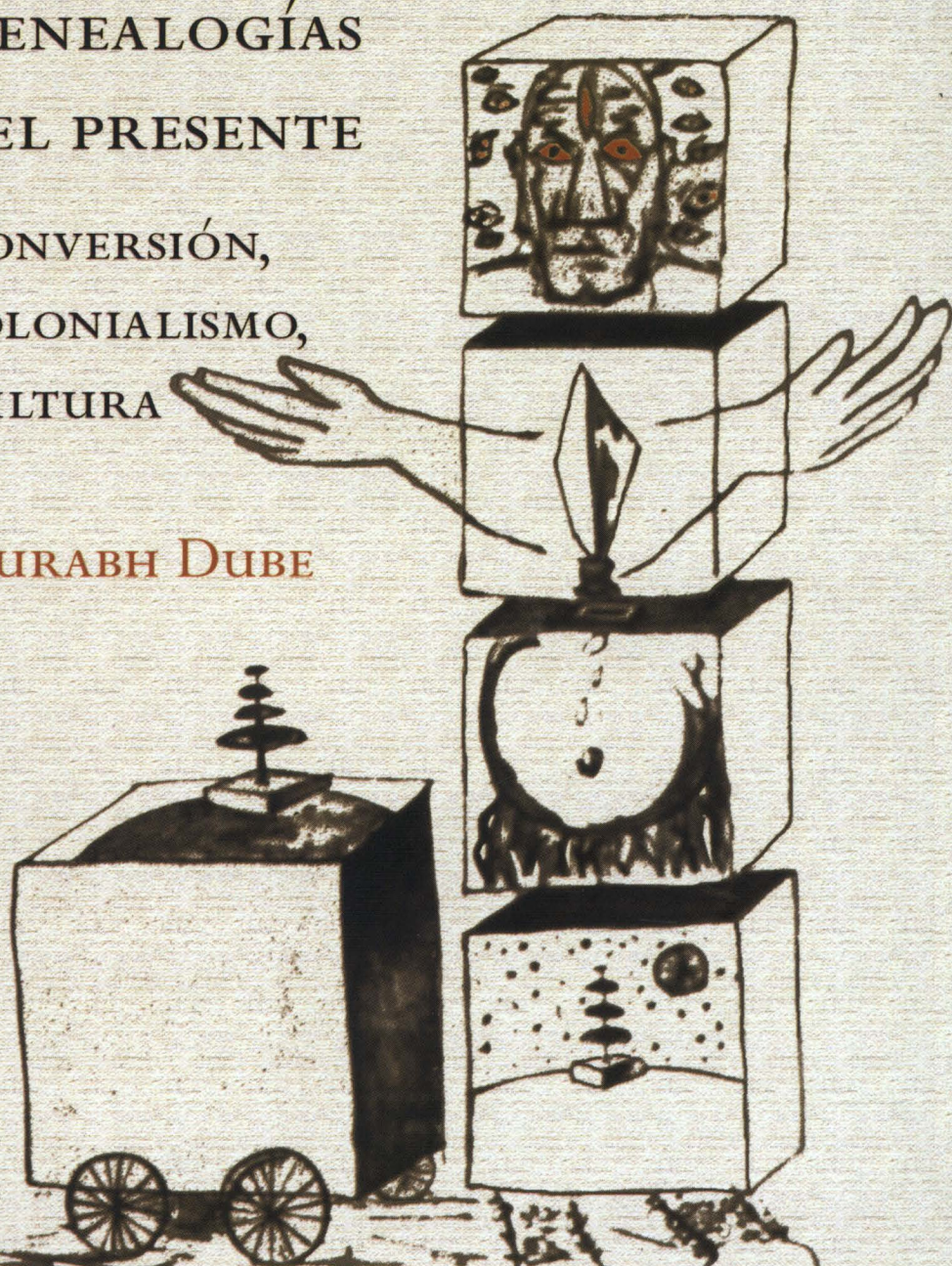


GENEALOGÍAS DEL PRESENTE

CONVERSIÓN,
COLONIALISMO,
CULTURA

SAURABH DUBE



EL COLEGIO DE MÉXICO

GENEALOGÍAS DEL PRESENTE

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

GENEALOGÍAS DEL PRESENTE

CONVERSIÓN, COLONIALISMO, CULTURA

Saurabh Dube

Traducción de
Ari Bartra y Gilberto Conde

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W.Mellon Foundation
Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*



EL COLEGIO DE MÉXICO

291.10954

D8141g

Dube, Saurabh

Genealogías del presente : conversión, colonialismo, cultura
/ Saurabh Dube ; traducción de Ari Bartra y Gilberto Conde. --
México : El Colegio de México, 2003.

266 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-1127-8

1. Sincretismo (Religión) -- India. 2. Iglesias protestantes --
Misiones -- India. 3. Chhattisgarh (India) -- Conversión al cris-
tianismo. I. t.

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

Ilustración de portada: *Foundation of India*, Savi Savarkar, óleo sobre tela

Primera edición, 2003

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

www.colmex.mx

ISBN 968-12-1127-8

Impreso en México

Para tres historiadores generosos:

Dipesh Chakrabarty

Andrés Lira

Guillermo Zermeño

CONTENIDO

1. Introducción	11
-----------------	----

CUESTIONES DE LA CONVERSIÓN

2. Término(s) de la conversión	37
3. Conversión a la traducción	75
4. Después de la conversión	105
5. Espectros de la conversión	135

CUESTIONES DE LA CULTURA

6. Culturas de la ley	171
7. Culturas de la fe	211
8. Epílogo	245

Bibliografía	253
--------------	-----

1. INTRODUCCIÓN

Hay veces en la vida en las que es absolutamente necesario saber si se puede pensar y percibir de manera diferente de como se puede ver simplemente para seguir viendo y reflexionando.

MICHEL FOUCAULT

En esos momentos, la descripción es lo más útil al análisis, ya que cuando no se esperan los hechos se alteran las suposiciones interpretativas y, al hacerlo, pueden “hablar por sí mismos”, y no en los tonos anticipatorios de la certidumbre positivista, sino en los ecos nerviosos de la duda limitante.

PETER REDFIELD

Debemos tomar nuestra responsabilidad tanto por lo que destruimos como por lo que creamos.

ANNE PERRY

La mejor forma de entender este libro es en compañía de *Sujetos subalternos*, mi obra más reciente.¹ *Genealogías del presente* le da seguimiento a indagaciones que se inician en el texto anterior, especialmente a asuntos referentes al colonialismo y la conversión así como a la cultura y las márgenes. Esto se refleja en la estructura del libro, que se divide en dos partes ligeramente desiguales: la primera, más larga, trata del colonialismo y el cristianismo, la conversión y la civilización; la segunda, de menor extensión, sugiere lecturas desde los márgenes de la religión subalterna y las legalidades populares y sus culturas de la fe y la ley. Los senderos que toma esta introducción tienen relación con lo anterior: se

¹ Saurabh Dube, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.

empieza con una discusión crítica de los determinantes de la conversión, para luego atacar cuestiones clave referentes a (lo que llamo) la “historia sin garantía” para, posteriormente, explorar los términos centrales de cultura, poder y diferencia y, finalmente, describir los caminos que sigue el libro.

INICIOS BREVES

En 1868, el reverendo Oscar Lohr de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana empezó sus labores de evangelización en Chhattisgarh, una gran región de la India central, actualmente un estado de la Unión India. Durante las tres décadas siguientes, Lohr y sus hermanos evangélicos labraron el terreno, sembrando las semillas de la fe.² La incierta empresa de la conversión en la región fue creciendo gradualmente, sirviéndose de los lazos de parentesco, con frecuencia dentro de los confines de la economía paternalista de las estaciones misioneras. Durante este periodo, también se extendió el esfuerzo evangélico, educativo y médico mediante cuatro puestos de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en Chhattisgarh. Para finales de siglo, misioneros de otras denominaciones —menonitas estadounidenses, la Conferencia General Menonita, los Discípulos de Cristo y los metodistas— habían tomado el mismo camino de los integrantes de la Sociedad Alemana de la Misión Evangélica. Ahora, la empresa evangelizadora se extendía a varias comunidades. Sin embargo, los conversos al cristianismo —y, en términos generales, la gente de la India central— seguían entendiendo las instrucciones de los misioneros e interpretando las verdades evangélicas a través de la lente de sus culturas cotidianas. Se alimentaban de las energías de sus benefactores occidentales como cómplices conscientes y víctimas desafortunadas, participando

² Véanse mayores detalles acerca de los procesos descritos en este apartado en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, especialmente los capítulos 3 y 7. Véase asimismo: Dube, “Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995, pp. 171-201, y 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, Zed Press, 1999, pp. 29-50, así como Dube, *Sujetos subalternos*, op. cit.

en la creación de una cristiandad vernácula y colonial. Los misioneros cultivaron una curiosa siembra y obtuvieron una cosecha extraña.

Enraizadas de diversas maneras en las escrituras, las metáforas de una agricultura fácil iban de la mano con los lazos que implicaba la proveniencia pastoral de la empresa evangelizadora. La cosecha era también el rebaño del pastor. Me refiero a que estas representaciones formaban parte del guión de la misión civilizadora del Salvador. Para inicios del siglo XX, los rasgos centrales —la tinta negra, las letras rojas, los pasajes violeta— del guión ocupaban ya su lugar en la India central. Con todo, la elaboración del libreto tomó un curso muy distinto del que esperaba Oscar Lohr y de los deseos de sus sucesores evangélicos. Contra la voluntad de los misioneros, los actores secundarios a menudo reescribían el guión de la misión civilizadora desplazando a los protagonistas principales. Desafiando la devoción de los misioneros, incesantemente subvertían el guión de la misión civilizadora en medio de imaginarios poco conocidos y verdades irregulares. Excediendo las expectativas de los misioneros, se reescribió repetidamente el guión de la misión civilizadora con dramas locales, redelineando los trazos que separan al autor, del actor y del público. Los embrollos evangélicos que se analizan en este libro registran la cláusula y el sabotaje del guión, la civilización y el Salvador.

FANTASMAS DE LA CONVERSIÓN

En la forma del sentido común contemporáneo y hablando del Asia meridional, las preguntas acerca del encuentro evangélico de inmediato evocan espectros de cambio de fe.³ Por un lado, las figuras de la conversión llevan conexiones complejas a uniones clave entre historia, nación y civilización bajo los términos de la modernidad. Por el otro, estas formas son parte integrante de la bifurcación posterior de la nación moderna en públicos “mayoritarios” y pueblos “minoritarios”. Aquí no se trata únicamente de que las narrativas de la historia se decreten bajo la égida de la nación, asunto ya subrayado en la historiografía crítica reciente. También se trata de que en India, en las proyecciones dominantes y en los lu-

³ Esto no debería sorprendernos. Después de todo, el espectro de la conversión que recorre actualmente India implica que todas las marcas de las escrituras de la cristiandad en el subcontinente se convierten en un mero signo de la conversión.

gares comunes, de forma implícita y explícita, tanto la historia como la nación están constreñidas críticamente por el entramado de la civilización india, constituida por religiones distintas, pero siempre imaginada a través de los filtros exclusivos de un hinduismo singular. Esto imbuje de significados distintos el pasado y el presente de la conversión. Tomada en su conjunto dentro de un Estado-nación como India, la imagen de la minoría se define mediante el acto de su conversión, violentamente nacida y desgarrada de la mayoría de la civilización. Esto significa que la persona integrante de la minoría constituye un espectro de conversión a otra fe, lo que constituye el margen de la regla de la nación.

Íntimamente ligados a las representaciones de los públicos mayoritarios y las poblaciones minoritarias, los temas de la conversión están estrechamente ligados a las concepciones de vida, notaciones de la historia. La conversión, si se le imagina de manera inmaculada y se le instituye metódicamente, augura la ruptura básica con el credo anterior y anuncia el desplazamiento primario de la afiliación religiosa. De allí que la conversión se entienda ampliamente como si notificara una trayectoria de vida, una historia y una historia de vida exclusiva y singular para el converso, de manera individual o colectiva.

Esta perspectiva trata la conversión como si fuera desde un ejercicio personal de autodeterminación ante credos en competencia hasta una búsqueda colectiva de significado ante la modernización.⁴ Los alcances de tal lectura desdénan la conversión como síntoma y sustancia de la mala conciencia en el cuerpo de la nación —visión pestilente y bastante difundida en India en la actualidad— o prefiguran una reescritura radical —lo cual es un fenómeno más reciente— de la conversión como la “subversión del poder secular” frente a la modernidad.⁵ Asimismo, en estas visiones diferentes, la conversión sirve para describir la narrativa de la vida y la historia del converso de manera literal, distinta. En breve, la adopción de la nueva fe por parte del converso es garantía de una autobiografía individual y una biografía colectiva del paso religioso y la transformación secular, incluso mediante la obra de la Palabra y el llamado del Libro, en el caso de la conversión al cristianismo.

⁴ Estas concepciones de la conversión se examinan en el siguiente apartado del presente capítulo.

⁵ Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Estas explicaciones tienen una pesada carga. Las coordinadas son claras e imponentes. Las líneas de su historia son sencillas y seductoras. Su familiaridad invita a la creencia y logra el acuerdo. Y esto no debería sorprendernos. Desde la presencia del protagonista que se autodetermina hasta la resonancia de la historia universal, las estipulaciones del sujeto y las normas de la narrativa, articuladas por estos sobrentendidos, tienen un gran predominio, una profunda raíz. No se trata de simples malentendidos. Más bien, la claridad precisa y la familiaridad, la seducción y simplicidad de tales cuentos atizan la política del odio en India hoy contra la imagen del converso, en alusión al ogro de la conversión. Éste es un motivo más para repensar los términos de estos relatos.

Dos dificultades que se empalman agravan las concepciones dominantes de la conversión como acontecimiento fundamentalmente individual o como empresa ampliamente colectiva. Primero, estas concepciones permanecen enraizadas en el sentido común de la comprensión europea de la categoría. Segundo, convierten la conversión en un aparato analítico que se reproduce a sí mismo y en un dominio descriptivo que se contiene a sí mismo. En breve regresaré a estos puntos. Lo que quiero subrayar aquí es que, en referencia con estos procedimientos interconectados, la conversión se torna de golpe un concepto demasiado limitado y una arena demasiado grande. Específicamente, en el centro del encuentro evangélico yace la creación y destrucción compleja de formas históricas, identidades sociales, prácticas rituales y sentidos míticos que han sido representados a lo largo de los años, constituyendo, asimismo, la temporalidad. El marco singular y la lente exclusiva de la conversión no captura ni contiene el detalle distintivo ni la dinámica divergente de estos procesos. En otras palabras, el terreno y la temporalidad del encuentro evangélico cuestionan los términos de la ruptura y exceden las determinaciones de la transferencia que plantea la conversión.

Esto tiene implicaciones más amplias. En general, se sabe que en el subcontinente indio en años recientes, legiones de la intolerancia han cometido demasiadas violaciones contra musulmanes y cristianos, los pueblos de "minoría", y esto se ha repetido incesantemente. También se ha notado que la aparición de conversiones sostienen los términos constitutivos de estas políticas y prácticas. Ante estos espectros, otra consideración adquiere importancia con referencia a la formación de un cristianismo vernáculo. Me parece que sus registros básicos sirven para cuestionar las construcciones exclusivas y los finales definitivos de la nación, la historia

y la civilización. Lo hacen proclamando un cristianismo en particular, históricamente contingente y específicamente indio. Más que crear un sincretismo abstracto *a priori*, el argumento preciso y el detalle distintivo de estas formaciones revelan las especificaciones contradictorias de un cristianismo vernáculo en una particularidad concreta, la historia sin garantía.

OTROS REGISTROS

Éranse una vez... las caricaturas contradictorias del misionero como agente corrupto del imperio y benefactor orgulloso de los nativos dominaban el debate histórico y antropológico con diversas connotaciones ideológicas.⁶ Las severas limitaciones prevalecientes de este tipo de antinomias han cobrado visibilidad recientemente. Al mismo tiempo, la distancia entre la academia crítica y la vida pública ha significado que los

⁶ Análisis de tales posturas en la antropología y la historia pueden verse, por ejemplo, en Jean Comaroff y John Comaroff, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22. Sin embargo, permítaseme ofrecer un ejemplo acerca de los dos lados del debate tal como se relacionan con la academia profesional en India. Por un lado, la visión del "misionero como benefactor" ha sido revisada con agudeza por Aparna Basu: "Mary Ann Cooke to Mother Teresa: Christian missionary women and the Indian response", en Fiona Bowie, Deborah Kirkwood y Shirley Ardener (eds.), *Women and Missions: Past and Present: Anthropological and Historical Perceptions*, Oxford, Berg Publishers, 1993, pp. 187-208, cuyo texto se considera bastante menos crítico que varios de los otros que aparecen en el mismo volumen. Por otro lado, respecto de la complicidad del misionero con el imperio, en este caso por medio del trabajo del lenguaje y la traducción, véase Tejaswini Niranjana, *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992. Debe notarse que, aunque ambos trabajos son recientes, presentan posturas anteriores. Efectivamente, en el discurso público acerca de la historia, remitiéndonos por lo menos a la parte final del siglo xx, se han hecho comunes las concepciones opuestas acerca del papel del misionero euro-estadunidense en el subcontinente indio. En los últimos años, no sólo se han tornado más notorios, como ya he mencionado, sino que desde hace mucho tiempo han portado una carga política como parte de los debates académicos y las preocupaciones políticas. Este último punto adquiere mayor claridad, por ejemplo, en las distintas profesiones —y las múltiples críticas que éstas engendraron— del misionero vuelto antropólogo y administrador, Verrier Elwin. Véase, entre otros, Ramchandra Guha, *Savaging the Civilised: Verrier Elwin, His Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999. Asimismo, Maina Chawla Singh, *Gender, Religion and "Heathen Lands": American Missionary Women in South Asia (1860s-1940s)*, Nueva York, Garland, 2000; y Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University

planteamientos anteriores referentes al misionero y al converso, a la evangelización y al imperio hayan vuelto a oscurecer las percepciones contemporáneas de la historia y del aquí y el ahora, especialmente en Asia meridional. Por otro lado, basta con leer rápidamente los periódicos del subcontinente para ver la reiteración interminable de las desgastadas antípodas, trilladas dualidades, del discurso público, que no cesan de afectar y afligir las vidas de las personas. Por ejemplo, las proyecciones de una tradición hindú-india inmaculada se convierten en la base para criticar al premio Nobel de economía Amartya Sen, tachándolo de agente y pelele de los designios misioneros, coloniales y occidentales —crítica originalmente emitida por el importante y agresivo derechista Vishwa Hindu Parishad—, y para atacar a los cristianos de India en diferentes ciudades y provincias. Más recientemente dentro de la academia, se han elaborado consideraciones mediante comprensiones utilitarias del poder y visiones heredadas de progreso. Al reconocer que los evangelizadores euro-estadunidenses no entraban sino de manera inconsistente en el terreno convencionalmente llamado “político” —las relaciones institucionalizadas entre el Estado y sus súbditos—, estos escritos han desgastado los lazos básicos existentes entre las formas culturales y las implicaciones políticas del proyecto misionero.⁷

Análisis agudos acerca de las “tensiones del imperio” han puesto al descubierto las diferencias profundas entre los modelos de colonización promovidos por los administradores imperiales y las imágenes del imperio que se hacían los misioneros. Estas lecturas también han puesto de relieve las diferencias básicas entre los planes de los emisarios evangelizadores y los proyectos de otros agentes coloniales. Junto con esos énfasis, se han reconocido las contradicciones que se encuentran en el centro del proyecto misionero. Estos escritos han subrayado que los modelos (y las metáforas) de la modernidad y los proyectos (y las prácticas) del progreso llevados a las colonias por los misioneros elaboraron

Press, 2001. La forma en la que todo esto —colonia, nación, modernidad, márgenes— podría encontrarse y desmoronarse queda sugerido en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: A Handbook to Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa, y en especial en la introducción de ese libro: “Terms that bind: Colony, nation, modernity”.

⁷ Por supuesto, se puede aceptar que sólo un puñado de obras acerca de Sudáfrica ponen énfasis en eso. Véase la discusión en Saurabh Dube, “Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.

y cuestionaron el poder imperial en sitios fronterizos y en ubicaciones metropolitanas. Tomadas juntas, las divisiones y distinciones, contradicciones y controversias, no sólo eran atributos superficiales del imperio. De hecho, se les podía definir como la dinámica central de las culturas coloniales.⁸

Hay asuntos referentes a la interrelación entre conocimiento y auto-ridad que también se encuentran en el centro de la delineación reciente de variedades del cristianismo de proveniencia vernácula.⁹ Dichos escritos han tomado forma a contrapelo de suposiciones simplistas, que se encuentran inscritas en lo más profundo de las crónicas de espíritu misione-

⁸ John Comaroff, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 661-685; y Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Véase también Derek Peterson, "Translating the Word: Dialogism and debate in two Gikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, 23, 1999, pp. 31-50, en especial, pp. 34 y 35; y J.D.Y. Peel, "'For who hath despised the day of small things?' Missionary narratives and historical anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 581-607. Ussama Makdisi, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 680-713; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa; Nicholas Thomas, "Colonial conversions: Difference, hierarchy and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 366-389; Walter Mignolo, "On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 301-330; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; y David Scott, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365. Véase también Megan Vaughan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Ann Laura Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161; Frederick Cooper y Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Bourgeois Cultures in a Colonial World*, Berkeley, University of California Press, 1997; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994; y Saurabh Dube, "Introducción: cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2003.

⁹ Por ejemplo, Pier M. Larson, "'Capacities and modes of thinking': Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 968-1002; Geoffrey White, *Identity through History:*

ro que elaboraron tanto los historiadores de la Iglesia como otros académicos. Desafían las formas de entendimiento que, desde hace mucho, han percibido a los conversos cristianos y a las iglesias de las colonias como gente que rompe, con o sin éxito final, las instituciones indígenas y las prácticas vernáculos en la imagen modernizadora del misionero.¹⁰ Pero esto no es todo, ya que, de manera implícita así como explícita, los reportes más recientes de la versión vernácula de la cristiandad le han puesto un signo de interrogación a los legados mayores de dos mapas dominantes de la conversión religiosa: los ámbitos que se empalman del (o los) prototipo(s) psicológico(s) y del (o los) modelo(s) de Pauline de conversión al cristianismo.

En primer lugar, se han desafiado las particulares concepciones que hacían de la conversión religiosa un proceso principalmente individual. Se ha refutado con vigor la visión de que se trate de una transferencia de afiliación religiosa primaria en la que cada individuo llega a una decisión juiciosa o incluso racional entre diferentes cuerpos de fe en competencia y que luego actúa con base en esta decisión por una creencia personal sincera y una pertenencia comprometida a la comunidad de Cristo. Lo que está en juego son críticas de ámbitos que se empalman y que desde hace tiempo han articulado lineamientos académicos con genealogías de tradiciones, particularmente el protestantismo.

Living Stories in a Solomon Islands Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Derek Peterson y Jean Allman (eds.), *Africans Meeting Missionaries*, número especial de *The Journal of Religious History*, 23, 1999; Comaroff y Comaroff, *Revelation and Revolution*, vol. 2, *op. cit.*; y Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

¹⁰ Véanse algunos ejemplos de ese tipo de escritos acerca de Asia meridional en Henry Whitehead, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453; James C. Manor, "Testing the barrier between caste and outcaste: The Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur District, 1920-1940", *Indian Church History Review*, 5, 1971, pp. 27-41; G.A. Oddie, "Christian conversion in the Telugu country, 1860-1900: A case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79; y Duncan B. Forrester, *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1980.

Más aún, se han cuestionado los esquemas de largo alcance que explican la conversión en el mundo no occidental como una búsqueda de sentido frente al asalto de la modernización en escenarios remotos. Aquí se ponen en movimiento los procesos de conversión aludiendo a la incapacidad de las cosmologías “tradicionales”, enraizadas en los microcosmos “locales”, para explicar las grandes transformaciones y el mundo mayor, el macrocosmos, el universo, a menudo creado por la propia modernidad. Esto conduce a la disolución de las fronteras microcósmicas, que inevitablemente lleva a los individuos a pasar de las divinidades locales a las doctrinas universales e inexorablemente impulsa a los pueblos a dejar a los dioses menores por algún ser supremo.¹¹ De manera muy sencilla, la crítica de esta forma de entendimiento ha puesto de relieve los términos teleológicos y las oposiciones preponderantes que ordenan y enmarcan estos ámbitos.

Finalmente, tal como lo he apuntado, los recuentos imaginativos de las versiones vernáculas del cristianismo han puesto en el proscenio la forma en la que el propio “concepto de conversión retiene su sentido común en la connotación europea”. Esto ha introducido otra interrogante acerca de si la conversión puede tratarse como una categoría analítica significativa por derecho propio. Jean y John Comaroff, dos antropólogos sudafricanos, presentan el problema de la manera siguiente:

Así, el problema permanece. ¿Qué tan bien [el concepto de la conversión] captura la forma tan variable, normalmente gradual, a menudo implícita y demostrablemente “sincrética” en que las identidades sociales, los estilos culturales y las prácticas rituales de los pueblos africanos [y otros del tercer mundo] se han visto transformadas por el encuentro evangélico? ¿Qué tan bien captura la dialéctica compleja entre invasión y respuesta, desafío y resistencia, puesta en marcha entre gente como los tswana del sur [y muchísimos otros también]? Aquí, después de todo, se daba una política de conciencia en la que su propia naturaleza era el objeto de la lucha.¹²

¹¹ Véase una revisión de varias de las posturas estudiadas aquí en Robert Hefner, “Introduction: World building and the rationality of conversion”, en Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*, op. cit.

¹² Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, op. cit., p. 237. Véase, asimismo, Peel, “For who hath despised the day of small things”, op. cit.

A tono con este testimonio, trabajos críticos acerca del cristianismo y el colonialismo han analizado los numerosos significados (y mutaciones) y los diversos lados (y sitios) de los procesos de conversión. Lejos de tornarla en una categoría privilegiada y contenida en sí misma, las múltiples mediaciones y experiencias expresivas de convertirse en cristiano, y serlo, han sido comprendidas como parte de una lógica más amplia de la constitución de identidades e imaginarios distintos y de la formación de credos y prácticas separadas.¹³ Por otra parte, ha habido discusiones sagaces acerca de cómo las comunidades de conversos en ámbitos coloniales y sitios poscoloniales han aprendido y apreciado la Palabra y el Libro, la Sagrada Familia y los santos cristianos, la Virgen y el Diablo, y los apóstoles del Nuevo Testamento y los mártires de la escuela dominical. Además, ha habido análisis esclarecedores acerca de las formas en las que las artes occidentales de civilización y las señales evangélicas de la ilustración permanecen elaboradas dentro de los términos del cristianismo vernáculo. Tales artes y señales vertieron la propiedad de la ropa y el poder de la escritura, la eficacia de la medicina y la autoridad de la arquitectura en las notaciones del tiempo, las concepciones del espacio, las percepciones del trabajo y las prácticas del ocio.¹⁴ En varias ocasiones, los misioneros perdieron la iniciativa y otras percepciones controlaron sus actividades. Al mismo tiempo, las creencias y prácticas de los cristianos nativos con frecuencia eran dependientes de símbolos de poder y de re-

¹³ Véanse esos énfasis en los estudios acerca de Sudáfrica en Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; R.L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual among the Yakoba*, Madras, Oxford University Press, 1993.

¹⁴ Se trata claramente de orientaciones que se empalman, elaboradas, por ejemplo, por Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999; Paul Landau, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heineman-James Currey, 1995; Diane Austin-Bross, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; y Comaroff y Comaroff, *Revelation and Revolution*, vol. 2, *op. cit.* Véase, asimismo, Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980; y Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.

fracción de los mensajes con autoridad a través de las lentes de las categorías cotidianas.

Frente a estos acontecimientos, planteo que la mejor forma de comprender el encuentro evangélico en India central es considerándolo como si se encontrara en la intersección de dos procesos que se traslapan: la fabricación de culturas coloniales de dominación y la modelación de un cristianismo vernáculo. Por otra parte, estos procesos gemelos ponen en tela de juicio el análisis más amplio y las narrativas sobreexcitadas que implica la conversión, reconsiderando tales ópticas y leyendo esas historias a la luz, aunque a contrapelo, de sus cimientos, bases principales y suposiciones constitutivas. Además, sugieren posibilidades distintas para analizar narrativas y prácticas que formaban parte del encuentro evangélico, particularmente las narrativas y prácticas exploradas en este libro. Tomados en su conjunto, estos procesos y perspectivas apuntan hacia los términos de la historia sin garantía que articula *Genealogías del presente*. Éstos son los términos a los que ahora me remito.

HISTORIA SIN GARANTÍA

Hace muchos años, mediante *Angelus Novus*, una pintura de Paul Klee, Walter Benjamin bajó un ángel a la tierra, “sus ojos miran, su boca está abierta, sus alas extendidas”.¹⁵ ¿Podemos acaso olvidar el ángel del progreso, un ángel con la cara “volteando hacia el pasado” impulsado hacia el futuro por una tormenta que “sopla desde el paraíso”, la tormenta que “llamamos progreso”? ¿No era este semblante crítico una reflexión perspicaz, aunque oscura, acerca de la modernidad y la historia? Tomar la imagen y las preguntas que plantea equivale a pensar a través del testimonio de Benjamin, llevando los pasados a contracorriente del progreso. Equivale a confrontar el lugar del desarrollo con la imagen de

¹⁵ Walter Benjamin, “Theses on the philosophy of history”, en Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, editado por Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 255-265. Todas las citas de esta sección provienen de las pp. 257 y 258. Véanse también los comentarios de Arendt respecto de la visión del “ángel del progreso” en la imagen del “flâneur”. Hannah Arendt, “Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940”, en Benjamin, *Illuminations*, op. cit., pp. 12 y 13.

la historia y la reflexión de la modernidad, incluyendo, quizás a tono con los gustos de Benjamin, la tormenta del progreso, recordando siempre nuestra responsabilidad con el pasado, su peso sobre el presente, la gravedad de la pérdida y la apuesta de sufrir. Éste es, entonces, el punto de partida de la premisa fundadora, si se me permite, de lo que llamo historia sin garantía, la base misma, por así decirlo, de las *Genealogías del presente*.

Muy bien —oigo al lector interrumpiendo— pero, ¿cómo se conecta realmente la “tormenta del progreso” de Walter Benjamin con el aquí comprometido de la “historia sin garantía”? No es necesario insistir mucho para mostrar que el progreso y el desarrollo en el pasado y en el presente —como una manera de ver, un método de imaginar, un modo de sentir, una estructura de sentimiento, una textura de la experiencia— constituyen precisamente la garantía de la historia en la modernidad. De aquí se desprende que, al llamar a pensar mediante tales proyecciones, mediante una historia sin garantía, no estoy demarcando un dominio particular de la empresa académica, ni un estilo específico de escribir historia. Más bien, la historia sin garantía se refiere a ciertas actitudes hacia el pasado y el presente, el mundo social y la escritura de la historia. Ya había insinuado esto al principio, con los tres epígrafes con que da inicio la presente introducción. Tomados de los escritos del siempre notorio Foucault, un joven antropólogo, Peter Redfield, y una autora misteriosa, Anne Perry, prefiguran orientaciones que requieren un breve análisis.

Por un lado, en este libro, los conceptos y proyecciones —de la conversión y la cultura, del progreso y el desarrollo— cuestionados por la historia sin garantía no se plantean como simples objetos del conocimiento ni se tratan como simples aberraciones ideológicas en espera de su exorcismo inevitable en manos del entendimiento prístino. Más bien, anuncian con agudeza, exigiendo una articulación crítica, las condiciones para conocer y las entidades y coordenadas que apuntalan los mundos que habitamos. Por otro lado, esta orientación cuestiona cuidadosamente las categorías analíticas de origen académico al unir las con las configuraciones cotidianas de estas entidades, términos demandantes de los mundos de todos los días, sin privilegiar ni uno ni otro, desenredándolas cuidadosamente a la luz de su enunciación. Mediante tales medidas, la historia sin garantía abre la posibilidad de enfrentarle un espejo a las suposiciones, categorías y entidades que sustentan nuestros mundos de

modernidad tardía, apuntando hacia concatenaciones de temporalidades distintas y coetáneas y de historias heterogéneas que se empalman en medio del pasado y del presente.¹⁶

Permítaseme explorar brevemente algunas de esas consideraciones de la historia sin garantía, en especial las imaginaciones de la práctica histórica que invoca al adoptar los términos y procesos de los embrollos evangélicos que se exploran en el presente libro.¹⁷ Empiezo por anticipar las críticas a los énfasis que se ponen aquí, no simplemente provenientes de aquellos que se encuentran del otro lado de la barrera ideológica respecto del misionero y el converso, sino más bien de aquellos que, en general, apoyarían mi postura en contra de la intolerancia religiosa y del exclusivismo político. Ahora, precisamente esos comentaristas e interlocutores podrían objetar que los escritos y las iniciativas de los indios cristianos que se discuten más adelante no representan realmente lo que debería ser un cristianismo vernáculo o indígena. No son lo bastante “autónomos”: la diferencia entre las propuestas de los indios cristianos y la posición del misionero no varían más que en matices. Son “subalternos” de manera incompleta: sus acciones contienen una crítica y una resistencia insuficientes, en particular en lo que se refiere al evangelizador euro-estadunidense y a la potencia colonial.

Además, permítaseme confesar que mis esfuerzos no buscan rescatar y recordar un sujeto heroico, separado de la obra del poder. Más bien, mi objetivo es rastrear la forma en la que los indios cristianos pensaban mediante categorías coloniales, a la vez que por medio de expresiones vernáculas. Sucedió a través de esas medidas, lo que significa que conceptualmente traducían el mensaje evangélico en términos de civilización occidental. En estos procesos inseparables, el literalismo y el excedente de fe en la Biblia, leído y prestado como discurso y escritura en lengua vernácula y en inglés, desempeñaban un papel crítico en la India central.

Aquí, si andamos en busca de señales incesantes y claras de resistencia y crítica de parte de los cristianos locales, terminaremos inevitable-

¹⁶ Véase una discusión más amplia de estos asuntos en Saurabh Dube, “Introduction: Enchantments of modernity”, en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 729-755, publicado por Duke University Press.

¹⁷ Aunque aquí analizo la historia sin garantía sobre todo en términos de las cuestiones de los embrollos evangélicos, debe quedar claro que las implicaciones de esa práctica histórica se extienden igualmente a los pasados de otras formaciones —culturas de casta y secta, ley y fe— discutidas a partir del capítulo 5.

mente decepcionados. Tampoco servirá desdeñar las percepciones y acciones en juego en este texto como simples “matices”, siempre suplicantes de las rupturas tajantes entre la fe de los conversos indios y la religión de los misioneros euro-estadunidenses, establecidos por esquemas académicos de origen ya sea liberal ya radical. La prominencia de los argumentos y las acciones de los conversos de la India central reside precisamente en las distinciones que introducen en las formas familiares de cristianismo y colonialismo. No es sólo que los términos del cuestionamiento de los conversos respecto de los misioneros se basaran en frases evangélicas, mientras se les atribuían nuevos significados, lo que se discute en el capítulo siguiente. También se trata de que, mediante un exceso de procedimientos de lectura (del Libro), prédica (de la Palabra) y escritura (de sus relatos), los argumentos de los catequistas locales, por ejemplo, podían equivaler a mostrarle un espejo a lo incesantemente callado y a las afirmaciones explícitas del misionero y el oficial, asuntos explorados en el capítulo 3. Así, nuevamente con su propio giro, los catequistas impulsaron las formas en las que la distinción formal entre religión y política, que el oficial y el misionero reiteraban una y otra vez, se subvertía interminablemente en la creencia y en la práctica de estas mismas autoridades.

Por un lado, nos encontramos ante la vida cotidiana del poder colonial y la autoridad evangélica, la forma en la que las distinciones cruciales entre imperio y evangelización, saturadas de dominación, a la vez se insauraban aunque haciéndoles portar significados no sancionados y recalitrantes de sujetos subalternos. Por el otro, después de todo, se trataba de una lucha por construir significados del mundo mediante categorías dominantes, comprensiones de la Biblia, ámbitos vernáculos y sus diferentes usos, siempre atados el uno al otro. Ante los hechos académicos de resistencia, son estos términos de lucha y estas fabricaciones de significado lo que es terriblemente importante.

Sin embargo, en realidad nada de esto debería sorprendernos. Ya hemos expuesto que los embrollos evangélicos en la India central incluían dos procesos simultáneos que se traslapaban: la constitución de un cristianismo vernáculo y la creación de culturas coloniales de dominación, ambos en una nota cotidiana. Estos procesos gemelos no implicaban una división del trabajo clara entre indios en el primer ámbito y euro-estadunidenses en el segundo. Por el contrario, nos encontramos ante procesos comunes pero contradictorios, mutuos pero mezclados en estos ámbitos separados aunque empalmados. Así, las percepciones y acciones

de los cristianos de India que se discuten en los tres capítulos subsiguientes registran y reelaboran tanto el mapa de las culturas coloniales como las formas de cierto cristianismo vernáculo, incluyendo sus contradicciones, inestabilidad, desafíos, ambivalencia, distinciones y novedad constitutivas.

Indudablemente, los cristianos locales surgen como un apoyo del imperio. Pero, ¿qué puede hacer suponer que el trabajo de los indios bajo el imperio iba a resistirse eternamente al colonialismo? Queda claro que no fue así en la práctica. Aquí, lo importante se refiere a los términos y las formas en las que los indios cristianos apoyaban la dominación colonial. Como veremos más adelante, incluso en la obra de la evangelización pública y en su defensa explícita de la gobernabilidad colonial, los evangelizadores locales y los cristianos de Chhattisgarh embrollaron los propios términos bajo los cuales se les pedía su consentimiento. Sin duda, es importante rastrear esos procesos en los que se garantizaba evidentemente el apoyo al gobierno y a la evangelización; pero la dominación colonial y la verdad cristiana se configuraban de maneras distintas. ¿Qué nos dice esto acerca del poder colonial? ¿Qué nos dice acerca de los proyectos evangelizadores? ¿Qué nos dice de los pasados subalternos?

Todo esto tiene implicaciones analíticas más amplias. Por un lado, quedará claro que mis énfasis intentan pasar por las dicotomías sutiles de dominación y resistencia, poder y protesta. En esto, también es importante cuestionar las aseveraciones realizadas en nombre del subalterno contradictorio y ambivalente, a saber, que ese sujeto podría estar de acuerdo con la autoridad en una instancia y desafiar al poder en otra. Por otro lado, tampoco concuerdo con ciertas posturas destacadas que apoyan la influencia singular del poder y su productividad, ya sea en la generación de imitaciones o constituyendo un híbrido en el que tanto la figura mimética como la forma híbrida instituyen desafíos al poder. En referencia específicamente al trabajo del catequista, no me fascinan ni la mímica ni la hibridez como categorías, porque no captan las distinciones de la práctica del catequista. Por el contrario, predicán exclusivamente modalidades del discurso y formas de acción en la productividad del poder.¹⁸ Tomados en su conjunto, mis énfasis im-

¹⁸ En esto, mi compromiso particular es con la influyente obra de Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994. Véase, asimismo, Gyan Prakash, "Science between the lines", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern*

plican más que nada otro esfuerzo en busca de restaurarle al subalterno/nativo su voz/protagonismo. Tales formulaciones tienden a excluir precisamente las condiciones de poder bajo las cuales se interpretan el significado, las prácticas construidas y las acciones elaboradas. Asimismo, debería quedar claro que en mis argumentaciones, el poder no aparece como un terreno totalizado ni como una fuerza fetichizada, una estética abstracta y una totalidad distópica (antiutópica) que mantuvieran su influencia en una historia carente de sujetos, sino como procesos particulares que se desarrollan dentro de relaciones sociales y que dan forma a sujetos históricos. Simplemente deseo rastrear al mismo tiempo dos movimientos inseparables. El lugar de la diferencia dentro de las relaciones, procesos y estrategias del poder, y la presencia del poder en la actuación, las prácticas y las configuraciones de la diferencia.

Los embrollos evangélicos registrados en este libro son medida de estos movimientos y conduzco mi lectura de estos procesos mediante las propuestas antes delineadas. Esto también vale en lo que se refiere a mi esfuerzo por poner en tela de juicio las proyecciones dominantes de la conversión a través de prácticas de casta y secta que han elaborado las formaciones religiosas subalternas. Al mismo tiempo, subrayo que la lógica característica y la importancia de tales embrollos y prácticas sólo se revela en su singularidad, en lo que Michel de Certeau ha llamado “detalles”. Una vez más, dichos detalles con frecuencia son desdeñados como simples “matices”, estrictamente subordinados a las dramáticas divisiones que instituyen el conocimiento histórico y la ciencia social. No

Studies IX: Writings on South Asian History and Society, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 58-92. Por supuesto, ocurren usos interesantes y específicos tanto de hibridiz como de “imitación”. Por ejemplo, véase Paul Stoller, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995; Fritz Kramer, *The Red Fez: Art and Spirit Possessions in Africa*, trad. de Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993; Hunt, *A Colonial Lexicon*, *op. cit.*; y Meyer, *Translating the Devil*, *op. cit.* Véase también Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999; Christopher Pinney, “Indian magical realism: Notes on popular visual culture”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 201-233; y Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000. Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, incluye una discusión más amplia de estos asuntos.

es difícil ver el problema. Si nos apegamos a sus distinciones, es por la naturaleza misma de esta singularidad y de estos detalles que se resisten a ser contenidos en esquemas recibidos de las ciencias sociales, a ámbitos conocidos de la comprensión histórica y a términos heredados de la política, escapándose de varias formas y rebasando estas categorías y expectativas. En especial, la distinción y novedad de las historias que se presentan a continuación residen en la singularidad de las lecturas religiosas de sus protagonistas, los detalles de sus pronunciamientos políticos, una amalgama curiosa y contradictoria de actuaciones en el mundo como se les dieron a estos pueblos y de su improvisación a partir de lo que aprendieron. Se trata de una religión y una política que no son fáciles de digerir, al ir a contracorriente del entendimiento autorizado del pasado y el presente. No obstante, estos pueblos tuvieron sus interlocutores. Es precisamente lo raro y lo singular de sus conversaciones lo que les da su importancia a estas figuras. Si acaso son pocos los pronunciamientos y las prácticas de los cristianos locales y de los credos subalternos que se acoplan a nuestros gustos y apreciaciones, éste es precisamente el reto de leer sus percepciones y acciones, el reto de la historia sin garantía.

CULTURA, DIFERENCIA, PODER

Lo que está en juego en estas cuestiones son temas de cultura y poder. En otro texto he examinado las formas dominantes y restrictivas de entender la cultura —como si se tratara de las bellas artes y la literatura—, y la extensión y elaboración del concepto a partir de acercamientos marxistas y visiones antropológicas, así como las limitaciones de estas percepciones. Allí mismo, propuse otra orientación hacia la categoría de cultura, aprovechando aportes de las historias críticas y etnografías históricas.¹⁹ En esta orientación, cultura se refiere a las actitudes e imaginaciones, normas y prácticas, y rituales y normas simultáneamente

¹⁹ Saurabh Dube, "Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 17-98; y Dube, *Sujetos subalternos*, op. cit. Véase, asimismo, Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; y Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

simbólicas y sustantivas, estructuradas y fluidas mediante las cuales se perciben, experimentan y articulan las relaciones sociales. Estas relaciones sociales conllevan atributos y articulaciones de clase y casta, género y edad, imperio y nación, Estado y sexualidad. Más aún, en continuidad con discusiones críticas anteriores de cultura en la historia y la antropología, esta orientación toma en cuenta las áreas en que se traslapan diferentes formas de poder, tecnologías de la representación, relaciones de producción y procesos de reproducción que restituyen la cultura como parte integral de los procesos históricos.

Al trabajar sobre esta actitud hacia la cultura, quisiera plantear otros dos puntos. Primero, quizás no baste con reconocer que la cultura constituye una categoría heurística y que conlleva una experiencia vivida, ya que es igualmente importante tomar nota de que la cultura es también una proyección y una producción de representaciones dominantes del Estado y la nación, la colonia y la modernidad. Esto significa asimismo que bajo los regímenes modernos, los pueblos y los grupos, los individuos y las comunidades —desde el primer mundo hasta el cuarto— reclaman algo de “cultura”, forjando siempre costumbres y tradiciones, hogar y nostalgia, en el espejo tangible de una modernidad imaginaria. El segundo punto se desprende del anterior. A pesar de las restricciones a lo contrario, con frecuencia se sigue proyectando la cultura como un elemento *a priori* más que como una categoría crítica en la escritura de la historia. Por un lado, las culturas de lo subalterno (y de lo dominante) a menudo aparecen como marcos un tanto estáticos de entender y vivir, como plantillas de pensamiento y comportamiento en gran medida inmóviles y bastante homogéneas que subyacen en las prácticas de los grupos subordinados. Por el otro, la preocupación por la autonomía y el protagonismo de lo subalterno significa que la resistencia de los grupos subordinados por lo general se vierte como una simple dominación por oposición, y estos desafíos también se presentan como si se encontraran fuera del poder, articulados por la oposición entre resistencia y dominación. Es crucial pensar mediante estas disposiciones así como en contra de ellas. La comprensión de la dominación o la hegemonía, como sistema cerrado de control cultural e ideológico por parte de grupos o instituciones que detentan las riendas del poder, está rodeada de errores analíticos fatales. Igualmente, la reificación de la autonomía y el protagonismo subalternos están a merced de errores teóricos graves.

Efectivamente, esto plantea asuntos de diferencia y poder.²⁰ Hace casi diez años, en su estudio sintético del pensamiento posmoderno, el crítico literario John McGowan argumentaba lo siguiente:

El posmodernismo parte del miedo... de que estamos experimentando la "apoteosis del capitalismo"... El capitalismo tardío constituye el terreno totalizado de la vida contemporánea; el nombre de la despreciada totalidad es distinto en otros textos posmodernos; pero el espectro del patriarcado, de la metafísica occidental, del poder de la disciplina o de alguna otra forma social dominante persigue a la imaginación posmoderna. Este temor a una totalidad distópica a veces se le acoge, en parte, en el espíritu heroico de la determinación de Nietzsche y Freud para enfrentar las peores verdades sin dar marcha atrás, en parte a manera de arma contra las esperanzas de autonomía que se encuentran en la obra modernista y de vanguardia, y en parte como refutación de la insistencia liberal de que el capitalismo no sólo es compatible con el pluralismo, sino que de hecho lo produce. Así, el establecimiento teórico de la existencia del monolito es a menudo un paso necesario en la obra posmoderna, aunque el deseo de transformar ese monolito en una sociedad verdaderamente pluralista aparece por doquier como la meta posmoderna principal.²¹

Hay mucho que ponderar en este pasaje como para reconsiderarlo en esta declaración, para revisarlo en esta evaluación; pero lo transcribo aquí sobre todo para aludir a la formulación del temor y el poder —que toma cuerpo en la modernidad y la globalización, el colonialismo y la nación, el Estado y el capitalismo— en tanto que "totalidad distópica". En efecto, en análisis prestigiosos de la escritura y la cultura coloniales, y del poder y el conocimiento modernos en los estudios literarios y culturales y en la academia histórica y antropológica, el poder aparece notablemente como un "terreno totalizado" del pasado, al conformar su presencia previa, "otro nombre de la despreciada totalidad" que constituye el aquí y el ahora. Esto es de importancia considerable para los términos y la política de las discusiones críticas contemporáneas del poder y la diferencia.

²⁰ Los argumentos siguientes de este apartado provienen de Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

²¹ John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 16.

Por un lado, estas orientaciones pueden conducir a subrayar el amplio trabajo de los proyectos coloniales y del poder moderno en arenas distintas y difusas. También destacan las genealogías de las disciplinas actuales en su concatenación dentro del conocimiento occidental sombreado por el imperio. También otras posibilidades semejantes pueden estar detrás de los compromisos éticos de posturas minoritarias con esquemas primordialmente de conocimiento disciplinario y de poder institucional. Aquí puede tener su lugar una política de lo posible que cuestione el privilegio de las identidades categóricas, que forje otras comunidades de debate y solidaridades de lucha alter/nativas, y cuestione las premisas mayoritarias y las suposiciones estatistas que se encuentran detrás de las identidades minoritarias y de las posiciones étnicas bajo el signo de la nación.²²

Por un lado, vale la pena preguntarse acerca de las posibilidades que ofrece un análisis que se ocupa del espíritu y las sensibilidades del pensamiento crítico, y que siempre mantiene una distancia y se muestra sospechoso respecto del poder totalizador y de la razón legislativa; pero un análisis que no sucumbe a la tendencia a convertir la “despreciada totalidad” en monolítica. Estos movimientos analíticos cuestionan la proyección del poder en tanto que “terreno totalizado” y evitan la “celebración de la diferencia dondequiera que aparece”, aun si rechazan la autonomía y la integridad del sujeto aislado. Toman posición junto con las tendencias prestigiosas que reproducen la heterogeneidad en tanto que “particulares no recuperados”, el antídoto de los términos del poder, aunque también lejos de ellas. Más bien defienden la constitución de sujetos dentro de las relaciones sociales, definidos por las provisiones de significado y modelados dentro de los crisoles del poder. En lugar de sucumbir a la idea de la diferencia como algo intocable e incluyente *a priori*, anterior al trabajo de la razón y antepuesta a la productividad del poder, muestran los términos de la heterogeneidad en la sustancia de la constitución de los sujetos sociales así como en su práctica.

Aunque las prácticas constitutivas de los sujetos sociales se inscriben y actúan dentro de la densidad de significado y la gravedad del poder y a través de ellas, estas modalidades de significado y estos perfiles de poder rara vez se acaban, ya que siempre se les puede posponer o desplazar. Aquí, es importante rastrear el interés apasionado, la inestabilidad ince-

²² Véase por ejemplo Brackette Williams, “A class act: Anthropology and race to nation across ethnic terrain”, *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 401-444.

sante y la ambivalencia antagónica que se encuentra en el centro de los proyectos dominantes de significado y poder; pero es igualmente revelador reconocer que estas operaciones están ligadas a las acciones contradictorias y constitutivas de los sujetos sociales. En la práctica, la intransigencia empecinada se puede acompañar de términos de poder y rutinas cotidianas que pueden rebasar los significados dominantes, igualmente sujetos a cambio y remodelación, siempre marcados por las posibilidades de las entonaciones de verdades más viejas y las inflexiones de realidades más recientes. Ante el clamor constante de tener autonomía y protagonismo, conviene señalar que las propias definiciones de democracia, los significados de la modernidad y los propósitos del pluralismo no se pueden separar de las formaciones inherentemente diferentes de sujetos sociales en mundos inevitablemente heterogéneos, moldeados por el pasado y emergentes en el presente. Mucho más que soluciones generales, ofrezco estas observaciones a título de orientaciones específicas, puestas a funcionar en este libro en contextos diferentes y en formas distintas, aspectos de la historia sin garantía, atributos de genealogías del presente.

RUTAS

Las preguntas y preocupaciones que he analizado en esta introducción subrayan de varias formas las exploraciones ofrecidas por *Genealogías del presente*. Como se ha indicado antes, ambas partes del libro articulan consideraciones de historia sin garantía y traen al terreno de juego una postura crítica hacia los asuntos de cultura y poder, identidad y diferencia. Son estos senderos los que ahora me propongo describir.

En la primera parte, los capítulos 2, 3 y 4 exploran los procesos culturales de los embrollos evangélicos. Por una parte, las duraderas realidades de colonia y nación, Estado e imperio se refractaron a través de las lentes de las culturas vernáculas, adquiriendo una nueva importancia y un significado renovado en los terrenos cotidianos. Por otra parte, la metrópolis, las márgenes, los colonizadores y los colonizados estaban atados unos a otros en una infinidad de formas, de manera que los dramas aparentemente locales podían cruzar y abarcar pasados de la India central e historias norteamericanas. Estos procesos subyacen en los desafíos que los aldeanos cristianos les planteaban a los benefactores misioneros (capítulo 2), las representaciones de los catequistas locales que infundieron sus

propios giros a los embrollos evangélicos (capítulo 3) y las historias de vida escritas por los cristianos de India, que traducen significados muy particulares del converso, de la conversión y del cristianismo (capítulo 4). Todos estos casos ponen en juego expresiones vernáculos e imágenes coloniales. De formas que no por ser distintas dejan de empalmarse, plantean las agudas limitaciones que padecen las maneras de comprender la conversión basadas en el lugar común, revelando de hecho la necesidad de entender los términos de la conversión como procesos de traducción.

Las transformaciones de casta y secta también revelan los límites de la conversión como categoría (capítulo 5). Partiendo de la proposición de que los procedimientos de casta y secta se proyectan ampliamente como procesos grupales de conversión, el capítulo se enfoca en los términos de incorporación e iniciación, y en el trazo más general de las distintas fronteras existentes dentro de las determinaciones de la casta y los requerimientos de la secta. Asimismo, muestra que la formación de identidades separadas y de nuevas orientaciones dentro de las religiones subalternas suelen quedar contenidas dentro de nociones a escala creciente de continuidades esenciales dentro de una civilización mayoritariamente hinduista que, implícitamente, enmarca las normas inamovibles del *ethos* indio. Esto significa que se entiende la conversión como si implicara una ruptura inaugural, y se entienden la casta y la secta como si comunicaran una constancia interminable. Estas predilecciones requieren un cuestionamiento urgente, y esta sección se encarga de ello.

La discusión contenida en este capítulo ofrece, asimismo, una transición a la segunda parte del libro, la que construye lecturas críticas de formas culturales distintas. Al comenzar con consideraciones de regímenes de ley colonial y culturas de legalidades populares (capítulo 6), revela los importantes enredos de estos dominios aislados. Esto sirve para introducir nuevas formas de entender el Estado y el sujeto, la comunidad y el individuo, el género de la ley y la legalidad del subalterno. A esto le sigue un análisis acerca de la formación de una fe subalterna (capítulo 7). Las deliberaciones aquí presentadas, desatan las determinaciones mutuas de la economía política y los significados religiosos, los entramados compartidos del dominante y del subalterno, el juego mutuo y agitado que existe entre cultura y diferencia, significado y poder. Luego, al final, un breve epílogo, que se apoya en dos viñetas que unen la historia con el aquí y el ahora, remite a cuestiones de la historia sin garantía, genealogías del presente.

CUESTIONES DE LA CONVERSIÓN

2. TÉRMINO(S) DE LA CONVERSIÓN

En los últimos años, las cuestiones referentes a la colonia y al imperio han sido centrales para un conocimiento crítico que se nutre de diversas disciplinas.¹ En este medio más general, los ensayos de antropología histórica han llevado a cabo sustentadas exploraciones de las culturas coloniales.² Los análisis del evangelismo euro-estadunidense en los escenarios imperiales y las discusiones sobre un cristianismo vernáculo en los espacios coloniales han desempeñado aquí un papel importante.³ La presente historia del enfrentamiento evangélico en la India central amplía los énfasis de este cuerpo de escritos y elabora consideraciones críticas afines. Busca desentrañar aún más la textura del imperio, escudriñando en el patrón de las respuestas vernáculos —que incluyen moldes de género, motivos nacionalistas y diseños de gubernamentalidad— entretejidas en la urdimbre de un cristianismo colonial.

¹ Los temas analizados en este capítulo forman parte de un proyecto más grande, "Temarios misioneros, categorías indígenas e iniciativas locales: el cristianismo en Chhatisgarh, India central, 1868-1955". Agradezco a Ishita Banerjee la traducción de las fuentes en alemán aquí utilizadas. En el texto se utilizan las siguientes abreviaturas: ABE: Archivo y Biblioteca Eden, Webster Groves, Misuri; AMB: Archivo del Malguzari de Bisrampur; CS: Carpeta sobre los satnamis; DDM: *Der Deutsche Missionsfreund*; DMPD: Documentos M.P. Davis, Webster Groves; GPC: Gobierno de las Provincias Centrales; IAM: Informes Anuales de los Misioneros; ITM: Informes Trimestrales de los Misioneros; SASMP: Sala de Anales de la Secretaría de Madhya Pradesh, Bhopal.

² Véase una elaboración de estos temas en Saurabh Dube, "Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Dube (coord.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 77-98, en particular pp. 25-43 y 46-66.

³ Véase un análisis más detallado en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa.

PRIMEROS CUADROS

Los misioneros evangélicos llegaron a la región de Chhattisgarh en la India central durante la década de 1860, portando la Cruz y señales de civilización. Bisrampur, una estación misionera clave fue fundada por los misioneros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en la región. En Bisrampur el misionero conjugaba la autoridad del pastor y del *malguzar* (propietario y dueño de la tierra cultivable y del bosque) en la estación misionera; la distinción entre los dominios de lo espiritual y lo temporal se tornó borrosa y fue desvaneciéndose. A partir de la década de 1920, los misioneros tomaron medidas para evitar que los conversos siguiesen dependiendo de la economía de la estación misionera, con el propósito de fomentar una congregación autosuficiente imbuida de las ideas y los principios de la caridad y la hermandad cristianas. En 1929 separaron claramente las funciones del pastor y el *malguzar* en Bisrampur. Esto los condujo a un enfrentamiento con los conversos de la estación misionera.

Desde los inicios del proyecto misionero, los conversos de la India central habían manejado los mensajes evangélicos dentro de las coordenadas de su propio entendimiento, y en el seno de instituciones financiadas por los misioneros y en una economía colonial agraria. Esto fue trazando los contornos de un cristianismo vernáculo que incluía giros idiomáticos donde se cuestionaba la autoridad evangélica. Ante las medidas tomadas por los misioneros en la década de 1920, los conversos defendieron los vínculos estrechos entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, lazos paternalistas que los habían unido a los evangelistas. Basándose en las amonestaciones hechas por los misioneros contra el adulterio y los principios de casta y secta, los conversos invocaron la amenaza que se cernía sobre la castidad de las “hermanas vírgenes cristianas”. Así, el honor de las mujeres fue convertido en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad, y en un símbolo que constituía su frontera.

Pero los conversos hicieron aún más. Afirmando su autosuficiencia con un lenguaje nacionalista, instituyeron una iglesia independiente. En efecto, miembros de la iglesia de Bisrampur se apropiaron de las señales de la civilización cristiana y de elementos de la retórica misionera, recreándolas en sus propias prácticas. Construido en un lenguaje evangélico y moldeado dentro de las coordenadas de una gubernamentalidad evangélica, el desafío de los conversos a los misioneros incluía visiones bien definidas de género y comunidad, paternalismo y libertad.

Hoy, no obstante la aparición de unos cuantos estudios, el enfrentamiento evangélico en el sur de Asia durante los siglos XIX y XX sigue siendo un área de investigación relativamente abandonada.⁴ Sin embargo, más allá del sur asiático, recientes ensayos sobre el enfrentamiento evangélico han hecho surgir una gama de cuestiones significativas. Estas cuestiones —que ahora yacen en el centro de un conocimiento crítico más nuevo, particularmente en la antropología histórica— van desde los vínculos entre el cristianismo evangélico y la construcción cultural del orden colonial, pasando por las percepciones indígenas de la nueva fe, la apropiación y la recreación de prácticas clave del proyecto misionero por parte de los conversos y la participación de los misioneros en la creación de un cristianismo vernáculo, hasta la interacción de la oralidad y la escritura en la creación de mitos, verdades e historias.⁵ Tales cuestiones han sido apenas incorporadas en el temario de la historia del sur de Asia de manera muy elemental y limitada.⁶

El presente texto explora algunas de estas cuestiones. Rastrea los inicios de la actividad misionera, los procesos de la conversión, la construcción de una empresa paternalista y el trazado de las fronteras y contornos de la congregación cristiana en Bismampur. Y es así como hemos preparado el escenario para la siguiente etapa. Aquí es donde ensayamos

⁴ Para una interesante contribución anterior, véase Richard Eaton, "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876-1971", *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1984, pp. 1-44. Entre los escritos significativos más recientes se incluyen, David Scott, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365; y Anthony Copley, *Religions in Conflict: Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1997. Véase también Koji Kawashima, *Missionaries and a Hindu State: Travancore 1858-1936*, Delhi, Oxford University Press, 1998; y John C. Webster, *The Dalit Christians: A History*, Delhi, Ispck, 1994.

⁵ Para un tratamiento más detallado de estos desarrollos, véase Saurabh Dube, "Revealing truths: Colonial writings of a vernacular Christianity", *Estudios de Asia y África*, 112, 2000. Véase, también, Saurabh Dube, "Traveling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.

⁶ Espero tratar estas cuestiones con mayor detalle en mi proyecto sobre el ya citado enfrentamiento evangélico. Este proyecto, más amplio, se ocupa lo mismo de las historias culturales de Norteamérica que de los pasados etnográficos de la India central. Algunos de los puntos aquí esbozados se ilustran con mayor detalle en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito inédito.

el desarrollo del conflicto entre los misioneros y los conversos en Bismampur para investigar tanto los esfuerzos de los misioneros por regular la comunidad de los conversos como la recreación de los lenguajes evangélicos, la retórica nacionalista y las fronteras sexuadas que encontramos en su articulación de un cristianismo vernáculo. Una vez más, la singularidad del caso histórico y cultural revela las implicaciones generales del enfrentamiento evangélico.

EVANGELISTAS Y CONVERSOS

Oscar Lohr fue un pionero entre los misioneros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en la India central. Hijo menor de un cirujano, Lohr nació en Laehn, Silesia, un 28 de marzo de 1824.⁷ Ejerció como cirujano durante tres años en una clínica privada, y más tarde completó un curso de farmacia en la Universidad de Dorpat en Rusia. Lohr decidió convertirse en misionero cuando aún cursaba sus estudios universitarios. Contactos cercanos con los Hermanos Moravios en Riga reafirmaron su decisión. En otoño de 1849 se unió a la Sociedad de la Misión Gossner en Berlín. En marzo de 1850, tras seis meses de entrenamiento, Lohr fue comisionado como misionero entre los adivasis kol de Chota Nagpur. La llegada a Ranchi del joven misionero en julio de 1850 coincidió con el bautizo de los primeros conversos kol. En los siete años que siguieron, mientras los trabajos de la misión iban en aumento, Lohr aprendió hindi y aplicó sus conocimientos médicos en sus labores evangélicas. También se casó con la viuda de un misionero en Ranchi. El proceso de proselitismo avanzaba viento en popa. Más tarde, Lohr recordaría que para 1857 “más de quinientos kol se habían convertido en cristianos, y el número de interesados aumentaba día con día”.⁸ Sin embargo, pronto estos planes tan bien trazados se verían interrumpidos por la furia de la rebelión de 1857 en las provincias del norte y centro de India.

⁷ “Autobiografía de Oscar Lohr” (manuscrito en alemán en 1902 y traducido al inglés en 1971), ABE; Theodore C. Seybold, *God's Guiding Hand: History of the Central India Mission 1868-1967*, Pennsylvania, United Church Board for World Ministries of the United Church of Christ, 1971, p. 1.

⁸ “Autobiografía de Oscar Lohr”, *op. cit.*, p. 2.

Durante la rebelión, la posibilidad de un ataque a la estación misionera por parte de los adivasis de Chota Nagpur obligó a los misioneros de la Sociedad de la Misión Gossner a refugiarse en Calcuta. De ahí, Lohr y su esposa partieron por mar hacia Norteamérica, arribando a Boston en agosto de 1858. En enero de 1859, Lohr fue ordenado e instalado como pastor en Elizabeth; Nueva Jersey. Seis años más tarde daba “el primer impulso” a la fundación de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana.⁹ Fundada el 9 de marzo de 1865 en Nueva Jersey, la Sociedad se basaba en el principio de cooperación interseccaria en lo referente a las labores misioneras y evangélicas en el extranjero, lo cual concordaba con el modelo de las organizaciones misioneras protestantes de Norteamérica en la época. Sus miembros representaban a seis iglesias o confesiones: la Alemana Reformada, la Holandesa Reformada, la Evangélica, la Luterana, la de los Hermanos Moravios y la Alemana Presbiteriana. El objetivo de la Sociedad era “llevar el evangelio a los paganos, preferentemente a los hindúes de la India oriental, para gloria de Dios”.¹⁰ También se acordó editar un periódico, *Der Deutsche Missionsfreund*. En octubre de 1867, la Sociedad extendió un llamado a Lohr para que “comenzara a trabajar en la India oriental con los sántalos o alguna otra tribu aliada”.¹¹

Lohr arribó al puerto occidental de Bombay a finales de abril de 1868. Trayendo consigo esperanzas milenaristas y un celo evangélico, y equipado con sus conocimientos de medicina y habla hindi —todo ello formado y afinado durante sus experiencias previas en Chota Nagpur—, el misionero retornaba a India con su esposa y tres hijos menores de edad. Semanas más tarde, Lohr asistía a una reunión de misioneros en Bombay, donde oyó hablar de los satnamis de Chhattisgarh. El reverendo J.G. Cooper de la Iglesia Libre de Escocia en Nagpur solicitaba los servicios de un misionero dispuesto a trabajar con “una peculiar secta de personas” en Chhattisgarh. La solicitud contaba con el apoyo del coronel Balmain, el comisario de la división de Chhattisgarh. Lohr obtuvo conocimiento de que los satnamis hablaban hindi y que hasta la fecha ningún misionero había trabajado con ellos. Tales, justamente, habían sido las dos condiciones que la Sociedad Misionera Evangélica Alemana había propuesto a Lohr para que pudiese trabajar como misionero en In-

⁹ DDM, 2, 12, diciembre de 1867, p. 86, ABE.

¹⁰ Seybold, *God's Guiding Hand*, op. cit., p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

dia. Los satnamis cumplían los requisitos.¹² Lohr viajó hasta Nagpur y se reunió con el reverendo Cooper, quien le informó que los satnamis habían abandonado la práctica de los ídolos bajo el “mando de un hombre aparentemente iluminado de su casta”. La Misión Escocesa no había podido comenzar a trabajar con esa gente por falta de recursos financieros. “Reconociendo la voluntad del Señor”, Lohr decidió iniciar sus trabajos en Chhattisgarh. Dos semanas más tarde, el misionero y su familia se encontraban en Raipur, la capital de la división de Chhattisgarh.¹³

En Raipur, el coronel Balmain se convirtió en el patrón y aliado de Lohr. A resultas de la rebelión de 1857, mientras el Estado colonial procuraba tomar distancia de las religiones de sus súbditos, podía suceder que los oficiales tomaran un fuerte interés individual en “civilizar” a los paganos valiéndose de los misioneros y el cristianismo. Poco tiempo después, el comisario aconsejaba al misionero que encontrara un lugar donde asentar la estación misionera, informándole de un gran lote de tierra baldía de 1 544 acres que estaba a punto de ser subastado públicamente por el gobierno. Esto encajaba de maravilla con los planes de Lohr de comenzar a “trabajar en el distrito justo en medio de estas personas”. Con ayuda financiera proporcionada por el coronel Balmain y otros británicos en Raipur, Lohr compró el terreno. El misionero nombró al lugar Bistrampur, la residencia del reposo.¹⁴

Pocos meses más tarde, la familia de Lohr se mudaba a un *bungalow* con pabellones externos. El lote comprendía una aldea desierta llamada Ganeshpur. Como parte de la colonia *malguzari* (de propietarios de aldea) iniciada por el régimen colonial en la década de 1860, el misionero fue registrado como el *malguzar* (propietario) de Bistrampur y Ganeshpur. Desde el principio, el poder temporal del misionero residió en sus

¹² La satnampanth fue fundada en la primera mitad del siglo XIX por Ghasidas, un peón de granja, entre los chamars de Chhattisgarh. Los chamars que se unieron a la satnampanth se convirtieron en satnamis. La satnampanth rechazaba las deidades y los ídolos del panteón hindú y no tenía templos. Se pedía a los miembros que creyesen únicamente en un dios sin forma, Satnam (nombre verdadero). No debía haber distinciones de casta dentro de la satnampanth. Con Ghasidas se inició una *parampara* (tradición) gurú de carácter hereditario. La satnampanth desarrolló un repertorio de mitos, rituales y prácticas asociadas con los gurús. Para mayores detalles sobre los satnamis y la satnampanth, véase Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

¹³ “Autobiografía de Oscar Lohr”, *op. cit.*, p. 2.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 3-4.

derechos de propiedad, que se extendían hasta los bosques de Bistrampur y Ganeshpur. El misionero también era el líder de la estación misionera. Antes de su llegada a Bistrampur, ya se habían hecho algunas gestiones al respecto. Con la ayuda del coronel Balmain, Lohr fundó una escuela en Raipur para instruir a los satnamis en materias elementales y en verdades cristianas, al tiempo que adquiría más conocimientos sobre su secta. Este contacto había conducido al misionero a su primer encuentro con el gurú satnami. En otra parte, he demostrado que esta reunión marcó el patrón de las percepciones antagónicas que yacían en el corazón del enfrentamiento entre los pueblos de Chhattisgarh y los misioneros evangélicos.¹⁵

Poco después de mudarse a Bistrampur, Lohr bautizó a sus tres primeros conversos. Mil satnamis habían asistido a la misa navideña de 1868. Al domingo siguiente, una congregación más numerosa se reunía para presenciar el bautizo de los tres satnamis que habían asistido a la escuela de Lohr en Raipur y habían decidido mudarse a Bistrampur junto con el misionero. Lohr entonces pidió a los satnamis que se despojasen de su *janeu* (el cordón sagrado).¹⁶ Sus instrucciones causaron furor. Los conversos que habían accedido a hacer una “confesión pública de su fe” se retractaron más adelante. Los satnamis lanzaron una ofensiva. Inmediatamente, los 35 satnamis que habían estudiado en la escuela de Bistrampur hicieron frente a Lohr y le dijeron que no deseaban convertirse, amenazando también con dejar la escuela si no se les permitía llevar el cordón sagrado. Lohr no cedió. De los 35 estudiantes, 22 volvieron con el misionero esa misma tarde, pero sólo tras haberseles asegurado que no se les obligaría a convertirse en cristianos.¹⁷ Por un lado, hasta el momen-

¹⁵ Saurabh Dube, “Intersección de culturas: cristianismo y colonialismo en la India central”, *Estudios de Asia y África*, XXXIII, 105, 1998, pp. 15-16.

¹⁶ Es bien sabido que el *janeu* o cordón sagrado es un distintivo de las castas de los nacidos dos veces, en el orden social de los hindúes. Los satnamis, vistos como una comunidad de intocables, tenían prohibido usarlo. Balakdas, segundo gurú de la satnampanth, repartió el cordón sagrado entre los satnamis en la década de 1850. Los mitos satnamis cuentan la historia de cómo Balakdas se cñó y luego repartió el *janeu*, para así cuestionar y desafiar simultáneamente a la autoridad de las castas superiores y al poder colonial dentro de la región. Saurabh Dube, “Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 151-154.

¹⁷ Seybold, *God's Guiding Hand*, op. cit., pp. 21-22; *Der Friedensbote*, 79, 21, 1928, pp. 325-331, ABE.

to crítico del bautizo, el principio básico de las enseñanzas de Lohr —que un verdadero satnamí debía creer en el “Verdadero Nombre” de Jesucristo— probablemente les había parecido una elaboración (variación sobre el tema) del *Satnam* dentro de la estructura de creencias de la comunidad. Por otro lado, al dar el misionero a los conversos satnamis la orden de quitarse el *janeu* antes del bautizo, lo que estaba haciendo era desafiar un principio de fe del Satnampanth. Las antiguas esperanzas milenaristas de Lohr se derrumbaron por completo.¹⁸ Los satnamis empezaban a recelar de la empresa misionera.

Un año después, el misionero bautizaba a cuatro conversos: dos satnamis, un rawat (casta de ganaderos de aldea) y un brahmán. Los dos satnamis habían estudiado en la escuela de Raipur y luego habían sido transferidos a Bistrampur; el rawat llevaba dos años de servicio en la misión, y el brahmán había llegado en “condiciones famélicas”, en la época de hambruna de 1868, y su aprendizaje en la escuela avanzaba a grandes pasos.¹⁹ Tanto el rawat como el brahmán habían decidido convertirse en cristianos tras haber sufrido enfermedades prolongadas que los habían llevado al borde de la muerte. Para algunos, los poderes curativos de la medicina misionera y el Cristo Salvador realmente encarnaban una mayor eficacia que los especialistas locales y las deidades indígenas. Aquí, los milagrosos poderes de curación del Señor siguieron figurando de manera prominente en los relatos de los misioneros como una fuerza motriz que forzaba a la gente —“iguales en el Reino de Dios” que hacían uso de su autodeterminación y libertad religiosa— a acogerse al cristianismo. Al mismo tiempo, el misionero se apoyó en los lazos “naturales” de paren-

¹⁸ En diciembre de 1869, un Lohr precavido pero modestamente satisfecho informaba al Consejo Interno: “No he bautizado a nadie y sin embargo me siento más feliz que hace un año. Algunos de los aspirantes son satnamis. Pero en realidad son más los conversos este año; he sido yo quien no los ha bautizado. Me he vuelto más cuidadoso y no quiero engañarme congregando a un grupo de cristianos nominales. Además, se requiere de un entendimiento más profundo de la verdad cristiana y un fundamento más completo en el mismo del que estos hijos de la naturaleza [*wilderness*] podrían captar en tres o cuatro meses. Finalmente, los paganos deberán ser firmes en cuanto a sus sentimientos y no ceder terreno frente a la persecución y el antagonismo. Cabe esperar que esto suceda una vez que el valor de la religión cristiana haya sido comprendido, lo cual es demasiado pedir de esta gente en unos cuantos meses, dado su limitado entendimiento y sus instintos materialistas”. *DDM*, 6, 4, abril de 1870, p. 1, ABE.

¹⁹ Informe de la Misión de Chuttesgurh, junio de 1870-julio de 1871, pp. 5-6, IAM, ABE.

tesco como una pieza fundamental para llevar a cabo las conversiones: “Ambos satnamis... [siendo] miembros de familias numerosas... serán los instrumentos para convertir a muchos de sus parientes”.²⁰

Las esperanzas del misionero estaban bien fundadas. Los lazos familiares resultaron ser decisivos para el crecimiento de la congregación cristiana en Bistrampur. El 31 de diciembre de 1871, Lohr escribía: “Hoy nuevamente he conducido doce almas a Jesús mediante el bautizo: todas son satnamis... Entre las personas bautizadas se encuentran el padre y la madre de Paulus [el primer satnami bautizado que no se retractó], una de sus hermanas y su bebé de ocho días de nacido, así como sus abuelos, su hija y su tío”.²¹ Para julio de 1872, 44 personas (27 adultos y 17 menores) habían sido bautizadas y “la misma cantidad” estaban bajo instrucción religiosa, “listas para acogerse al cristianismo”.²² Casi una tercera parte de estos conversos pertenecían a una misma gran familia. El misionero no escondía su entusiasmo: “Estas relaciones de parentesco entre los chamars, numerosas y ampliamente extendidas, nos permiten concluir que más adelante la tribu entera adoptará el cristianismo”.²³ La “tribu entera” resultó ser más bien evasiva. No obstante, Anjori Paulus y sus parientes no estaban solos. Generalmente, los primeros pobladores de Bistrampur fueron seguidos por sus parientes. Con el tiempo, una importante proporción de la familia fue bautizada. Los misioneros describieron este proceso como crecimiento del cristianismo desde adentro. Sentían que, dentro de los límites de lo humano, el carácter natural de los lazos familiares contrarrestaba los instintos materialistas de los conversos.²⁴

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

²¹ *DDM*, 8, 4, abril de 1872, p. 25, ABE.

²² Informe de la Misión de Chuttesgurh, junio de 1871-julio de 1872, pp. 8-9, IAM, ABE.

²³ *Ibid.*, p. 9. Los misioneros comprendían mejor que los oficiales coloniales la diferencia entre los satnamis y los chamars. Sin embargo, esto no impidió que en algunos momentos en sus informes se refirieran a los satnamis como chamars.

²⁴ *DDM*, 8, 4, abril de 1872, pp. 25-26; *DDM*, 9, 2, febrero de 1873, p. 10; *DDM*, 9, 11, noviembre de 1873, p. 83, ABE. Para 1883, el número de conversos en Bistrampur había aumentado a 175, y otros parientes de las mismas familias esperaban a ser bautizados. El registro bautismal de Bistrampur revela que este proceso de lento crecimiento continuó hasta 1890, cuando el número de conversos llegó a 258. Los años de hambruna de fines de siglo vieron un aumento dramático de las conversiones. Pero muy pronto siguió lo que los misioneros describieron como un “retroceso [*back-sliding*] del cristianismo”. Informe de la Misión de Chuttesgurh, 1883, p. 17, IAM, ABE; Registro bautismal de Bistrampur,

Los conversos formaban parte de una economía paternalista desarrollada en torno al misionero y la estación misionera.²⁵ La misión empleaba a los conversos como culés y sirvientes. Cuando una familia había ahorrado lo suficiente para comprarse una yunta de bueyes, se le otorgaban cuatro acres de tierra. Los conversos que completaban el curso en la escuela de instrucción eran contratados como catequistas y maestros en las escuelas de los poblados y como recitadores de las escrituras sagradas. Los misioneros también instruían a los conversos para que fuesen albañiles, herreros y carpinteros. La mayoría recibía empleo en la estación misionera. Las conversas eran contratadas como criadas o se las empleaba para leer la Biblia. La situación de los conversos en Bistrampur contrastaba con la que habían padecido como labriegos en sus antiguas aldeas. Recibían préstamos con bajos intereses. A diferencia de otros *malguzares*, el misionero no exigía *begar* (trabajos forzados), sino que pagaba a los miembros de la comunidad de Bistrampur por trabajar en obras públicas, como la construcción y reparación de caminos y tanques de irrigación.²⁶ Como propietario de Bistrampur y Ganeshpur, el misionero era el sostén del sistema económico de la estación misionera.

Como ya he demostrado en otra parte, la autoridad del misionero estaba en estrecha relación con las artes y las prácticas clave iniciadas por el proyecto misionero.²⁷ Quiero decir que el misionero era el amo de la estación misionera. Combinaba los poderes de *malguzar* y de pastor. A los ojos

1870-1890, ABE. Las conversiones durante los años de hambruna y sus consecuencias se analizan en los informes de los misioneros, en *DDM*, 1898-1907.

²⁵ Hay que contrastar la situación de los conversos en Bistrampur (y otras estaciones misioneras) con la que se dio en otras poblaciones de Chhattisgarh. En la década de 1860, los derechos de propiedad concedidos por el gobierno colonial endurecieron la mano a los nuevos *malguzares* y dejaron a la inmensa mayoría de los labriegos, ocupantes y aparceros casi sin defensa. Los *malguzares* brahmanes y marwari extorsionaron a los arrendatarios mediante una variedad de recursos e incrementaron sus propios terrenos. En general, los labriegos y *malguzares* de casta baja salieron perdiendo. A finales de siglo, los efectos combinados de la hambruna favorecieron estas circunstancias. Los conversos al cristianismo quedaron resguardados en las estaciones misioneras de estos procesos económicos adversos y de mayor extensión, Dube, *Untouchable Past*, pp. 48-57.

²⁶ Informes anuales de la Misión de Chuttesgurrh, 1870-1871, pp. 5-6; 1871-1872, pp. 4-8; 1874-1875, pp. 8-13; 1876-1877, pp. 8-10; 1878-1880, pp. 6-11, 15-16; 1880-1881, p. 6, 13; 1881-1882, pp. 11-12; 1882-1883, pp. 5-7, 8-10, p. 15, IAM, ABE. Este cuadro también ha sido confirmado por los informes de los misioneros de Bistrampur publicados en *DDM*, 1870-1890, ABE.

²⁷ Dube, "Intersección de culturas", *op. cit.*, pp. 24-26.

de los conversos, esta conjunción podía convertirlo en una especie de rajá local, como se verá más adelante. En cualquier caso, el misionero combinaba la provisión de empleo y asistencia para los conversos, con intentos por controlar y disciplinar la vida de sus fieles. Esto no tenía mucho que ver con la ideología protestante, en la que el matrimonio es visto como un contrato sagrado entre individuos, y la familia monógama como la unidad básica para llevar una vida cristiana. Para que la civilización floreciese en la colonia, la Sagrada Familia del cosmos cristiano debía triunfar sobre la lobrete, pereza y caos moral del mundo pagano. Los primeros evangelistas debían dirigirse contra las costumbres y prácticas cotidianas, los lazos y trampas de Satanás, en el mundo “primitivo” de Chhattisgarh.

Junto con los catequistas y los maestros de escuela —“líderes nativos” de los conversos de Bistrampur—, Oscar Lohr redactó una serie de reglamentos para ordenar la vida de los fieles, plasmada en *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* (Reglas especiales de la congregación en Bistrampur).²⁸ Estas reglas e instituciones que gobernaban la comunidad presentaban una marcada continuidad con las reglas de casta y secta, particularmente si se las observa a la luz de los lazos de parentesco en Chhattisgarh. Los conversos y las conversas sólo podían casarse con otros cristianos y cristianas. Unirse a la Iglesia significaba convertirse en miembros de otro grupo endógamo. Un matrimonio con una persona que no era cristiana era válido únicamente si la persona se unía a la Iglesia. De igual manera, para los numerosos parientes y los miembros de la comunidad, el banquete de bodas era fundamental entre los conversos para otorgar santidad al matrimonio. El banquete representaba la incorporación de un nuevo miembro en un grupo cerrado.²⁹ Desde luego que el interés de los evangelistas por la monogamia y su consternación ante el adulterio significaron la prohibición de los *churi* o matrimonios secundarios. Pero era justamente en este aspecto en el que los miembros de la congregación de Bistrampur desplegaban una considerable iniciativa. Aquí, retomaban el modelo de prácticas anteriores, burlándose con frecuencia de la autoridad misionera.³⁰ La institución del matrimonio pre-

²⁸ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* (Reglas especiales de la congregación en Bistrampur), Bistrampur, 1890.

²⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

³⁰ Informe anual de la Misión de Chuttesgurh, 1876-1877, pp. 2-3. Existían vínculos estrechos entre los conversos y los parientes que los seguían a Bistrampur. Ya que las fa-

sentaba continuidades significativas entre los principios de casta y secta y la comunidad de los conversos.

La preocupación por la pureza y la contaminación fue lo que dio forma a las prácticas de la Iglesia. Los miembros de la congregación de Bistrampur debían abstenerse de comer carroña, pues de otra forma “los hindúes y los satnamis nos miran con desprecio”. Los conversos también tenían prohibido consumir licor, opio y mariguana.³¹ Si bien la redacción y la impresión de las “Reglas especiales de la congregación en Bistrampur” corrieron a cuenta del misionero, el reglamento encarnado en ellas no marcaba esa ruptura con el pasado que el misionero había deseado desde el principio. Más aún, en el propio texto se insinúan los contornos de una comunidad en la cual los reglamentos que solían regir sus vidas en el pasado habían sido retocados, refundidos y reorganizados. Sin duda, estas normas y reglamentos fueron subvertidas.³² Las transgresiones eran castigadas con la excomunión, que aquí adoptaba un sesgo muy particular: a saber, los ofensores eran “descastados”^{*} de la Iglesia.³³

Además de la pureza y la contaminación, los aspectos rituales de la realeza también eran cruciales para la constitución de las congregaciones cristianas en la India central.³⁴ Para los conversos de la estación misione-

milias solían mantener sus relaciones como comensales, lo mismo los conversos como sus parientes eran excomulgados de la satnampanth. De hecho, las evidencias que tenemos confirman la hostilidad de los líderes satnamis contra las conversiones al cristianismo. Al mismo tiempo, esta hostilidad y las admoniciones de los misioneros no impidieron la intimidad y las relaciones entre los conversos y otros satnamis. *DDM*, 11, 1, noviembre de 1875, pp. 81-83; *DDM*, 11, 2, febrero de 1877, pp. 18-19; *DDM* (nueva serie) 4, 4, abril de 1887, pp. 29-31.

³¹ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, op. cit., p. 5.

³² *DDM*, 9, 8, agosto de 1873, p. 57; *DDM* (nueva serie), 4, 9, septiembre de 1886, pp. 68-70.

^{*} Juego de palabras en inglés: *Outcast* significa “desterrado” o “desterrar”, y *outcaste* significa “descastar” o “descastado”.

³³ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, op. cit., p. 5.

³⁴ En el debate sobre la naturaleza de las castas, Louis Dumont y sus seguidores han subrayado la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación como el principio organizativo dominante, mientras que estudios más recientes de Nicholas Dirks, Declan Quigley y Gloria Raheja, señalan a una realeza ritual y cultural como la parte central en la definición del orden de castas. Los primeros consideran el poder como algo epifenomenal; los segundos lo colocan, con mayor o menor exclusividad, en la centralidad ritual de la realeza. Habiendo leído y combinado estos énfasis divergentes, filtrados por la historia et-

ra, que consideraban la naturaleza de la autoridad bajo una luz que desataba los vínculos indisolubles entre ritual y poder, el misionero pastor y propietario de aldea podía aparecer como el *raja-log*, una especie de rey, figura dominadora pero benévola.³⁵ En última instancia, la organización de la congregación de Bistrampur se fundaba en la premisa de las instituciones de la vida de aldea en la colonia de Chhattisgarh. Aquí, el concilio eclesiástico con sus *prachin* (decanos) era paralelo al *jat panchayat* (organismo adjudicador de castas) con sus *sayan* (sabios). Resolvía disputas, regulaba la vida de los fieles y “descastaba” a los ofensores.³⁶ En el caso de que las normas, las expectativas, las instituciones y las prácticas familiares se viesen amenazadas, el concilio eclesiástico de Bistrampur también podía hacer frente a los misioneros.

PATRONES DE PATERNALISMO

A principios de la década de 1930, la máquina bien engrasada del paternalismo en Bistrampur se detuvo repentinamente. El conflicto entre los misioneros y la congregación de Bistrampur empezó con un caso de

nográfica de un pueblo subalterno, mi argumento es que los principios de pureza/contaminación y de realeza no se contraponen, sino que son dos esquemas de poder rituales gemelos. En los siglos XIX y XX, ambos esquemas trabajaron junto con las formas de poder derivadas de la gobernabilidad colonial para definir patrones de dominación y subordinación en el orden de castas. Estas cuestiones se examinan más adelante en el capítulo 5, y se aclaran, con mayor detalle, en Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*, *passim*. Aquí quiero destacar que los esquemas rituales de pureza/contaminación y de realeza también moldearon, en formas modificadas y reelaboradas, los patrones, las prácticas y las percepciones de las congregaciones cristianas en las colonias de la India central. Una vez más, esto cuestiona la suposición predominante —que ya examinamos— de que a los ojos de los evangelistas los conversos al cristianismo en el sur de Asia habían roto por completo con el pasado.

³⁵ Durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a mediados de los años noventa, en repetidas ocasiones me topé con esta definición del misionero como *raja-log*, cuando escuchaba a varios individuos y grupos de cristianos rurales hablar sobre las épocas pasadas.

³⁶ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayeb*, *op. cit.*, pp. 5-6; DDM, 9, 8, agosto de 1873, pp. 57-58; Informe anual de la Misión de Chuttesgurh, 1876-1877, pp. 2-3. Además de los informes incluidos en las notas al pie de página, los argumentos de los tres últimos párrafos se basan en la información contenida en varios números de DDM entre 1870 y 1900.

adulterio. Los aldeanos afirmaban que Boas Purti había tenido relaciones ilícitas con Rebeca. Purti era el *lambardar* (encargado) del *malguzari*, empleado por la misión. Era un “forastero” que no pertenecía originalmente a Bistrampur. Rebeca era una “virginal niña cristiana” de la estación misionera. Repleto de dinero y rebosando soberbia, Boas Purti la había atraído dolosamente a su “red de amor”. Rebeca tuvo un bebé. La criatura se parecía a Boas Purti. Los habitantes de Bistrampur estaban furiosos.

Tras una junta del concilio eclesiástico de Bistrampur en julio de 1933, Boas Purti fue declarado culpable. Sólo el misionero J.C. Koenig dudaba aún de la culpabilidad del *lambardar* Purti. Cuando la congregación volvió a reunirse, el misionero fue obligado a declarar que Boas Purti estaba “fuera de casta” (*out of caste*).³⁷ Boas Purti apeló ante el Distrito Misional de la India (DMI).³⁸ En agosto de 1933, los miembros del DMI llegaron a una decisión: Boas no estaba fuera de casta. El concilio eclesiástico había sido parcial e injusto. Enojados, los miembros de la Iglesia de Bistrampur se distanciaron de los misioneros.³⁹ Establecieron una congregación independiente, mandando cartas e informes al Consejo Interno de la misión en San Luis, Misuri. Poco tiempo después nombraban a un pastor honorario para que condujese el servicio dominical, bautizase a los nuevos adeptos y se encargase de los asuntos de la congregación.⁴⁰ En respuesta, los misioneros echaron llave a la iglesia de Ganeshpur, confiscaron el tesoro, recurrieron a medidas punitivas contra las violaciones a la propiedad misionera y clausuraron las posibilidades de empleo dentro de la estación.⁴¹ Renunciaron a todos sus lazos paternalistas. A

³⁷ Carta de Immanuel Church, Bistrampur, dirigida a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE. La carta incluía 168 firmas. Algunas de las solicitudes, notas y cartas de los conversos estaban escritas en hindú. Las traducciones al inglés son del autor.

³⁸ El Distrito Misional de la India, perteneciente al Sínodo Evangélico de Norteamérica, fue creado en 1924 en India como un órgano eclesiástico autónomo. Estaba conformado por misioneros de la Misión Evangélica Americana asignados a seis estaciones misioneras. Seybold, *God's Guiding Hand*, op. cit., pp. 75-76.

³⁹ Carta de J.C. Koenig, Bistrampur, dirigida a F.A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁴⁰ Carta de Premdas Jacob, Bistrampur, dirigida al presidente del Sínodo Evangélico de Norteamérica, Detroit, 17 de abril de 1935, AMB, ABE; carta de J.C. Koenig, Bistrampur, dirigida a F.A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁴¹ Carta de Premdas Jacob, Bistrampur, dirigida al presidente del Sínodo Evangélico

continuación, es necesario que desanudemos los distintos hilos de este drama de aldea.

Ya hemos observado que Bistrampur se desarrolló como una institución paternalista. Mediante una encuesta llevada a cabo en Bistrampur en 1925, el misionero reverendo Miller de Dhamtari quería determinar cuál había sido la situación económica de los adeptos antes de convertirse al cristianismo.⁴² Dividió a los habitantes de Bistrampur en tres grupos generales: los casos de caridad total; los de quienes podían ganarse la vida, y aquellos que podían asegurarse un porvenir. Miller concluyó que antes de su conversión al cristianismo 40% eran casos de caridad total, 50% eran parcialmente independientes y 10% se ganaban la vida por su propia cuenta.⁴³ Tres meses más tarde, el reverendo Goetsch informaba desde Bistrampur:

Hay que admitir que una gran parte de los que se convirtieron en cristianos [en el siglo XIX] lo hicieron por razones económicas. El influjo no solamente se debió a las condiciones de hambruna que imperaron durante varios años en esa época, sino que se dio por el deseo general de mejorar su situación económica. Aunque nuestros misioneros jamás utilizaron ese mejoramiento económico como carnada, la noticia de que los que se convertían en cristianos obtenían, en la medida de lo posible, oportunidades de empleo se extendió rápidamente y atrajo a los familiares y amigos de los nuevos conversos en grandes números.⁴⁴

Según Miller, para 1926 se había dado “un indudable mejoramiento” en la situación económica de la comunidad cristiana en Bistrampur. Sólo unas cuantas viudas podían ser clasificadas como “casos de caridad”;

co de Norteamérica, Detroit, 17 de abril de 1935, AMB, ABE; carta de Noordass y Powel, adeptos cristianos, Ganeshpur (cerca de Bistrampur), dirigida al presidente Saheb(?), 29 de marzo de 1934, AMB, ABE.

⁴² Miller, “Survey of Bistrampur”, 1925, p. 4, AMB, ABE. Otra encuesta realizada por los misioneros en 1943 reveló que 96% de los cristianos de Bistrampur y Ganeshpur eran descendientes de familias “satnami-chamar”. Además, la congregación de Bistrampur representaba aproximadamente 42.5% del total de los miembros nativos de la misión Evangélica Americana. “A study of Christian descendants from Chamars and Satnamis”, nota manuscrita y mecanografiada, 1943, pp. 1-5, CS, DMPD, ABE.

⁴³ Miller, “Survey of Bistrampur”, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁴ F.A. Goetsch, Segundo informe trimestral, Bistrampur, 27 de julio de 1926, ITM, ABE.

23% (42 de 183 familias) eran “parcialmente independientes”, y 76%, que recibían un ingreso superior a 10 rupias por mes, fueron clasificados como “independientes”.⁴⁵

La economía local de Bisrampur giraba en torno a la estación misionera. El misionero ocupaba el lugar central dentro de la economía normativa de los conversos. Los detalles se repiten. Miembros de la comunidad cristiana en Bisrampur se establecieron en tierras de la estación misionera, obtuvieron préstamos con bajos intereses, fueron entrenados como carpinteros y albañiles en la escuela de instrucción y obtuvieron empleo en la misión como maestros, lectoras de la Biblia, catequistas y sirvientes. Se les pagaba por su labor cuando la misión, como *malguzar*, emprendía obras públicas, tales como la reparación y la construcción de caminos. Por último, la misión se hacía cargo del mantenimiento de los edificios en la congregación de Bisrampur, incluyendo la iglesia.⁴⁶ La misión había creado y dominaba la economía de Bisrampur.

Al mismo tiempo, los misioneros querían disciplinar la vida de los conversos. Sus intervenciones estaban dirigidas a controlar los asuntos cotidianos de la congregación. En la pionera estación misionera, los esfuerzos de los evangelistas adoptaron la forma de un proyecto educativo que se asemejaba a la conducta de los padres hacia sus hijos. Los misioneros se estaban proyectando a sí mismos sobre el modelo de las historias del Nuevo Testamento que relataban las dificultades de los apóstoles.⁴⁷ Aunque iguales en el Reino de Dios, los conversos eran pueriles, tenían que hacer esfuerzos para llegar a comprender el pensamiento racional ob-

⁴⁵ La encuesta afirmaba que “de los 575 comulgantes afiliados [185 familias], 176 familias poseen casa propia, 112 poseen tierras, 85 poseen yuntas de vacas o búfalos, mientras que quizás 80 tienen [más] ahorros, de alguna u otra forma, que los anteriormente citados, o más equipo que el doméstico”. Miller, “Survey of Bisrampur”, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 4-5; P.M. Konrad, Informe anual, Bisrampur, 1925, p. 2, IAM; señora T. Twente, “Report on Bible-women’s work”, Informe anual, Bisrampur, 1927, pp. 1-2, IAM; “Note on Christian descendants from Satnami families”, 1940, pp. 1-5, CS, DMPD, ABE; E.W. Menzel, Informe anual, Bisrampur, 1951, pp. 2-7, IAM, ABE.

⁴⁷ Según Seybold, Pandit Gangaram, leal colaborador de Oscar Lohr, le había hecho al misionero su mejor cumplido al llamarlo “Apóstol de los Satnamis”. Seybold, *God’s Guiding Hand*, p. 57; E.W. Menzel, “Note on Sixtieth Anniversary Celebrations at Bisrampur”, Informe anual, Bisrampur, 1928, pp. 1-2, IAM, ABE; M.M. Paul, *Evangelical Kamasiya ka Sankshipt Itihas*, Allahabad, 1936, pp. 7-9 y 22-23; reverendo Hagenstein, *Satmat ka Updesh*, Allahabad, 1934, p. 4.

jetivo. Debían ser criados, guiados y controlados dentro de la empresa evangélica.

Los conversos y los misioneros estaban unidos por complejos lazos de dependencia y control. En Bistrampur, el misionero ocupaba la figura del *ma-bap*, el amo paternalista. E.P. Thompson (entre otros) nos recuerda en sus obras que el paternalismo tiene al menos dos caras. Los miembros de la congregación de Bistrampur tenían su propia visión de lo que debían ser los lazos paternalistas. Su deferencia hacia el misionero era en parte algo indispensable para su propia conservación, y en parte una manera de aprovecharse y arrebatar lo que podían. Por otra parte, esta deferencia era destilada a través de ciertos filtros. Actuando sobre las inextricables conexiones entre el ritual y el poder en los espacios cotidianos, ante los ojos de los habitantes de la estación misionera el dominio que el misionero simultáneamente ejercía sobre la autoridad pastoral y el poder propietario habían hecho de él una figura que conjugaba en sí misma los atributos de *sahab* y de reyezuelo, en este caso de Bistrampur. La iniciativa de los conversos fue lanzada justo cuando los misioneros intentaban dismantelar los patrones de paternalismo y los lazos de dependencia en la estación misionera, lo cual también contribuyó al ajuste de los trabajos de la sociología política de la congregación.

DESMANTELANDO LA DEPENDENCIA

Es bien sabido que la estructura de las creencias y la teología protestantes están organizadas a partir de una clara separación entre los dominios de lo espiritual y lo temporal. Sin embargo, en Bistrampur, durante casi 60 años, el misionero había fungido como pastor y como *malguzar*—era el amo de la estación misionera. La diferencia entre ambos dominios se había perdido en la práctica de los evangelistas.⁴⁸ Además, como ya hemos observado, la atenuación de ambos dominios encajaba muy bien con la sociología política de los conversos, sustentada en la estrecha co-

⁴⁸ El misionero era “la autoridad cívica (por medio del *malguzari*), el patrono o el terrateniente de la mayoría, el tutor legal de muchos o el tutor legal de los niños [de la aldea] u otros parientes, así como el símbolo con que se revestían la autoridad moral eclesiástica y las iniciativas de caridad, en mayor o menor medida”, E.W. Menzel, “Note on Bistrampur”, 1940, pp. 2-3, AMB, ABE.

nexión entre el ritual y el poder. En 1929 hubo una tentativa por reconstituir las dos esferas por separado. El misionero pasaría a ocuparse de los asuntos temporales —el *malguzari*— en Bistrampur, mientras que un pastor nativo del país se haría cargo de la vida espiritual de los fieles. El esfuerzo de los evangelistas estaba ligado a su preocupación por hacer que la congregación fuese autosuficiente. Ahora, los miembros de la congregación de Bistrampur debían pagarle al pastor, dar mantenimiento al edificio de la iglesia, contribuir para la construcción de caminos y hacer donaciones para causas cristianas.⁴⁹

Siguiendo el patrón común a casi todo Chhattisgarh, hacia la década de 1920 la agricultura había llegado a sus límites de cultivo en Bistrampur.⁵⁰ En el seno de la estación misionera, la clausura de las posibilidades de empleo hizo que se acumularan los problemas debidos a la falta de tierras. Operando dentro de las matrices de un sistema paternalista, la población de Bistrampur consideraba que el empleo, la tierra y el flujo regular de dinero constante se hallaban en el corazón del proyecto misionero. Lo mismo sucedía con otras “responsabilidades” que el proyecto de la misión había asumido: desde el suministro de alimentos durante las épocas de hambruna, la distribución de artículos extranjeros y la construcción de casas y caminos, hasta el puesto que el misionero ocupaba en calidad de *sahab* que repartía benevolencia y controlaba a la congregación. Por ello, el desmantelamiento formal de los lazos paternalistas fue un golpe para la economía normativa de los conversos y su manera de ver

⁴⁹ *Ibid.*; J. Purti, “Annual congregational report” (Informe anual de la congregación), Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

⁵⁰ Ya he demostrado en otra parte que durante el periodo entreguerras los límites al desarrollo de la producción agrícola en Chhattisgarh significaron para los agricultores que era preciso incrementar sus propiedades si querían asegurarse ganancias con la agricultura. El aumento en la ocupación de tierras y el sistema de las elevadas *nazranas* (dinero por acuerdo) hacían de esto una empresa muy arriesgada para los agricultores de casta baja, pues la mayoría de ellos no poseía capital suficiente, y casi un quinto eran poco más que jornaleros agrícolas. Estos agricultores siguieron endeudándose y perdiendo sus tierras. Sin duda, la situación de los conversos de Bistrampur era mejor, aunque no podían zafarse de las restricciones generales de la economía agraria en la región de Chhattisgarh. Es bajo esta luz que debemos considerar la amenaza que representaban para los agricultores de Bistrampur las nuevas medidas tomadas por los misioneros a partir de la década de 1920. Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*, pp. 80-83. Véase también Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Samamis of Chhattisgarh 1900-1950*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.

las funciones y obligaciones propias de los diferentes miembros de la comunidad de Bistrampur, incluyendo el papel desempeñado por el misionero como *raja-log*.⁵¹

Ciertas medidas tomadas por los misioneros contribuyeron a este proceso. Frente a una situación de escasez de tierras y falta de empleo, los miembros de la Iglesia de Bistrampur sentían que los evangelistas ignoraban cada vez más a la gente local en la designación de los puestos en la estación misionera.⁵² Gente “de fuera” (*outsiders*) que no pertenecía a la Misión Evangélica Americana (nuevo nombre de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana) estaba siendo designada por los misioneros como sirvientes de la misión. Aquí es importante señalar que Boas Purti era el *lambardar* de la aldea de Bistrampur. Boas Purti había llegado a Chhattisgarh proveniente de la región de Ranchi en Bihar.⁵³ Como *lambardar*, su deber consistía en la recolección de los pagos de los arrendatarios y de las cuentas de las tierras de Bistrampur y Ganeshpur. Ejercía un poder considerable, codificado dentro del sistema del *malguzari*, sobre los arrendatarios de la estación misionera.⁵⁴ Al escoger a Boas Purti como el *lambardar*, el misionero había designado a un “fuereño”, un forastero (*outsider*) para un puesto de gran importancia. Pero eso no era todo. Incluso después de que la relación adúltera entre Boas Purti y Rebeca fue conocida por todos, el misionero Koenig había escogido defenderlo.

⁵¹ Incluso en otras regiones como el Punjab, donde los misioneros supuestamente “intentaron desarrollar congregaciones aldeanas que se sustentasen, gobernasen y propagasen por sí mismas sin depender de las misiones”, desde los primeros indicios de conversiones entre las castas inferiores los evangelistas desarrollaron un extenso “sistema de ayuda” que los llevó a ser vistos como los *mai-bap* (madre-padre) por las “almas honestas e ignorantes” que fueron sus protegidos cristianos. John C. Webster, “Leadership in a rural dalit conversion movement”, en Joseph O’Connell (ed.), *Organizational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study-Manohar Publications, 1999, pp. 100-103. Me parece que en este artículo (por demás interesante), Webster acepta sin mucha crítica la retórica que los misioneros usaban para referir sus propias prácticas, mientras que el material empírico que él mismo reproduce la pone en tela de juicio.

⁵² A principios de la década de 1920, la difícil situación económica de los habitantes de Bistrampur se había hecho evidente, lo cual fue observado por los misioneros. F.A. Goetsch, Informe anual, Bistrampur, 1922, pp. 2-4, IAM, ABE.

⁵³ Entrevista con el señor Daulat, Bistrampur, marzo de 1996.

⁵⁴ E.W. Menzel, Informe anual, Bistrampur, 1938, p. 6, IAM, ABE.

En segundo lugar, a los ojos de los conversos los misioneros se volvían cada vez menos flexibles respecto a la utilización del bosque en la estación misionera. Por un lado, en los informes anuales de los misioneros el bosque aparece como “una constante fuente de irritación” que podía acarrearle a un misionero sus “experiencias más desagradables” en India.⁵⁵ “Durante la época de lluvias y la época de frío, los habitantes apacientan al ganado y se roban el pasto; durante la época de calor, se roban la leña”.⁵⁶ Por otro lado, los habitantes de Bistrampur y Ganeshpur argumentaban que al pacer a su ganado y recolectar la madera y el pasto del bosque para su uso cotidiano lo que hacían era ejercer sus derechos consuetudinarios. A lo largo de los años, los misioneros habían tomado diversas medidas preventivas, pero sin éxito. En la década de 1920, aparte de separar los dominios de lo espiritual y lo temporal, los misioneros reforzaron sus controles sobre el bosque.⁵⁷ Los misioneros recurrieron a la demanda judicial. Los conversos trajeron a colación su uso y prácticas “consuetudinarias” para criticar la arbitrariedad del misionero: “Las mujeres están habituadas a tomar la leña para el fuego del Bosque Machionery [*missionary*, misional]. El Machionery Saheb [misionero] llamó a la policía para que en sus averiguaciones tomase las objeciones”.⁵⁸

Por último, en el pasado había sido la misión como *malguzar* la que había financiado las obras públicas en la estación misionera. Estas habían dado empleo a los aldeanos de Bistrampur y Ganeshpur. Ya he observado en otra parte que, en las aldeas de Chhattisgarh, cada vez que el *malguzar* emprendía “obras públicas” se valía del trabajo forzado o *begar*.⁵⁹ En este contexto más general, la insistencia de los misioneros en que la congregación de Bistrampur contribuyese para las obras públicas como buena comunidad cristiana, iba en contra de la economía normativa de los conversos. Tales contribuciones eran consideradas como una forma modificada del *bhet-begar*, trabajo libre realizado obligatoriamente por razones de “costumbre” —codificada por la administración británica— para

⁵⁵ T. Twente, Informe anual, Bistrampur, 1929, p. 3, IAM, ABE; Carta de J.C. Koenig, Baitalpur, dirigida a T. Twente, Bistrampur, 21 de junio de 1929, AMB, ABE.

⁵⁶ T. Twente, Informe anual, Bistrampur, 1929, p. 3, IAM, ABE.

⁵⁷ J.C. Koenig, “Note regarding the Bistrampur jungle”, Bistrampur, 5 de mayo de 1929, p. 1, AMB, ABE.

⁵⁸ Carta de Noordass y Powel, miembros cristianos, Bistrampur, dirigida al presidente Saheb(?), 29 de marzo de 1934, AMB, ABE.

⁵⁹ Dube, *Untouchable Pastors*, op. cit.

el *malguzar*. Para empeorar las cosas, los habitantes de Bisrampur tenían la percepción de que el misionero estaba reteniendo “obsequios mandados del extranjero para ellos”.⁶⁰ En sus esfuerzos por fomentar una congregación autosuficiente y separar los asuntos temporales de los de la congregación, el proyecto de la misión logró atraer sobre sí misma “el oprobio con que se considera al sistema *malguzari*”. Los empleados en Bisrampur fueron clasificados de intrusos ilegítimos, y los misioneros convertidos en amos opresores.⁶¹

LIBERTAD Y GÉNERO

Los problemas habían estado cocinándose durante algún tiempo. A principios de 1932, “se encontró pegada al Imli [árbol del tamarindo] cercano al Bungalow [del misionero] una nota que hablaba de *balwa* y *swatantrata*, revolución y libertad, con el propósito de trabajar para destituir a todos los empleados venidos de fuera”.⁶² Poco tiempo después, los aldeanos se enteraron de la relación “adúltera” entre Kenshwar Babu, un empleado de otra estación misionera, y Naomi, la hija de Buth Burwha de Bisrampur. El concilio eclesiástico declaró que Kenshwar era culpable. Fue excomulgado y relevado de sus funciones en la misión.⁶³ Menos de un año más tarde, se creía que Boas Purti había seguido los pasos de Kenshwar al tener relaciones amorosas con una joven de Bisrampur.

El incidente que involucraba a Boas Purti fue visto como parte de un patrón general: “En la Estación de la Misión Evangélica Americana en Bisrampur hay personas sirviendo como doctores, maestros y dependientes, que han sido llamadas de otras partes de la India (fuera de la misión) por sus misioneros. Muchas de estas personas han corrompido el carácter de nuestras jóvenes cristianas”.⁶⁴ Boas Purti había hecho uso de su riqueza acumulada en Bisrampur y “echado una red de amor para atrapar a una joven y virgen cristiana, Rebeca. Gozó con ella durante va-

⁶⁰ E.W. Menzel, “Note on Bisrampur”, 1940, p. 3, AMB, ABE.

⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

⁶² M.P. Davis, “Report of the Bisrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 1, AMB, ABE.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Petición de Immanuel Church, Bisrampur, a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, p. 1, AMB, ABE.

rios días. Y cuando la muchacha mostró ‘tener panza’, se descubrió el secreto. Por fin la muchacha ‘tuvo una criatura’”.⁶⁵ Boas era uno entre tantos “fuereños” que habían “violado el honor de hermanas cristianas”.⁶⁶ El misionero había sido el responsable de designar a esos “forasteros” como sirvientes empleados por la misión; y a consecuencia de sus “salarios elevados y el favor de estos misioneros se habían ensoberbecido”. Los misioneros se hicieron de la vista gorda ante los excesos de estos “fuereños”. Incluso intentaron esconder sus pecados. Como “agente del [misionero] reverendo J. Gass”, Boas Purti había confirmado la complicidad existente entre los misioneros y los “fuereños”.⁶⁷

Desde finales de la década de 1920, el crecimiento de una Iglesia independiente formó parte importante de la retórica de los misioneros en la India central. Estaba implícito en los esfuerzos evangélicos por separar los dominios de lo espiritual y lo temporal, y fomentar una congregación autosuficiente.⁶⁸ Los conversos de Bistrampur se apropiaron de la idea, recreándola dentro de sus propias prácticas. Su empresa involucraba manejar los términos de *balwa* (revolución) y *swatantrata* (libertad). Estos signos gemelos fueron elementos importantes del discurso político-cultural de la época, en particular durante los movimientos de Desobediencia Civil entre 1929 y 1932. Justamente por la polisemia y la polifonía de los términos *balwa* y *swatantrata*, ambas formas eran susceptibles de ser apropiadas y manipuladas de distintas maneras por diversos grupos sociales.⁶⁹ Los miembros de la congregación de Bistrampur elaboraron su propia visión de la independencia, y acudían en masa al llamado de revolución y libertad para expulsar de la estación misionera a los empleados foráneos.

Es muy frecuente en la crítica académica contemporánea que Estado-nación y comunidad local aparezcan como dos grupos separados entre sí.⁷⁰ Frente a esta persistente tendencia, Michael Herzfeld ha señalado

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Carta de la congregación de Bistrampur dirigida al Consejo Interno en Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE.

⁶⁷ Petición de Immanuel Church, Bistrampur, a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁶⁸ E.W. Menzel, “Note on Bistrampur”, 1940, p. 4, AMB, ABE.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 1-55; Dube, *Stitches on Time*, op. cit.

⁷⁰ Una mayor elaboración sobre estos temas puede encontrarse en Dube, *Untouch-*

la homología esencial entre diversos niveles de identidad colectiva —aldea, grupo étnico, distrito, nación. Lo que vale para el hogar familiar vale también, al menos por extensión metafórica, para el territorio nacional... Por ejemplo, en la pequeña ciudad de Rodas que he llamado “Pefko”... se decía, de un hombre que había violado a una joven, que había “entrado a la casa de su padre” —una metáfora que ilustra claramente su importancia en la definición de las relaciones sociales. En Pefko, nuevamente, la invasión de Chipre fue comparada con la entrada forzosa en una “casa” ajena... La desconfianza convencional de los griegos hacia los kseni (fuereños) de otras poblaciones puede fácilmente traducirse en una actitud comparable hacia los kseni como “forasteros”... así, la frontera moral entre la gente de adentro y la gente de afuera parece ser formalmente similar en niveles muy diferentes de identidad social.⁷¹

Las acciones de los miembros de la Iglesia de Bisrampur seguían esta lógica más general, llevando a la práctica la homología explicada por Herzfeld, pero lo hacían por otros medios y de otras formas que van mucho más allá del formalismo inicial de esta importante formulación.

Los conversos de Bisrampur invocaban la amenaza que se cernía sobre el honor y la castidad de las mujeres de la comunidad para cuestionar la presencia y las prácticas de los “fuereños”.⁷² Como ya he observado, la congregación cristiana de Bisrampur se había inspirado en los

able Pasts, op. cit. Véase también Saurabh Dube, “Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales, op. cit.*, pp. 80-87.

⁷¹ Michael Herzfeld, “‘As in your own house’: Hospitality, ethnography, and the stereotype of the Mediterranean society”, en David Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, American Sociological Association, 1987, p. 76.

⁷² En contextos más bien distintos, tanto Lata Mani como Rosalind O’Hanlon han examinado cómo las mujeres llegaron a ser el “signo” clave en los debates del siglo XIX sobre el estatus de la tradición hindú y la legitimidad del poder colonial. Al mismo tiempo, estos debates no ofrecían a las mujeres una “voz” como “sujetos”, y además se les negaba cualquier “mediación” (*agency*) de su parte. Lata Mani, “Contentious traditions: The debate on *sati* in colonial India”, en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126; y Rosalind O’Hanlon, “Issues of widowhood: Gender and resistance in colonial western India”, en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 62-108. Véase también, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, capítulos 6 y 7.

principios de casta y secta y en las instituciones de la vida de aldea para constituirse como comunidad. Además, los conversos tenían prohibido sostener relaciones amorosas fuera del dominio del matrimonio cristiano. Se habían enfrentado a la ira de los misioneros y a la excomunión por parte del concilio eclesiástico por haber formado alianzas mediante *churi* o matrimonios secundarios.⁷³ Ahora, los miembros de la congregación de Bistrampur combinaban dos énfasis que a pesar de ser distintos se traslapaban, para esbozar su propia manera de entender las fronteras de género y de comunidad.

Por un lado, los conversos subrayaron la necesidad de mantener la frontera de la comunidad, implícita en las reglas de casta y secta. Por el otro, lo que más destacaron fue el énfasis que habían puesto los evangelistas en el adulterio como pecado, para así protestar, a su vez, por la intrusión de los “forasteros”. De esta manera, convirtieron el honor de las mujeres en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad, y en un símbolo que construía su frontera. Las mujeres cristianas de la estación misionera debían ser protegidas de los actos de transgresión sexual. La violación de su sexualidad era la violación del honor de la comunidad. Las transgresiones de los “fuereños” habían abierto una brecha en la frontera y trastornado el orden de la comunidad. La ofensa de Boas Purti con Rebeca encerraba la amenaza de los “forasteros” y evocaba los trastornos y el desorden en el seno de Bistrampur.

Junto a su crítica de los “fuereños”, la congregación de Bistrampur también cuestionaba a los misioneros. Los conversos subrayaron la duplicidad de éstos. En la junta convocada por el concilio eclesiástico para discutir el caso de Boas Purti y Rebeca, “el reverendo Koenig conocía los hechos reales pero quiso esconder su culpa [la de Boas]”.⁷⁴ También en la sexta reunión mensual del concilio eclesiástico, sólo “la compulsión de la asamblea” había obligado al reverendo a anunciar que “Boas estaba descastado”.⁷⁵ Pero el reverendo Koenig también engañó a la congregación. Antes de anunciar la excomunión de Boas,

⁷³ Los informes anuales y trimestrales de los misioneros se referían a este problema con frecuencia. El misionero Goetsch escribió un detallado comentario al respecto. F.A. Goetsch, Informe anual, Bistrampur, 1925, pp. 2-3, IAM, ABE.

⁷⁴ Petición de Immanuel Church, Bistrampur, a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁷⁵ Carta de la congregación de Bistrampur dirigida al Consejo Interno en Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE.

preguntó a los miembros del concilio eclesiástico si se atenderían a la decisión del Distrito Misional de la India. El concilio eclesiástico respondió afirmativamente. El misionero entonces se apresuró a convocar una reunión del DMI, menos de un mes más tarde, a principios de agosto de 1933.

No fue tan sólo el hecho de que el reverendo Koenig no hubiese esperado hasta noviembre, fecha en que el Distrito Misional de la India que resolvía este tipo de casos normalmente se reunía. Aparte de esto, en la reunión del DMI celebrada en agosto los misioneros “resolvieron el caso y declararon que Boas no era culpable” sin molestarse siquiera en consultar con el concilio eclesiástico. Mientras los miembros del concilio eclesiástico esperaban en la veranda del *bungalow* de los misioneros, la reunión ya había terminado en el interior, y la decisión había sido tomada en secreto. Conscientes de su culpa y su complicidad, los misioneros del DMI intentaron escapar en un coche estacionado atrás del *bungalow*.⁷⁶ Cuando la congregación de Bisrampur les exigió una explicación, el misionero M.P. Davis, presidente del Distrito Misional de la India, confirmó la mala treta que les había jugado el misionero Koenig. Según los conversos, “mediante su respuesta, M.P. Davis nos dijo que el reverendo J.C. Koenig los había obligado [a los miembros del DMI] a escribir los tres párrafos mencionados”; constante en su traición y su engaño, “el reverendo J.C. Koenig nos recordó nuestra promesa y nos exhortó a obedecer y aceptar la justicia del Comité del DMI”.⁷⁷

Los conversos trazaron una distinción doble: proyectaban la imagen de una Iglesia inmaculada y la contraponían a los “fuereños” y a los misioneros falsos. En este conflicto, inherentemente modulado por el poder, lo que estaba en disputa era nada menos que “la verdad”. Aquí, la “Iglesia, siendo débil, no podía luchar contra ellos [los misioneros] en favor de la verdad”.⁷⁸ Por un lado, los conversos ofrecieron al Consejo Interno de la Misión Evangélica Americana pruebas por escrito de los excesos de los “forasteros” y de la complicidad de los misioneros: “Si lo desean, pueden revisar nuestro libro de actas”. Esto establecía tanto la legalidad como la sinceridad de su posición. Por otro lado, los misioneros

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Misiva de Immanuel Church, Bisrampur, dirigida a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

habían transgredido su autoridad, lo cual les restaba legitimidad. Los rebeldes de Bisrampur argumentaban que el fallo del DMI “nos habla de que no hay forma de proscribir a Boas permanentemente. Ahora estos miembros le han abierto una ruta divina para entrar en el cielo”. No es de sorprender que la decisión haya estado “llena de insultos [contra] el concilio eclesiástico. Ninguna persona civilizada escribiría o hablaría así”.⁷⁹ Los conversos habían cuestionado a los misioneros usando un lenguaje evangélico, moldeado por la legalidad y la razón de una gubernamentalidad evangélica.

Los evangelistas fueron constituidos como amos tiránicos. Primero, los misioneros parecían “inocentes y sencillos y llenos de fe, pero nosotros los pobres estamos siendo aplastados por ellos. Vinieron a guiarnos en nuestro viaje por la vida y ayudar a los pobres de espíritu y de cuerpo. Pero piensan de otro modo. A juzgar por lo que han hecho, parece que hubiesen venido a dominarnos”.⁸⁰ Segundo, la sencillez del pueblo de Bisrampur hizo que los misioneros se mostrasen condescendientes para con ellos: “Piensan: este pueblo de Chhattisgarh es ignorante y anda mal de la cabeza. ¿Qué pueden hacer? Toman opio y no saben nada. Lo que estos misioneros quieren es estar separados de nosotros”.⁸¹ Por último, había sido la mala conducta y el carácter poco cristiano de los misioneros lo que había manchado al cristianismo, impidiendo que la fe se esparciera. “Estos misioneros vienen a nosotros en nombre de Dios y la fe y nos dominan. Son opresores e irreligiosos, y por ello los hindúes a nuestro alrededor nos desprecian. Esto impide que la fe se esparza, mientras nosotros adquirimos una mala reputación y nos critican”.⁸² Los rasgos gemelos de duplicidad y dominación distanciaron a los misioneros del pueblo, apartándolos de la Iglesia, que era pobre y se preocupaba por su bienestar espiritual y por difundir el cristianismo.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Interno en Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE; “Note on missionaries”, de Premdas Munshi, sin fecha, AMB, ABE.

⁸¹ Misiva de Immanuel Church, Bisrampur, dirigida a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸² Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Interno en Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE; “Note on reasons for a split in the Bisrampur congregation”, sin fecha, AMB, ABE.

Este presente opresivo y avasallador era contrastado con un pasado benévolo y benigno. Los conversos de Bistrampur recordaban a los misioneros bondadosos y los lazos paternalistas de antaño. En el pasado los conversos eran ignorantes, vivían en la “oscuridad”. Pero los primeros evangelistas “nos mostraron la luz de la salvación y nos salvaron de la destrucción”. Por ello, los conversos recordaban con afecto a sus “antiguos amos (misioneros) que vivieron aquí hace quince años”.⁸³ Ahora todo esto había cambiado. Estudiando la situación de la estación misionera de Bistrampur a principios de la década de 1930, un misionero observó que según los conversos “ya no queda amor en los misioneros de hoy”.⁸⁴ El momento de volver al pasado había sido atravesado.

INICIATIVAS INDEPENDIENTES

Ciertos miembros de la congregación de Bistrampur habían disparado sus primeras salvas en nombre de la revolución y la libertad. Trabajaron por su independencia separándose de los misioneros y del Distrito Misional de la India. Después de haber rechazado los conversos la decisión del comité del DMI, la primera reunión del concilio eclesiástico tuvo lugar en la iglesia de Ganeshpur el 10 de agosto de 1933.⁸⁵ El nuevo *mandli* (congregación) llamado Immanuel designó un nuevo comité con Premdas Master como presidente, Premprakash Tailor como secretario y 10 miembros más. El comité dio a conocer ocho resoluciones que fueron aceptadas por la congregación.

Primero, el *mandli* Immanuel se separaba del Distrito Misional de la India. Segundo, objetando las reglas y los reglamentos del DMI, la congregación se volvía autosuficiente. Tercero, el pastor mandado por el DMI debía ser removido en el plazo de un mes. Cuarto, una persona perteneciente a otra congregación no podía ser elegida como pastor del *mandli* Immanuel. Quinto, las mujeres de la congregación no debían trabajar en casa de una persona perteneciente a otro *mandli*. Sexto, las mujeres que incurriesen en

⁸³ Carta de la congregación de Bistrampur dirigida al Consejo Interno en Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸⁴ J.C. Koenig, Informe anual, Bistrampur, 1934, p. 3, IAM, ABE.

⁸⁵ M.P. Davis, “Report of the Bistrampur Church trouble”, p. 1; “Minutes of the first meeting of the Immanuel Mandli”, 10 de agosto de 1933, AMB, ABE.

lo anterior debían ser excomulgadas, y se les obligaría a pagar una multa de 10 rupias. Séptimo, los cristianos de Bistrampur que habían sido expulsados de la Iglesia por dedicarse a la “ocupación de los huesos y la piel” serían aceptados en la nueva congregación; sin embargo, en caso de que volviesen a incurrir en el tráfico de pieles de animales o comiesen carroña serían castigados severamente bajo el nuevo reglamento. Octavo, los 12 *prachin* (decanos) o miembros de la congregación Immanuel debían realizar “todos los trabajos de este Mandli exceptuando los relativos al matrimonio”.⁸⁶ Las anteriores resoluciones acordadas durante la reunión en la iglesia de Ganeshpur constituían un esbozo de las principales características de la independencia de la congregación autosuficiente.

Las cartas mandadas por la nueva congregación Immanuel al Consejo Interno en San Luis manifestaban claramente su deseo de independencia: “Les pedimos que retiren nuestro nombre de su misión E.A. [Evangélica Americana] y que nos den un acta de transferencia para que podamos unirnos a cualquier otra Misión. Si lo desean, pueden poner a otros habitantes en nuestro sitio”.⁸⁷ Aunque con esto abrían la vía para una reconciliación, los líderes de la congregación no estaban esgrimiendo una amenaza vacía ante el Consejo Interno.⁸⁸ La idea de una congregación autosuficiente y una Iglesia independiente de la autoridad de los misioneros se había convertido en una parte importante de la empresa. En enero de 1934, el pastor “oficial” de Bistrampur designado por el DMI convocó a una junta de todos los miembros de la estación misionera. La reunión fue sabotada por el “grupo de oposición”, es decir, por los miembros de la congregación rebelde Immanuel. El misionero les advirtió que el DMI se haría cargo de la dirección de la Iglesia si no se cumplían las reglas de la constitución. Su declaración fue recibida con júbilo: “Los líderes de la oposición parecían festejar el hecho de que la reunión no pudiese continuar”. Algunos de los miembros dijeron en voz alta: “Ahora no tenemos ni congregación, ni constitución, ni pastor”.⁸⁹

⁸⁶ “Minutes of the first meeting of the Immanuel Mandli”, 10 de agosto de 1933, AMB, ABE.

⁸⁷ Misiva de Immanuel Church, Bistrampur, dirigida a P.A. Menzel, secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸⁸ Carta de J. Gass, Gaipur, dirigida a F.A. Goetsch, Raipur, 22 de marzo de 1934, AMB, ABE.

⁸⁹ M.P. Davis, “Report of the Bistrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 2, AMB, ABE.

Los conversos rebeldes de Bistrampur buscaron contactos fuera de la Misión Evangélica Americana. Sus opciones eran pocas. La existencia de estrechas conexiones entre las distintas organizaciones de misioneros en la región de Chhattisgarh significaba que los miembros de la congregación independiente no podían unirse a otra misión mediante el simple expediente de salirse por sus propios pies del Distrito Misional de la India.⁹⁰ De una manera optimista, si bien confusa, demostraron comprender la situación cuando pidieron al Consejo Interno de la Misión Evangélica Americana en San Luis que les mandase un acta de transferencia. Era un intento por permitir a la congregación independiente unirse a otra organización de misioneros en la región.⁹¹ Evidentemente, el acta de transferencia no iba en camino.

¿Y la opción de volver al rebaño del Satnampanth? La gran mayoría —97%— de los habitantes de Bistrampur habían pertenecido a la casta-secta satnami antes de convertirse al cristianismo. Pero la relación de estos conversos con los satnamis estaba cargada de tensiones. Por un lado, los habitantes de Bistrampur se consideraban superiores a los satnamis. Tras una asociación de 60 años con los *sahibs* y la misión, regresar al Satnampanth habría significado regresar a la “oscuridad” del pasado, una condición de la cual la congregación Immanuel creía firmemente haberse desembarazado. Por otro lado, durante las décadas de 1920 y 1930, los miembros del Satnampanth llevaron a cabo sus propias iniciativas de reforma auspiciados por una organización llamada Satnami Mahasabha. Se estaban trazando las nuevas fronteras de la comunidad satnami mediante la reelaboración de la retórica nacionalista hindú y los modismos de la gobernabilidad colonial.⁹² Los líderes del Satnampanth preferían mantener a raya a los satnamis “descastados” convertidos en cristianos, doble-

⁹⁰ Todas las organizaciones de misioneros que operaban en Chhattisgarh eran protestantes: los Discípulos de Cristo, las Bandas Misioneras Pentecostales, los Metodistas, la Misión Menonita Americana y los Menonitas de la Conferencia General. Estos grupos diversos —todos mucho más pequeños que la Misión Evangélica Americana— cooperaban entre sí y trabajaban en conjunto como parte de una organización llamada la Asociación de Misioneros de Chhattisgarh. Seybold, *God's Guiding Hand*, op. cit., pp. 59-60; J.A. Lapp, *The Mennonite Church in India*, Scottsdale, Herald Press, 1972, pp. 168-170.

⁹¹ Para un análisis sobre cuestiones relacionadas, en el contexto de los cristianos chura de casta inferior en el Punjab, véase John C. Webster, “Leadership in a rural dalit conversion movement”, particularmente pp. 101-102.

⁹² Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit., capítulo 6. Véase también los capítulos 5 y 6, más adelante.

mente mancillados por el estigma de haberse dedicado al “negocio de las pieles y los huesos”, traficando con pieles de animales y comiendo carroña. Decididamente, regresar al Satnampanth no era el mejor camino para el *mandli* Immanuel.

Los conversos rebeldes prefirieron recurrir al capítulo local del Arya Samaj. Un agitado evangelista escribía desde la Estación misionera: “Me he enterado de que los líderes del grupo escribieron al Arya Samaj... El hermano Gass recibió un mensaje de la policía que decía que un gran número de cristianos querían entrar al Arya Samaj, y preguntaba qué debía hacer la policía al respecto”.⁹³ Para la congregación independiente Immanuel, la empresa proselitista del Arya Samaj hindú ofrecía una ruta que les habría permitido cortar sus relaciones con el cristianismo. Así, sus miembros podrían reincorporarse en el orden social hindú. Pero existía una condición previa. Los miembros del *mandli* debían renunciar al “negocio de las pieles y los huesos”.⁹⁴

El “negocio de las pieles y los huesos” era al mismo tiempo un recurso importante y una estrategia significativa dentro de la economía familiar de varios hogares de Bistrampur y Ganeshpur. El pueblo de Bistrampur aún llevaba el estigma de la contaminación mortal de la vaca sagrada debido a sus orígenes parias. Además estaban excluidos del orden social hindú a causa de su conversión al cristianismo. En este contexto general, la cercanía de la aldea de Bistrampur a un *buchadkhana* (matadero) facilitaba a muchas de las familias de la estación misionera el tráfico de los huesos y los cueros de las reses. De esto se seguía que las mismas familias también habían probado la carne de los animales muertos.

En 1929, la congregación de Bistrampur había propuesto una constitución al Distrito Misional de la India. Consistía en una serie de reglas que regulaban varios aspectos de la congregación. De acuerdo con la constitución, aquellos “miembros de la Iglesia que se dedicasen al negocio de las pieles y los huesos” serían excomulgados.⁹⁵ Un misionero observó que si bien los satnamis descastaban a aquellos miembros de su co-

⁹³ Carta de J.C. Koenig, Bistrampur, dirigida a F.A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁹⁴ *Ibid.* Es difícil decir quiénes pudieron haber sido estos líderes del Arya Samaj: la presencia formal del Arya Samaj en Chhattisgarh era casi imperceptible. “Memo of the Deputy Commissioner, Raipur”, 3 de noviembre de 1939, Departamento Político y Militar CGP, confidencial, núm. 298, 1939, SASMP.

⁹⁵ J. Purti, Informe anual de la Congregación, Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

munidad que se dedicaban al “negocio de los huesos y las pieles”, varios de los conversos de Bistrampur persistían en la práctica.⁹⁶ Se necesitó un gran esfuerzo para poner en vigor tan importante cláusula. El pastor “oficial” de la congregación de Bistrampur aclaraba: “A pesar de serias dificultades, el concilio eclesiástico está intentando mantener la constitución. Además, se está apremiando a cada uno de los miembros a que se obligue a sí mismo(a) a mantener la constitución firmándola... pasará algún tiempo antes de que hayamos recolectado todas las firmas”.⁹⁷

Los misioneros y el pastor pedían demasiado. Al final de cierto lapso no habían juntado todas las firmas. En cambio, varios de los miembros de la comunidad cristiana en Bistrampur y Ganeshpur habían sido excomulgados por persistir en el negocio de la piel y los huesos, y por comer carroña. Cabe recordar aquí que una de las ocho resoluciones acordadas durante la reunión en la que se creó la congregación independiente Immanuel era la de readmitir a aquellas personas de Bistrampur y Ganeshpur que habían sido descartadas y excomulgadas de la Iglesia por ese motivo. El “negocio de las pieles y los huesos” era un elemento importante en la articulación de la independencia de los conversos de Bistrampur. Por supuesto, la resolución de la congregación rebelde Immanuel estipulaba que sus miembros debían poner fin a este negocio. Pero, al mismo tiempo, varios de los miembros del *mandli* continuaban practicándolo. Esto los alejó aún más de los misioneros, los distanció de los satnamis y les impidió el ingreso en el Arya Samaj.

UNA IGLESIA ALTERNATIVA

Cuando la opción de ingresar al Arya Samaj desapareció, los conversos rebeldes establecieron una Iglesia alternativa e independiente. Hasta noviembre de 1934, el grupo ocasionalmente celebraba sus propias misas, pero “sólo unos cuantos asistían, y muchos de ellos venían aquí [a la misa de la iglesia principal de Bistrampur], incluyendo en ciertas ocasiones a algunos de sus líderes”.⁹⁸ Un mes más tarde el grupo iniciaba sus acti-

⁹⁶ J.C. Koenig, Informe anual, Bistrampur, 1930, p. 3, IAM, ABE.

⁹⁷ J. Purti, Informe anual de la Congregación, Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

⁹⁸ M.P. Davis, “Report of the Bistrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 1, AMB, ABE.

vidades. En diciembre de 1934, los rebeldes “celebraron su propia pascua de Navidad frente a la capilla de Ganeshpur y en la mañana Premdas Jacob bautizó a unos 15 niños, la mayoría hijos de los que no habían sido bautizados por causa del tráfico de huesos y pieles, y al siguiente domingo dio comunión, según me he enterado, a unas 40 personas”.⁹⁹ Lo del *mandli* iba en serio. También abrieron su propia escuela dominical en Ganeshpur. El misionero se lamentaba: “Me apena decir que la mayoría de los niños van a su escuela dominical, y sólo unos 30 permanecen en la nuestra”.¹⁰⁰

En una carta al Consejo Interno, los líderes de la congregación independiente Immanuel informaban: “Cuando los misioneros nos apartaron de su lado, designamos a uno entre nosotros como pastor honorario, y hemos proseguido con los trabajos de la Fe. Bautizó a 17 niños el 25 de diciembre de 1934, y a 4 niños el primero de enero, y se han celebrado las comuniones”.¹⁰¹ Como todas las organizaciones eclesíásticas oficiales de la Misión Evangélica Americana, el *mandli* remitía los informes de la congregación al Consejo Interno. Además, sus miembros se presentaban a sí mismos como mártires cristianos cuya fe no había sido sacudida por las circunstancias difíciles y penosas: “Somos unas 700 personas y hemos permanecido sentadas bajo el sol, en el polvo y en el lodo [orando durante varios meses]”.¹⁰² Habían caído en esa situación forzados por los misioneros, que “echaron llave a nuestra Iglesia Immanuel y confiscaron nuestro tesoro”.¹⁰³

Para poder mantener una Iglesia paralela, los conversos rebeldes realizaron intensos esfuerzos por recuperar la capilla de Ganeshpur y los fondos de la congregación. Juntaron firmas y dinero. La iniciativa recibió un gran apoyo. Un misionero concedió: “Entiendo que han recibido las firmas de alrededor de tres cuartas partes de los habitantes de Ganeshpur y varios de Bistrampur”.¹⁰⁴ El *mandli* se hizo de un abogado cristiano, el señor Chobbs de Raipur, para defender sus intereses. Los misioneros en

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ J.C. Koenig, Primer informe trimestral, Bistrampur, 1935, p. 2, ITM, ABE.

¹⁰¹ Carta de Premdas Jacob, Bistrampur, dirigida a la Junta de las Misiones Extranjeras, Sínodo Evangélico de Norteamérica, 17 de abril de 1935, AMB, ABE.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Carta de J.C. Koenig, Bistrampur, dirigida a F.A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

Bisrampur “recibieron un aviso del señor Chobbs como ‘defensor’ [*pleader*] de los miembros de la congregación Immanuel que rompieron su relación con la Misión Evangélica Americana. En el aviso advierte: que abran las puertas de la capilla de Ganeshpur y entreguen los fondos de la congregación a sus clientes”.¹⁰⁵ En un último intento desesperado los rebeldes de Bisrampur habían apelado a la ley, amenazando con hacer uso de la maquinaria de la corte colonial. Pero su suerte estaba echada. Los asuntos de la congregación de Bisrampur habían sido llevados a cabo de acuerdo con la constitución presentada al Distrito Misional de la India. Premdas Jacob, el pastor honorario de la congregación independiente, fue el primero en firmar el documento. El *mandli* independiente Immanuel no proseguiría con la idea de ir a juicio. El grupo había hecho su último esfuerzo concertado por establecer una congregación y una Iglesia independientes.

En enero de 1935, tras una reunión con el señor Hodge, secretario del Concilio Cristiano Nacional, el grupo rebelde decidió sentarse a la mesa de las negociaciones. El 12 de febrero de 1935, sus miembros se reunieron con el señor Hodge y los misioneros del comité del DMI. Ambas partes acordaron conciliar sus diferencias sin condiciones. El misionero J.C. Koenig no escondía su satisfacción: “Estoy feliz de informarles que los problemas en la gran congregación de Bisrampur han terminado. Se ha establecido el principio más importante: que el distrito tiene el poder de anular las decisiones claramente injustas o dañinas de la congregación individual”.¹⁰⁶ Sin embargo, los problemas no habían terminado. En una carta al Consejo Interno escrita después de las negociaciones, Premdas Jacob se quejaba de que el caso de Boas Purti y Rebeca no había sido resuelto. Los misioneros “nos impusieron condiciones y nos fuerzan a cumplirlas, lo cual va en contra de nuestros deseos y nuestros pensamientos, y es algo en lo que no creemos”.¹⁰⁷ Insistía en las primeras críticas a los misioneros. La voz contraria pero solitaria de Premdas Jacob quedó silenciada por el tono conciliador de los otros miembros de la congregación.

A principios de 1936, el reverendo Goetsch de San Luis visitó el campo de la misión en la India como representante del Consejo Interno

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ J.C. Koenig, Informe anual, Bisrampur, 1935, p. 2, IAM, ABE.

¹⁰⁷ Carta de Premdas Jacob, Bisrampur, dirigida a F.A. Goetsch, campo Baitalpur, 15 de febrero de 1936, AMB, ABE.

de la Misión Evangélica Americana. Durante su visita, los miembros de lo que había sido la congregación independiente Immanuel le hicieron entrega de una petición. Ésta reiteraba varias de sus primeras demandas, pero evitaba cualquier crítica a los misioneros. Nuevamente, invocaban la distinción antes/ahora para contrastar el estado floreciente de la congregación en el pasado con aquello en lo que hoy se había convertido; pero apenas si había una referencia oblicua a las políticas adoptadas por los actuales misioneros.¹⁰⁸ Al mismo tiempo, las demandas presentadas en la petición eran más directas: solicitaban una mejor atención educativa para los niños en Bistrampur, para que pudiesen llegar a ser pilares confiables de la Iglesia. También pedían ayuda financiera y medicina gratis para los enfermos de gravedad de la congregación. El problema se debía al desempleo y la pobreza. A continuación, enfatizaban reiteradamente que los misioneros, en vez de favorecer a gente “de fuera”, designasen a los habitantes de Bistrampur como catequistas, predicadores, lectores de Biblia, maestros, pastores y otros empleados de la misión. La medida acabaría con el desempleo en la numerosa congregación y “reforzaría el sentimiento religioso de la gente”.¹⁰⁹ Este tema seguía estando vinculado a la cuestión de la autosuficiencia de la congregación. Había llegado el momento de que la congregación “andase sobre sus propios pies”. Así, era lógico que sus líderes ocupasen posiciones de responsabilidad.

Como en el pasado, la presentación de estas demandas se hacía por medio de la invocación de la metáfora del hogar familiar. Pero esta vez el hogar había tomado un nuevo giro: “Ustedes saben que en su tiempo nuestro hogar era pequeño. Pero, lamentablemente, nuestra casa es hoy más grande que entonces y se nos ha despedido de nuestro empleo en la misión. Nos resulta muy difícil cuidar de nuestras personas y nuestras familias”.¹¹⁰ En una petición semejante, Premdas Jacob adoptaba una estrategia similar: “Si realmente quieren que esta congregación progrese,

¹⁰⁸ Antes, “la gente deseaba educar a sus hijos y se interesaba por la Iglesia, la escuela dominical y los asuntos de religión, realizaba sus obligaciones con fervor y buscaba el mejoramiento de la congregación”. Sin embargo, “la condición de la actual congregación entre 1927 y 1935 está como para echarse a llorar, [y] cuando los trabajadores que ustedes han entrenado se mueran nuestra condición volverá a ser la misma que la de nuestros antepasados antes de convertirse en cristianos”. Petición de S. Tilis, Ganeshpur, a F.A. Goetsch, campo Bistrampur, 4 de febrero de 1936. La carta incluía otras 135 firmas.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

entonces (a) mándenlos a un pastor de Chhattisgarh que sea capaz, (b) pues como ustedes saben, un hogar con dos mujeres se colapsa. De igual forma, la presencia de miembros de dos misiones distintas en nuestra congregación la está destruyendo".¹¹¹ La metáfora del hogar familiar era una trata para establecer la equivalencia. Subrayaba la solidaridad de los conversos de Bistrampur como grupo y evocaba las súplicas de una familia afligida. La petición de los habitantes de Bistrampur tenía un final dramático: "Deberían librarnos de nuestra esclavitud".¹¹²

La respuesta de los misioneros a los conflictos engendrados por el caso de Boas Purti y Rebeca fue enmendar aquellas políticas que ellos consideraban que estaban en el corazón del problema. Ahora, una "relación paternalista" quedaba "definitivamente repudiada".¹¹³ Como corolario, los misioneros buscaron consolidar una clara separación entre las cuestiones temporales-misionales y las espirituales-de la congregación: el misionero y el pastor, respectivamente, se hacían cargo por completo de lo que había sido definido como dos dominios claramente delimitados. De igual manera, se pensaba que la autosuficiencia de la congregación se basaba en su "participación inteligente y sincera en los asuntos de la comunidad" y en la liberación de la economía de Bistrampur de su dependencia de la misión.¹¹⁴ Por ejemplo, durante el periodo de hambruna de los años 1940-1942, la misión repartió ayuda moderadamente.

¿Cómo explicarse el punto de vista de los conversos?¹¹⁵ Su oposición al rompimiento de las conexiones entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, y sus propias maneras de ver los patrones de paternalismo, estaban detrás de sus esfuerzos porque el pastor de Bistrampur fuese nombrado el "submalguzar" de la estación misionera. La iniciativa fracasó ante la oposición de los misioneros.¹¹⁶ No debe sorprendernos el hecho de

¹¹¹ Carta de Premdas Jacob, Bistrampur, dirigida a F.A. Goetsch, campo Baitalpur, 15 de febrero de 1936, AMB, ABE.

¹¹² Petición de S. Tilis, Ganeshpur, dirigida a F.A. Goetsch, campo Bistrampur, 4 de febrero de 1936, AMB, ABE.

¹¹³ E.W. Menzel, "Note on Bistrampur", 1940, p. 7, AMB, ABE.

¹¹⁴ *Ibid.*, J.C. Koenig, Informe anual, Bistrampur, 1937, p. 3, IAM, ABE; E.W. Menzel, Informe anual, Bistrampur, 1938, p. 6, IAM, ABE.

¹¹⁵ Baur, Informe anual, Bistrampur, 1940, p. 3, IAM, ABE; Baur, Segundo informe trimestral, Bistrampur, 1941, p. 2, IAM, ABE; Baur, Informe anual, Bistrampur, 1942, pp. 3-4, IAM, ABE.

¹¹⁶ J.C. Koenig, Informe anual, Bistrampur, 1937, pp. 3-5, IAM, ABE; E.W. Menzel, Informe anual, Bistrampur, 1940, pp. 2-4, IAM, ABE.

que para los conversos el misionero siguiese ocupando la figura del *malguzar* opresor. Los habitantes de Bisrampur negociaron y desafiaron su autoridad tomando las tierras de la misión, exigiendo sus derechos consuetudinarios sobre la madera y los árboles del bosque y recurriendo a medidas legales.¹¹⁷ El *malguzari* fue suprimido en 1951.¹¹⁸ Los conversos continuaron articulando su “independencia” usando modismos pastorales y basándose en las coordenadas de una gubernamentalidad evangélica, exigiendo educación gratuita para sus hijos en el colegio universitario y la escuela de instrucción, así como ayuda financiera y seguro de desempleo para los miembros de la congregación.¹¹⁹ Los protagonistas y los actores del drama de Bisrampur habían estado actuando el pasado compartido del enredo evangélico.

CONCLUSIÓN

Sólo resta volver a anudar los distintos hilos de nuestro relato, sugiriendo algunas de las implicaciones generales de los enredos evangélicos en la India central colonial. El enfrentamiento evangélico tuvo lugar en una intersección crítica de significado y de poder: la colocación contradictoria del proyecto misionero junto a culturas coloniales basadas en el dominio, y la conjunción de la teología protestante, las creencias evangélicas y las prácticas de los misioneros con los principios de casta y secta y las instituciones y dinámicas de la vida de aldea.¹²⁰ En efecto, elaborando las contradicciones que se encontraban en el corazón de los proyectos misioneros, los evangelistas pudieron construir un sentido de pertenencia a una comunidad occidental en Chhattisgarh, reforzar los signos y los símbolos familiares del orden cultural del mando colonial —envueltos en mitologías coloniales de supremacía racial— y establecer las estructuras de la autoridad paternalista. Los proyectos culturales y el te-

¹¹⁷ Baur, Informe anual, Bisrampur, 1945, pp. 2-6, IAM, ABE. Todos los informes anuales de los misioneros instalados en Bisrampur entre 1940 y 1950 mencionan estos mismos problemas.

¹¹⁸ E.W. Menzel, Informe anual, Bisrampur, 1951, p. 2, IAM, ABE.

¹¹⁹ (Circular en hindi) “Demandas de Immanuel Church a la Misión Evangélica Americana”, julio de 1955, AMB, ABE.

¹²⁰ Las cuestiones que se mencionan en este párrafo han sido elaboradas en Dube, “Intersección de culturas”, *op. cit.*

mario discursivo del proyecto misionero nos revelan sus conexiones coloniales y sus implicaciones políticas.

En cuanto a la naturaleza de las comunidades de conversos que se desarrollaron en la India central, los lazos de parentesco y las economías paternalistas de las estaciones misioneras resultaron ser fundamentales para el crecimiento de las congregaciones cristianas. El misionero era el *malguzar*, el propietario, y el pastor de estas aldeas, lo cual oscurecía la división entre los poderes temporal y espiritual. Junto con los “líderes nativos” de los conversos, el misionero redactaba reglas para ordenar la vida de las congregaciones. Vistas sobre el plano de las coordenadas de las culturas vernáculos, estas reglas presentan continuidades con las reglas de casta y secta —mecanismos de incorporación y ostracismo y preocupación por la pureza y la realeza— y las instituciones de la vida aldeana, que fueron reorganizadas y adquirieron nuevos significados dentro de las comunidades que se desplazaron. Como agente activo y víctima, el misionero ayudó en la subversión de un principio de la teología protestante y en la creación de un cristianismo vernáculo.

La preocupación de los misioneros por la monogamia y su miedo al adulterio significaron que los conversos tenían prohibido los matrimonios secundarios. Los evangelistas veían el matrimonio secundario como un ejemplo de la pereza moral del mundo “salvaje” y, en cambio, buscaban imponer el matrimonio como contrato sagrado entre individuos. Pero en este aspecto los conversos se burlaban de la autoridad misionera consistentemente, y seguían teniendo matrimonios secundarios que los misioneros veían como “adulterio”. En la década de 1930, los conversos de Bistrampur se basaron en las amonestaciones de los misioneros contra el adulterio y los principios del mantenimiento de las fronteras entre grupos, inherentes a la reglas de casta y secta, para invocar la amenaza que se cernía sobre la castidad de las “hermanas vírgenes cristianas”, convirtiendo el honor de las mujeres en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad y en un símbolo que constituía su frontera. Los conversos estaban desafiando a los misioneros al elaborar su propia visión de lo que significaba la transgresión sexual.

Las críticas de los conversos a los misioneros en la década de 1930 ponen de relieve su utilización del cristianismo, filtrada por las recreaciones del lenguaje evangélico, la retórica nacionalista y los encantos gubernamentales. Su iniciativa se centraba en una expansiva división entre nosotros/ellos, comunidad/extraños. La comunidad se formó alrededor

de los conversos de Bistrampur; todos aquellos empleados que no pertenecían originalmente a la estación misionera eran “fuereños”. Había protestas por la creciente intrusión de estos “forasteros” en los asuntos de la comunidad. Por otra parte, los esfuerzos de los misioneros por desmantelar los lazos de dependencia de los conversos y hacer que la congregación fuese autosuficiente se enredaron con su defensa de los “fuereños”. La economía normativa —el patrón de expectativas y obligaciones— de la comunidad cristiana de Bistrampur se colapsó. Mediante un plano de coordenadas explicativas que destacaba los vínculos inextricables entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, la figura del misionero pasó de ser el *ma-bap* bondadoso del pasado a convertirse en un *malguzar* tiránico. Por último, la aserción de independencia por parte de la comunidad cristiana de Bistrampur implicaba una defensa de los lazos “paternalistas” que los habían unido a los misioneros por medio de complejos lazos de dependencia y control. Aquí, la deferencia hacia los misioneros era en parte cuestión de supervivencia y en parte una extracción calculada de tierras, empleo y caridad. Los conversos, en sus prácticas, retocaron la retórica de los misioneros y la retórica nacionalista. Su desafío a la autoridad misionera fue construido mediante los modismos de una gubernamentalidad evangélica y reelaborando la sintaxis del poder pastoral.

3. CONVERSIÓN A LA TRADUCCIÓN

En este capítulo se estudia el fenómeno de la conversión en un contexto colonial, así como asuntos relacionados con la traducción vernácula, inscritos dentro de los procesos del encuentro evangélico entre misioneros euro-estadunidenses y pueblos no occidentales. Es una relectura y alusión a un texto de 250 páginas y dos relatos menores escritos por evangelizadores indios a inicios del siglo XX en la India central. El propósito de estos textos era relatar cómo los “soldados nativos de Cristo”, los catequistas, difundieron la Palabra en espacios “paganos” y lugares “primitivos”. Se fraguaron a manera de “diarios” o “libretas de apuntes”, en sintonía y en cacofonía con las estipulaciones misioneras. Describen los encuentros cotidianos y las experiencias extraordinarias de los catequistas, alcanzando y rebasando la determinación misionera. En este punto, quisiera explorar cómo los escritos de los catequistas constituyen registros importantes del anudamiento evangélico.

Durante los últimos 500 años, el encuentro evangélico ha producido amplias variedades de escritos en las colonias y en las metrópolis, desde diversas autobiografías y biografías del converso y el misionero, hasta distintos relatos y crónicas de la conversión y la misión. De varias maneras, estas historias operan mediante contratos narrativos con la Palabra que se apoyan en el imperio de Cristo. Algunos inscriben una vida de fe en la imagen de la historia de la misión, la que refleja luminosamente al otro. Los escritos que se analizan en este texto atraviesan estos géneros y divergen de ellos, desafiando su asimilación a categorías convencionales y a las formas conocidas, particularmente en los anales de la evangelización y del imperio.

Más allá de los relatos recibidos acerca de la transformación religiosa y antes de las biografías normales de la misión histórica, los escritos de los catequizadores sugieren una actuación de los lenguajes indígenas, de las representaciones coloniales y del cristianismo vernáculo. Lo que está en juego cuando se revisan estos textos es el asunto de leer las formas de

conversión en tanto que procesos de traducción. Los asuntos relacionados con la conversión, como ya se ha anotado en la introducción, persisten en la política contemporánea de Asia meridional. Los términos de la traducción son clave para la actividad académica crítica acerca de la cultura y el poder. Juntos anteceden las preocupaciones esenciales que afectan la colonia, la modernidad y la historia. Sin embargo, los propios términos de estos textos también desafían el relato de un cuento con una trama exclusiva y una línea narrativa única. Por el contrario, las texturas múltiples de los escritos de los catequistas y las interrogantes teóricas particulares que formulan, apelan a medios narrativos que vuelvan a pensar las culturas coloniales y los encuentros evangélicos, la conversión religiosa y la traducción vernácula.

REGISTROS DE ESCRITURA

Es útil entender los relatos de los catequistas que se analizan aquí como si operaran en diferentes registros. Primero, elaborados dentro de la producción tanto de culturas coloniales y de cristianismo vernáculo, tales escritos no registraban estos procesos en voz pasiva. Más bien, articulaban y animaban los imperativos del encuentro evangélico cargándolos de una importancia distinta. No se trata simplemente de que la naturaleza misma y la construcción particular de estos textos los aparte del estudio histórico y de la exploración etnográfica de los anudamientos evangélicos.¹ También es que el proceso mismo de traducción que encarnan estos escritos apunta hacia atributos críticos de los encuentros evangélicos.

Segundo, ya hemos subrayado que en estas crónicas los catequistas narraban sus encuentros y experiencias cuando hablaban de la Palabra, el

¹ Este punto no carece de importancia. Varios de los impresionantes avances logrados en la actividad académica acerca del cristianismo y el colonialismo se han basado en los escritos de misioneros y cristianos indígenas en puestos encumbrados de las iglesias. En este contexto, relatos como los de los catequistas constituyen un *corpus* inusitado y significativo. Estos asuntos se analizan en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, texto inédito. En el manuscrito de este libro abundo en el estudio de la naturaleza de los argumentos de los catequistas y de la naturaleza de su proceso de traducción, específicamente en términos de la relación del evangelizador indio con el euro-estadunidense, incluyendo los procesos de traducción de estos misioneros, asuntos que en este texto no puedo más que esbozar.

Libro y el Salvador en ámbitos cotidianos. Escritos a manera de diarios o libretas con inscripciones cotidianas, tienen el tono de cuando se presencia un acontecimiento y la textura de algo posterior al suceso. Como un testigo de un juicio que recordara los elementos clave de algún acontecimiento importante del pasado para dar fe del presente, en el testimonio del catequista cada encuentro es una historia sobresaliente en la cúspide del pasado y el presente.² En otras palabras, los escritos de los catequistas llevan los rastros de un pasado que continúa y siguen el sendero de un presente que se desvanece. En los intersticios de estos movimientos, inscriben segmentos de la vida inmediata y partes de la historia presente de los evangelizadores nativos y de su testimonio cotidiano.

Finalmente, los diarios constituyen, en su propio estilo, una escritura motivada e interesada. Así, la estructura de intereses y el cálculo de motivaciones tuvieron por lo menos dos series de determinaciones palpables. Por un lado, se derivaban del deseo misionero de que los catequistas mantuvieran un registro escrito en inglés de la vocación que les fue asignada para difundir la Palabra, textos presentados a los evangelizadores euro-estadunidenses y estudiados por ellos al final de cada mes. Por el otro, surgían de la obra de los catequistas en torno de las estipulaciones misioneras, los imaginarios coloniales, los lenguajes vernáculos y la lengua inglesa para narrar los triunfos y trabajos de su actuación evangelizadora de todos los días, una obra y una vida. En este caso, a menudo se ofrecía una declaración tangible de éxito o fracaso en el empleo del Libro. Así, más bien se ofrecían narrativas discretas de vidas y rutinas en la obra de la Palabra. Ninguna de las dos situaciones propone una unión inocente ni una separación tajante. Al plegarse la una en la otra, cada una distinta y siempre conjunta, entre las dos moldeaban las motivaciones e inscribían los intereses que permeaban los relatos de los catequistas.

Los escritos de los catequistas sugieren una consideración crítica no sólo de los anudamientos evangélicos, sino también de los duraderos encantos de la tradición y comunidad, la colonia y la modernidad. Así, si-

² Igualmente, los escritos de los catequistas no presentan los principios tan ordenados que encuentra Shahid Amin en el caso del "Approver's testimony" en un tribunal judicial. Esto se hará más claro cuando se examinen estos textos. Véase el capítulo 6 de este libro. Ya he realizado un análisis de los términos y las implicaciones de la importante contribución de Amin en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa, capítulo 7.

guiendo estas señales, en el presente capítulo se toma uno de los muchos caminos considerados por sus relatos. Al entretener la interrogación narrativa y la descripción analítica, se intenta reflexionar mediante algunos de los modos en que se vinculan el imperio y la evangelización, las implicaciones de la conversión y la traducción, y los imperativos de la Palabra y de sus viajes que encuentran expresión conjunta en la singularidad y el detalle de los escritos de los catequistas.

ESTIPULACIONES DE LA TRADUCCIÓN

Hemos señalado que el trabajo y la producción de relatos entre los catequistas dependían de la traducción. Esto es verdad, pero en sentidos divergentes, ya que la tarea de la traducción en estos escritos se había realizado en diferentes registros. Para empezar, los catequistas se basaban en las enseñanzas y las verdades del misionero euro-estadunidense y los textos y herramientas de proveniencia pedagógica, constitutiva de la empresa evangelizadora. Después, al realizar la transacción del negocio de la evangelización, presentaban de manera oral la obra de su testimonio mediante el vehículo de las lenguas vernáculas, hindi y chhattisgarhi. Posteriormente, los catequistas transcribían estos encuentros en sus informes, traduciendo los detalles de su testimonio al inglés, su propio registro que el misionero leía en ocasiones. Finalmente, a lo largo y ancho de estos registros diferentes, estaban las traducciones de estos catequistas de la Palabra de Dios y la representación de la historia de la Biblia, que en sí misma es una historia de su traducción. Analizables en dos momentos distintos, estos registros separados encuentran una expresión conjunta en la descripción y el detalle de los escritos de los catequistas. En otras palabras, los términos, tonos y texturas de los relatos de los catequistas ofrecen su propia importancia a la noción de traducción simultánea, como frase y como práctica.

Es bien conocido que la traducción es un asunto bastante complejo. Prominente durante largos años en las discusiones de las transacciones literarias a través de las lenguas, el “problema más viejo” en la teoría de la traducción es el relativo a la posibilidad misma de la traducción. Una y otra vez ha sido planteada esta cuestión de una forma que presupone “una reproducción perfecta del texto original por un traductor que ha realizado una lectura perfecta de la fuente y ha transmitido esa lectu-

ra a un lector perfecto".³ Una y otra vez, la respuesta obtenida por la interrogación basada en estas premisas ha sido el mismo y tajante *no*: la traducción es imposible. Sin negar la importancia de esta pregunta singular y de su respuesta exclusiva, vale la pena considerar que aquí tanto la interrogante como la respuesta yacen sobre presuposiciones "ajenas a nuestro mundo, o que deberían serlo, aunque comúnmente se supone que persisten y dominan".⁴ En cualquier caso y al igual que el "hecho abundante y vulgar" de George Steiner, la traducción es posible porque se realiza; los pueblos y comunidades, estados y naciones, culturas y religiones han vivido mediante sus percepciones atinadas y equivocadas, su conocimiento falible y su sabiduría inmensa.⁵ Lo que se ha discutido recientemente de manera crítica en diversos debates acerca del significado y acerca del poder es precisamente la representación escénica de la rutina y la práctica cotidianas de la traducción, más que su pureza prístina. Por un lado, se ha reconocido perspicazmente en ámbitos académicos lo que Talal Asad ha descrito como la "desigualdad de los lenguajes" acerca de la conducta académica y disciplinaria de la traducción cultural.⁶ Tal desigualdad también implica falta de equidad y, juntas, constituyen un recurso y forman un conducto para la inscripción y reinserción de las asimetrías de las lenguas y lenguajes, del conocimiento y poder en nombre de la ciencia neutra y a guisa de traducción autorizada. Los distintos y relacionados argumentos que conducen a una práctica crítica y creativa de la traducción en la lectura de la historia y en la escritura de la cultura han apuntado a la tarea de la traducción como la producción de "la relación parcialmente opaca que llamamos 'diferencia'" a partir de formas aparentemente inconmensurables de conocimiento. Lo que está en juego en esa creación de diferencia (y no equivalencia) es la producción de una "translucidez" palpable (más que de una simple "transparencia") en la relación

³ Willis Barnstone, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Heaven, Yale University Press, 1993, p. 261.

⁴ *Ibid.*

⁵ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975, p. 250.

⁶ Talal Asad, "The concept of cultural translation in British social anthropology, en Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 171-199. Véase, asimismo, Tejaswini Niranjana, *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992.

entre categorías dominantes y conocimientos dominados.⁷ Por otro lado, las historias críticas han puesto énfasis en que los procesos de traducción han tenido un papel central en la elaboración de las culturas coloniales, instituyendo formas distintas de poder colonizador y obteniendo diversas prácticas de los súbditos colonizados.⁸ Efectivamente, en la articulación del cristianismo y del colonialismo, al “poner en movimiento las lenguas, la traducción tendía a dejar las intenciones a la deriva, ya fuera estableciendo, ya subvirtiendo las bases ideológicas de la hegemonía colonial”.⁹ Aquí se encontraban el diálogo y la distinción, los cuales aseguraban y cifraban el poder colonial y la autoridad misionera, interpretando mediante referentes familiares y premisas poco conocidas. En la actualidad, la segunda colección de propuestas acerca de la traducción tiene mucho que ver con mis lecturas de las crónicas de los catequistas; sin embargo, la primera serie de consideraciones al respecto también conlleva una importancia significativa para mis argumentaciones.

En este punto, es importante aclarar mi utilización de la noción y frase “traducción vernácula”. Para ello, vuelvo sobre la imaginativa discusión que realiza Vicente Rafael acerca de la traducción colonial y cristiana en su sugerente obra *Contracting Colonialism*, que me ofrece un medio para poner de relieve mis propios énfasis. En este libro, Rafael analiza las asociaciones entre conquista, traducción y conversión al considerar la traducción clérigo-colonial española de la doctrina cristiana al “vernáculo indígena”, el tagalo, y la respuesta de los pueblos tagalos a estos procesos, así como la manera en la que los comprendían entre finales del siglo

⁷ Dipesh Chakrabaty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 17-18. Véase también Naoki Sakai, *Translations and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, y Nancy Florida, *Writing the Past, Inscripting the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.

⁸ Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Pier M. Larson, “Capacities and Modes of Thinking: Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity”, *American Historical Review*, 102, 1997; Derek Peterson, “Translating the Word: Dialogism and debate in two Gikuyu dictionaries”, *The Journal of Religious History*, 23, 1999. Véase, asimismo, Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

⁹ Rafael, *Contracting Colonialism*, op. cit., p. 21.

xvi y el xviii. Aquí, la “traducción [clerical] prescribía tanto como la lengua en la que los nativos reescribirían y regresarían la Palabra de Dios” y así, “tornar concebible la transferencia de significado e intención entre colonizador y colonizado” sentaba las bases de los términos principales para la subyugación de los tagalos. Al mismo tiempo, dicha traducción “también resultaba en la separación ineluctable entre el mensaje original del cristianismo (que trataba de la naturaleza misma de los orígenes en sí) y su formulación retórica en el vernáculo”. Así, “restringía las suposiciones universalizadoras y los impulsos totalizadores de un orden colonial cristiano”, alternando entre apoyar y desviar el ejercicio del poder español.¹⁰ En resumen, entendido “tanto como una estética y una política de la comunicación, la traducción no sólo da a conocer la estructura ideológica de la estructura de poder colonial; también ilumina los aspectos residuales pero recurrentes de la historia tagala que la separan de las nociones recibidas de sincretismo cultural y síntesis histórica”.¹¹

Sin perder de vista la diferencia entre las empresas coloniales española y británica —ésta modelada por premisas protestantes y traicionando las distinciones ambivalentes entre evangelización e imperio; aquélla fundamentalmente católica y portando una verdadera identidad entre conversión y colonialismo—, he aprendido mucho de los análisis globales de Rafael. De hecho, también coincidido en términos generales con los términos y argumentos clave expresados en *Contracting Colonialism*. Sin embargo, tengo algunas diferencias. Rafael entiende por traducción las prácticas certificadas que condujeron a las prestaciones clérigo-coloniales españolas de la Palabra y de sus herramientas y textos auxiliares al vernáculo, describiendo la “respuesta” tagala a esos procesos como “vernaculización”.¹² En contraste, mi atención se centra en los procedimientos no certificados de traducción puestos en movimiento entre los indios cristianos después de la evangelización y la traducción iniciadas por el misionero euro-estadunidense. Esto es a lo que llamo traducción vernácula.

¿Acaso esta distinción es sólo una discusión bizantina por los términos? No lo creo. Mientras que mis diferencias con las proposiciones de Rafael son sobre todo cuestión de énfasis, también implican un marcado cambio de perspectiva. En el presente texto, la traducción vernácula no

¹⁰ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹¹ *Ibid.*, pp. 22.

¹² *Ibid.*, pp. xi, 20 y *passim*.

sólo indica la prestación lingüística en los idiomas vernáculos de textos y obras en inglés. Por el contrario, también se refiere a los procedimientos de transmutación de categorías diferentes y conceptos separados. Estos procedimientos se encuentran entre el juego mutuo (y desigualdad) entre lenguas, entre el intercambio (e inequidad) de idiomas, cada vez más en el ápice del inglés y el vernáculo (o los vernáculos), uniendo y separando incesantemente las fronteras y los horizontes del original y de la traducción.

Entendidas de esta manera, las prácticas de la traducción vernácula subrayadas por los relatos del catequista llenaban la brecha —o, más precisamente, habitaban los intersticios— traídos a la realidad por la “separación ineluctable entre el mensaje original del cristianismo... y su formulación retórica en el vernáculo” por misioneros en la India colonial. De ahí que la insinuación de algo más que aspectos “residuales pero recurrentes” del pasado, procedimientos de la traducción vernácula, indican atributos emergentes e immanentes de la historia. Tales prácticas “restringían los supuestos universalistas... del orden colonial-cristiano” en la India británica, precisamente al avanzar los “impulsos totalizadores”, pero cargándolos de un exceso de literalismo, un excedente de fe. En otras palabras, la traducción vernácula “pone al descubierto la estructura ideológica del poder colonial”, pero de una forma distinta a la de la traducción del misionero. Ilumina las representaciones nativas del cristianismo y el imperio, pero no simplemente a manera de “respuesta” al poder evangelista y colonial euro-estadunidense. Dicho esto, mi enfoque en las traducciones vernáculas sirve para extender discretamente el bien fundado supuesto de Vicente Rafael acerca de las “nociones heredadas de sincretismo cultural y síntesis histórica”.

Estos procesos y acentos se configuran de manera particular en el breve pero significativo ejemplo al que ahora aludo.¹³ A continuación transcribimos lo que registró un catequista acerca de un encuentro en el pueblo de Khaira:

¹³ Al mismo tiempo, es notorio que las condiciones más amplias de la traducción vernácula mencionadas antes no sólo emergen en un momento para desaparecer de otras representaciones en los diarios. Más bien, estos términos incesantemente circulan dentro de las crónicas del catequista, incluso en todos los registros que se estudian en este documento.

Lunes 24 [de enero de 1908], Khaira. Kondu Gond. Cuando estaba predicando vi un cabrito [*kid*] que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué a él [a Kondu] el objeto del sacrificio en tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo que encarnaría y daría su sangre por toda la humanidad... Seis [personas] presentes.¹⁴

Este breve pasaje conlleva una carga muy pesada. Temprano en su carrera de difundir la Palabra en la India central —y cerca de la época en la que inicia su crónica— el catequista encuentra a Kondu Gond, un *adivasi*, que está a punto de sacrificar una pequeña cabra. Con todo, el evangelizador nativo no desengañó a Kondu acerca de la naturaleza supersticiosa y pagana de su acción. Por el contrario, el catequista se transporta a la densidad de las descripciones del sacrificio en el Libro, particularmente en el Antiguo Testamento, referentes, por ejemplo, al sacrificio en la ley mosaica, al becerro de oro, al sacrificio de Abraham y al cordero Pascual. Así, el catequista le explica a Kondu el “propósito del sacrificio en los tiempos antiguos”, relacionándolo con el sacrificio de Cristo. Puede parecer que mediante esta acción no hace más que elaborar sobre un dogma esencial del cristianismo. En específico, está contrastando la variedad e ineficacia de los sacrificios mosaicos de sangre con la singularidad y eficacia del sacrificio de Cristo por el perdón de los pecados, una idea que aparece, por ejemplo, en la epístola a los hebreos.

Porque si la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos, santifican para la purificación de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo? (Hebreos, 9, 13-14).

Pero la intención del catequista no es precisamente ésta, ni tampoco su representación. Al establecer un paralelismo entre los sacrificios anteriores a Cristo, “en tiempos antiguos”, y el sacrificio de Kondu de la cabra en la Chhattisgarh del siglo XX, encuentra, en ambos tipos de acciones, una prefiguración del sacrificio de Cristo. “Le expliqué [a Kondu] el

¹⁴ Registro del 24 de enero de 1908 del diario de un catequista (anónimo); manuscrito 83-5, EAL.

propósito del sacrificio en tiempos antiguos y que tenía razón de ofrecer una cabra para calmar a su dios por sus pecados, pero que era un símbolo de Jesucristo”.

Es impresionante. Se suele aceptar que el cristianismo no reconoce sino un sacrificio, el que ofreció Cristo de manera sangrienta en el árbol de la Cruz. Sin embargo, al combinar figuras del pasado y formas del presente, el catequista asevera que Kondu tiene razón en calmar a su dios mediante el sacrificio de la cabra, siempre y cuando se reconozca lo que simbolizan la cabra y el sacrificio.

Por supuesto, es importante recordar que el propio Redentor instituyó el sacrificio de la misa para que poder perpetuar el sacrificio sangriento del Calvario y representarlo sin derramamiento de sangre. Se hizo esto para que los méritos de la redención ganados por el sacrificio de la Cruz se aplicara de manera definitiva a los individuos en forma sacrificatoria mediante la abnegación constante. A la vez, como protestante, el catequista no argumentaba con base en el sacrificio eucarístico y su relación con el sacrificio en la Cruz. Lejos de eso: “Le expliqué [a Kondu] el propósito del sacrificio en tiempos antiguos y que tenía razón de ofrecer una cabra para calmar a su dios por sus pecados, pero que era un símbolo de Jesucristo... el que se encarnaría para derramar su sangre por toda la humanidad”. Mediante la ambivalencia del tiempo y la incertidumbre del sujeto (¿cabra o Jesucristo?), al unir el pasado de los antiguos y el presente de la evangelización, el catequista propuso de manera singular que habría otra encarnación y otro sacrificio por la redención de la humanidad.

Sin embargo, no podemos estar seguros si de la cabra o de Cristo. A partir de lo que estipulan el Rey y la Cruz en la labor del sacrificio y en la obra de la redención, no se sabe. Mediante la dedicación excesiva *al* Libro, a partir de una aplicación excesiva *de* la Palabra, el catequista produjo una narrativa suplementaria en los sujetos de la cabra y de Cristo, sacrificio y redención. El mismo literalismo de sus procedimientos —que traen a la mente la defensa de Walter Benjamin del literalismo en la tarea de la traducción— era definitorio de las prácticas de la traducción vernácula. ¿Habrà leído la Palabra en el original, en inglés, el catequista? ¿Habrà leído el Libro en hindi, en una traducción (realizada, ésta, por los misioneros)? ¿Habrà leído ambos, el original y su traducción? El catequista había prestado la palabra de Dios en hindi y había escrito el informe de su trabajo en inglés, operando procedimientos de traducción que producían diferencia más que equivalencia.

TÉRMINOS DEL TESTIMONIO

Desde los orígenes mismos de la obra evangelizadora, los catequistas desempeñaron un papel esencial en la articulación del proyecto misionero. Los primeros evangelizadores euro-estadunidenses tenían presiones de tiempo y de dinero. Tenían dificultades con la lengua primaria, el hindi, que eran todavía mayores con el vernáculo regional, el chhattisgarhi. En ambos casos, la solución provenía de cristianos nativos capacitados, quienes ofreciendo el camino hacia delante de las agendas misioneras, eran los medios para extender la empresa evangelizadora. Sin embargo, para alcanzar sus metas, los misioneros euro-estadunidenses también debían aceptar que, en aras de las metas de evangelización, sus subordinados indios obraran a su manera. Así, las percepciones y prácticas de los evangelizadores indios también podían rebasar las normas y expectativas de los misioneros. Todo esto servía para darle forma a los patrones de los anudamientos evangélicos, incluyendo los designios de un cristianismo vernáculo.

Considérese la definición de las reglas que gobernaban a las primeras comunidades cristianas en la región de Chhattisgarh. El misionero, consultando a los “líderes nativos” de los conversos, las filas de profesores de escuela y catequistas, que a veces eran los mismos, establecieron las reglamentaciones.¹⁵ Por un lado, estas normas revelan que la institución del matrimonio mostraba continuidades significativas entre los principios de casta-secta en Chhattisgarh y la comunidad de conversos cristianos en la región.¹⁶ Por el otro, las preocupaciones de pureza y contaminación daban forma a las prácticas de la Iglesia, y la organización de las primeras congregaciones se basaba en las instituciones de la vida del pueblo en la Chhattisgarh colonial. ¿Habría perdido la iniciativa el evangelizador, aunque inconscientemente, en las normas que se habían reproducido? Indudablemente, las reglas no marcaban la ruptura con el pasado, que era el primer deseo del misionero. En efecto, delineaban los contornos de las congregaciones en las que se habían reelaborado, refun-

¹⁵ *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* (Reglas especiales de la congregación de Bisrampur), Bisrampur, 1890.

¹⁶ Annual Report of the Chhutesgruh Mission, 1876-1877, EAL, pp. 2-3; *Der Deutsche Missionsfreund*, 11, 1, noviembre de 1875, pp. 81-83; *Der Deutsche Missionsfreund*, 11, 2, febrero de 1877, pp. 18-19; *Der Deutsche Missionsfreund* (nueva serie), 4, 4, abril de 1887, pp. 29-31.

dido, reorganizado las reglas que habían gobernado sus vidas en el pasado; y los catequistas nativos habían tenido un papel central en estos procesos.

Los primeros catequistas de Chhattisgarh distaban mucho de ser el típico producto de un seminario. Apenas si habían recibido educación en una escuela. Surgidos de entre las filas de los conversos originales al cristianismo en la región, los misioneros los habían educado y preparado. Oscar Lohr inició el proceso. El evangelizador pionero les había enseñado a los tres primeros conversos, todos varones, las verdades cristianas en Bistrampur, en su escuela improvisada en la estación, antes de enviarlos a realizar el trabajo de testigos. Los 12 meses siguientes, los tres viajarían y evangelizarían durante periodos breves, regresarían a discutir sus dificultades en el oficio de la prédica, y el misionero les daría instrucciones al respecto. Posteriormente, saldrían de nuevo a difundir la Palabra. Tras un segundo año de enseñanza en la institución educativa de la estación de Bistrampur, que para entonces ya se había convertido en una “escuela normal”, se asignó a estos hombres la función de “predicadores”, catequistas con empleo y al servicio de la misión. Este esquema pronto se extendería a los conversos más dedicados (y favorecidos) del lugar. Gradualmente, también lo adoptarían todas las demás estaciones misioneras.¹⁷

Para la evangelización, los otros medios de conseguir catequistas consistía en contratar los servicios de los empleados de misiones afuera de Chhattisgarh para llevarlos a trabajar a la región. Es el caso de Pandit Gangaram Chaube, un “evangelizador nativo” de la Sociedad de la Iglesia Misionera de Jabalpur. Se le llevó a Bistrampur en calidad de catequista de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en abril de 1872. Algún tiempo después, el misionero Andrew Stoll escribiría lo siguiente:

Aún muy activo a los 60 años de edad, predica en los pueblos y en la ciudad diariamente. Otrora un joven brahmán, el espíritu de Cristo lo ha transformado en un amigo y hermano de los más bajos de entre los de abajo. Su ejemplo a menudo ha fortalecido mi fe.¹⁸

¹⁷ M.M. Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Alhabad, Mission Press, 1936, pp. 8-9; Theodore Seybold, *God's Guiding Hand. History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Pennsylvania, United Church Board for World Ministries of the United Church of Christ, 1971, pp. 28-29.

¹⁸ Andrew Stoll, citado por Seybold, *God's Guiding Hand*, op. cit., p. 29.

Otros catequistas sucederían a Gangaram Chaube, educados en otras misiones en el norte de India, pero reclutados para trabajar en Chhattisgarh, un patrón importante en nuestra lectura de los diarios.¹⁹

Ya hemos apuntado que para los misioneros los catequistas representaban una bendición sin igual. Por un lado, eran aptos, con economía de costos y eficiencia lingüística, para llevar el Evangelio a los paganos, la tarea principal de la empresa evangelizadora. Por el otro, los catequistas, en especial los de Chhattisgarh, se habían prefigurado, al igual que su mensaje, en las redes extendidas de parentesco, ocasionalmente pescando en sus redes —cual verdaderos pescadores de hombres— familiares inmediatos y parientes distantes con el propósito de la conversión. Tomados en su conjunto, una y otra vez, los catequistas les presentaban a los evangelizadores su nueva captura con miras al bautismo. En ambos escenarios, los predicadores nativos regresaban, además, a reafirmar el mensaje y sembrar las palabras entre sus seguidores y su auditorio, entre sus amistades y su parentela.²⁰ Así fue como los misioneros llegaron a considerar que habían hallado en sus subordinados nativos, los catequistas, a aliados esenciales y colaboradores indispensables. No es sorprendente que la Conferencia General del Sínodo Evangélico haya adoptado una resolución en una reunión en Estados Unidos en 1889 mediante la cual “se convirtió en política del ejecutivo capacitar ayudantes nacionales para que les ayudaran a los misioneros”.²¹

Si los catequistas constituían una presencia fundamental en la obra evangelizadora y en la labor de la conversión, el problema consistía en que no eran suficientes para abarcar todo. Por ejemplo, a mediados de la década de los noventa del siglo XIX, la Sociedad Misionera Evangélica Alemana tenía apenas una docena de catequistas en activo. Además, había una sensación creciente de que los catequistas surgidos de entre los conversos de Chhattisgarh requerían una mejor capacitación. Por lo tanto, en la reunión del otoño de 1895 de los misioneros de la región, los evangelizadores Karl Nottrott y Jacob Gass subrayaron la importancia de contar con una escuela para formar catequistas, lo cual también estaba a tono con la antes mencionada resolución del Sínodo General. De esta escuela saldrían más y mejores catequistas en Chhattisgarh, re-

¹⁹ Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya*, *op. cit.*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, pp. 9-11.

²¹ Seybold, *God's Guiding Hand*, *op. cit.*, p. 47.

duciendo además la necesidad de llevar empleados de otras misiones del norte de India.

Dos años después, el Consejo en Estados Unidos autorizó el establecimiento de la escuela de capacitación, formalmente inaugurada en Raipur en junio de 1898, con la inscripción de siete estudiantes. En la escuela, los aspirantes a catequistas estudiaban tres años una variedad de temas. Los cursos los impartían distintos misioneros de manera “rotativa”, y se les enseñaba a los estudiantes el Antiguo y el Nuevo Testamento, la vida de Jesucristo, la historia de la Iglesia y una selección de epístolas. También se les introducía en la práctica de la exégesis, la homilía, la dogmática y los principios de las religiones no cristianas. Además, cada semana los estudiantes adquirían una experiencia práctica mediante su trabajo de testimonio en los pueblos vecinos, ocasionalmente acompañando a los misioneros en sus giras de prédica.²²

Para diseñar la estructura de los cursos y la forma de la escuela, se había recurrido al modelo de otras instituciones misioneras similares del norte de India. De los escritos analizados en este capítulo, los autores de los dos relatos más breves que se estudiaban en la escuela de Raipur y el autor del diario detallado habían recibido su educación en una institución metodista para catequistas en las Provincias Unidas del norte de India. Los tres catequistas llevaron a cabo su obra en los alrededores del pueblo de Mahasamund, particularmente en las aldeas y sus cercanías. Así, su testimonio abarcaba el territorio asignado por un misionero en términos de los “numerosos pueblos grandes cuyos mercados atraen mucha gente”, cerca de la sede del tahsil (división administrativa).²³ Allí, los catequistas encontraban rituales y significados, prácticas e imaginaciones de hinduismo e islam en una nota cotidiana, enfrentando todavía los patrones de casta y secta. Fue también ahí donde los evangelistas nativos confrontaban a algunas de las personas que un oficial colonial describió como una “población... dispersa y atrasada, constituida principalmente de tribus aborígenes simples”.²⁴

Más aún, en el pueblo de Mahasamund y otros puestos coloniales del tahsil, los catequistas tomaban los símbolos cotidianos del Estado co-

²² *Ibid.*, pp. 47-48; Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya*, *op. cit.*, pp. 18-14 y *passim*.

²³ Reverendo Ernst Tillmanns, citado por Seybold, *God's Guiding Hand*, *op. cit.*, p. 62; Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya*, *op. cit.*, pp. 44-46.

²⁴ *Central Provinces District Gazetteer. Raipur. Volume A. Descriptive*, Bombay, British India Press, 1909, p. 310.

lonial, pensados mediante los encantos gubernamentales del orden occidental, y negociaban las configuraciones diarias de un nacionalismo emergente. En estos encuentros y estos espacios, el lugar de los edificios y la arquitectura coloniales, la construcción de caminos y ferrocarriles imperiales y la provisión del oficio y la autoridad gubernamentales —que de diversas formas significaban la civilización cristiana y el progreso occidental— constituían una presencia importante en términos del discurso de los catequistas y sus interlocutores. Asimismo, fue en estas arenas donde el evangelizador nativo se enfrentaba a las articulaciones del *doxá* hindú y la doctrina islámica.

Finalmente, los catequistas emprendían viajes cada vez más lejanos, en ocasiones trasladándose a grandes distancias de Mahasamund y sus alrededores. Estos viajes podían conducir a los evangelizadores nativos hasta otras estaciones de la Misión Evangélica Americana o podían incluir giras de la fe e itinerarios de proselitismo en zonas distantes del distrito de Raipur. En sus diarios, el primer tipo de estancias no requerían más que apuntes breves; pero el segundo exigía una descripción detallada. Después de todo, los catequistas estaban abarcando territorios ausentes del mapa de la evangelización, casi la mitad compuestos de “montañas y bosques”.²⁵ En estas arenas, moviéndose entre lo alto y lo bajo, entre hinduistas y musulmanes, entre funcionarios y *adivasis* (habitantes originales), el trabajo del testimonio de la fe solía encontrar curiosidad, y los alegatos de los catequistas por lo general se les oponían con originalidad. Esta situación es apenas sorprendente. En muchos de estos escenarios, los catequistas eran los primeros portadores de la Palabra, impulsando el deseo misionero de sembrar la semilla en terrenos vírgenes; pero igualmente contribuyendo con sus propias influencias, con orientaciones diversas, a esta difusión de doctrinas prístinas.

LOS CATEQUISTAS QUE SE RECLUTABAN

Los catequistas son seres evasivos. Siguen el pasado y atraviesan el presente flanqueados por sus textos. Aparte de estos relatos, se sabe muy poco acerca de ellos. Mi seguimiento de los catequistas ha sido difícil pero prolongado. El terreno ha dado pocos frutos. Los archivos aún menos.

²⁵ *Ibid.*, pp. 310-311.

Antes ya se ha rememorado mucho de lo que este esfuerzo ha recorrido. Nuestra ignorancia sobre los catequistas no ha sido por falta de intentos.²⁶

Seguirle la pista a los catequistas implica volcarse sobre sus escritos. Sin embargo, en esto también se puede iniciar en falso. A primera vista, los escritos de los catequistas parecen demasiado elaborados por el claustro. Parecen representar un registro exclusivo, la reiteración interminable de la resonancia eterna de la verdad cristiana a manera de proceso pasivo, una historia estática.

En B., los hindúes plantearon esta pregunta: ustedes los cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todos, ¿por qué entonces no atrae a todos los hindúes y a todas las castas a su secta y les da la salvación? Mi respuesta: suponga que entre sus hijos mayores algunos son unos malhechores y asesinan a alguien en su libertad de la autoridad paterna; ¿por qué no los trae de regreso al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hace buenos? Su respuesta: porque ellos quieren permanecer con su libertad, tal como hacemos nosotros. Yo señalo: así, Dios nos deja en nuestra loca libertad; así como sus muchachos no quieren caminar por sus mejores caminos, así usted no caminará en la vía de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.²⁷

En cada ocasión y a cada paso, los dedicados empleados de la misión tomaban alguno de los temas de sus adversarios en la discusión y sus contrincantes en el discurso mediante la verdad del Salvador. Mi emoción por el descubrimiento, en busca de lo igualmente herético y lo extrañamente dramático en los relatos de los catequistas, se veía desilusionada una y otra vez. Estos inicios regularmente llevaban a finales reiterativos.

²⁶ En otro sitio relato mi investigación sobre los catequistas en los archivos y en el terreno. En tres ocasiones sentí haber alcanzado una etapa superior, pero la ilusión duró poco. De los tres catequistas, sólo conocemos el nombre de uno, S.J. Scott, porque él mismo lo escribió en la parte superior de una página. Sin embargo, el nombre nos dice poco. Únicamente en el manuscrito largo, de 250 páginas, la lógica interna de la redacción del catequista revela que provenía de las Provincias Unidas y que se había convertido al cristianismo del islam. Capacitado allí por los metodistas, llegó a Chhattisgarh en 1908. Dube, *Native Witness*, *op. cit.*

²⁷ "From the diary of an Indian Catechist", escrito a máquina, archivado por el misionero M.P. Davis, ofrece una selección de los informes de un catequista (anónimo) de septiembre de 1911 a abril de 1912, p. 1. M.P. Davis Papers, EAL.

Su escritura conduce a otras lecturas. Implica otras revelaciones. Por un lado, los tonos terminales y los términos tendenciosos de estos textos representan más que las certidumbres muertas. Por el contrario, revelan las creaciones y afirmaciones, las distinciones y la dinámica, las rutinas y la regularidad, y los silencios y la importancia de la Palabra y del mundo del catequista. Por el otro, en tanto que figuras activas y formas asiduas de la verdad viajera de la civilización y del Salvador, los catequistas y sus crónicas no sólo alcanzaban fines muertos. Portando las certidumbres evangelizadoras y bloqueando las certezas nativas, anunciaban realidades distintas e insinuaban veracidades divergentes, de la providencia de la colonia y la proveniencia de la fe, de las provisiones coloniales y la proeza vernácula. Tomadas en su conjunto, una variedad de consideraciones se hace palpable y me topo con tres preocupaciones que se empalman.

En primer lugar, los catequistas anotan e inscriben sus relatos en tanto que agentes y atributos del evangelismo cotidiano. Éstas son las estipulaciones de sus historias, la razón de su escribir. Se trata de cuentos que atraviesan los mundos, rimas y ritmos cotidianos del trabajo y el ocio en la India central. Los catequistas entretienen a las mujeres mayores con *bhajan*s (cantos devotos) acerca del único Salvador. Cautivan a los niños curiosos con fotografías cristianas. Conversan con jornaleros en el trabajo y obreros en reposo acerca de las jornadas del momento. Discuten con tenderos en pueblos y con los dueños en villorrios acerca de los términos de la Verdad. Sin embargo, en cada caso, las vidas y leyendas de los catequistas se tejen en los senderos de la Palabra y los paisajes del Libro, de los términos del gobierno cristiano y las provisiones del proceso evangelizador.

Viernes 10 [de julio de 1908], Bimcha. Bhagirati Goldsmith. Había aquí varias personas sentadas en la casa para reparar o fabricar de nuevo sus adornos. Su hijo insistía en comprar un terreno; pero como no sabía leer bien, su padre le prohibió que hiciera la compra. Había alguien llamado Ude [quizás Uday] que se negaba a escuchar la prédica porque, decía, el gobierno británico había traído la calamidad al país, reduciéndolo a la pobreza; la hambruna prevalece [y] hay brotes de plaga aquí y allá, etc. Le dije que no era el gobierno [el que] había provocado estas calamidades, sino tus pecados. Estas calamidades [también] existían en India en el pasado, antes de que los británicos tomaran posesión de este país. Dirás que nunca habías oído hablar de esas cosas o nunca las conociste. [Eso] se debe a que [en el pasado] no había caminos pakka [pavimentados] para viajar, ni ferrocarril,

ni correo y todo estaba lleno de jungla [bosque], por lo que no había comunicación entre la gente y no conocían las circunstancias de los demás. [Había] nueve [personas] presentes.²⁸

Aunque los términos del debate acerca de las consecuencias del poder británico son bastante conocidos, el catequista también desafía las explicaciones “históricas” y “políticas” de las calamidades bajo el colonialismo. Por el contrario, las atribuye a los pecados de los paganos, incluyendo a su interlocutor, señal literal de su creencia y sus excesos respecto de la Palabra de Dios, el gobierno colonial y la proeza tecnológica, a lo que volveremos posteriormente. Aquí mi punto de enfoque es, también, la naturaleza misma de los encuentros. Como se registra en los relatos de los catequistas, apuntan a una serie de historias distintas, aunque cruzadas, a la presencia del pasado como recurso crítico, negociado ineluctablemente y reelaborado inevitablemente, lo que subyace en la ilustración de la tradición y las representaciones de la modernidad.

En gran medida, al igual que la repetición representa la plenitud en estos itinerarios de la fe y pasajes de la verdad, la curiosidad en la obra y el testimonio de los catequistas se encuentra con la novedad.

Sábado 30 [de septiembre de 1911], Mahasamund. Administrador de correos. Este individuo dijo que aunque el gobierno americano es cristiano, la gente blanca persigue a la negra y esto prueba que al gobierno [estadunidense cristiano] no le preocupan los nativos del país en el que se han establecido. Respondí que la ley es administrada a todos por igual; pero que en muchas ocasiones la gente es rebelde y no se somete a la autoridad de los gobernantes, se ejerce la ley para someterlos y esto no es más que un asunto político. En el pasado, cuando los gobernantes de India eran hinduistas, los brahmanes tenían la ascendencia en el imperio, y estos brahmanes ejercían una autoridad ilimitada sobre las castas bajas, a las que pisoteaban tal como algunos hacen con los animales. Aún ahora hay pruebas de esto en muchas partes de India, donde la gente carece de derecho[s] y cuenta poco más que los animales. Se puede ver en los tribunales [judiciales de India] que, a excepción del vicecomisionado, todos los funcionarios son nativos que estropean los casos de aquéllos de los que no esperan obtener sobornos o alguna otra ganancia.

²⁸ Registro del 10 de julio de 1908 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-85, EAL.

Así que no hay nada malo en el gobierno americano; o bien el pueblo [negro] es rebelde, para el cual se [han] adoptado varias leyes, o tal vez haya algunos funcionarios malvados que hagan esto [perseguir a los negros]. Un gobierno cristiano es mejor que un gobierno pagano, en el que siempre hay una mala administración.²⁹ En los estados [nativos] protegidos, se puede ver [que] miles de personas reciben tratos injustos de quienes están por encima de ellos y nadie escucha sus quejas. [La] Biblia es la base de los gobiernos cristianos. Si les quitas la Biblia, todo estará equivocado y mal gobernado; por lo tanto, la Biblia es la fuente de toda bendición y buen gobierno.³⁰

En este intercambio sorprendente acerca de la política racial en Estados Unidos, el administrador de correos hindú de Mahasamund cuestionaba la buena fe de los misioneros estadounidenses señalando la hipocresía de su gobierno cristiano en casa. Probablemente, también escondía una crítica velada a las políticas coloniales en India. La respuesta del catequista jugaba en dos registros iguales de comparación: la identidad de la política y la distinción de la religión, íntimamente ligadas una con otra, tirando en sentidos diferentes para producir una yuxtaposición jerárquica dentro de un argumento singular.

Por otro lado, el evangelizador nativo se concentra en lo que entiende como un principio fundamental del ámbito de la política, a saber, que, en el acto de gobernar, la ley se le aplica a todos por igual. Aquí, las excepciones que confirman la regla son los pueblos rebeldes y sediciosos, contra quienes se aplica la ley para someterlos y suprimir sus orientaciones y acciones ilegales. Hay otra excepción: los funcionarios corruptos, tales como los que trabajan en los tribunales de justicia en la India británica y “estropean los casos de aquellos de los que no esperan obtener sobornos o alguna otra ganancia”. Ésta es la manera popular en la que el evangelizador nativo plantea los principios del Estado de derecho y de igualdad ante la ley, una estructura argumental que mantiene unidas las siguientes posiciones paralelas. Y esto era así porque, por otro lado, según el catequista, en tiempos y lugares remotos, cuando los gobernantes eran hindúes y los brahmanes tenían ascendencia, las formas de gobierno

²⁹ En el escrito de los catequistas en inglés, la palabra “gobierno” se escribe con minúscula cuando se refiere al de los paganos.

³⁰ Registro del 30 de septiembre de 1911 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-85, EAL.

constituían el reverso de la ley, siempre inmisericordes y arbitrarias, aplastando a los pueblos que caían bajo su jurisdicción. Y esto tampoco se aplicaba únicamente a tiempos distantes en la historia. La prueba en el presente se podía encontrar en las prácticas gubernamentales de los nativos en los estados indios de principios del siglo XX.

Tomado de manera global, el catequista defendía al gobierno estadounidense, ya que “o bien el pueblo [negro] es rebelde, para el cual se [han] adoptado varias leyes, o tal vez haya algunos funcionarios malvados que hagan esto [perseguir a los negros]”. Asimismo, la analogía con el gobierno británico garantizaba la identidad principal de tal práctica legal, que era “sólo un asunto político”, alejado de la discriminación religiosa y la opresión social, aunque ocasionalmente lo desviarán los funcionarios corruptos. Hasta aquí, nos encontramos cerca de la historia conocida del cristianismo religioso que guía al Estado moderno, premonitores gemelos del progreso. Con todo, la revelación del catequista le daba un giro distinto a este relato conocido. A la crítica del administrador de correos, el catequista proclamaba la naturaleza fundamentalmente cristiana del gobierno estadounidense y del dominio británico sobre India, amalgamando la Palabra de Dios y la ley del Estado. En efecto, precisamente para que entrara en juego el dominio de la política pura, la presencia de la ley “sólo como asunto político”, los argumentos del catequista planteaban la presencia de la distinción religiosa, emblema de una jerarquía ineluctable entre las formas de gobernar hindú y cristiana. Los estados paganos siempre estaban mal administrados, mientras que los cristianos, fundados sobre la Biblia, inevitablemente eran tierras de ley y justicia.

El propio literalismo de la fe del catequista en la Biblia como “fuente de toda bendición y buen gobierno” producía un excedente en relación con los temas de la política y religión, lo laico y lo sagrado, el gobierno occidental y el hindú, el orden cristiano y el desorden pagano. Ligado a una categoría inestable de lo “político” y a distintas astucias de la “religión”, este exceso se refería de manera perspicaz a dos extensiones simultáneas.³¹ Mezclaba y subvertía las estipulaciones oficiales del administrador colonial y del misionero euro-estadunidense referentes a la se-

³¹ Las percepciones y extensiones del catequista de la “política” y la “religión” se conectan con lo que él entendía por la “ley de Dios” y con la sociología política más amplia de la vida cotidiana en la India central en los lazos indisolubles entre poder y dominio y religión y religión. Proyecto desarrollar estos temas posteriormente.

paración formal entre religión y política, lo sacro y lo temporal en la obra del imperio y el trabajo de la evangelización. Y colocaba un espejo ante las jerarquías de desorden pagano y orden cristiano, gobierno occidental y mal gobierno indio que circulaban incesantemente en el discurso y la práctica del funcionario y el evangelizador.

Esta creencia básica del catequista en la Palabra, además, encontraba otras configuraciones, buscando su camino por entre las figuras de la autoridad occidental y las demandas del nacionalismo indio.

Viernes 1 [de octubre de 1909]. Ganesh Chhattri, un hombre educado, se le encontró en el camino [al pueblo de] Kharora. Iba a [la aldea de] Raipur junto con otros hombres, cuando me vio; él, creyéndome hindú, empezó a hablarme del movimiento *swadeshi*, y empezó a lamentarse amargamente del desempeño del gobierno en India por las numerosas quejas del pueblo. En respuesta, le dije que soy cristiano y que no me interesa en nada el movimiento *swadeshi*, ya que los principios con los que se le conduce no son correctos; pero que en sí mismo ser un verdadero *swadeshi* no está mal, si no hay causa de queja contra el gobierno. Me dijo que, ustedes, los cristianos no siguen las líneas correctas..., aunque han nacido en este país, siempre toman el lado de los gobernantes. Le dije que era bueno para nosotros porque el gobierno nos defiende a nosotros y a ustedes también con la libertad religiosa; si no hubiera un gobierno de este tipo, ustedes intentarían exterminar el nombre de los cristianos de esta tierra y los cristianos no esperamos obtener ni el más mínimo apoyo de ustedes. Todos aquellos que no son cristianos nos consideran descartados, [a pesar de que] sólo el cristianismo predica la hermandad de la humanidad. La religión de ustedes no es buena para nosotros, mientras que el cristianismo es bueno para todas las naciones del mundo. Me contestó, mira a los funcionarios públicos y a los misioneros; no hay diferencia entre ellos; pero hay una gran diferencia entre ustedes y todos ellos. A ustedes no les permiten poseer armas de fuego ni arma defensiva alguna; en caso de guerra, ellos no les ayudarán a ustedes, se ocuparán de sus hermanos europeos, sean misioneros o no; pero no se preocuparán por ustedes en lo más mínimo. [¿Y qué respondió el catequista?] Acepto que hay una diferencia racial y que tienen prejuicios contra nosotros. No busco en ellos el ejemplo. Entiendo a qué se refiere usted. Yo lo que veo son las enseñanzas de la Biblia. En ésta se enseña la hermandad de la humanidad y, cuando no existe, hay guerra. Los que profesan la fe cristiana, gobernantes o gobernados, si no se elevan a la Palabra de Dios y no la practican diariamente en sus vidas,

son como una nave que hace mucho ruido, pero nada más. Su religión es vana, sólo han aprendido, pero no podrán alcanzar sus metas mediante el esfuerzo. Su religión es falsa, y no hay que seguir a esa gente. Sólo hay que leer la Biblia, que es de allí de donde surge la fe. Nuestro ejemplo es Cristo.³²

Estos dimes y diretes acerca del gobierno colonial y de la disputa nacionalistas, de los requerimientos del gobierno liberal y de las implicaciones de la práctica racista se realiza literalmente sobre la marcha. En la primera parte del pasaje, los dos protagonistas debaten las “líneas correctas” de ser indio. Ganesh Chhatri está a favor del movimiento Swadeshi y critica las desigualdades del gobierno británico al poco tiempo de encontrarse con el catequista, aparentemente porque el hombre, educado y de casta elevada, toma al evangelizador nativo por un hindú. Por su parte, el catequista confiesa a pulmón abierto su fe, declarando de inmediato su desacuerdo con el movimiento swadeshi porque no se guía con base en los “principios correctos”, así como su acuerdo con ser un “verdadero” swadeshi o indio, lo que implicaría desistirse de la oposición al gobierno. No es sorprendente que Ganesh Chhatri denuncie la lealtad de los cristianos nativos, anunciando que no actúan conforme a las “líneas correctas”: a pesar de su país de nacimiento, los cristianos de India siempre toman partido por los gobernantes extranjeros.

A nuestro intrépido evangelizador no le convence esta invocación del lugar de nacimiento como base de la política de uno. Una vez más, su respuesta entreteje dos argumentos simultáneos, variaciones del tema que ya habíamos encontrado antes. Por un lado, el catequista remarca el principio inviolable de la libertad religiosa para todos los sujetos y credos del imperio británico de India sostenido por el “gobierno”, subrayando particularmente el destino terrible que sufrirían los cristianos en manos de los hindúes en ausencia de un gobierno justo. Por el otro, trenza inextricablemente religión y política para enfatizar el significado del cristianismo como algo esencial para la “hermandad de la humanidad”, para el bien de todas las naciones.

Por supuesto, esta respuesta no puede satisfacer a Ganesh Chhatri. El caballero hindú le recuerda al catequista la fuerza de las distinciones raciales bajo el dominio británico, poniendo de relieve el abismo que se-

³² Entrada del 1 de octubre de 1909 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-5, EAL.

para a los cristianos indios de los *sahab* cristianos. Es esta diferencia la que ha dejado a todos los indios, incluidos los cristianos, desarmados e indefensos, de manera que, cuando haya guerra, los cristianos superiores, funcionarios y misioneros euro-estadunidenses se cuidarán entre sí, abandonando a sus correligionarios, a los cristianos indios. De manera ecuaníme, el catequista admite la existencia de discriminación racial, agregando que él, en lugar de tomar como modelo ese prejuicio y a los que lo sostienen, encuentra su inspiración en la Biblia. Es precisamente la hermandad de la humanidad, enaltecida por el Libro, lo que se le contrapone a la guerra. Ingenuamente, el evangelizador combina la frase de la primera epístola a los Corintios 13, 1, con la expresión cotidiana en inglés “una nave vacía hace mucho ruido”, algo que también tiene su eco en *chhattisgarhi*. Así, pone en duda a todos aquellos —funcionarios o misioneros, gobernantes o gobernados— que profesan el cristianismo pero se resisten a que la Palabra de Dios se convierta en un atributo de su ser.

Antes que en las imágenes palpables de la autoridad occidental y más allá de las demandas urgentes del nacionalismo indio, la creencia del catequista se centra en la Biblia y se apoya en Jesucristo, aquella a manera de fuente de la fe y éste como ejemplo de la vida. Sorprendentemente, los textos y los tiempos de los catequistas toman forma y sustancia en la regularidad misma y en el detalle distintivo de tales encuentros; vidas y palabras de acuerdo con los evangelistas nativos. Sin embargo, también es cierto que la rutina precisa y la singularidad específica de estas experiencias registran la cartografía y el molde de otros mundos por medio de los términos separados del viaje local, de la Palabra, del catequista, de la palabra del catequista.

Esto me trae a la mente una segunda consideración. Las vidas e historias de los catequistas conllevan otras realidades. En respuesta a las interrogantes y a los argumentos indígenas, tratando en un territorio conocido y encarando terrenos desconocidos, los evangelistas no sólo reiteraban y reproducían, sino que también reordenaban y reelaboraban la veracidad de la Palabra. Estas articulaciones alternativas de *doxá* y doctrina a menudo se encontraban íntimamente ligadas a nuevas construcciones de las divinidades, creencias y rituales del hinduismo, del islam y de las religiones *adivasi*. A manera de ilustración, permítaseme volver a dos pasajes, ambos relacionados con el islam.

Sábado 22 [de enero de 1908], Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús también es un verdadero profeta y que todos los musulmanes

deben honrarlo grandemente, pero que es inferior a Mahoma, pues éste fue el último profeta. Para hacer más claro el asunto le expliqué que si un hombre está vestido de blanco, y ese hombre tiene manchas negras en su ropa que no puede esconder ante los demás, y otro hombre también está vestido de blanco pero no tiene manchas en su ropa, ¿cuál luce mejor?, y él dijo que el hombre que no presenta manchas en su atavío. Esto es muy cierto de Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es un pecador y busca el perdón de Dios, por su parte, Jesús no tenía pecado y el Corán sostiene que él era un profeta sin pecado. Le dije que era mejor ser un seguidor de un profeta sin pecado que de un profeta pecador, entonces él guardó silencio. Dos [personas] presentes.³³

Sábado 25 [de abril de 1908]. Una breve conversación en el negocio del tendero Ramazán; [donde] estaban presentes el inspector del DOP [Departamento de Obras Públicas], el contratista del edificio de policía y otros mahometanos [musulmanes]. Me preguntaron [a qué] religión había pertenecido anteriormente, a lo que respondía que había sido mahometano. Entonces empezaron a lamentarse del destino, [diciendo que] lo que haya escrito Dios del sino tiene que suceder. Le hace perder a alguien el camino para convertir a [ese] hombre en el hijo de la perdición y guía a otro para volverlo el hijo del cielo. Ha creado demonios y hombres para que habiten el infierno. Les dije, si Dios ha escrito el sino y predestinado las vidas de los hombres, a unos para el cielo y a otros para el infierno, entonces los que irán al infierno según el destino, que no puede ser cambiado, habrán sido castigados injustamente, porque fue Dios el que escribió ese sino y él les diseñó la vida para que fueran al infierno. En este caso, Dios se convierte en el autor del mal y carece de misericordia para todos [lo que va] en contra de la doctrina del Corán, porque claramente dice que Dios es misericordioso y clemente. Hay otro asunto [en lo que han dicho], que Dios conduce a los hombres a hacer el mal y a perder el camino recto. Así, se convierte en el autor del pecado; pero si Dios es el autor del pecado, entonces el hombre no es responsable de sus pecados y no merece punición y si Dios lo castiga, entonces es injusto. De todo esto se desprende que la doctrina del Corán está equivocada y quien crea en ella está siguiendo un camino equivocado. Cinco personas presentes.³⁴

³³ Entrada del 22 de enero de 1908 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-5, EAL.

³⁴ Entrada del 25 de abril de 1908 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-5, EAL.

Es necesario leer juntos estos pasajes. En ellos, el catequista revela que es un converso del islam al cristianismo, lo que a su vez explica su conocimiento del Sagrado Corán. Al mismo tiempo, en respuesta a la afirmación del sastre Mohammad Din acerca de la superioridad del profeta Mahoma sobre Jesucristo, ofrece una explicación curiosa pero ingeniosa acerca del carácter pecaminoso del profeta y la naturaleza inmaculada de Cristo. La analogía con la vida cotidiana contrastando la ropa sucia con la pulcra es bastante irrefutable, pero no he logrado encontrar el pasaje preciso del Corán de la que el catequista obtuvo la inferencia de que el profeta Mahoma era pecaminoso, exigiendo el perdón de Dios. Sin embargo, al interpretar el asunto mediante filtros fijos de pecado y salvación en su articulación del islam y del cristianismo, el catequista ofrece una nueva presentación del Corán y de la Biblia, del profeta Mahoma y de Jesucristo. Por otro lado, en el segundo pasaje lleva su presentación más allá al seccionar los argumentos de sus interlocutores musulmanes para realizar dos afirmaciones contrapunteadas: que sus aseveraciones no eran consistentes con la letra del Corán y que sus aseveraciones demostraban que el Corán estaba equivocado. Esta lectura establecía, de manera crítica, un ir y venir entre maneras contrapuestas de leer los textos —incluyendo diversas versiones del Corán, el Libro y las escrituras hindúes— y además portaba el peso de encuentros precisos entre formas orales y textos escritos, revelándolos como orientaciones discursivas entremezcladas hacia el mundo y la Palabra. Asimismo, indicaba la formación simultánea de objetos antropológicos —por ejemplo, el islam y el animismo, la casta y el hinduismo— y la fabricación de las verdades de los sujetos históricos, una vez más mediante la transformación de mundos occidentales en escenarios cotidianos.

Por supuesto, según el catequista cruzaba pueblos, iba teniendo encuentros diversos. Algunas personas “hacían chistes acerca de cosas muy malas [probablemente comentarios libidinosos y terrenales sobre la noción de la Inmaculada Concepción] que no podría escribir”. Otros le decían, y se decían a sí mismos, que “Jesús es sólo un tipo de encarnación inglesa”. Y el catequista declinó una invitación a asistir al festival de una aldea: “no podía asistir a cosas tan perversas, pues Dios detesta la adoración a los ídolos, por lo tanto la hambruna está ahora asolando”.

Finalmente, en estos relatos, una escritura distintiva —con la certeza de la verdad, la duda del lenguaje que se desdobra por sí mismo— revela las irradiaciones de un mundo fluido de discurso popular. Allí, se de-

batía y discutía el pasado y el presente con el detalle de la nueva fe y la nueva vida y la reelaboración de las viejas historias y los viejos relatos.

Jueves 14 [de septiembre de 1911], Mahasamund. Administrador de correos. Había algunas personas presentes en la oficina de correos y el administrador disponía de tiempo para conversar, así fuera de temas políticos o religiosos. Observando sus inclinaciones mentales, le mencioné que en nuestros días los hindúes venden y distribuyen gratis mucha propaganda, siguiendo el ejemplo de las misiones. En esta propaganda me encontré con un tema [referente a que] se debía dar instrucción [educativa] a las mujeres. Éste es un ejemplo de [la influencia que han tenido] las misiones acerca de la educación femenina, que antes era por completo desconocida en India. Él [el administrador de correos, entonces] narró que se ofrecía [educación a las mujeres ya] desde los tiempos antiguos, antes de la invasión mahometana; [pero] que cuando los mahometanos conquistaron India, se había suspendido por completo porque se había destruido el poder de los hindúes y ya no había quien la patrocinara. Cuando los mahometanos invadieron India había muchas heroínas que se levantaron a pelear por su país y, ellas mismas, llegaron a ser dirigentes militares y combatieron con valentía hasta la muerte. Le dije [que] quizás había algunos casos que demostraran esto, ya que algunas gozaban de una situación especial porque, los gobernantes de la ley, al percibir que [podían] morir inesperadamente, las mujeres herederas podrían gobernar su país con tanta competencia como los varones [y les dieron] a las princesas una instrucción de naturaleza particularmente política. [Esta instrucción] no [era] de índole religiosa [para] que pudieran entender las normas morales de piedad y virtud y pudieran convertirse en ejemplo para otros e introducir la misma instrucción para el beneficio de su sexo. [Ahora], se les da educación a las mujeres con la perspectiva de que puedan ver su ignorancia y ser mejores esposas y para que eduquen a sus hijos, quienes harán su vida futura agradable y exitosa [para] ellos y para otros.³⁵

Nuevamente nos encontramos con el temible administrador de correos, cuyo intercambio con el resuelto catequista acerca de la suerte de la población negra de Estados Unidos ya se discutió con anterioridad.

³⁵ Entrada del 14 de septiembre de 1911 del diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-5, EAL.

En esta ocasión, es el administrador quien responde a la provocación del evangelizador de que el inicio de la educación a las mujeres en India se debía a la influencia de las misiones, cuyos principios y propósitos eran desconocidos antes en esta tierra. Aquí, el administrador de correos ofrece una interpretación diferente, mediante la cual, antes de la “invasión mahometana”, la “educación para las mujeres” era parte normal del orden hindú. La prueba de tal pedagogía era la actuación de las heroínas que habían intentado defender sus ciudades contra los invasores musulmanes, incorporándose a los ejércitos y participando en las batallas. La ascendencia del poder islámico y el declive de la hegemonía hindú pusieron un alto a estos principios pedagógicos, a esta práctica educativa.

Frente a la propuesta del administrador de correos, el catequista responde confiado que, en el pasado, ese tipo de educación era una excepción, limitada a las familias de los “gobernantes de la ley”. Así, vuelve a poner en juego las categorías críticas de la política y la religión, revelando ahora separadamente las trampas de ésta y la inestabilidad de aquella. Hemos visto que, en sus afirmaciones acerca de la discriminación contra los negros en Estados Unidos y la política de los *swadeshi* en India, el catequista había entretendido política y religión para subrayar la jerarquía entre gobierno cristiano y mal gobierno pagano. Pero en esta ocasión, en su discurso acerca de la educación para las mujeres, el catequista insinúa una separación clara entre política y religión. Bajo el gobierno hindú de antaño, la educación para las mujeres implicaba medios políticos, preparando a las mujeres de las casas reales para asumir el papel de los reyes varones en circunstancias particulares, atributos de la política pura. En el presente, bajo el gobierno británico y mediante la influencia cristiana, la educación a las mujeres se imparte con fines religiosos, para convertirlas en esposas piadosas, morales y virtuosas, ejemplos brillantes para los otros miembros de su sexo, todo esto distintivo de la religión verdadera.

En la discusión acerca de la articulación del cristianismo y el colonialismo, hemos observado la importancia de prestarle atención a las contradicciones que se encuentran en el seno del proyecto misionero y de reconocer las distinciones entre los evangelistas euro-estadunidenses y de otros agentes del imperio. En otros textos he mostrado que, en el contexto de la India central, tres movimientos, contradictorios pero que se traslapan, en el nivel de los preceptos y de las prácticas misioneras se con-

juntaron esencialmente en el propósito de la evangelización y el proyecto del imperio.³⁶ Primero, para los misioneros, los conversos en tanto que cristianos eran sus iguales en el “Reino de Dios”. Sin embargo, estos evangelizadores repetidamente remarcaban las “tergiversaciones satánicas” y las “costumbres salvajes” de los “hijos de la vida silvestre”. Segundo, al trabajar juntos los misioneros y el gobierno colonial, se les describía una y otra vez hasta los años treinta como los portadores gemelos de la luz de la “linterna occidental”. Esto tenía mucho que ver con la conexión entre, por un lado, el compromiso expreso de los misioneros con la complementariedad de poder espiritual y temporal y, por el otro, la política de la administración británica posterior a 1857 de separar religión y política, lo que aumentaba de manera notoria el poder colonial. Tercero y último, los evangelizadores euro-estadunidenses invocaban el precepto de la autodeterminación individual y del testimonio de Cristo para argumentar a favor de la libertad religiosa del converso; pero al mismo tiempo veían a estos conversos como niños que se debatían para asir el pensamiento racional objetivo. Dentro de los intersticios de estos movimientos sobrepuestos y llenos de tensión, los misioneros participaron, consciente e inconscientemente, en la construcción de mitologías coloniales de supremacía racial, en el establecimiento de estructuras paternalistas de autoridad y en el reforzamiento de la legitimidad del gobierno colonial.

La labor de los catequistas se realizó dentro de este contexto, pero sus representaciones también confundieron esta estructura. Hemos observado cómo un catequista reconocía de forma crítica los prejuicios raciales del funcionario y del misionero. También hemos visto que diversas descripciones de este nativo operaban sobre la inestabilidad categórica de la “política” y sobre la astucia conceptual de la “religión”. Este testigo montó y subvirtió las distorsiones esenciales para el evangelizador europeo y el administrador británico, mostrando, asimismo, un espejo a los términos implícitos de las prácticas oficiales y misioneras. Todas estas instancias estaban aseguradas por el literalismo denso de la creencia del catequista en la Biblia y de su consecuente excedente en torno de distinciones entre lo espiritual y lo temporal, la religión y la política. Esto condujo al catequista, tan inexorablemente como resultó ser, a plantear de varias formas la jerarquía esencial del gobierno cristiano, ba-

³⁶ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, capítulo 2.

sado sobre el orden evangélico, y la del mal gobierno hindú, orquestado por el desorden hindú, y a distinguir tajantemente entre religión (cristiana) y política (hindú).

Vistos en su conjunto, los relatos de los catequistas tomaron forma mediante el trabajo vernáculo realizado en torno de la misión civilizadora del Salvador y tomaron sustancia mediante la labor colonial ante las realidades de un cristianismo vernáculo. Aquí, el proyecto misionero se tradujo y la nueva fe se transcribió en diferentes usos de la Palabra, diversos significados del mundo, sentidos dispares del cristiano nativo, versiones distintas del indígena pagano. Mediante sus términos y acuerdos, lenguajes e inscripciones, vidas e historias, los relatos de los catequistas captaban y estipulaban el encuentro evangélico, restituyendo y reescribiendo su importancia. El intenso literalismo de las crónicas del catequista sugiere que la dialéctica del imperio y de la evangelización era capaz de forjar lazos duraderos entre poder colonial y conocimiento cristiano, pero las complicidades clave aquí se acompañaban y se cuestionaban mediante la reelaboración de las verdades misioneras mediante la fuerza de la traducción vernácula. El excedente denso en la escritura de los catequistas indica que la dinámica de la razón y de la fe podía establecer lazos duraderos entre la civilización y el Salvador, pero lo que lanzaban y garabateaban estas conexiones estrechas era la refundición de los lenguajes evangélicos mediante los procedimientos de la traducción vernácula.

A MANERA DE COLOFÓN

La historia misma de la Biblia es una historia de la traducción. Esto es verdad en un sentido bastante literal. La necesidad de la traducción no apareció sino después de Babel, cuando Dios confundió los labios de los humanos, mortales no convocados que buscaban ascender al cielo mediante la torre de Babel. Fue la tercera diáspora, después de la del Edén y del gran Diluvio, ahora después de Babel. Fue una diáspora de pueblos y lenguas, de hecho fue un balbuceo de lenguas que necesitaban de la traducción. Desde entonces, cada presentación de la Biblia es una traducción. Esto es verdad tanto de los evangelios sinópticos griegos, como de la Biblia de San Jerónimo (la *Vulgata*), de las versiones de Lutero y de los académicos del rey Jacobo I. Cada una de estas traducciones intenta retornar a la lengua original anterior a Babel, que había sido la lengua úni-

ca hasta la Caída. Y todas estas traducciones rebasan al original “corrupto”, asumiendo la autoridad del anterior, de manera que el segundo texto se convierte en el original.³⁷

Sin embargo, ¿será esto verdad para todas las traducciones de la Biblia? De hecho son las traducciones coloniales las que le dan a esta narrativa espectacular un giro de inmanencia y trascendencia.³⁸ Cuando los evangelizadores europeos tradujeron la Palabra al bengalí, al hindi y al tamil en la India imperial, el Libro original, el maestro, seguía siendo el que estaba en inglés, un registro de la “desigualdad de las lenguas”. Son precisamente las versiones vernáculos del cristianismo —considérense, en particular, las culturas del cristianismo *dalit* (“intocable”; literalmente, hecho pedazos) y *adivasi* en India hoy— las que quieren convertir la traducción de la Palabra de Dios a su propia lengua en el original.

Los escritos de los catequistas registran estos procesos de transacciones coloniales y traducciones vernáculos. Sin lugar a dudas, es al mismo tiempo irónico e inevitable que los escritos de los catequistas estén en inglés. Por supuesto, nos preguntamos qué determinaciones de excedente o exceso en la India contemporánea gobiernan los distintos procedimientos vernáculos de traducción, procedimientos que buscan convertir la traducción de la Palabra de Dios a la lengua de uno mismo en el original. Éstas son las estipulaciones de la historia sin garantía.

³⁷ Los argumentos presentados en este párrafo le deben mucho a Willis Barnstone, *The Poetics of Translation*, New Haven, Yale University Press, 1993, donde el autor también revela las interpolaciones y apropiaciones, los cortes y las inserciones de las traducciones de la Biblia.

³⁸ Véase, asimismo, Rafael, *Contracting Colonialism*, *op. cit.*, particularmente el capítulo 1.

4. DESPUÉS DE LA CONVERSIÓN

En este capítulo se analizan materiales que incluyen historias de vida insertas dentro de procesos de encuentro evangélico.¹ Se exploran autobiografías y biografías de conversos al cristianismo en la región de Chhattisgarh en la India central, en particular relatos escritos entre las décadas de los veinte y los cuarenta del siglo XX. Aunque a primera vista la naturaleza de estos delgados manuscritos pertenecientes a evangelizadores nativos podría parecer completamente formal, en realidad le otorgan a la conversión al cristianismo nociones y narrativas dotadas de una importancia propia.² En el presente capítulo, estos escritos se leen a la luz de entrevistas con indios cristianos —y en parte se complementan con

¹ Quisiera agradecer a David Arnold y a Stuart Blackburn los comentarios que formularon a un borrador del presente texto y que me han ayudado a escribir otro capítulo. Asimismo, agradezco los conocimientos y las críticas de los participantes a la conferencia acerca de historias de vida realizada en Londres en mayo de 2001, así como las discusiones en El Colegio de México con los profesores Martha Elena Venier, Manuel Ruiz, Rubén Chuaqui y David Lorenzen acerca de los materiales examinados aquí. Este capítulo también forma parte de un proyecto más amplio sobre el encuentro evangélico en la India central durante los siglos XIX y XX.

² Gran parte de los materiales de archivo de historias de vida de los cristianos nativos de la India central es de dimensiones reducidas o de carácter fragmentario. La colección más importante de este tipo de escritos se encuentra en Eden Archives and Library, Webster Grove, Misuri (de ahora en adelante EAL), depósito de la documentación de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, que posteriormente cambió su nombre por el de Misión Evangélica Americana. Estos relatos forman el centro del presente texto. Al escribirlo, también consulté otros materiales de la EAL y de dos archivos de los misioneros menonitas de Goshen, Indiana, y de Newton, Kansas. Sin embargo, cuando estos escritos no eran demasiado fragmentarios, sólo consistían en obituarios, “autobiografías” de los conversos indios escritas por misioneros o “bosquejos de vidas” de hombres y mujeres cristianos, también escritos por misioneros que informaban de la conducción y carácter de los operativos evangélicos indios. Aunque útiles, porque le ofrecen su contexto a las cuestiones que se examinan en este texto, estas relaciones no eran importantes debido a sus argumentaciones centrales.

ellas—, realizadas en trabajo de campo realizado en Chhattisgarh durante los últimos seis años. En su conjunto, estos materiales constituyen registros de importancia de anudamientos evangélicos, lo que apunta a una interacción mutua entre asuntos de historias de vida y cuestiones de conversión.

CONVERSIÓN E HISTORIA DE VIDA

Los materiales autobiográficos y biográficos examinados aquí narran las historias de vida de individuos que practicaban la fe cristiana en la India colonial. Por un lado, muy a menudo, y particularmente en la documentación de las ciencias sociales, la conversión al cristianismo en ámbitos no occidentales aparece como una empresa esencialmente colectiva y se le opone a la imagen del Pablo solitario que ve la luz, una manera de comprender la conversión en tierras occidentales. Aquí, mediante acercamientos modulares, la conversión se interpreta como una búsqueda de significado ante el asalto de la modernización/modernidad en escenarios remotos, no occidentales. Uno de los problemas que presentan tales esquemas reside en su tendencia a clasificar las distintas percepciones que tienen ciertas personas en particular de los sucesos y procesos de conversión, incluyendo las nociones de las vidas y las historias que traen a colación. Por el otro lado, las propuestas y los prototipos psicológicos paulinos relativos a la conversión tienden a presentarla como un acto exclusivamente individual que intima una trayectoria solitaria. Aquí, el buscador solitario se transfiere a una nueva y primaria afiliación religiosa mediante una decisión juiciosa entre creencias distintas y en competencia, y actúa entonces sobre su decisión mediante la fe personal sincera y mediante su pertenencia comprometida a la comunidad de Cristo. En la base de esta manera de entender el proceso se encuentran suposiciones metahistóricas y metaculturales acerca de la acción y la comprensión, de la conversión y el cristianismo, que tienden a ignorar la diversidad y la distinción que subyacen en la transferencia de fe y en el cambio de religión a través de los pasados y dentro de las culturas. Mediante su confianza en la oposición suprema entre lógica colectiva y decisión individual y su dependencia mutua de términos teleológicos divergentes aunque singulares que subyacen en la conversión, estas dos orientaciones aparentemente opuestas pueden inclinarse a descon-

tar lo que es prominente y específico acerca de las historias de vida tras la conversión.³

Hemos observado que la mayoría de las conversiones al cristianismo en la India central en tiempos coloniales se operaban por medio de redes extendidas de parentesco, generando nuevos lazos de casta y secta, así como perspectivas de una vida mejor bajo el halo de las economías paternalistas de las estaciones misioneras. Con todo, la conversión también ocurría de otras formas, negociando de distintas maneras los lazos de amistad y parentesco, casta y secta. Más aún, incluso aquellos cristianos cuya conversión se efectuaba mediante conductos de parentesco no constituían simples figuras de una lógica colectiva singular. En cada caso, la conversión ofrecía un recurso para trazar de formas diferentes las vidas y decir de maneras distintas las historias. Esto sale a la luz en los escritos que se analizan aquí, a los que a la vez les dieron forma los atributos coloniales y los marcaron las actitudes vernáculas. Estos relatos, aunque aparentemente de carácter formulista, emplean y exceden el *telos* de las narraciones dominantes de conversión al cristianismo, imbuyéndoles líneas narrativas exclusivas con sus propias notaciones.

UN CONVERSO EJEMPLAR: EL TESTIMONIO DE UN MISIONERO

Empecemos entonces con dos relatos biográficos del reverendo Ramnath Simon Bajpai: uno escrito por su hijo David Bajpai y el otro por el misionero Theodore C. Seybold.⁴ Las dos narraciones, mecanografiadas, muestran ciertos aspectos en común, pero también revelan diferencias

³ Estas concepciones de conversión se discuten en detalle en Saurabh Dube, "Conversion to translation: Unbound registers of a vernacular Christianity", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, publicado por Duke University; así como en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito del libro en proceso de redacción. Esta sección y partes de la siguiente se alimentan de estos escritos.

⁴ Theodore Seybold sirvió como misionero en Chhattisgarh entre 1913 y 1958. Durante nueve años se vio frecuentemente con Ramnath: Seybold vivió mucho tiempo en la casa del misionero Jacob Gass; Ramnath era el principal catequista que trabajaba bajo la dirección de Gass, y con frecuencia estaba presente en la casa del misionero. Son pocos los datos biográficos que se tienen de David Bajpai.

esenciales. Al leerlas, me concentraré en las distintas descripciones que presentan acerca de los años formadores de Ramnath Bajpai, particularmente las descripciones divergentes de la conversión de este brahmán, figura ejemplar que trabajó de evangelizador durante muchos años y que fue ordenado ministro dos años antes de su muerte.

He aquí cómo inicia su relato el misionero:

Una de las partidas más tempranas en el registro bautismal en los archivos de la Misión Evangélica y Reformada de Raipur, P.C., India, dice a la letra: Ramnath Simon Bajpai, de aproximadamente 22 años de edad, fue bautizado el 6 de mayo de 1882 por Andrew Stoll. Así empezó la vida cristiana y el ministerio cristiano de un hombre... cuya trayectoria demuestra por primera vez que la Iglesia de Cristo es un organismo vivo en las Provincias Centrales de India y que mantiene unida a gente que nunca se había podido unir durante toda la historia de India. En tanto que seguidor de Jesucristo, el brahmán Ramnath se convirtió en un miembro de la Iglesia y ayudó a ganar a muchos, principalmente intocables, con quienes nunca se habría podido asociar antes; ahora, todos aquellos que, de entre éstos, se volvieron cristianos se convirtieron, junto con él, en compañeros en el seno de la Iglesia.⁵

La singularidad misma de la vida de Ramnath Bajpai se entrelaza de manera inextricable con la historia de la misión evangélica en Chhattisgarh, la una reflejando luminosamente la otra. Inserta en el organismo vivo que constituye la Iglesia, la vida ejemplar de este brahmán converso a la fe cristiana torna fragmentario el pasado muerto de India, que ha separado a la casta superior de los intocables, señalando el horizonte en el que reside la unidad de los pueblos de India.

Acto seguido, los términos autorizados de la narrativa misionera se impulsan mediante una invocación de los intentos y de las tribulaciones encaradas por el joven Ramnath Bajpai.

Apenas sorprende que la conversión de Ramnath, el brahmán, haya alterado el pensamiento de sus compañeros brahmanes y otras personas de casta y haya causado consternación a lo largo y ancho de la ciudad. Se le persi-

⁵ Theodore Seybold, "The Reverend Ramnath Simon Bajpai", mecanografiado, 1945, 84-9b Bio. 52, EAL. Todas las referencias a números de página de este relato se presentan dentro del texto entre paréntesis.

guió, despreció y ridiculizó. De hecho, durante varios días se le impidió por la fuerza que visitara a su amigo misionero mientras se le presionaba para que rechazara y traicionara a su maestro. Se convenció a sus hijos de que lo abandonarían...

La casta es la principal piedra en el camino de Ramnath, negándole lazos paternos y nexos familiares, parentesco cotidiano y afinidad cristiana. Amigos e hijos lo abandonan. Se hacen intentos por separarlo de su único amigo, el misionero solitario y padre espiritual, su único maestro. Se ve la historia de Ramnath en el espejo de los apóstoles. Así:

él mismo confesó que la presión había sido tanta que en cierto momento estuvo a punto de ceder, y entonces diría humildemente: "qué atinado fue que se me diera el nombre de Simón, ya que tal como Simon Pedro, tuve la tentación de renegar de mi Señor. Pero Dios me salvó de este gran pecado".

Al igual que Simón Pedro, Ramnath Bajpai sigue de pie a la cabeza de su rebaño. Mientras que la línea narrativa está enmarcada por la presencia viva de la Iglesia, de la mano muerta de la casta y de las luchas que debieron librar los apóstoles, la narración en su conjunto está animada y articulada por el tropo esencial de la conversión, una transformación de la fe que conlleva sus propios detalles. Theodore Seybold no pone un signo de igualdad entre la conversión de Ramnath y su aceptación formal de la fe cristiana, el suceso de su bautismo. Por el contrario, el misionero la ubica antes, en la transformación fenoménica que sufrió Ramnath, cuando milagrosamente conoció al misionero pionero de la región de Chhattisgarh.

En el momento de su conversión, Ramnath era estudiante de una escuela normal en Raipur, porque quería ser profesor. Allí, él y otros estudiantes oyeron hablar de un misionero que había venido a la zona y que parecía estar realizando la profecía de un viejo dirigente indio que predicaba la llegada futura de un maestro blanco para conducirlos a entender la verdad. Así, fue a visitar al misionero, el reverendo Oscar Lohr, y le impresionó mucho lo que escuchó y lo que leyó en las octavillas y los folletos que le diera su nuevo amigo.

Nótese que el misionero ubica sin equívoco la conversión de Ramnath en su época de estudiante. La conversión se realizó cuando encon-

tró al misionero Oscar Lohr, “que parecía estar realizando la profecía de un viejo dirigente indio que predicaba la llegada futura de un maestro blanco para conducirlos a entender la verdad”.

La sencilla afirmación de Theodore Seybold es de gran trascendencia. Una leyenda común de finales del siglo XIX y principios del XX en Chhattisgarh narraba cómo Ghasidas, el primer gurú de la casta-secta satnami, había profetizado que lo seguiría un *topi-wallah sahab* (hombre blanco con un sombrero) que liberaría a los satnamis. Esta historia se convirtió en una leyenda importante entre los misioneros euro-estadunidenses y los cristianos indios en la región, y en un artículo de fe entre los conversos satnamis al cristianismo. En otros sitios, he mostrado cómo esta tradición tomó forma mediante los recursos reunidos de los mitos satnamis, las relaciones de los misioneros y las historias de los conversos, inscritas con autoridad en las narraciones oficiales de la misión y de la Iglesia en Chhattisgarh.⁶ A lo que me refiero con esto es a que si el misionero Seybold aprovechó este mito para inyectarle una resonancia distinta fue precisamente porque la historia tenía connotaciones esenciales para su narración acerca de un converso ejemplar, su relación de la conversión formativa de Ramnath Bajpai.

En las leyendas de las comunidades cristianas y de los misioneros evangelizadores en Chhattisgarh, la profecía extraordinaria del gurú Ghasidas y su realización milagrosa en la persona de Oscar Lohr constituyeron la fuerza motriz que impulsó las primeras conversiones en la región. La potencia de la leyenda era tal que el misionero Theodore Seybold no podía escapar a su influencia mientras escribía en el siglo XIX acerca de un converso temprano y ejemplar al cristianismo. Para trazar la vida de un converso pionero de casta alta, había que establecer una conexión con una antigua profecía: Oscar Lohr y Ramnath Bajpai. De esto se siguió que, en el relato del misionero, la historia relativa a la profecía se desnudara de su particularidad, ampliando a la vez que estrechando sus márgenes. Se representaba al personaje Ghasidas simplemente como “un viejo dirigente indio”. La profecía misma no afectaba únicamente a la comunidad satnami, sino a todos los habitantes de Chhattisgarh. Al mismo tiempo, la adivinación se materializó en el converso consumado, Ramnath Bajpai.

⁶ Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 76-77 y 193-204.

Hemos remarcado que las maneras singulares de entender la conversión tendían a soslayar los distintos procesos de elaboración de mitos, fabricación de historias y construcción de narrativas constitutivas de los anudamientos evangélicos. En el testimonio de Theodore Seybold, la conversión de Ramnath era exclusiva en su naturaleza, basada en la imagen del Pablo solitario que vio la luz, intimando una novedosa trayectoria de fe y vida. Al mismo tiempo, en este relato, los términos mismos de una conversión inmaculada se habían forjado perspicazmente mediante la fuerza del rumor y la potencia de la profecía —es decir, las aristas distintivas del mito, la historia y la narrativa— que irrumpieron en la historia de vida de Ramnath según la describiera el misionero. Así, se actuó una versión particularmente singular de la conversión mediante las amplias formaciones de significados integradas en el encuentro evangélico.

Dejado atrás el inicio de la conversión, Ramnath Bajpai estaba listo para lanzarse a su vocación cristiana. Considerando que “entonces el reverendo Lohr era el único misionero en la zona, y vivía a 37 millas [60 kilómetros] de la ciudad de Raipur”, no era fácil para Ramnath visitarlo. Así:

Podemos apreciar su gozo cuando pocos años después el doctor en teología reverendo Andrew Stoll empezó a realizar actividades en la ciudad misma de Raipur y trajo consigo a un evangelizador, Pandit Gangaram Chaube, un brahmán converso y que, por lo tanto, tenía una experiencia parecida a la de Ramnath. Por medio de este contacto, Ramnath se relacionó con los pocos cristianos que se habían mudado a Raipur en calidad de empleados gubernamentales y con frecuencia asistía a la pequeña capilla en la que entonces se ofrecían los servicios religiosos.

Cuando el señor reverendo Stoll empezó a trabajar en Raipur, abrió una pequeña escuela y le pidió a Ramnath que la dirigiera, y él aceptó. Funvió como director de la escuela dos años, de 1880 a 1882. Esto le dio la oportunidad de pasar mucho tiempo con los misioneros y con los libros que éstos le daban. Estos contactos respondieron sus preguntas y pronto se dio cuenta de que Cristo le daría la paz interior y la seguridad que ansiaba. Así se preparó para dar el primer gran paso que terminaría por cambiarle la vida, bautizándose el 6 de mayo de 1882; desde entonces se regocijó en la belleza de la compañía en la que viviría con su maestro.⁷

⁷ Seybold, “The Reverend Ramnath Simon Bajpai”, mecanografiado, 1945, 84-9b Bio. 52, EAL.

Dos puntos sobresalen. Por un lado, este pasaje subraya que, según el relato de Theodore Seybold de la vida de Ramnath Bajpai, la conversión constituye el primer acercamiento con un cambio tajante de orientación espiritual. Conducido por una profecía y formulado como milagro, la transformación inició y preparó al buscador indio para los acontecimientos que seguirían, trazados de una forma que conduciría de un paso irresistible a otro paso inexorable: de la apertura de una estación misionera en Raipur por el reverendo Stoll a los encuentros de Ramnath con Gangaram Chaube y la comunidad cristiana del pueblo, a su empleo en una escuela diminuta, a las reuniones del converso buscador espiritual con otros misioneros y sus libros, y a su bautismo imparables que llegarían con el tiempo. Por el otro, la forma en la que Ramnath cumpliría su destino refleja el crecimiento de la misión y la Iglesia en Chhattisgarh: desde los tímidos comienzos del trabajo misionero en Raipur por parte de un misionero y un catequista hasta la ampliación en fuerza y número de la empresa evangelizadora, pasando por la minúscula comunidad de cristianos y su “pequeña capilla” en el pueblo y por la “pequeña escuela” que dirigía Ramnath. La transformación de Ramnath Simon Bajpai era completa.

UN CARÁCTER EJEMPLAR: EL TESTIMONIO DE UN HIJO

Veamos ahora el relato de la vida de Ramnath escrito por su hijo, David Bajpai.⁸ Por la forma en la que empieza, este manuscrito de 16 páginas, completado en 1945, más de dos décadas después de la muerte del venerable cristiano, aparentemente se asemeja al escrito del misionero, poniendo el énfasis en la centralidad de la conversión de Ramnath: “Exigió de mi padre un valor considerable actuar de acuerdo con su conciencia y convicción cuando se convirtió al cristianismo. No sólo era el primer brahmán de Raipur en dar este paso, sino que también sabía lo que implicaba” (p. 1). Sin embargo, tras esta declaración inicial, el relato de David Bajpai sigue una dirección distinta de la seguida en la narración del misionero:

⁸ David Bajpai, “My father —Rev. Simon Ramnath Bajpai”, mecanografiado, 1945, 84-9b, Bio. 52, EAL. Todas las referencias a números de página en este relato aparecen en paréntesis en el texto mismo.

Antes de tomar la decisión, [Ramnath] se encontró con otro brahmán, Pandit Gangaram Chaube, quien le mostrara una gran cicatriz que tenía en la cabeza. Varios años atrás, cuando [Gangaram] decidiera convertirse en seguidor de Cristo, su padre se enfureció a tal grado que le asestó un golpe en la cabeza con una barra de hierro, provocándole una herida profunda. Alejaron de él a su esposa y a su hijo y, como continuó la persecución, buscó refugio (1873) en Bistrampur con el reverendo O. Lohr, el primer misionero pionero de Chhattisgarh. Los misioneros y otros amigos que conocieron bien a mi padre pudieron corroborar el hecho de que era valiente y arrojado (p. 1).

A diferencia de la conexión central establecida entre la llegada de Oscar Lohr y la conversión de Ramnath que domina la narrativa del misionero Seybold, el personaje cardinal dentro del relato de David Bajpai acerca de su padre es el brahmán Gangaram Chaube. Esto no debe sorprendernos. El encuentro del buscador Ramnath con el converso Gangaram sugiere los senderos sembrados de obstáculos, de dos brahmanes, y cada uno de estos personajes audaces enfrenta las dificultades con ecuanimidad. Trabajando en conjunto, las vidas de los dos brahmanes conversos al cristianismo se yerguen aparte de las de otros conversos tempranos, principalmente de castas inferiores, en la región de Chhattisgarh.⁹

Efectivamente, el relato de David Bajpai revela el orgullo de su familia en su ascendencia poco común:

[Ramnath Bajpai] nació el 25 de junio de 1849 en el distrito de Bamba, donde su padre, Kusipari Din Bajpai, se había unido al ejército. Debido a su concienzudo trabajo, pronto lo ascendieron a un rango superior. Luego

⁹ En efecto, convertirse al cristianismo a partir del brahmanismo conlleva una distinción esencial. Así, M.M. Paul, un evangelizador nativo, a lo largo de la mayor parte de su propia "autobiografía" va describiendo las circunstancias y acontecimientos de la conversión de su padre y de su tío, que provenían de una familia pobre, sacerdotal y brahmánica. Su relato revela que M.M. Paul estaba orgulloso de su ascendencia, pero como catequista también se sentía obligado a criticar las creencias "supersticiosas" de su familia antes de la conversión. Análogamente, la narración muestra una cierta ambivalencia en lo que respecta a cómo los miembros de la familia empezaron a comer carne y pescado, presentadas como costumbres cristianas, pero no está del todo ausente un cierto orgullo por haber sido vegetarianos otrora. Al mismo tiempo, como se ve después, incluso este relato no dramatiza la conversión de su familia. M.M. Paul, "Autobiography of M.M. Paul, Head Catechist at Mahasamund", mecanografiado, 84-9b, Bio. 52, EAL, pp. 12.

lo nombraron *subedar* en un regimiento de Madrás. En casa había una espada que nuestro padre guardaba con celo, ya que era un regalo valioso que había heredado de su propio padre. Nosotros, los niños, siempre la mirábamos con un profundo respeto después de oír que nuestro abuelo la había portado tantas veces (p. 1).

Aunadas a las determinaciones gemelas de una ascendencia simultáneamente sacerdotal y militar, las cualidades de inteligencia de Ramnath Bajpai lo distinguieron aún más. Así fue como Ramnath llegó a Raipur con su madre, que deseaba vivir en su hogar natal. En el pueblo, empezó a asistir a la escuela a los siete años de edad, pasando “de un grado al otro sin mayor dificultad”. Después, ingresó a la Escuela Normal Gubernamental de Raipur y, tras completar los cursos, pasó a ser profesor en la primaria gubernamental.

Ya hemos visto que el obstáculo de casta y el tropo de la conversión, la vida de la misión y el crecimiento de la Iglesia se confabularon para orquestar el bosquejo biográfico de Ramnath Bajpai. En contraste, el relato de David Bajpai acerca de la vida de su padre parece seguir otra disposición, la de la biografía de un personaje histórico ejemplar, transformada por la leyenda del culto brahmán. Lo que subyacía en la narración anterior y la dominaba era la ruptura de Ramnath con la casta y con el hinduismo. Esta historia difícilmente se vería mancillada por la inmersión inicial de Ramnath en los ritos y pasajes del hinduismo y la casta:

[Ramnath] era particularmente docto en hindi y sánscrito. Entre los libros religiosos de los hinduistas, su preferido era el Ramayana, y era capaz de repetir largos pasajes de memoria. Los hindúes lo invitaban a sus casas para que les leyera el shastra a los congregados. Hinduistas prominentes y ricos le regalarían dinero y vestido para que les prestara estos servicios. Leía el Ramayana de una forma tan agradable que los zamindars y rajás de Raipur y sus alrededores también lo invitarían... Así, su fama se extendió más allá de las fronteras de Raipur. Le causó gran alegría cuando el rajá de Dondi Lohara lo mandó llamar para que visitara su palacio (pp. 1 y 2).

Aquí, la narración recurre a imágenes clásicas y representaciones populares del brahmán educado al que los famosos y ricos celebran para que, tarde o temprano, lo descubra un patrón investido de realeza. Ahora, ine-

vitablemente se seguía que el rajá de Dondi Lohara quedaría impresionado por Ramnath para próximamente invitarlo a convertirse en *raj-pandit* (sacerdote principal). Después de repetidas solicitudes, Ramnath aceptaría. Al diván de Dondi Lohara le causaría envidia el (recién llegado) joven al que se le otorgaba tanta importancia; pero, ante los deseos del rajá, no podía estropearlo todo. En cualquier caso, el diván moriría pronto y Ramnath Bajpai pasaría a ocupar su lugar.

En el relato de David Bajpai, su padre no sólo era un brahmán educado y exitoso. Además, sus notables capacidades académicas se acompañaban de una orientación espiritual incipiente. Una cosa alimentaría a la otra:

Cerca del palacio [de Dondi Lohara] había un jardín maravilloso que era el orgullo del rajá. Los árboles y las flores, así como la supervisión del jardín recibían su atención personal. Con frecuencia llamaba a mi padre para que lo acompañara en sus caminatas vespertinas por el jardín y a lo largo del borde del estanque, de manera que pudieran sostener discusiones acerca de varios temas sin molestias. Una tarde, el rajá estaba indispuesto y le informó a mi padre que no haría el paseo acostumbrado, de modo que fue solo. En el crepúsculo, unos rayos resplandecientes del sol poniente se reflejaron esplendorosamente sobre los árboles en flor, dando la impresión de que lo aprobaban con sus coloridas sonrisas. Acercándose a cierto árbol erguido en toda su gloria y belleza, lo sobrecogió de felicidad la visión de su belleza y la fragancia de sus flores. Esta escena magnífica fue para él una *darshan* [visión de los dioses] que lo hizo entrar en un intenso estado de meditación, ponderando profundamente el posible significado de todo.

Se deduce, además, que Ramnath no estuvo contento en su función de “sirviente del Estado”. Las “transacciones de carácter oscuro y cuestionable” que conlleva este oficio ofendían su “naturaleza sensible”. Así, Ramnath abandonó su puesto cuanto antes evitando crear “cualquier sentimiento nefasto” en el rajá (p. 2).

El lugar y el momento sitúan la escena de la aguda experiencia espiritual de Ramnath. El jardín recibe la atención personal del rajá. Es un espacio, particularmente bello, para realizar intercambios y confidencias mutuas entre el éste y Ramnath. Pero una tarde el soberano transpira de tal forma que Ramnath debe acudir al jardín solo. A la hora del crepúsculo, la naturaleza le sonreía en toda su gloria resplandeciente transportán-

dolo al éxtasis. Por un lado, esta experiencia allana el camino para el inicio de nuevas empresas espirituales de Ramnath que lo conducirán al cristianismo, en especial a como pondera “el posible significado de todo”. Por el otro, lo que define la estructura de su sentimiento y la naturaleza de su visión no es la religión que va a adoptar; sus raíces se hunden en el pasado y el presente de la fe que practica Ramnath, “una *darshan* de los dioses”.

Puesto en otros términos, lo que en este relato predomina en la preparación de Ramnath para su posterior transformación religiosa no es una ruptura de casta ni un rompimiento con el hinduismo ni un encuentro con un misionero, experiencias en la imagen de la conversión cristiana. Ocurrirán muchas de estas cosas, pero bastante después y de maneras ambiguas. Por el contrario, hay una narrativa distinta que impulsa a Ramnath hacia su encuentro con el cristianismo. La historia se basa en la ascendencia distinguida de Ramnath, brahmánica tanto como militar, así como en su propia proeza intelectual de estudiante. Esta imagen se origina en las extendidas tradiciones del brahmán educado que lo conquista todo con sus habilidades litúrgicas y sus propensiones académicas, encontrando un alto oficio en la corte de un rey, y en la propia experiencia espiritual de Ramnath imaginado a través del espejo del *darshan* hindú. Este cuento alude a un personaje recto, incapaz de tolerar las transacciones dudosas, alma sensible, incapaz de emplear la zalamería común y que abandona las apreciables seducciones de la función real. Efectivamente, sólo después de tal iniciación, Ramnath Bajpai se atreve a consumir los atributos cristianos de su destino manifiesto.

No es sorprendente, en el relato siguiente, que la descripción de David Bajpai del “cambio de fe” de su padre sea menos la letanía de una transformación espiritual milagrosa que el rastreo de una inclinación religiosa de todos los días. La narración cuenta la llegada a Raipur del misionero pionero Oscar Lohr y de su familia después de viajar 180 millas (290 kilómetros) desde Nagpur en carros tirados por bueyes, escena presenciada por numerosos habitantes de la ciudad. Recuerda que pronto “se corrió la información de que los satnamis de la zona consideraban su llegada [la de Oscar Lohr] como la consumación de la profecía de su gurú Ghasidas, a saber, que “después de mi muerte aparecerá un topi-wala blanco para liberarlos y traerles noticias definitivas de Satnam, es decir, la Verdad acerca de Dios” (p. 3). Al mismo tiempo, a pesar de que el relato pone en escena la llegada del misionero pionero, el ensayo de la leyenda acerca de Ghasidas, Oscar Lohr y los satnamis, y de la apropiación

cristiana de Satnam, el propio Ramnath Bajpai permanece como un observador curioso más que como un participante activo en estos procesos. Aún normalista, estos acontecimientos aguijonean su interés, pero hace poco por integrarlos en su historia de vida.

De hecho, el lazo misionero de Ramnath se encuentra en otro sitio. David Bajpai explica que, antes de irse a Dondi Lohara, su padre le había enseñado hindi a un misionero, al reverendo J. Frank en Raipur. Al regresar a este pueblo, Ramnath fue a visitar a su “amigo misionero”, pero grande fue su pena al descubrir que Frank ya había regresado a Estados Unidos. Fue entonces cuando la curiosidad y el interés condujeron a Ramnath a caminar 60 kilómetros al pueblo de Bistrampur. Allí conoció a Gangaram Chaube, quien le contara al joven brahmán los trances que siguieron a su decisión de aceptar el cristianismo; pero no desalentaron a Ramnath a continuar su búsqueda de la nueva fe, comprando una Biblia y varias obras de literatura cristiana que leyó ardientemente. En Bistrampur, Ramnath también conoció a Oscar Lohr y Andrew Stoll y la “sincera amistad y rectitud de los misioneros lo cautivaron y despertaron en su corazón una respuesta favorable, ya que él mismo era de un carácter sincero y recto”. Y fue en el primer pueblo cristiano en Chhattisgarh donde a Ramnath “le impresionó el reverendo Lohr y la obra filantrópica que estaba realizando para mejorar a los satnamis y chamars de esa zona”. En efecto:

Durante esta visita a Bistrampur, un asunto no dejaba de rondar su mente: ¿Por qué deberían los misioneros darles un trato tan bueno a la gente de casta baja que todos los demás desprecian tan profundamente? Observó que se les daba la bienvenida a estos intocables en la escuela de la misión, que los capacitaban para trabajar de impresores, carpinteros y albañiles con cantera. ¿Será posible, se debatía en la mente, que este tipo de carácter elevado y noble, revelado y demostrado por los misioneros, sea fruto de una religión elevada y noble? (pp. 3 y 4).

Nótese que en cada etapa, en cada paso, Ramnath Bajpai revela una mente independiente y un juicio crítico. En el desafío representado por la conversión del brahmán Gangaram Chaube al cristianismo, encuentra una afinidad de carácter con los misioneros, además de que genuinamente le sorprende e impresiona el esfuerzo “filantrópico” de los misioneros por mejorar la posición de los intocables. Lejos de predicar el cambio de orientación espiritual de Ramnath Bajpai ante un encuen-

tro milagroso con un misionero pionero, el relato de David Bajpai ubica la transformación como resultado de las habilidades y propensiones de su propio padre.

De manera significativa, la visita de Ramnath a Bisrampur representa el final de su curiosidad acerca de los misioneros. Por el contrario, ahora sus preguntas se centrarán en la Biblia, como fuente del “carácter noble”, como medio para descubrir “la verdad para sí mismo”:

Hasta su visita a Bisrampur, siempre sostuvo la convicción de que por ser un brahmán educado y conocer tan bien las escrituras hindúes, sería capaz de refutar las afirmaciones de todas las demás religiones. Se sentía convencido de que ningún representante de otra religión podría enfrentársele en un alegato acerca de la verdad de la religión hindú. Sin embargo, ahora se descubría interesado con simpatía por la Biblia y empezó a leerla con una mente crítica, aunque abierta. Muchas de las creencias hindúes sostenidas con anterioridad empezaron a diluirse gradualmente hasta que llegó el momento en que fueron descartadas por completo. La verdad del Evangelio lo iluminó y ganó su corazón así como su mente (p. 4).

Se encuentran aquí dos movimientos esenciales, uno comprendido en el otro. Por un lado, se presenta a Ramnath como el converso ideal que juiciosamente compara las creencias en competencia para descubrir la verdad por sí mismo. Aunque el encuentro con el Evangelio revela los límites de las certidumbres de su religión anterior, Ramnath lee el Libro con “una mente crítica, aunque abierta”. Por el otro, su ruptura con el hinduismo se funda, casi literalmente, en la Biblia. En un contexto en el que los misioneros ponen a los conversos nativos en un pie de “igualdad en el Reino de Dios” y aun así los trataban como niños debatiéndose por asir el pensamiento racional, un excedente de creencia en la Biblia a menudo era un artículo de fe para los indios cristianos letrados. Más adelante en su narración, nos encontramos este motivo y estos procesos con distintos énfasis. Lo que cuenta aquí es que los dos movimientos mencionados subyacen en la descripción que David Bajpai hace de las transformaciones religiosas de su padre. Tomado en conjunto, el compromiso de Ramnath para con el Evangelio se construye sobre sus propensiones anteriores y abreva de sus facultades actuales, ilustrando y fascinando al indagador, obligándolo a razonar mientras captura sus emociones, ganando “su corazón así como su mente”.

Ramnath es más que un hombre mímico, un reflejo pálido, un doble perspicaz o una sifuerta oscura vista simplemente mediante el espejo evangélico al gusto del misionero. En el relato de David Bajpai, el carácter sincero y el compromiso personal de Ramnath para con la Biblia lo ponen a la par con los misioneros, mientras que su persona se distingue de las personalidades de aquéllos. Esto lo revelan los propios términos del placer de Ramnath por la compañía de los cuatro cristianos indios de Raipur y el regocijo que le produce trabajar con gente de castas bajas y, más aún, “elevantas” por encima de la ciudad en Khandwa, un pueblo propiedad de un cristiano, donde ingresa a trabajar como director de escuela. La narración continúa aun bajo el impulso de la manera en la que Ramnath termina por convertirse al cristianismo.

Una vez que se corrió la voz de que Ramnath, el brahmán educado, el “conocido lector del Ramayana”, pasaba su tiempo leyendo la Biblia y literatura cristiana y que con suma frecuencia se asociaba con cristianos, se le presionó por todos lados. Un brahmán terrateniente rico y un inspector de policía brahmán, ambos de Raipur, “lo llamaron a su casa[s], y durante muchas horas de discutir en privado intentaron persuadirlo de que cortara todos sus lazos con los cristianos”. Otros episodios se concatenarían. Llegó la noticia de su orientación al cristianismo a oídos del rajá de Dondi Lohara, quien convocaría a Ramanath y “le haría un llamado a no dejar el hinduismo y a abandonar la idea de identificarse con un grupo tal que acepta en su organización incluso a gente de castas bajas”. Los “viejos amigos hindúes” de Ramnath intentaron disuadirlo de visitar al misionero Andrew Stoll, y cuando vieron que los argumentos no bastaban le lanzaron piedras. La mayoría de estas reacciones surgían de la simple ignorancia de la gente de Raipur acerca del Libro, y de sus creencias de que el cristianismo se basaba en “chismes y rumores”, así como de que la gente pobre sólo se convertía para obtener ganancias materiales”. Y así fue que, cuando Ramnath “iba de compras al mercado”, la gente lo “perseguía y lo abordaba con sorna: ‘¡hola cristiano!’, ‘¡oye cristiano!’”, y en dos ocasiones “jóvenes impertinentes le rasgaron su *dhoty*” (su vestido). Así, cuando se hizo evidente que Ramnath no cesaría en su inclinación hacia el cristianismo, “los brahmanes y otros hindúes se reunieron”, impidiéndole por la fuerza llegar al *bungalow* misionero, manteniéndolo bajo vigilancia constante, molestándolo con obstinación, insultando con insistencia al buscador (pp. 5 y 6).

¿Cuál sería la respuesta de Ramnath? Inmutable ante los argumentos de los dignatarios brahmanes de Raipur, también se mostró a la altura del rajá de Dondi Lohara:

Ambos [el rajá y Ramnath] estaban determinados a ganar. Mi padre argumentaba que al conocer completa y totalmente las enseñanzas del hinduismo y la verdad del cristianismo, estaba obligado a seguir su conciencia, independientemente del sentido en que lo condujera. El rajá finalmente replicó: "haz lo que quieras y ve a donde quieras, pero no sigas el camino de Cristo". Mi padre deliberadamente calló durante un momento prolongado. Al verlo reflexionar profundamente, el rajá supuso que estaba dudando en su resolución de convertirse en cristiano, pero se sorprendió al recibir la firme respuesta: "una vez impreso el sello de Cristo en el corazón de alguien que indaga, ¿quién podría arrancárselo?". Esto le puso fin a la entrevista (p. 5).

Una "disposición moderada", una decisión a no pelear y una falta total de "mala fe hacia aquellos que otrora fueron sus amigos y que ahora se habían vuelto contra él" acompañaron el carácter osado y franco de Ramnath. En lugar de enojarse y responder a quienes lo habían hostigado en espacios públicos denunciando sus actos a la policía, Ramnath cargó pacientemente con los insultos, utilizando esas "ocasiones como oportunidades" para informar de la verdad del cristianismo a sus atacantes. Bastante más que en el caso del misionero Andrew Stoll, a quien además de piedras lanzaran polvo y boñiga cuando se le encontró predicando en el bazar, el "notorio sufrimiento" de Ramnath representaba un éxito de no poca monta. Ahora, "incluso sus opositores tenían que admitir que su motivación surgía de la honestidad y sinceridad, y varios de sus antiguos enemigos poco a poco reanudaron su amistad con él" y algunos incluso aceptaron estudiar la Biblia (pp. 6 y 7).

Sólo después de la agresión última lanzada contra Gangaram su amigo brahmán y su familia inmediata, se dio cuenta Ramnath que "este trato injusto le haría imposible permanecer en casa entre su familia y parentela". Se le hizo evidente que "al igual que otros conversos anteriores a él, no se le toleraría durante mucho tiempo entre su propia gente, se le desheredaría y descastaría". Se preguntó a sí mismo, "¿a dónde iré?, ¿dónde he de comer?". Ahora, Ramnath "se sintió obligado a buscar refugio entre los cristianos"; sus temores amainaron cuando Andrew Stoll le aseguró que mientras los misioneros tuvieran qué comer, también

Ramnath tendría. El 6 de mayo de 1882 “se le recibió en la Iglesia cristiana con el bautismo y se le dio el nombre de Simón” (p. 7).

Frente al relato lineal del misionero Seybold acerca del cambio de fe de Ramnath, la narración de David Bajpai recorre una trayectoria sinuosa. En la primera versión, un solo hilo une la conversión de Ramnath a su bautismo —su cambio de orientación espiritual con su ingreso formal a la Iglesia cristiana—, en el que cada paso está marcado por la ruptura con el pasado. La segunda rebasa la vida del converso como reflejo de la biografía de la misión. Por un lado, el carácter franco de Ramnath y su propio compromiso con la Palabra —a la par con el misionero, pero innatamente diferente— en apariencia superó todos los obstáculos en su camino a la conversión, conduciéndolo inexorablemente hacia su ingreso a la comunidad de Cristo mediante el bautismo. Por el otro, los lazos de casta y parentesco constituyen más que obstáculos superados con destreza por el indagador vuelto converso. Sin embargo, estos lazos también portan una gravedad distinta, una fuerza separada. Es la comprensión de Ramnath de la inexorabilidad de la ruptura con estos lazos y el temor que esto le causa lo que lo conduce a buscar refugio entre los cristianos y convertirse mediante el bautismo como último paso, último recurso.

Aparece la pregunta: para escribir los relatos biográficos del mismo individuo, ¿quién había leído a quién? ¿El hijo David Bajpai utilizó primero el relato de Theodore Seybold acerca de Ramnath Bajpai? ¿O fue a la inversa? ¿O acaso escribieron ambos simultáneamente, comparando sus anotaciones con las del otro? Por fortuna, no es necesario especular: un pasaje al final del relato de David Bajpai nos indica que él escribió después del misionero. Evidentemente, como una instancia de transacción intertextual, la escritura de David Bajpai no sólo agregó detalles a un telón previamente extendido por el misionero. Más bien, pobló la narración de la vida de su padre con una resonancia diferente, subrayando así la forma en que dos historias de una misma vida revelan conjunciones divergentes entre conversión e historia de vida.¹⁰

¹⁰ Los dos relatos, además, siguieron trayectorias divergentes en su descripción de la vida posterior de Ramnath. Mientras que el misionero Seybold la observó una vez más a través del espejo del crecimiento de la misión, David Bajpai la describió como la de un trabajador honesto y osado y con un agudo sentido del humor, completamente de acuerdo con el carácter de Ramnath, siempre de acuerdo con los misioneros.

DRAMA, DESCONTENTO Y DISTINCIÓN:
HISTORIA DE UN CRISTIANO *ADIVASI*

A pesar de las diferencias, las dos narraciones que hemos visto se fundaron en la premisa mutua de que la vida que relataban encarnaba la distinción, que no requería ser descubierta, pero que exigía ser descrita. Al mismo tiempo, pocos relatos autobiográficos insertos en los anudamientos evangélicos podían tomar lo distintivo de sus propias vidas como algo natural. Aquí, debía conjurarse e interpretarse lo fuera de lo común y lo poco notorio; debían descubrirse y desenmarañarse la distinción y la rutina. Es el caso de los escritos de trabajadores evangelizadores nativos, obtenidos por los misioneros durante los años veinte y treinta del siglo XX, quizás para publicarlos, y de las historias de vida de los indios cristianos que recolecté en la década de los noventa para mi investigación. Instaladas en lo común y lo cotidiano, estas narraciones dramatizaban lo ordinario de diversas formas como cosas notables y buscaban lo fuera de lo común en lo cotidiano.

Me concentraré en la “Life story of Johann Purti”, redactado originalmente por J. Purti y mecanografiado después en tres páginas y media por un misionero en abril de 1934, aunque también tendré en mente otros relatos autobiográficos, escritos y relatos en el pasado y en el presente.¹¹

Sandu Purti era un agricultor munda del pueblo de Kotna, a unos 11 kilómetros al este de la subdivisión y estación de policía de Khanti en el distrito de Ranchi. Después del levantamiento de Sepoy de 1857, se hizo cristiano y en el bautismo recibió el nombre de Samuel Purti cuando aún era joven. Tuvo tres hijos, Kushalmay, Yakub y Boaz. Yo soy el hijo menor de su primogénito Kushalmay Purti. Mi abuelo además tenía algunas granjas en Ulihatu, a unos 20 kilómetros al este de Kotna. Yo nací el 4 de abril de 1890 en Ulihatu y crecí en el mismo pueblo (p. 1).

En un principio, poniéndole énfasis a la exactitud del detalle geográfico y de la cronología histórica, Johann Purti establece su ascendencia *adivasi* y el hecho de que nació cristiano. Aquí no nos encontramos ante una narración retorcida (ni rapsodia retórica) de la transformación re-

¹¹ Johann Purti, “Life story of Johann Purti”, mecanografiado, 1934, 84-9b, Bio. 52, EAL. De nuevo, las páginas citadas aparecen entre paréntesis dentro del texto.

ligiosa. Basta con una sola oración: “después del levantamiento de Sepoy de 1857, [el abuelo de Purti] se hizo cristiano y en el bautismo se le llamó Samuel Purti”.¹² Más adelante, en un párrafo describe la falta de interés que mostrara inicialmente Johann Purti en asistir a la escuela, su gusto por el aprendizaje después de mudarse a un internado y su regreso a casa en medio del último año del bachillerato tras descubrir que su padre estaba tomando dinero prestado para pagarle sus estudios.

¹² En efecto, la conversión o el bautismo no aparecen como acontecimientos dramáticos o milagrosos en ninguna de las historias de vida escritas o narradas por los cristianos de la India central que he consultado para la elaboración de este texto. Esto es válido para diversos relatos autobiográficos de mujeres y hombres de Chhattisgarh actualmente. También es verdad para las narraciones escritas en el periodo colonial. Si hay tendencias contrarias en el texto de David Bajpai acerca de la conversión de su padre y si Johann Purti narra el advenimiento de la conversión de su abuelo como un hecho falta de dramatismo, aun estos relatos en los que se le da una posición central a la conversión contaron la historia en tonos bastante moderados. Por ejemplo, considérese la historia de vida del catequista Loknath Timothy, escrita a finales de la década de los veinte. La familia de Loknath se contaba entre los conversos al cristianismo más antiguos de Chhattisgarh, y la primera de las dos páginas de su relato se refiere a esos tiempos. Al inicio, nos dice: “en un pueblo a unos 20 kilómetros de Bistrampur, en Jangir, nací el 22 de julio de 1864. El nombre del padre (después del bautismo), Adán, el de la madre, Eva”. Después de esto, Loknath describe las redes de parentesco que condujeron a toda su familia, de casta satnami, a mudarse a Bistrampur, la tierra que se les dio para que se establecieran allí y su posterior “confirmación” como cristianos por el misionero Oscar Lohr. Por un lado, cuando la familia de Loknath decide mudarse a Bistrampur no se encuentra con rencor ni persecución. Por el contrario, el propietario de su pueblo ancestral los invita a no abandonar sus tierras, prometiéndoles una vida cómoda allí. Por el otro, además de la fuerza del parentesco, la conversión de la familia al cristianismo parece resultar de la supuesta comunidad que se formaría en Bistrampur. Tomado en conjunto, no hay nada teatral en esta narración de la conversión, y su representación poco notable habla por sí misma. De manera similar, como ya se mencionó, en la autobiografía de M.M. Paul —un evangelizador nativo y posteriormente un misionero “nacional”— la conversión de su padre y tío, “brahmanes Tiwaris” constituye una parte esencial de la narración, ya que ocupa más de una página del escrito mecanografiado de una página y media. Con todo, las circunstancias y el advenimiento de la conversión no se describen como un melodrama magnífico de transformación religiosa. Por el contrario, se les presenta de una manera directa y factual en una historia de cambio gradual de fe, desde el encuentro de los dos brahmanes pobres pero religiosos con oradores cristianos itinerantes, hasta su contacto constante con misioneros, pasando por la amargura que enfrentan en la comunidad, su huida a una gran ciudad y su conversión allí, todo en un tono cotidiano. Loknath Timothy, “Autobiography of Old Catechist Loknath (Hindi idioms retained)”, mecanografiado, 1928, M.P. Davis Papers, EAL, p. 1. M.M. Paul, “Autobiography of M.M. Paul, Head Catechist at Mahasamund”, mecanografiado, 84-9b, Bio. 52, EAL, pp. 1 y 2.

Nada de esto es excepcional y difícilmente nos prepara para el cambio de tono que ahora viene.

Tras dejar la escuela, mi padre me pidió que me uniera al Seminario Teológico, pero me rehusé y le dije que mejor ingresara alguien que quisiera convertirse en pastor, porque yo despreciaba a los curas. Me pidió que aprendiera el trabajo de redactor de demandas; pero le respondí que a la corte debía ir alguien dispuesto a mentir y robar a los pobres. Luego me dijo que consiguiera trabajo en ferrocarriles o en el departamento de bosques. Yo alegué que sólo a un vagabundo le podían interesar esos empleos. Entonces me preguntó qué estaría dispuesto a hacer y contesté que agricultor. Aceptó de dientes para fuera, pero en su interior deseaba que cambiara de parecer. Así que empezó a darme tareas muy pesadas. Bregaba de sirviente con sirvientes. Y eran tan pesadas mis faenas, que terminé por cambiar de opinión. Me fui con un pariente médico con la intención de aprender el oficio de farmacéutico, pero no estaba satisfecho; deseaba trabajar un gran hospital, para lo cual le pedí una carta de recomendación al director de mi escuela (pp. 1 y 2).¹³

Este pasaje insólito nos introduce a las argucias que le dan forma al relato autobiográfico de Johann Purti que, en conjunto, conforma una amalgama obstinada. Primero, la narración está completamente armada en términos de una vida en busca de empleo, una existencia en busca de vocación. Segundo, la insubordinación ante la autoridad paterna, el rechazo al poder del padre, recorre todo el texto. Tercero, una nota de insatisfacción perenne aflige al protagonista de esta historia, lo que además constituye la base de su rebeldía. Cuarto, los orígenes del descontento muchas veces se ubican en la naturaleza del oficio que le espera a Johann Purti, y en los trances que su trabajo implica, que terminan por darle una lección. (Considérense, respectivamente, las respuestas del protagonista a su padre cuando éste le pide que busque empleo en un tribunal, en ferrocarriles o en el departamento de bosques, y su cambio de parecer cuando su progenitor le impone pesadas jornadas en el campo). Con todo, las raíces del descontento constituyen asimismo una condición exis-

¹³ Un farmacéutico (*"compounder"*) era un ayudante del médico que preparaba y distribuía medicamentos. Tras el auge de las medicinas producidas en cantidades considerables por grandes corporaciones multinacionales, el papel del farmacéutico del pasado ya no se encuentra sino raramente en India.

tencial. Quinto, lo que lleva a nuestro protagonista a escoger su carrera son cambios abruptos de parecer y la guía de Dios. Finalmente, estos designios trópicos —la importancia de la ocupación, el sitio de la insubordinación, la presencia de la insatisfacción— ordenan toda la narración, guiándola hacia su desenlace. Aquí, las formas esenciales son la vocación de pastor y el trabajo de farmacéutico. Sin embargo, al igual que la narración, el desenlace mismo es incierto.

Ya delimitada la naturaleza del resto de la narración, alternemos con el tema ya visto de la historia de vida de Johann Purti. Después de recibir la carta de Johann, el director le envía su carta de recomendación, invitándolo además a que vuelva a la escuela y ofreciéndole el pago de sus estudios, “si los deseara de nuevo”. Cuando Johann va a ver al director, el personaje benévolo y paternalista le asegura que le escribirá personalmente al director general del “gran hospital” acerca de un puesto de farmacéutico; mientras tanto, le da a Johann un “trabajo ligero de empleado en su oficina”. Se presume que Johann Purti había rechazado la invitación del director a volver a la escuela; pero ahora se presenta otra oportunidad, de retomar los estudios para entrar a la obra de Dios: “un día, [el director] me preguntó, poniéndome la mano en el hombro, ‘estimado joven, ¿estudiaría usted teología?’”. La rebelde réplica de Johann es típica: “alejé su mano y le dije ‘no’”. Desde entonces, nunca me lo volvió a preguntar”. Poco tiempo después, Johann se resiste al llamado cristiano. Le llega una carta del director general del hospital en la que le dice que no hay puestos disponibles de farmacéutico en el hospital. Pero Johann está tan aferrado a la idea de convertirse en farmacéutico que llega a considerar la posibilidad de formarse en el oficio en la leprosería del pueblo de Purulia, un sitio difícil, un eco lejano del “gran hospital”, idea que no llevará a la práctica (p. 2).

Por el contrario, poco después, Johann regresa con el director, de nuevo con la idea de pedirle una carta de recomendación, pero ahora para el director general del Hospital del Gobierno en Ranchi. Sin embargo, en su camino, ocurre un vuelco en su “mente”, explicable sólo por la dirección hacia la cual apunta: “le dije que leería en el seminario”. El director, sorprendido, le pide que vuelva después de algunas horas y entonces le recuerda que “en el seminario debe estudiar cuatro años”. Pero Johann está a la altura del desafío: “le contesté que estudiaría siete años. Ese mismo día empecé a estudiar en el seminario”. Al mismo tiempo, la educación de Johann en el servicio a Dios no lo lleva a la felicidad personal. Cuando concluye

el seminario, en 1915, ya estalló la gran guerra, se ha expulsado a los misioneros alemanes de India y no hay trabajo para Johann en su propia Iglesia, a pesar de haber egresado del seminario. No es sino tras leer un anuncio en el periódico de su iglesia, más de un año después, a finales de 1916, cuando encuentra trabajo de catequista en Bistrampur.

Johann permanece cuatro años en la estación misionera pionera de Chhattisgarh; pero no nos queda sino preguntarnos si está realmente satisfecho con su vida allí. En cuanto ve un anuncio en el que se ofrece un puesto en un laboratorio al servicio de la Sociedad Misionera Nacional en el principado de Rewa, sucede algo: “mi mente volvió a sublevarse y fui a integrarme a la SMN [Sociedad Misionera Nacional]”. Aun así, no logra el regocijo y la satisfacción: “fue una pena que no me nombraran farmacéutico sino tutor privado y pedagogo del príncipe Sohagpur. Pasé cinco años en su compañía. Allí sufrí un gran dolor: en el curso de tres años, perdí a mis tres queridos hijos” (pp. 2 y 3).

Pronto el gobernante de Rewa le prohibirá a la Sociedad Misionera Nacional realizar “trabajo cristiano público” en la región. Una vez más, Johann queda “ante un dilema”: “la SMN me llamó para que trabajara en Jharsaguda y el doctor J. Gass [de la Misión Evangélica Americana] me convocó a trabajar en el estado de Kalahandi”. ¿Cómo sale Johann de este aprieto? “Me sometí a Dios en busca de guía y me envié de nuevo a Raipur”. Una vez allí, el misionero Jacob Gass le informa que la congregación de Bistrampur lo quiere de pastor. En un tono similar al de sus respuestas a su padre y al director de la escuela cuando le pedían que estudiara teología, Johann le dice a Gass que “no está dispuesto” a tomar el cargo. El misionero le sugiere que “rece, lo piense y después responda”. Ahora, un Johann dócil vuelve a casa y decide que hará “lo que Dios disponga” (pp. 3 y 4).

Le llega a Johann Purti el momento de la revelación, el acontecimiento más dramático en su vida inconformista:

Abrí la Biblia y me saltó a la vista 2a. Tim., 2 y empecé a leer. Sentí que el libro se había abierto solo, lo que no tiene una gran importancia. Lo cerré. La segunda vez decidí que aceptaría cualquier cosa que apareciera. En esta ocasión salió 1a. Tim., 4: 12. Me quedé sentado en silencio y dije “ay Dios, tú ganas”. Al día siguiente le dije al Dr. J. Gass que me iría a Bistrampur. Me dieron la licencia de pastor en 1927 y me ordenaron el 23 de febrero de 1930... Ahora soy el farmacéutico del médico mayor, Jesús (p. 4).

¿Cómo se puede leer este desenlace que, por supuesto, se basa en toda la narración anterior? El hecho de que la historia de Johann Purti siga un patrón de lucha constante conducente a la inevitable realización en la Verdad de Cristo sugiere que quizás refleje la vida de un santo o que probablemente siga la historia de un personaje cristiano ejemplar. Sin embargo, después de hablar con académicos del cristianismo que estudian las hagiografías de los primeros cristianos y de los padres de la Iglesia, aún tengo que establecer la conexión. En efecto, la narración más parecida con la que me he topado la encontré casualmente durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a principios de 2001.

Estaba entrevistando evangelizadores y pastores indios en los pueblos vecinos de Champa y Janjgir en el este de Chhattisgarh y una tarde de finales de enero de ese año me encontré frente a una estructura sencilla recientemente construida, un centro de oración Pentecostés. Mi acompañante y guía en Champa, el doctor Singh, un profesor veterano de la universidad local me presentó con dos hombres que estaban frente a la iglesia como un “profesor extranjero” que estudia historia y cultura. Esta presentación pomposa era innecesaria. Apenas se había ido el doctor Singh, en cuanto nos encontramos dentro de la iglesia, uno de los dos individuos, que resultó ser el pastor, que parecía recién entrado en sus veinte, me preguntó si me interesaba escuchar su *gavahi*, su testimonio. Por supuesto que me interesaba. Lo que siguió fue la historia de su vida. Los detalles de su narración forman un relato dentro de otro y que encontrarán un mejor sitio para exponerlos en otro texto. Lo que aquí me interesa resaltar es su estructura narrativa.

Nacido en el seno de una familia católica romana, apenas se hizo mayor, su vida temprana se había tornado en su memoria completamente borrosa, marcada por la insignificancia, afectada por el descontento. Aunque no era depravado, pecó con el pensamiento, las palabras y los actos. Cansado de su existencia, varias veces pensó en ponerle fin a su vida. Una noche, estando terriblemente desconsolado, al borde del suicidio, una voz interior lo llevó a tomar la Biblia. La abrió y apareció ante sus ojos un pasaje que mencionaba el Pentecostés y le pedía al católico vacilante que encontrara una nueva vida en Cristo. Dudoso, volvió a abrir el Libro. Volvió a aparecer el mismo pasaje. ¿Cómo era posible?, se preguntó. Ante el mandato de Dios, empezó a rezar y no se detuvo hasta despuntar el día siguiente, cuando salió y se unió a la Iglesia de Pentecostés. Pasando de un fortalecimiento en espíritu y fe

a otro mayor, era ahora el pastor de la pequeña congregación de Pentecostés de Champa.

La historia de Johann Purti y la del pastor de Pentecostés se asemejan. En ambos casos, una vida insatisfecha se torna en un espíritu significativo mediante el encuentro milagroso con pasajes de la Biblia, que se abre sola para guiar a cada uno de estos individuos a la obra del Señor. Con todo, aquí termina la semejanza entre los dos relatos, sugiriendo así las divergencias que a menudo aparecen en las narraciones de transformación evangélica. En la historia del pastor de Pentecostés, el pasaje del Libro se abre ante sus ojos para realizar una ruptura total con el pasado. Cuando posteriormente le pedí al converso a la Iglesia de Pentecostés dónde en la Biblia —en qué página o en qué parte del Evangelio— aparece el pasaje, no me respondió de manera directa. Por el contrario, insistió en que la Palabra misma lo había guiado a la nueva vida, a la nueva fe. Ésta era la moraleja de la historia. En contraste, los pasajes identificables de la 1ª y la 2ª epístolas a Timoteo que se abren ante Johann Purti enlazan activamente su historia y su aquí y ahora, ofreciendo una explicación de su pasado tanto como directrices para su futuro.

Recuérdese que cuando abre la Biblia por primera vez, deseando decidir si debe convertirse en pastor, los ojos de Johann caen sobre la segunda epístola a Timoteo, 2: 1-6:

1 Tú, pues, hijo mío, esfuérzate en la gracia que es en Cristo Jesús.

2 Lo que has oído de mí ante muchos testigos, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros.

3 Tú, pues, sufres penalidades como buen soldado de Jesucristo.

4 Ninguno que milita se enreda en los negocios de la vida, a fin de agradar a aquel que lo tomó por soldado.

5 Y también el que lucha como atleta, no es coronado si no lucha legítimamente.

6 El labrador, para participar de los frutos, debe trabajar primero.¹⁴

Ahora, el mensaje de “esforzarse” y de llevar la verdad a “hombres fieles” es de gran importancia para la vocación futura de Johann como pastor. Al mismo tiempo, el consejo de “sufre penalidades” y de ser “la-

¹⁴ *The Holy Bible*, East Brunswick, International Bible Society, 1978, p. 1248 [*Santa Biblia*, South Holland, American Bible Society-La Liga Bíblica Mundial, 1960, p. 1104].

brador”, la advertencia de no meterse “en negocios de la vida” y el llamado a jugar de acuerdo con las reglas legítimas parecen aludir no sólo al posible futuro de Johann sino también a su pasado inconforme. Desde la naturaleza rebelde de Johann hasta su búsqueda por convertirse en farmacéutico, que lo condujo a una falta constante de satisfacción, a cambios súbitos y a diversas dificultades en la historia de su vida.

Sin embargo, esto no es todo. Poco después, bajo la descripción de “un obrero aprobado por Dios”, inmediatamente después de enterarse de la necesidad de limpiarse de los propósitos innobles de la vida, Johann habría leído:

22 Huye también de las pasiones juveniles, y sigue la justicia, la fe, el amor y la paz, con los que de corazón limpio invocan al Señor.

23 Pero desecha las cuestiones necias e insensatas, sabiendo que engendran contiendas.

24 Porque el siervo del Señor no debe ser contencioso, sino amable para con todos, apto para enseñar, sufrido.¹⁵

Es apenas sorprendente que tanto la profundidad como la presencia de estas palabras hayan maravillado a Johann. Así, volvió a abrir el libro, donde la primera epístola a Timoteo 4: 12 le dijo:

Ninguno tenga en poco tu juventud, sino sé ejemplo de los creyentes en palabra, conducta, amor, espíritu, fe y pureza.¹⁶

Tomados en conjunto, estos pasajes probablemente dirigieron a Johann a confrontar su pasado de “cuestiones necias e insensatas” (y de las resultantes “contiendas”, tanto internas como externas) para conciliarse con su vida (¿joven?) de 37 años, y continuar con la labor pastoral.¹⁷ A diferencia del final del testimonio del padre de Pentecostés, que simplemente se deshizo de su pasado, en el desenlace del testimonio de Johann Purti, se debate con su historia, enfrentándola, con lo que sugiere su fu-

¹⁵ *Ibid.*, p. 1249 [p. 1105].

¹⁶ *Ibid.*, p. 1245 [p. 1102].

¹⁷ Los pasajes del Libro que se abrieron ante Johann además portaban connotaciones esenciales para él, dado el contexto, de conflictos en Birsampur, en el que estaba escribiendo, asunto que veremos después.

turo, aceptándolo. En efecto, se conjuntan el pasado y el futuro de Johann en la declaración de que ahora es “el farmacéutico del médico mayor, Jesús”, realizando así su propio deseo mundano, así como los anteriores de su padre, del director de la escuela y del misionero Gass, que Dios los tenga en su gloria.

Empero, sería demasiado fácil presentar la narración de Johann Purti como un ejemplo totalmente acabado. Atento a una advertencia publicada por Arthur O. Lovejoy hace más de 50 años, esto equivaldría a ignorar las “tensiones internas, las fluctuaciones y vacilaciones entre ideas o estados de ánimo opuestos” que recorren el relato de Johann.¹⁸ Por supuesto, estos atributos no son monopolio suyo, ya que se expresan por separado en varios de los escritos estudiados en el presente texto. No obstante, las “tensiones internas” aparecen de forma más contundente en la historia de Purti. Esto no debería sorprendernos, después de todo, su intento consistía en dramatizar de manera reveladora lo común de su vida. Esta dramatización le dio su final a la narración; pero no podía resolver las “fluctuaciones y vacilaciones” que se encontraban en el centro mismo de la historia y en su final. En efecto, las tensiones constitutivas del relato impulsaron y contuvieron la dramatización.¹⁹

En cada paso, la narración de Johann yuxtapone ideas e imágenes contrarias, pensamientos y tendencias opuestas. Está en lo cierto y en el error, es conflictivo y correcto, inconforme y honesto. Recuérdese que al

¹⁸ Arthur O. Lovejoy, *Essay in the History of Ideas*, citado en Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 10.

¹⁹ Los términos precisos de esta dramatización y la forma exacta de su carácter contrapunteado distingue la narración de Johann de las otras historias de vida en el encuentro evangélico. Aquí, el contraste con los escritos de Theodore Seybold y de David Bajpai es muy clara. Igualmente, otras narraciones a menudo representaban la distinción de una vida buscando lo extraordinario dentro de lo común. Así fuera Loknath Timothy quien estableciera con su historia de vida su presencia entre los primeros conversos al cristianismo en la región y describiera una pelea en la que tanto el misionero Andrew Stoll como él mismo salieran heridos. O fuera M.M. Paul quien subrayara la conversión de su padre brahmán. O fueron mujeres menonitas mayores —que conocí durante mi trabajo de campo— las que cuentan sus historias como una sucesión de etapas de la vida. El nacimiento, la niñez en un hogar o en un orfanato, el noviazgo bajo la supervisión de la “madre” misionera, el matrimonio sancionado solemnemente por el “padre” misionero, el empleo y la muerte del marido, todo cruzado por acontecimientos extraordinarios tales como hambrunas e inundaciones. Incluso cuando se intentaba dramatizar las narraciones, éstas seguían los ensayos directos de principios menonitas o códigos cristianos sostenidos en diferentes momentos de vidas e historias.

principio, a Johann no le interesa la escuela, pero al pasar al internado no sólo tiene éxito, sino que desinteresadamente sacrifica su educación porque no quiere que su padre se endeude. En el diálogo con su padre acerca de su empleo futuro, Johann se equivoca al rechazar abruptamente la vocación de sacerdote. Aun así, se rehúsa con astucia a robarle a los pobres entrando a trabajar de redactor de demandas, a convertirse en vagabundo empleándose en los ferrocarriles o en el departamento de bosques. Aprende una lección cuando lo ponen a realizar faenas pesadas en la agricultura, pero esto no hace más que conducirlo a su deseo obsesivo de hacerse farmacéutico. Johann rechaza la sugerencia del director de la escuela de aprender teología. Empero, poco después él mismo abandona su deseo de llegar a ser farmacéutico y opta por el seminario. Termina sus estudios allí, pero no encuentra trabajo en su propia Iglesia. Equivocadamente, deja el puesto de catequista en Bistrampur. Al mismo tiempo, se siente muy ofendido cuando la Sociedad Misionera Nacional no le asigna el puesto de farmacéutico y cuando pierde a sus tres hijos en un lapso de tres años, trabajando en Sohagpur. Johann regresa a Raipur siguiendo la guía de Dios, pero también rechaza la propuesta de trabajar de pastor que le ofrece la congregación de Bistrampur, oferta transmitida por el buen misionero Gass.

¿Y qué con el final de la historia de Johann? No se trata únicamente de que la transformación posterior a su encuentro con los pasajes bíblicos le haga perder parte de su fuerza motriz, ya que su obediencia a los designios de Dios también habían caracterizado su vida anterior. (Compárese el relato de Johann con el del pastor de Pentecostés.) También se trata de que el propio desenlace —que Johann se convierta en el farmacéutico del médico mayor, Jesucristo— no sólo es regocijante, sino que también se acompaña de una nota de inconformidad. En el momento mismo en que Johann formula esta declaración, también recuerda que estaba “dispuesto a ser perseguido en Kalahandi, lo que equivale a una vasija de barro negro”. Asimismo, ahora en Bistrampur hay “dificultades y persecuciones, no sólo de parte de los no cristianos sino sobre todo de los cristianos que no son leales y que desean escuchar las admoniciones de las palabras de Dios” (p. 4). Hay que mencionar que estas dificultades están relacionadas con la lucha que lanzó a principios de la década de los treinta la congregación de Bistrampur contra los misioneros y su pastor Johann Purti. Esta lucha, conducida en una tónica evangélica, se originó en un “caso” de adulterio entre Rebeca, una “joven virgen cristiana

de Bisrampur”, y Boas Purti, tío de Johann y *lambardar* (funcionario a cargo de la propiedad de la tierra) del pueblo de Bisrampur, propiedad de la misión.²⁰ Igualmente, esta persecución queda representada en los fragmentos del Libro que aluden a la inutilidad de las discusiones y de las peleas que enfrenta Johann. Con todo, lo que quiero subrayar es que la aparición de “dificultades y persecuciones” en el momento mismo del desenlace de la historia de Johann está ligada también a los estados de ánimo y a las texturas contrarias que caracterizan toda su narración.

Indudablemente, la historia de la vida de Johann en busca de vocación es en gran medida la de un cristiano en la India colonial. Nacido de una familia *adivasi* que se había convertido al cristianismo a mediados del siglo XIX, la educación de Johann lo conduce a negociar las alternativas de empleo que tenía abiertas un indio cristiano a inicios del siglo XX. Al mismo tiempo, esto no debe oscurecer otros dos puntos que están interrelacionados. Por un lado, el carácter decisivamente común de la autobiografía de Johann, incluyendo sus intentos por dramatizar su historia de vida que sólo subraya su *pathos*, milita en contra del tono melodramático de las versiones autorizadas de la conversión. Por el otro, la insistente contradicción que recorre la narración de Johann, las tendencias opuestas que subyacen en la historia, estas “tensiones internas” escapan y exceden la vida exclusiva del converso insinuadas en las concepciones dominantes de la conversión.

CONCLUSIÓN

Al analizar autobiografías, biografías y otros textos de trabajadores evangelizadores de India, en el presente texto he intentado mostrar las limitaciones de las formas autorizadas de comprender y de los lugares comunes de la conversión, que imbuyen de una uniformidad insistente las vidas e historias de los sujetos de cambio religioso. Asimismo, en el ensayo no he separado de manera tajante los atributos vernáculos de un cristianismo indio de sus conexiones coloniales, sino que apenas he examinado, por ejemplo, las continuidades entre las creencias previas y el cristianismo indígena. Estas conexiones y diferencias son siempre importantes, pero nunca constituyen realidades prístinas ni puras. En

²⁰ Véase una explicación detallada de este conflicto en el capítulo 2.

efecto, imaginar e instituir una fe inmaculada, heroica y minoritaria equivale a compartir el terreno con propuestas acerca de la ruptura radical como algo constitutivo de la conversión, previamente dado, siempre presente. Las simples oposiciones suelen invertir los objetos de su crítica, aunque los reflejen de manera aguda. A manera de alternativa, me he concentrado en este documento en los detalles y las dinámicas de los relatos de los indios cristianos, su drama y su divergencia, su excedente específico de fe en el Libro y sus propias representaciones de la Palabra. Mi apuesta analítica atañe formas de leer que exploran la distinción y la diferencia de estas narraciones, simultáneamente vernáculas y coloniales, a la vez contrarias y comunes.

En tanto que palabra, la conversión portaba connotaciones exclusivas sobre todo en la redacción del misionero Theodore Seybold. Con todo, incluso esta representación tan singular de la conversión del brahmán Ramnath llevaba su propio giro, partido y formado por la fuerza de la fabricación amplia del mito y la narración, historia y leyenda en el centro de los embrollos evangélicos. A manera de acontecimiento, la conversión se describía de formas inherentemente distintas en las narraciones exploradas en el presente ensayo. Como recurso, la conversión —hacerse miembro de una fe nueva o nacer dentro de ella— permitió que las historias de vida de los indios cristianos se trazaran de formas distintas, muchas veces en la medida en la que estos relatos generalmente permanecían enraizados en lo común y lo cotidiano. Por un lado, la diversidad, diferencia y distinción precisas en el centro de estas historias excedía la singularidad de las vidas que implicaban los designios dominantes de la conversión. Por el otro, el propio carácter común de estas historias de vida, incluyendo los esfuerzos por dramatizar sus términos constitutivos, militan en contra del melodrama que implican las imaginaciones heredadas de la conversión.

5. ESPECTROS DE LA CONVERSIÓN

ISHITA BANERJEE DUBE,
coautora

En la actualidad, el espectro de la conversión ronda en India con insistencia. La fuerza de este fantasma está relacionada con la facilidad de la narración y con el alcance de la explicación que implica el concepto de la conversión, la cual se mantiene por la presencia espectral de los condicionamientos de la civilización. Hemos visto que, en las percepciones eruditas dominantes y en las concepciones cotidianas tópicas, la conversión es, al mismo tiempo, una categoría demasiado limitante y un terreno demasiado amplio, tanto en la política contemporánea de India como en otros campos históricos. En otras palabras, el concepto de conversión no sólo requiere una elucidación específica de su potencial explicativo y de su extensión delimitada por el contexto, sino que exige un cuestionamiento crítico de sus enormes pretensiones.

LOS TÉRMINOS DE LA CONVERSIÓN

Este ensayo trata también de la conversión, pero mediante un enfoque aparentemente peculiar, que toma en cuenta investigaciones sobre la casta y percepciones sobre la secta en Asia del sur.¹ Se centra sobre todo en los

¹ Es necesario ofrecer una explicación inicial. Aunque el cuerpo principal de este ensayo se centra en los términos de la casta/secta en Asia del sur, no nos limitamos a “traer por los pelos” la discusión de la conversión como un “tema apasionante en la India contemporánea”. Más bien, nos proponemos indagar aspectos de la casta/secta en relación con cuestiones de la conversión. Tal como veremos más adelante, las escisiones de la casta y la secta no son *idénticas* a las determinaciones de la conversión a otra religión. Al mismo tiempo, con el fin de entender ambos procesos de creación y de desintegración de formas religiosas, de identidades culturales y de prácticas rituales que se dan en forma

términos de la incorporación y la iniciación, y en la formación más amplia de los diversos límites en el seno de las determinaciones de la casta y en los requerimientos de la secta. Nos basamos principalmente en nuestro propio trabajo acerca de las formaciones religiosas populares de la India central y oriental; pero también tomamos en cuenta otros estudios relevantes de historia, antropología y religión.² Nuestro propósito es hacer una lectura e interpretar el significado de la secta y del poder de la casta a la luz y frente a las concepciones tópicas dominantes acerca de la conversión.

Ya se ha discutido en la introducción cómo la conversión, al ser imaginada de forma inmaculada e instituida metódicamente, muestra una ruptura de sus fundamentos con la fe precedente e indica el inicio de un desplazamiento de la afiliación religiosa, tanto en forma individual como colectiva.³ El problema es profundo. Si atribuimos la conversión a otras religiones, específicamente al islam y al cristianismo, a una ruptura, tendemos a ignorar la creación y los diferentes puntos de vista que definen los aspectos de la nueva fe, y que se traslapan con la religión anterior, en especial las formas de percepción y las modalidades de acción que antes eran patentes y que se vuelven claramente presentes. Junto a esto, en el caso de la conversión a otra religión, el hecho de hacer hincapié sólo en la continuidad de la fe anterior y su *ethos* característico conlleva sus propios problemas. Tales técnicas de apreciación eliminan las contradicciones y las controversias existentes en la esencia de las interpretaciones vernáculas de diferentes religiones, centrándose casi en ex-

paralela, es necesario poner en tela de juicio las apreciaciones dominantes acerca de las continuidades y las rupturas dentro de un núcleo civilizador hindú exclusivo, apreciaciones que enmarcan tanto las concepciones tópicas como las apreciaciones autorizadas acerca de la casta/secta y la conversión en India. Por un lado, el hecho de aferrarse en forma rígida a concepciones que instituyen una ruptura definitiva —una brecha empírica y analítica— entre los términos de la conversión y los condicionamientos de la casta/secta puede inducir a que nuestros argumentos sean malinterpretados o incluso desechados. Por otro lado, por estas mismas razones resulta imperativo unir las transformaciones de la casta/secta y la transferencia que conlleva la conversión como parte de un solo ámbito conceptual. El camino puede ser nuevo, pero la tarea es necesaria.

² Por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-195*, Albany, State University of New York Press, 1998; e Ishita Banerjee Dube, *Emergent Histories: Religion, Law, and Power in Eastern India, 1860-1995*, texto inédito.

³ El análisis de los dos párrafos siguientes se encuentra desarrollado en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, texto inédito.

clusiva en la perpetuación de un núcleo civilizador único, en este caso del hinduismo.

Por tanto, no nos debería resultar demasiado sorprendente el hecho de que, en forma generalizada, se considere que las formaciones de casta y secta se encuentren en un ámbito completamente separado de los procesos de conversión. En este caso, en general se subestima la creación de diferentes identidades y la formación de nuevas orientaciones que sustentan las transformaciones de casta y secta a causa de un afán de exaltar las nociones de la continuidad esencial dentro de una civilización hindú dominante, y que enmarcan en forma implícita las normas clave del *ethos* indio. Dichas maniobras no sólo ignoran los procesos innovadores y desafiantes, sino que también pasan por alto la distinción y la escisión que subyacen en los significados y en las mutaciones de la secta y la casta.

En suma, los procesos de construcción histórica y elaboración simbólica que dan forma a la casta, a la secta y a la conversión han sido enfocados desde el punto de vista de una lógica singular. En contra de tales concepciones eruditas y del sentido común contemporáneo, en el presente ensayo se toman en consideración los diferentes términos de la transformación dentro de la casta y la secta, y se cuestionan las determinaciones de la transferencia absoluta que se le atribuye a la conversión, ambos aspectos como parte de un solo campo analítico. Como se hizo notar antes, nuestro trabajo se dedica a investigar esquemas de iniciación e incorporación, patrones de ostracismo y excomunión y la instauración de fronteras notables —cada uno de estos aspectos por separado y, a la vez, en conjunto— como partes integrantes del desarrollo de casta y de la producción de secta. Así, para comprender la conversión a otra religión, dicha conversión también debe ser considerada implícitamente más que como una ruptura duradera con la fe anterior, como un proceso amplio de elaboración de nuevas creencias y prácticas en la constitución de religiosidades vernáculas. En pocas palabras, en este ensayo se explora un terreno desconocido y se destaca una temporalidad poco convencional de la conversión.

ASPECTOS PRINCIPALES

Las tareas a las que nos referimos antes requieren un reordenamiento de la perspectiva sobre casta y secta y un replanteamiento de los condicionamientos del hinduismo y la historia. A continuación describimos es-

tos cambios principalmente mediante un análisis crítico de la obra de Louis Dumont, la cual ha ejercido una enorme influencia en las discusiones sobre casta, secta y religión en India. Dumont parte del orden del *dharma* (fe/norma correcta de conducta), del mandato de la casta y del principio de la jerarquía. Circunscrita por el *dharma*, la estructura de casta se manifiesta conscientemente en la ideología de la jerarquía, que encuentra su forma esencial en la oposición de lo puro y lo impuro, y que asume su característica crucial en la separación entre estatus y poder. No resulta extraño que los atributos de la conciencia y los elementos esenciales de la forma definan una jerarquía continua como el valor esencial del *ethos* indio. Estos primeros principios también proporcionan las bases para determinar el alcance de las interpretaciones de Dumont, las cuales van desde las discusiones sobre la relación entre casta y secta hasta las apreciaciones sobre el islam y el cristianismo en Asia del sur.⁴

Es bien sabido que las dicotomías manifiestas que Dumont establece entre estatus y poder dentro del orden hindú han sido cuestionadas de diversas maneras durante largo tiempo y hasta nuestros días.⁵ En cambio, los historiadores, los antropólogos y los estudiantes de religiones —dentro de sus diversos objetivos— han aceptado con bastante prontitud las polaridades manifiestas que distingue Dumont entre casta y secta, y entre el integrante de una familia y el renunciante en la sociedad india.⁶ Esto es sorprendente debido a que las aseveraciones de Dumont acerca de estos temas distan mucho de ser concluyentes o claras, y más bien con-

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

⁵ Por ejemplo, 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; Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit.; Dipankar Gupta, "Continuous hierarchies and discrete castes", en Dipankar Gupta (comp.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 110-141; Gerald Berreman, "The Brahmanical View of Caste", *Contributions to Indian Sociology*, 5, 1970, pp. 16-25.

⁶ Cf., por ejemplo, Sumit Sarkar, "The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 271-320, y Michael R. Blake, *The Origins of Virasaiva Sects: A Typological Analysis of Ritual and Associational Patterns in the Sunyasaṃpadane*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1992, pp. 4-12.

tienen proposiciones tortuosas que, en términos generales, han sido ignoradas por los pocos críticos que han cuestionado sus planteamientos sobre casta/secta y sobre el integrante de una familia/renunciante.⁷ Ciertamente, es importante que distingamos el énfasis que Dumont asigna a cada una de sus dos aseveraciones críticas que, aunque se sobreponen, son diferentes.⁸

En su famoso ensayo acerca de la renunciación del mundo en la religión de India, publicado inicialmente en 1959, Dumont sugiere que “el secreto del hinduismo puede encontrarse en el diálogo entre el renunciante y el hombre en el mundo (o el integrante de una familia)”. Al mismo tiempo, “más que demostrar la dicotomía sobre la que descansa esta sugerencia”, Dumont considera la dicotomía como “un postulado que podrá ser justificado si nos permite adoptar un punto de vista simple y consistente sobre la sociedad en su totalidad, tanto en su forma presente como en su desarrollo histórico”.⁹ En consonancia con el método más general de Dumont, este planteamiento es a la vez ingenioso e ingenuo. Esto permite a Dumont proponer al integrante de una familia y al renunciante como “tipos ideales”.¹⁰ No obstante, éstos son tipos ideales de un orden especial: concebidos en gran parte *a priori*, son indicativos de un estatus anterior puro o de un atributo original diferente de las figuras y las formas de pensamiento que describen tales tipos ideales. De este modo, “los dos tipos de pensamiento, los dos tipos ideales... se mezclan por la influencia de diferentes ambientes y temperamentos”, combinándose, de hecho, “cada vez más con el paso del tiempo”.¹¹

¿Cuáles son los términos de este tipo de diálogo, de esta clase de mezcla, de esta especie de combinación? La respuesta de Dumont es indicativa de un formalismo firme, que se expresa mediante una lógica

⁷ Richard Burgahr, “Renunciation in the religious traditions of South Asia”, *Man*, 18, 1983, pp. 635-653; Peter Van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988; Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*

⁸ Louis Dumont, “World renunciation in Indian religions”, ensayo publicado inicialmente en francés en 1959 y en inglés en 1960, reproducido como apéndice B en Dumont, *Religion, Politics and History in India. Collected Papers in India Sociology*, París, Mouton, 1970, pp. 33-60 (las siguientes citas proceden de esta edición); y Dumont, *Homo Hierarchicus*, *op. cit.*, especialmente pp. 184-191.

⁹ Dumont, “World renunciation”, *op. cit.*, p. 270.

¹⁰ *Ibid.*, p. 275.

¹¹ *Ibid.*, p. 285.

dual marcada por los condicionamientos que implica el término “agregación” en lo que se refiere a la religión del hombre en el mundo, y a las determinaciones del término “contención” en relación con la práctica del individuo que está fuera del mundo. Por un lado, la religión del hombre en el mundo *agrega* las innovaciones introducidas por el renunciante para sus propios fines. Impregnada por el pensamiento del renunciante, esta religión ofrece una teoría sustancialista, aunque sigue siendo una práctica estructural, esencialmente una cuestión de relaciones conceptuales. Esto no es diferente a la forma por la cual los aspectos complementarios de la religión “común” se vuelven imperceptibles gracias a la práctica brahmánica, e invisibles gracias al pensamiento brahmánico al sustanciar por completo tales maniobras. Sin embargo, dichos procesos sólo aseguran el principio inviolable de que, inherentemente, “el mundo de la casta es un mundo de relaciones (estructurales/catóricas)”. Por otro lado, a pesar de que el renunciante introduce todas las innovaciones e invenciones, en “la religión india... el desarrollo de la renunciación, con todas sus riquezas, está restringido, después de todo, dentro de los estrechos límites (de casta), los cuales fue incapaz de traspasar”. Esto significa que la teoría “sustancialista” del renunciante está *restringida* por la práctica “estructural” de casta, que, a fin de cuentas, únicamente “ofrece al hombre en el mundo una gama de religiones entre las cuales elegir para cada individuo”. Así, Dumont concluye que “el hinduismo, la religión de la casta y de la renunciación, ha desarrollado, mediante la integración —dentro del brahmanismo— y mediante la tolerancia —en las sectas—, el fruto de los pensamientos y del misticismo del renunciante”.¹²

Debe quedar claro que Dumont no separa herméticamente los mundos del integrante de una familia y del renunciante, como a menudo han dado a entender algunos críticos y comentaristas de su obra. Sin embargo, es evidente que en sus aseveraciones, los términos del diálogo entre estos mundos son realmente tendenciosos. Por un lado, la religión del hombre en el mundo agrega, suma y absorbe el pensamiento y la persona del renunciante solamente para reproducir la casta como una práctica estructural. Por otro lado, las disciplinas del individuo fuera del mundo pueden contribuir a introducir innovaciones en el hinduismo (o en la religión india, tal como lo expresa Dumont), pero encuentran su verdadero significado al *ser* refrenadas por los límites de casta. De este

¹² *Ibid.*, pp. 285-286.

modo, la única guía para entender estos dos mundos que se intersectan la ofrece la continuidad predominante del orden de casta. Así, no es nada raro que para Dumont “el aspecto más importante sea la inclusión de la religión individual a la religión de grupo”.¹³

Cuando Dumont vuelve al tema de casta y secta en su famoso libro *Homo Hierarchicus*, la dicotomía entre el hombre en el mundo y el individuo fuera del mundo ha adquirido atributos que van más allá de su planteamiento anterior referente a la curiosa interacción entre los tipos ideales. Desde luego, el dualismo aún es considerado como el medio que facilita el punto de vista unificado y ordenado de la diversidad y del desarrollo de las tendencias religiosas en el hinduismo. Al mismo tiempo, ahora se presenta la dicotomía principalmente como apriorística, como una realidad inquebrantable que gobierna la historia, la sociedad y la religión de India. Manteniendo su énfasis anterior en la interacción, en este libro Dumont tampoco plantea al hombre en el mundo y al individuo fuera del mundo en términos de una “oposición sólida”, más bien considera que la casta y la renunciación constituyen una dualidad complementaria. En realidad, existe una homología “entre la interacción de la renunciación y el hinduismo mundano en la esfera de las formas religiosas” y la interacción “entre secta y casta en lo referente a los grupos sociales”.¹⁴

¿Cuáles son los condicionamientos de este diálogo, que ahora se entabla entre la casta y la secta? La respuesta de Dumont ya es conocida. “En teoría, la adhesión del hombre en el mundo a una secta es un asunto individual, sobrepuesto a las observancias de casta, aunque sin eliminarlas; y la secta respeta estas observancias a pesar de que las relativiza y de que critica la religión mundana desde el punto de vista de la religión individualista”. En la práctica, la secta llega a “parecerse” a la casta o a “degenerar” en ella.¹⁵ Incluso en un “caso (realmente) limitante” —Dumont toma el ejemplo de los lingayats o de los virashaivas—, la secta obedece a la lógica estructural esbozada antes, pero en este caso reemplazando la complementariedad de la pureza y la impureza con la complementariedad de la casta y la renunciación. Pero esto no es todo, porque, a pesar de tales diferencias, el orden social y la organización religiosa de

¹³ *Ibid.*, p. 286.

¹⁴ Dumont, *Homo Hierarchicus*, *op. cit.*, pp. 186-187.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 187-188.

los lingayats se mantienen circunscritos por el ámbito hindú, de forma similar a como lo están el cristianismo y el islam en India.¹⁶

Cabe resaltar el mérito de Dumont al no establecer una separación tajante en el contexto indio entre el islam y el cristianismo y los procesos de casta y secta. Al mismo tiempo, este autor subordina dichas religiones a los dictados de la casta, los cuales son considerados análogos a las exigencias de la secta. Circunscritos por un *ethos* hindú, el cristianismo y el islam en India, así como otras creencias como las de los lingayats, no han podido ofrecer lo que Dumont llama "un sistema social alternativo" a un orden de casta.¹⁷ Por un camino tortuoso, una vez más regresamos a la lógica dual señalada anteriormente, que insinúa el papel central de "la agregación" y "la continuidad" con relación a la casta, y sugiere "la reciprocidad" de "la suma" y "la contención" con relación a la secta, en lo cual se incluye la naturaleza circunscrita del islam y del cristianismo en India.

Hasta ahora hemos dedicado mucho tiempo a traer a la memoria y a desentrañar estos argumentos. Pero nuestro propósito va más allá de los desacuerdos eruditos acerca de aspectos arcanos de la teoría abstracta. Llámese ironía o considérese rareza, el hecho es que los términos más generales de los planteamientos de Dumont, a pesar de sus dialécticas conceptuales o de sus diseños estructuralistas, tienen numerosos aspectos en común con las apreciaciones dominantes sobre un hinduismo único, apreciaciones que implican una comprensión modular de la historia y concepciones sin fisuras de la civilización, lo cual desarrollaremos más adelante.

Frente a tales planteamientos muy generales, en este ensayo deseamos destacar diversos aspectos relativos a la interacción entre casta y secta, así como sugerir una apreciación diferente del hinduismo. Se dijo anteriormente que, de acuerdo con las interpretaciones de Dumont, el mundo de la casta agrega y restringe con el objeto de seguir existiendo y de reproducirse a sí mismo. El corolario de esto es la percepción de que las sectas invariablemente aceptan a la casta y comúnmente se asemejan a ella. El planteamiento de la relación entre casta y secta en tales términos, definitivamente rígidos y en su mayor parte modulares, tiene diver-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 187-191. Para una lectura diferente acerca de los lingayats, véase Ishwaran, *Speaking of Basava: Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Boulder, Westview Press, 1992.

¹⁷ Dumont, *Homo Hierarchicus*, *op. cit.*, pp. 201-212.

sas consecuencias. En primer lugar, esta apreciación pasa por alto las formas variadas y diferentes en que los principios de casta y los códigos de secta pueden interpretarse entre sí, dando lugar a nuevos significados, conformando diferentes prácticas y generando nuevas fronteras de estas formaciones.¹⁸ En segundo lugar, tomando como criterio básico el punto de vista del brahmán y el orden de casta, la proposición de Dumont no toma en cuenta la perspectiva del asceta, el lugar que ocupa la disciplina lega de una secta y la posición de la casta de los que no nacen dos veces.¹⁹ Por último, este planteamiento reduce el desarrollo de la casta y la creación de la secta a una inexorable dialéctica de conceptos, mediante la cual la diferencia es asimilada a la uniformidad y el cambio se suma a la continuidad. Esto deja un espacio reducido a las transformaciones específicas y a los aspectos particulares que sobrepasan las delimitaciones de la casta y la secta, estatuidos en contextos concretos y constituidos dentro de historias específicas.

Lo que está en juego aquí es un hinduismo demarcado en forma exclusiva y una construcción singular de la historia, que actúan simultáneamente. Más que un rechazo total de la historia, en el estudio de Dumont la historia se utiliza con el fin de engrandecer y dar sustento a su concepción del hinduismo como un núcleo civilizador circunscrito por su propio *ethos*. Esto tiene amplias implicaciones. El uso de la historia y la imagen del hinduismo de Dumont, aunque con una importancia diferente, son similares a las percepciones dominantes y a las concepciones tópicas sobre religión, sociedad y nación que existen en la India. No resulta sorprendente, así, que las formas del cristianismo y el islam en el contexto indio sean concebidas a través del espejo del hinduismo, ya sea que se

¹⁸ Burghart, "Renunciation in the religious traditions of South Asia", *op. cit.*; Van der Veer, *Gods on Earth*, *op. cit.*, pp. xii-xiii y 66-182; Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 34-40; David Lorenzen, "Kabirpanth and social protest", en Karine Schomer y W.H. Mcleod (comps.), *The Saints: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1978, pp. 281-303. Véase también Veena Das, *Structure and Cognition*, Delhi, Oxford University Press, 1977, pp. 46-49; y Roland Lardinois, "The genesis of Louis Dumont's anthropology: The 1930's in France revisited", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 36, 1996, pp. 27-40.

¹⁹ De acuerdo con el hinduismo, las tres castas superiores, los brahmanes, los kshatriyas y los vaishyas, nacen dos veces, una físicamente y la segunda como iniciación en la casta. Burghart, "Renunciation in the religious traditions of South Asia", *op. cit.*; y Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*

perciban como determinadas por su *ethos* a lo largo de la historia y en el *hic et nunc*, ya sea que se entiendan como la representación de una ruptura con su núcleo civilizador en el pasado y en el presente. Asimismo, el lugar de la casta y la posición de la secta se ajustan a construcciones dominantes del hinduismo y a la conformación de la historia exclusiva de esta religión. Mediante las aseveraciones acerca de la continuidad esencial de la civilización hindú, tales interpretaciones o bien subestiman las diferencias que caracterizan a la casta y a la secta en nombre de un orden hindú unificado, o bien diluyen las diferencias de dichas formaciones en un *ethos* hindú permanente.

Frente a tales concepciones, nosotros hacemos hincapié en los significados específicos y las prácticas particulares o, dicho con otras palabras, los atributos distintivos y los aspectos diferentes existentes en el seno de las formaciones de la casta y la secta. En este caso, la historia no se utiliza simplemente para proporcionar un reducido material ilustrativo con el fin de engrandecer las apreciaciones de la unidad y la continuidad de la civilización hindú. Asimismo, los propósitos del material etnográfico van más allá del simple hecho de ofrecer constantes ejemplos con el objeto de apuntalar discursos apriorísticos sobre el lugar de la casta y la posición de la secta dentro del orden hindú. Más bien, en este caso; la tarea de la historia y de la etnografía consiste en descifrar las elaboraciones fortuitas, controvertidas y contradictorias referentes a la casta y a la secta, tomando en cuenta sus diferentes articulaciones dentro del hinduismo. Bajo esta perspectiva, se considera que el hinduismo se constituye dentro de las relaciones y prácticas cotidianas, se intercambia mediante las percepciones y significados cotidianos y es moldeado por los elementos de poder y los procesos de la historia. Las diversidades, las discontinuidades y las diferencias en la producción de sus múltiples significados definen, desde un punto de vista crítico, el hinduismo. De este modo, tenemos en acción diversas elaboraciones, negociaciones y conflictos del engranaje de las jerarquías divinas, sociales y rituales, que son fundamentales para el hinduismo. Estas transacciones incluyen la construcción de múltiples identidades hindúes como un recurso negociado y controvertido especialmente por las castas y las comunidades, pero también por las sectas y las formaciones que han permanecido en los márgenes de las categorías de lo hindú y del hinduismo.²⁰

²⁰ Para el desarrollo de este tema, véase Dube, *Untouchable Past*, op. cit.

Por un lado, no nos conformamos con reconocer simplemente la *identidad* de las formas —por ejemplo, los rituales, las prácticas y las percepciones— de la casta y la secta, que generalmente son concebidas como elementos de un hinduismo único. Más bien nos centramos en la *innovación* de dichas formas, las cuales se representan mediante su articulación dentro de contextos concretos, su elaboración en localidades particulares y su imposición en diversas asociaciones.²¹ Como consecuencia, en el presente trabajo hacemos hincapié en las diferentes articulaciones y en las fronteras permeables de la casta y la secta, para lo cual analizamos el punto de vista de la disciplina lega de una casta y la posición de la casta de los que no nacen dos veces. Por otro lado, es posible reconsiderar los aspectos de la conversión precisamente mediante la apreciación de la producción de nuevos significados y de las implicaciones de las diferencias decisivas en el seno de las formaciones de casta y secta. Desde luego, la distinción y la escisión de casta y secta no son la misma cosa que las determinaciones y las diferencias de la conversión a otra religión. No obstante, con el fin de llegar a comprender los dos procesos como paralelos a la creación y desintegración de las formas religiosas, a las identidades culturales y a las prácticas rituales, es necesario poner en tela de juicio las aseveraciones acerca de la continuidad esencial implicada en las consideraciones acerca de la secta y la casta. Asimismo, es indispensable replantear las nociones de diferencia absoluta que tiene su origen en las percepciones acerca de la conversión. El relato que se ofrece a continuación está fundamentado en dichas premisas analíticas; pero ya es tiempo de que presentemos a los protagonistas de nuestra historia.

LOS PROTAGONISTAS

Las historias y las etnografías de las que nos ocuparemos se refieren a dos formaciones religiosas populares: la satnampanth de Chhattisgarh y la mahima dharma de Orissa, cuyos orígenes se remontan a los principios

²¹ Cf., por ejemplo, la importancia que se le asigna a este aspecto en obras tan diversas como Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, traducción de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984; y V.N. Voloshinov, *Marxism and Philosophy of Language*, traducción de L. Matejka e I.R. Titunik, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

del siglo XIX y que siguen teniendo una presencia importante en la India central y oriental, respectivamente. El iniciador de la mahima dharma, también conocida como alekh dharma y kumbhipatia dharma, fue Mahima Swami en la década de 1860. La mahima dharma declaró la existencia de un Absoluto todopoderoso, omnipresente e indescriptible (Alekh), que había creado el mundo a partir de su *mahima* (resplandor-/gloria), y el cual constituía el único objeto de devoción. La devoción verdadera (*bhakti*) hacía posible que el creador del universo fuera accesible a todos. Al mismo tiempo, que rechazaba la idolatría, tal mensaje cuestionaba el papel del brahmán como mediador entre los dioses y los hombres, y ponía en tela de juicio las jerarquías arraigadas en las castas. Aunque la fe estaba abierta a todos, sus miembros pertenecían fundamentalmente a la casta baja, a los intocables y a los grupos tribales, sobre todo de los vastos territorios de los Gadajats, estados tributarios bajo los gobernantes de Orissa.

Los preceptos de Mahima Swami concretaron el reto al poder ritual del orden hindú. La mahima dharma desafió las normas que regulaban las relaciones entre comensales al pedir comida cocida a todas las familias, y recalcó su rechazo a la casta al prohibir a sus seguidores que aceptaran comida de un rey, de un brahmán, de un barbero o de un lavandero. (El rey y el brahmán eran los dos símbolos del vínculo entre el ritual y el poder, mientras que el barbero y el lavandero pertenecían a las castas tradicionales de servicios.) Así, el rechazo a los servicios de estas personas constituía el principal instrumento por el cual se ejercía el ostracismo, el mecanismo de control social. Mahima Swami expresó su absoluto desprecio por las propiedades mediante su constante movilidad, su práctica de quemar sus residencias temporales antes de mudarse y su rechazo a aceptar como limosna cualquier cosa que no fuera comida cocida, lo que constituía su frugal alimento una vez al día.²²

La muerte de Mahima Swami produjo una crisis entre sus seguidores. Había sido deificado aún en vida como la forma humana del Absoluto, y sus seguidores no concebían su muerte. Además, el Swami (Mahima Swami) no había hecho arreglo alguno para que la fe continuara

²² Para un examen detallado de los aspectos esbozados aquí, véase Ishita Banerjee Dubé, "Issues of faith, enactments of contest: The founding of Mahima Dharma in nineteenth-century Orissa", en Hermann Kulke y Burkhard Schnepel (comps.), *Jagannath Revisited: Studying Religion, Society and the State in Orissa*, Delhi, Manohar, 2001, pp. 149-177.

después de su muerte. No había nombrado ningún sucesor, no existía una propiedad institucional ni una estructura permanente. Por todo esto, el tener una organización fue decisivo para la supervivencia de la fe, una vez que el preceptor había fallecido. Los principales ascetas convocaron una reunión en Joranda, el lugar donde se habían depositado los restos mortales del Swami. En este lugar decidieron construir un monumento dedicado a su preceptor.

Con esto, los ascetas de la mahima dharma habían dado casualmente con una forma crucial para el mantenimiento de su fe: un testimonio sobre el pasado que también serviría para la posteridad. El monumento, que después se transformó en un complejo de templos, se convirtió en el lugar simbólico, en el depositario de la autoridad y en el centro religioso-administrativo de la mahima dharma. Se iniciaron servicios rituales en el monumento, y se estableció una peregrinación anual al lugar, la cual servía para reforzar la identidad de los seguidores de la mahima dharma. En realidad, dichos servicios rituales llegaron a representar el culto al gurú, confiriendo honor, prestigio y autoridad a quienes los ejecutaban. Pero, al mismo tiempo, resultaron ser una fuente de fricción. Dos grupos de renunciantes, que se distinguían por sus atuendos —los que usaban la *balka*, corteza del árbol kumbhi, y los que llevaban el *kau-pin*, un taparrabo— se enfrascaron en disputas por la interpretación de las enseñanzas del gurú y por el control exclusivo de los servicios rituales. Con el paso del tiempo, la disputa provocó que una formación religiosa laxa se convirtiera en una secta institucionalizada integrada por dos órdenes ascéticas diferentes.²³

Con la intervención del aparato legal del Estado moderno (indio y colonial) para poner fin a la disputa, las dos órdenes ascéticas se convirtieron en litigantes de bandos opuestos, en “partidos” rivales. Ambos grupos adquirieron tierras y propiedades en Joranda a fin de probar sus reclamos como auténticos herederos de Mahima Swami, y escribieron relatos “oficiales” de la secta para que sirvieran de evidencia ante las cortes. Estos relatos eran esencialmente historias que cimentaban la vida del divino preceptor en una secuencia temporal a fin de establecer su eternidad

²³ Para un análisis crítico de estos procesos, véase Ishita Banerjee Dube, “Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (comps.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.

quintaesencial. Asimismo, codificaban sus enseñanzas y prácticas con el objeto de definir el perfil de la mahima dharma.²⁴ Estos procesos no sólo sobrepasaban los planteamientos de la degeneración de secta en casta, o de la secta restringida por la secta, sino que mostraban diferentes historias sobre la institucionalización y la sedentarización de la mahima dharma mediante compromisos importantes con el Estado moderno, con sus matrices legales y con las concepciones oficiales del tiempo. Más allá de estos procesos, como veremos más adelante, tanto los renunciantes como los discípulos legos han continuado acuñando nuevos significados de su *dharma* a fin de establecer diferentes identidades, en las que destacan percepciones particulares y apropiaciones específicas de la casta, la secta y el hinduismo.

Cronológicamente anterior a la mahima dharma, la satnampanth se inició en la década de 1820, siendo su fundador Ghasidas, peón agrícola principalmente entre los chamars (etimológicamente, trabajadores del cuero) de Chhattisgarh. Este grupo constituía un poco menos de 15% de la población total de Chhattisgarh. La mayor parte de sus miembros poseían tierras o eran aparceros y peones agrícolas. Sin embargo, la asociación ritual de los chamars con el cuero y la carroña indicaba que el grupo en general y sus miembros en particular, colectiva y personalmente, cargaban con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada, lo cual colocaba a la casta en los márgenes del orden hindú. Los chamars —y algunos cientos de miembros de otras castas— que se unieron a la satnampanth se convirtieron en satnamis. Éstos debían abstenerse de la carne, del licor, del tabaco y de algunas hortalizas. La satnampanth rechazaba las deidades, las imágenes y los templos hindúes. A sus miembros se les pedía que solamente creyeran en un dios amorfo, Satnam (el nombre verdadero). Dentro de la satnampanth no debían existir diferencias de casta. Con Ghasidas, su fundador, comenzó una tradición (*parampara*) de gurúes, que se volvió hereditaria y que fue una fuente de mitos y rituales asociados con los gurúes. Esta formación religiosa subalterna ha combinado las características de una casta y los principios de una secta.

Desde sus comienzos, la satnampanth ha servido para reconstituir el estatus de casta —que ha sido esencialmente inamovible—, aunque exclusivamente de los que hemos denominado integrantes de una familia,

²⁴ *Ibid.*

y ha generado relaciones bastante particulares entre los principios de secta y los códigos de casta. La conformación de la satnampanth como una secta tuvo sus bases en la reelaboración de creencias, símbolos y prácticas de las tradiciones de las sectas populares como la kabirpanth, que había planteado alternativas a las jerarquías de casta. Además, la creación de esta formación religiosa subalterna también implicó la apropiación de un conjunto de signos focales relativos a la pureza y a la contaminación, arraigados en el orden de casta, y que provenían de la jerarquía ritual. Así, tenían lugar dos procesos simultáneos, por un lado, un rechazo a las deidades hindúes, a los *purohit* (funcionarios del brahmán que tenían a su cargo el culto) y al *puja* (culto) dentro de los templos, poniendo en entredicho las estrechas relaciones entre lo divino, el ritual y las jerarquías sociales. Por otro lado, tenía lugar la creación de la satnampanth como un cuerpo puro mediante su énfasis en la apropiación de los signos de la pureza ritual, que eliminaban las impurezas de los cuerpos de sus miembros. Estos procesos aparentemente contradictorios operaban juntos para cuestionar la subordinación ritual de los satnamis, ya que la misma lógica, conformada por una fusión de los códigos de casta y secta, regía estos dos procesos. Como veremos más adelante, el hecho de ser y de convertirse en un miembro de la satnampanth implicaba tanto la iniciación en una secta como la incorporación a una casta.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la formación de una jerarquía organizativa dentro de la satnampanth, con el gurú a la cabeza, contribuyó a esclarecer más este patrón. En realidad, la concepción de la figura del gurú satnami produjo nuevos significados acerca del ascetismo. El gurú, que siempre era un integrante de una familia, encarnaba tanto la verdad y la pureza de Satnam, mediante el rechazo a las jerarquías integralmente unidas y relacionadas estrechamente con el panteón hindú, como la creación de la satnampanth como un cuerpo puro. Al mismo tiempo, el gurú gradualmente adquirió atributos de un *raja admi* (persona real), lo cual tuvo su origen en los esquemas de parentesco concebidos ritualmente dentro del orden de casta, hasta convertirse en el símbolo viviente de culto dentro de la comunidad satnami.

Estos atributos de la satnampanth, con su singularidad especial y su particularidad distintiva, ponían a prueba el significado del poder del ritual y los términos de la autoridad colonial de Chhattisgarh; pero al mismo tiempo reproducían formas de desigualdad entre los miembros del grupo. En realidad, estos procesos simultáneos formaban parte de una ló-

gica más general. Durante los siglos XIX y XX, los satnamis hicieron frente a cambios en la economía agraria y en las relaciones de poder, se esforzaron por regular la comunidad y utilizaron símbolos de poder para cuestionar y negociar su subordinación. Al mismo tiempo, a lo largo de este periodo los satnamis también elaboraron dentro de la comunidad esquemas de significado y de poder imbuidos de ambigüedad y autoridad.²⁵

Evidentemente, la satnampanth y la mahima dharma —y nuestros análisis de estas configuraciones de casta-secta— muestran trayectorias divergentes. No obstante, tal divergencia es precisamente lo que resulta crucial para la narración que viene a continuación, ya que nuestra tarea no se limita a destacar las distinciones que subyacen en la creación de nuevas identidades de secta y en la constitución de formaciones más recientes de casta. Nuestro empeño también está encaminado a investigar la manera en que dichas diferencias asumen patrones distintos y adquieren características disímiles durante el desarrollo de la casta y la creación de la secta. Con este fin, nos concentraremos en dos periodos, uno del pasado y otro del presente: en la segunda mitad del siglo XIX para analizar los esquemas de la satnampanth, y hacia fines del siglo XX para estudiar los patrones de la mahima dharma.

INICIACIÓN E INCORPORACIÓN

En la mahima dharma las reglas para la iniciación de los *bhaktas* (devotos/seguidores) *gruhi* (legos) son sencillas. La persona que se siente atraída hacia la fe comienza orando a Alekh y sigue una serie de prácticas establecidas. Entre los preceptos está el levantarse antes de la salida del sol, no comer después del ocaso, la total devoción al Absoluto, olvidando a todas las demás deidades, y tener una conducta honesta. A continuación, la persona pide ser iniciada por un *sanyasi* (asceta) itinerante de la mahima, quien acude a su barrio. Si el *sanyasi* considera que el aspirante está imbuido del verdadero espíritu de la fe, le otorga el *diksha*. La iniciación

²⁵ Véase Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*, para un análisis de la naturaleza internamente diferenciada de la comunidad satnami, que se centra en la articulación de la propiedad y el oficio, las ambigüedades de género y parentesco y los compromisos contradictorios con la modernidad colonial, que han dado lugar a patrones de autoridad entre el grupo.

puede llevarse a cabo en el barrio del iniciado. En tal caso, éste tiene que ser santificado por la *samaj* (sociedad) de los miembros de la mahima dharma en la congregación anual en Joranda durante la *guru purnima* (la noche de luna llena en que se celebra al gurú). Otras veces el *bhakta* espera hasta que tenga lugar la *purnima* para ser iniciado.

El aspirante se levanta temprano el día de la iniciación, limpia su cuerpo y permanece de pie cerca del *tungi* (lugar/residencia) del *sanyasi*. El *sanyasi* purifica el cuerpo del *bhakta* con *pabitra* (una mezcla compuesta por excrementos de vaca) y le entrega una *gairik bastra* (tela color ocre). El *bhakta* se la pone después de haberla ofrecido al Señor; posteriormente se pone de pie de cara al oriente para oír los consejos del *diksha guru*. El gurú explica la grandeza de Nirakar Parambramha, el creador del mundo, y pide al devoto que se entregue por completo a este Supremo Absoluto. Asimismo, explica los dogmas fundamentales de la fe y los procedimientos de las *saran-darsan* (las oraciones al Absoluto al amanecer y a la puesta del sol y, si es posible, al mediodía). El *bhakta* invoca el nombre de Mahima Alekh y reza las *saran*. La ceremonia de iniciación termina cuando el nuevo iniciado entrega a los *sanyasis* el *bhiksa* (símbolo de la iniciación). El *bhakta* regresa a su vida cotidiana con la promesa de seguir el camino de la fe; el creador del mundo es ahora para él un amigo y un guía.²⁶

El acto de iniciación ordena a los mahima dharmis legos seguir un código de conducta bien definido. Además de los preceptos descritos antes, entre otras cosas deben cumplir diariamente con las *saran-darsan*, usar tela color ocre, brindar atención y hospitalidad a todos los *sanyasis* de la fe y observar un estricto control sobre los impulsos sexuales. La sexualidad de los *gruhi bhaktas* casados debe dirigirse únicamente a propósitos de procreación. Marido y mujer deben dormir juntos algunos días específicos del ciclo fértil de la mujer. La contención debe dominar las relaciones con el sexo opuesto, y la forma de dirigirse entre sí debe ser *ba-pa* (padre) y *ma* (madre) sin importar su edad. Las normas de fidelidad y de lealtad son más estrictas para las mujeres. Éstas tienen que servir y obedecer sumisamente a sus maridos y a sus parientes políticos, hacerse cargo de la familia y cuidar a sus hijos.

²⁶ En Biswanath Baba, *Gruhashtasrama Subhakarmavidhana*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1985, pp. 22-26, hay una descripción del ritual de iniciación en la mahima dharma.

¿Qué mueve a una persona a ingresar a la mahima dharma? Existen múltiples razones. En primer lugar, algunos *bhaktas* proceden de familias de mahima dharmis, por lo que son iniciados en la fe desde temprana edad; en este caso los padres persuaden a sus hijos a seguir esta creencia. Al mismo tiempo, las relaciones de parentesco también influyen en la aceptación de la religión. En algunos casos, una mujer mahima dharmi ha influido para que su esposo y sus padres políticos se conviertan en *bhaktas*. Sobre este aspecto, es importante tomar en consideración la gama de razones que los mahima dharmis expresan para iniciarse en la fe, contenidas en las notas de campo de Ishita Banerjee y Anncharlott Eschmann.²⁷

Un motivo poderoso para iniciarse en el mahima dharma es la búsqueda de un *sahay* (amigo/guía) y de *asray* (cobijo), ambos con atributos divinos. En este caso, a la mahima dharma y a Alekh Prabhu se les considera como guías y apoyos, restauradores de la confianza en sí mismos de sus seguidores y dadores de la fuerza necesaria para enfrentar las vicisitudes de la vida con ecuanimidad. Muchos de los *bhaktas* entrevistados declararon sin vacilar que su fe era con mucho la mejor, la única capaz de conducir a sus devotos a la salvación en *kali yugi* (la era del mal). El estilo austero de vida de los *sanyasis* itinerantes y sus predicaciones transmiten la fuerza de la convicción. Para algunos mahima dharmis, las predicaciones y los consejos de los *babas* (renunciantes) bastaron para conducirlos a la fe. Muchos se sienten felices con el hecho de ser simples devotos del gran Prabhu (Señor), sin preocuparse necesariamente de su salvación, ya que eso está en manos del Señor.²⁸

Además de ser una terapia para la mente y el alma, la mahima dharma también efectúa curas del cuerpo. El deseo de poseer un cuerpo vigoroso y sano ha movido a muchos a adoptar la fe. Un gran porcentaje de fieles revelaron que se habían convertido en *bhaktas* después de sufrir una larga enfermedad. En estos casos, el Absoluto constituyó un remedio para sus enfermedades cuando otros recursos curativos habían fracasado. Eschmann registró un caso poco común en 1974. En Kuska, Gauranga Nayak, un homeópata, se convirtió en una fuente de inspiración

²⁷ De los 10 diarios de campo de Eschmann, seis tratan principalmente de la mahima dharma: Diarios de campo núm. 1 (1971-1972), núm. 2 (abril-mayo 1974), núm. 3 (mayo 1974), núm. 4 (mayo 1974), núm. 5 (junio 1974) y núm. 6 (sin fecha). Trabajos de Eschmann, Munich.

²⁸ Por ejemplo, entrevista con Sricharan Sahu, Khaliapali, 11 de marzo de 1992.

para la conversión de los pacientes que había curado. El doctor oraba a Alekh Prabhu antes de atender a sus pacientes y les decía que cualquiera que tuviera fe en el Maestro sería sanado. Alekh Prabbhu dotó a la homeopatía de eficacia; los tratamientos médicos resultaron efectivos sólo cuando se había invocado al Señor.²⁹

También existen otros patrones de conversión. En 1991 un pequeño vecindario de Bhubaneswar se encontraba sumido en un ambiente de tensión y crisis debido a que una niña pequeña estaba poseída por una bruja. Todos los intentos de exorcizarla resultaron infructuosos. Como último recurso, un mahima dharmi suplicó a su Prabhu que viniera en su ayuda. El resultado fue que la posesión fue rota: la mahima dharma había triunfado. Numerosos habitantes del área quedaron convencidos de la grandeza del *dharma* del *bhakta* y se convirtieron a la fe.³⁰

Las reglas de iniciación en la mahima dharma, sus códigos de conducta prescritos y los motivos por los que los devotos se inician en esta fe no parecen originales; más bien imitan variaciones de los esquemas conocidos en la adhesión de una fe individual a una religión de grupo. Sin embargo, la iniciación y el hecho de convertirse en miembro de la mahima dharma son significativos a causa de que estos dos procesos reconstituyen críticamente las identidades de sus adherentes al conferirles un profundo sentido de pertenencia a una comunidad diferente, a la *samaj* (comunidad) de la mahima dharma. Pronto retomaremos estas cuestiones; pero por ahora nuestro interés radica en el hecho de que las tensiones y los conflictos que acompañan la adherencia a esta fe revelan la singularidad de la mahima dharma. Numerosas historias narran cómo la iniciación en la fe puede desembocar en una separación de los lazos de casta y de costumbres, en un rompimiento con los vínculos familiares y de parentesco, lo cual puede llegar a ser realmente grave en el caso de las mujeres.

Shakuntala, una mujer animosa de una aldea del distrito de Sundargarh, contó a Ishita Banerjee la historia de la oposición que tuvo que vencer antes de su iniciación.³¹ Shakuntala se sintió atraída a la fe a fines de

²⁹ Entrevista de Eschmann con Gauranga Nayak, Kuska, 27 de abril de 1974. Diario de campo núm. 2, Trabajos de Eschmann, Munich.

³⁰ Entrevista con Nirmalprabha y Saudamini, residentes de Bhubaneshwar, *ashram* de Khandagiri, 16 de marzo de 1992.

³¹ Entrevista con Shakuntala, Mahimagadi, 10 de febrero de 1989.

la década de 1970, y en 1989 ya llevaba siete años de haber sido iniciada en la mahima dharma. Los cuatro años que precedieron su iniciación estuvieron marcados por discusiones y fricciones. Su padre y hermanos no aceptaban sus puntos de vista divergentes acerca de la fe. Le advirtieron que las reglas de la mahima dharma eran rigurosas y que su observancia era difícil; pero Shakuntala no se rindió. Soportó sus problemas pacientemente y persistió hasta que su iniciación marcó su victoria. Shakuntala explicó que no se había desviado de la ruta que había decidido tomar. Siendo objeto de ocasionales burlas por parte de los habitantes de la aldea, Shakuntala “a su vez se burlaba de ellos”. Su ejemplo fue seguido por otra mujer, Parvati, quien apoyó a Shakuntala y fue su compañera en sus peregrinaciones religiosas.

Para muchas mujeres mahima dharmis casadas con personas que no siguen la fe, mantenerse en el camino de la religión implica una lucha constante. Nirmalprabha, hija de una familia que había sido mahima dharmi por generaciones, se casó con un integrante de una familia que era ardiente devota de Jagannath.³² La vida para Nirmalprabha no fue fácil, llegando a su clímax en ocasión del regreso de su suegra de Puri con los *mahaprasad* (los restos benditos de Jagannath). Siguiendo los dictados de su fe, Nirmalprabha se rehusó a tomar los *prasad* (los restos), lo que provocó que su suegra y otros miembros de la familia se encolerizaran. ¿Cómo se atrevía la esposa de su único hijo —exclamó su suegra—, nacido con las bendiciones de Jagannath, a negarse a aceptar los *prasad* de su deidad? La situación se volvió crítica. Nirmalprabha se dijo a sí misma que el deseo de Prabhu era que tomara los *prasad*, si no, ¿por qué el Prabhu había guiado a sus padres para que la casaran con un miembro de una familia que era devota de Jagannath? Nirmalprabha oró en silencio a Alekh Prabhu y comió los *prasad*. Al siguiente día cayó enferma con una fiebre que se prolongó por 15 días. Los doctores, las medicinas y las oraciones a Jagannath no surtieron efecto alguno. Sus parientes políticos, preocupados, recurrieron a la ayuda del padre de Nirmalprabha. Éste, enfurecido por el daño causado a su hija, pidió a los parientes políticos de Nirmalprabha que imploraran perdón a Alekh Prabhu. El suegro fue al *ashram* (lugar de culto) de Mahima, ofreció *ghee* (mantequilla clarificada) para el fuego sagrado y llevó a cabo los arreglos para la reunión ritual de ascetas y devotos de la mahima dharma. La temperatura de Nirmalprabha empe-

³² Entrevista con Nirmalprabha, *ashram* de Khandagiri, 17 de marzo de 1992.

zó a ceder, y ella pronto se recuperó. Desde entonces no se le obligó a realizar nada que se opusiera a sus prácticas religiosas.

Aunque tanto Mahima Swami como Bhima Bhoi desprecian abiertamente las normas de la casta y las reglas que rigen las relaciones con los comensales, y los *sanyasis* de la mahima dharma no observan las distinciones de casta, en general, los discípulos legos retienen sus afiliaciones de casta en la vida diaria. No obstante, resultaría demasiado simplista tratar de explicar los patrones de los que nos ocupamos como resultado de las claras filtraciones de sectas que son absorbidas y contenidas por la casta. En realidad, entre los mahima dharmis se observan las normas de casta en los tratos con aquellos que no son seguidores de la fe verdadera. En forma similar, en el matrimonio, los procedimientos inherentes a la casta son esenciales cuando uno de los cónyuges no pertenece a una familia de mahima dharmis. Al mismo tiempo, en las reuniones de los mahima dharmis se ignoran por completo las normas de casta y se hace hincapié en el estatus similar de todos los devotos. Y esto no sólo sucede en los ámbitos rituales. Asimismo, las reglas que rigen las relaciones con los comensales son pasadas por alto en lo referente a los patrones de reciprocidad y de hospitalidad cuando un mahima dharmi visita a otro miembro de su grupo.³³ En este caso, la mahima dharma no sólo relativiza, sino que también rechaza las distinciones de casta. Considerando estas manifestaciones en conjunto, resulta útil concebir a la mahima dharma como una formación sectaria diferente, la cual combina una aceptación de las normas de casta y las conductas asociadas con estas normas en ciertos ámbitos, junto con un rechazo a las reglas de casta y sus prácticas relacionadas con ellas en otros contextos. Dentro de la fe, esto confiere significados específicos a la secta e interpretaciones particulares a la casta, lo que también implica percepciones y articulaciones diferentes sobre el hinduismo. Ciertamente, la continua interacción entre *dharma* y *jati* (fe y casta) —al mismo tiempo principios asociados y prácticas distintas— en el núcleo de la mahima dharma contradice firmemente la polarización de las apreciaciones de casta y secta.

Las configuraciones de casta y secta, así como los términos de iniciación e incorporación, tienen una notable importancia entre los satnamis,

³³ Para más detalles, véase Ishita Banerjee, "Religion and society in Orissa: Mahima Dharma in the nineteenth and twentieth centuries", tesis de doctorado inédita, Universidad de Calcuta, 1993, capítulo 4.

lo cual se observa claramente en la naturaleza de la jerarquía organizativa de la satnampanth. Esta estructura organizativa se ha extendido desde los gurúes, en la cima, pasando por los *mahants* y los *diwans*, hasta llegar a los guardias personales y los sirvientes del gurú, y los *bhandaris* y *sathidars* en las aldeas. Ghasidas había nombrado *bhandaris*, y su hijo Balakdas desarrolló y formalizó la estructura. Este proceso posiblemente fue perfeccionado por los gurúes que les siguieron.³⁴ Para fines del siglo XIX, la satnampanth había afianzado firmemente una jerarquía organizativa.

Después del gurú, que se encontraba en la cúspide, el *mahant* regulaba la comunidad y se encargaba de mantener las normas de la satnampanth dentro de límites territoriales definidos. El área bajo su control podía oscilar entre cinco y 100 aldeas. El *diwan* siempre acompañaba al gurú en sus *ramat* (viajes) y era su consejero, mientras que el *chaprasi* hacía mandados y trabajos ocasionales para el gurú. El *bhandari* era el representante del gurú en la aldea y actuaba como sacerdote en los rituales de los ciclos de la vida y, como tal, supervisaba las festividades satnamis dedicadas a la expiación de una ofensa. En tales ocasiones el *bhandari* partía un coco en nombre del gurú y a cambio recibía ocho anas o una rupia. El *sathidar* de una aldea invitaba y reunía a los satnamis para las ceremonias y festividades, por lo cual recibía cuatro o cinco anas. El *sathidar* y el *bhandari* asumían los roles respectivos del barbero —quien repartía invitaciones para las ceremonias y rituales a todos, excepto a las castas bajas— y del sacerdote brahmán, constituyendo una alternativa a la red de relaciones con las castas de servicio en las aldeas, las cuales excluían a los satnamis. El grupo creó un patrón en el que los miembros de una familia extendida llevaban a cabo las funciones rituales que eran desempeñadas por las castas de servicio de los sacerdotes, los lavaderos, los barberos y los pastores durante los ritos de tránsito de otras castas.³⁵

Esta estructura organizativa ha dado como resultado que los principios de casta y secta permanezcan engranados dentro de la satnampanth. Una comparación con la kabirpanth sirve para esclarecer el hecho. Teóricamente, los miembros de todas las castas pueden ser iniciados en la kabirpanth. Los gurúes de la kabirpanth no aceptan distinciones de casta

³⁴ Testimonio oral de Kanhaiyalal Kosariya, Bhopal, junio de 1988.

³⁵ Estos datos proceden de Jai Singh, "Satnami dharma", manuscrito en hindi, carpeta sobre los satnamis, Trabajos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Misuri, f. 5.

entre sus seguidores legos. Todos los kabirpanthis se reúnen en la *bhandara*, la cocina comunal, y comen los alimentos preparados por los ascetas kabirpanthis. Al mismo tiempo, los integrantes de familias kabirpanthis se han regido por las normas de sus respectivas castas en la vida diaria. No se trata solamente de que las reglas de casta prohibieran que comieran juntos miembros de los teli y los panka de la kabirpanth, por ejemplo, y que se celebraran matrimonios entre ellos, sino que el gurú de la kabirpanth no interfería en las cuestiones relacionadas con el matrimonio, la reglas relativas a los comensales y las transgresiones de las normas de casta entre sus seguidores. Estos asuntos han sido internos a cada casta y resueltos mediante los mecanismos del *panchayat* (concejo) de casta.³⁶ Todo esto es evidente en el contraste que los karbirpanthis establecen entre la *samaj* (sociedad) y la *jati* (casta), por un lado, y el *dharma* (piedad o fe) y la *panth* (secta), por el otro, contraste que también se expresa en forma diferente en las prácticas de la mahima dharma.³⁷

Los satnamis han operado con principios bastante diferentes. Hemos visto que, en contra del modelo de Louis Dumont de renunciantes y sus órdenes, las sectas adoptan diferentes enfoques hacia las reglas de casta. En la satnampanth, la aceptación de las reglas de casta en ciertas áreas se combinaba con el rechazo de estas distinciones en otras esferas. Sabemos que la satnampanth era una secta que admitía miembros de diferentes castas mediante un rito de iniciación. Al mismo tiempo, las reglas de admisión estaban regidas por normas que no permitían que los miembros de castas que eran portadoras de impureza —por ejemplo, los mehtars (barrenderos), los ghasias (una casta que cuidaba a los caballos) y los dhobis (lavaderos)— fueran iniciados en la satnampanth.³⁸ La admisión de una persona que pedía integrarse a la satnampanth incluía la aceptación por parte de esa persona de un *kanthih* (un hilo con cuentas

³⁶ *Report of the Ethnological Committee*, Nagpur, Government Press, 1867, p. 104; J.W. Chisholm, *Report on the Land Revenue Settlement of the Belaspore District 1868*, Nagpur, Government Press, 1868, pp. 50-51; testimonio oral de Girja, Birkona, 25 de febrero de 1990; testimonio oral de Manru, Birkona, 18 de enero de 1990; *Census of the Central Provinces 1881*, II, Bombay, Government Press, 1883, pp. 22-23; Lorenzen, "Kabirpanth and Social Protest", *op. cit.*, pp. 299-301.

³⁷ Este contraste a menudo afloró en las discusiones con Panka y Suryavanshi chamars kabirpanthis de la aldea de Birkona, cerca de Bilaspur, en enero-febrero de 1990.

³⁸ *Central Provinces Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes, First Series*, Nagpur, Government Press, 1914, pp. 54-55.

de madera) y una festividad para los satnamis. Los dos actos marcaban tanto la iniciación en una secta como la incorporación a una casta. Pero una vez que la persona abrazaba la satnampanth, no había distinciones sociales entre los de rango más alto y los del más bajo. Los miembros de castas diferentes, por ejemplo, los telis, los rawats y los chamars, pasaban a ser parte de un solo cuerpo y estaban unidos por lazos de consanguinidad, por la creencia en un gurú común y compartían los alimentos.³⁹

El gurú, como cabeza de la jerarquía organizativa dentro de la satnampanth, regulaba las prohibiciones concernientes a la comida y las transacciones con las castas de servicios. En las últimas décadas del siglo XX, las reglas de la satnampanth prohibían a los satnamis que dieran a lavar su ropa a los lavaderos, que un barbero les cortara el pelo, comer dulces hechos por el confitero de la aldea o beber suero de leche que proviniera de la casa del pastor de la aldea. Los satnamis siempre habían rechazado los servicios de los barberos y de los lavaderos, pero las transacciones con los confiteros y los pastores formaban parte de un trato justo dentro del orden de casta. Estas prohibiciones concernientes a la interacción con el barbero, el lavadero, el confitero y el pastor se apropiaban de los signos de subordinación de los satnamis y los erigían en símbolos de confianza en sí mismos y de superioridad de secta. Formalizaban una alternativa clara a la poderosa red de relaciones con las castas de servicio dentro de la vida de la aldea, supervisada por los gurúes, los *mahants* y los *bhandaris*.⁴⁰

El control del gurú abarcaba los asuntos del matrimonio. En realidad, la violación de las reglas de la satnampanth, y el ostracismo y la excomunión que implicaban, a menudo se centraban en cuestiones de género. Un hombre satnami era expulsado de la casta cuando 1) había comido en la casa de una persona de otra casta; 2) tenía una mujer de otra casta; 3) era descubierto haciendo actos indebidos con una mujer de otra casta, y 4) había hecho actos indebidos con la mujer de su hermano o con la hermana mayor de su mujer o con otro pariente.⁴¹

³⁹ El informe del censo de 1881 mencionaba que aproximadamente 2 000 miembros de la secta que no eran chamars pertenecían a todas las castas "desde los brahmanes hacia abajo", *Census of the Central Provinces 1881*, p. 34; *Report of Land Revenue Settlement of Belaspore 1868*, p. 47; *Central Provinces Ethnographic Survey*, p. 50; testimonio oral de Pyarelal, Koni, 21 de noviembre de 1989.

⁴⁰ Jai Singh, "Satnami dharma", f. 4.

⁴¹ *Ibid.*

Durante el *ramat* (recorrido) el gurú también imponía una *dand* (multa) a aquellos hombres que hubieran establecido una relación con la mujer de otro hombre o con “una mujer que hubiera sido abandonada por su primer marido”.⁴² En este caso, la referencia aludía a un segundo matrimonio, conocido como *churi* o *paithoo*, celebrado con una persona que había abandonado a su cónyuge y había comenzado a vivir con otra pareja.⁴³ Este nuevo matrimonio se solemnizaba mediante una serie de actos: el nuevo marido entregaba *churis* (ajorcas) a la mujer, pagaba una *behatri* (compensación por la novia) al marido anterior, ofrecía un festival ritual para los satnamis de la aldea y pagaba una multa al gurú.⁴⁴

Los *jat sayan* (los más viejos de la casta), los *bhandaris* y los *panchayat* de casta eran los encargados de resolver los asuntos y las disputas relativas a la casta entre los satnamis. Si el asunto no podía ser resuelto en la aldea, los satnamis de un grupo de aldeas se hacían cargo de él. El arreglo, tanto en el ámbito de la aldea como en el de un grupo de aldeas, incluía la imposición del pago de una multa y una fiesta para la casta a fin de expiar la ofensa. El gurú recibía una parte de la multa generalmente cuando cuando iba a un *ramat*. El número de personas a las que había que alimentar dependía de la naturaleza de la transgresión y de la violación de las reglas, así como del estatus y la posición del ofensor. Si la decisión de los más viejos de la casta no se respetaba, el resultado era la excomunión. En tales casos, para la readmisión a la satnampanth, se quería la mediación del gurú. El ofensor tenía que beber el *amrit* (néctar) del gurú, partir un coco, hacer una ofrenda monetaria al gurú y dar alimento a los satnamis de la aldea.⁴⁵ El gurú, como cabeza de la jerarquía organizativa de la satnampanth, regulaba la comunidad, en la cual se encontraban entremezclados los dos aspectos estrechamente relacionados de *jati* y *panth*, esto es, de casta y secta.

⁴² “Note on satnamis”, manuscrito sin firma en hindi, carpeta sobre los satnamis, Trabajos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Misuri, f. 3.

⁴³ Para el desarrollo de las implicaciones y el significado de un segundo matrimonio en lo referente a las configuraciones de casta/secta y a la conversión, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa, capítulos 3 y 6, y Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit.

⁴⁴ *Census of the Central Provinces 1881*, p. 39.

⁴⁵ “Note on satnamis”, ff. 3-6.

PRÁCTICAS DE DISTINCIÓN

Tanto la mahima dharma como la satnampanth se han caracterizado por tener fronteras muy marcadas, establecidas mediante prácticas distintivas dentro de las dos comunidades. Por un lado, desde el punto de vista de la lógica de su constitución histórica y su elaboración simbólica, estos procesos nos obligan a investigar nuevamente las creaciones vernáculos del islam y del cristianismo en el subcontinente indio.⁴⁶ Por otro lado, las ambigüedades y diferencias, las tensiones y escisiones que hemos mencionado nos previenen contra la aceptación superficial de estas prácticas y fronteras con el fin de elaborar un esquema en el que predomine un hinduismo único. En pocas palabras, a continuación proseguiremos con un enfoque analítico de estos aspectos.

Dentro de la mahima dharma, Biswanath Baba codificó las reglas detalladas y específicas para cada uno de los rituales importantes de los ciclos de la vida de los discípulos legos.⁴⁷ Aunque la completa adhesión al código no es muy frecuente, la exposición de tales reglas nos permite investigar las diferencias importantes que caracterizan a los mahima dharmis. Para ellos, la vida comienza con el nacimiento, y el periodo de impureza del nacimiento se prolonga por 21 días, sin importar el sexo del niño. Al final de este periodo los padres vierten agua mezclada con excremento de vaca sobre sus propios cuerpos, a continuación se bañan y beben *pabitra* (una mezcla sagrada de cinco sustancias) para alejar de ellos toda impureza. Al niño lo bañan con agua mezclada con excrementos de vaca y a continuación rezan las *saran*. Más tarde durante el día se organiza una reunión de *sanyasis* y *bhaktas* en un *ashram* cercano. Se cantan *bhajans* (cantos devocionales), se encienden lámparas y se invoca a Mahima Prabhu. Se ofrece el *bhiksa* a los *balkaldhari babas* (los renunciantes que usan la *balka*), y se entregan *kaupins* (vestidos) a las personas que usan corteza de árbol. Los ascetas escogen un nombre apropiado pa-

⁴⁶ Sobre las sobreposiciones existentes entre las transformaciones de casta y secta y los procesos de conversión al cristianismo en la India central, véase Dube, *Stitches on Time*, capítulos 2 y 3.

⁴⁷ Biswanath Baba, *Gruhashtasrama Subhakarmavidhana*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1985, pp. 22-61. Biswanath Baba pertenecía a la orden balkadhari de la mahima dharma. Los balkadharis eran los ascetas que usaban la *balka*, la corteza del árbol kumbhi, y se consideraban superiores a los kaupindharis, quienes usaban un taparrabo.

ra el recién nacido. Los padres cubren el costo de la ceremonia. En caso de que no asistan *sanyasis*, se invita a discípulos legos. La ceremonia de otorgamiento del nombre del bebé se aplaza hasta que haya un *baba* (renunciante) en el área o hasta la congregación anual en Joranda.

La *brahma bibaha*, o la manera prescrita de realizar una boda dentro de la secta, tiene un estilo característico. Sólo se lleva a cabo cuando los dos novios pertenecen a familias mahima dharmis. En cada etapa, que van desde las negociaciones hasta que la pareja empieza su nueva vida como matrimonio, las disciplinas legas de la fe desempeñan un importante papel. Todos los participantes eligen un *bhakta* (discípulo lego) para que oficie en la boda. La ceremonia se celebra en la mañana temprano en la casa de la novia. El lugar de la ceremonia se barre y se purifica con excrementos de vaca el día anterior a la boda y se prepara *saptamruta* (una mezcla sagrada de siete sustancias). El día de la boda se coloca una lámpara y dos vasijas llenas de agua cerca de la plataforma donde va a tener lugar la boda. La lámpara se enciende con *ghee*. La ceremonia comienza con una oración a Alekh pronunciada por el devoto que oficia la ceremonia. A continuación los futuros parientes políticos y los novios oran. Al novio se le coloca la mano sobre una de las vasijas, el *bhakta* une la mano de la novia a la del novio, y se les declara marido y mujer. Todos los participantes oran al Señor por la salud, la felicidad y la prosperidad de la pareja. Posteriormente, la pareja bebe *saptamruta*, bebida que es compartida por los invitados solteros, tras lo cual se rompe la vasija de barro que contenía esta bebida. Se continúa con una comida vegetariana.⁴⁸

La ausencia total de sacerdotes, de textos religiosos y de castas de servicio es notable en la *brahma bibaha*. Su lugar es ocupado por los devotos de la mahima dharma. Estos *bhaktas* ponen su confianza exclusivamente en Mahima Prabbhu. En este caso sería completamente inadecuado concentrarse en especial en la *identidad* hindú de las formas simbólicas y prácticas que dan forma al ritual. En cambio, resulta importante tomar en consideración el sentido de *innovación*—a saber, las distintas asociaciones y las diferentes percepciones de las prácticas sectarias y de las formas hindúes— que encarna y produce el ritual. En realidad, la *brahma bibaha* no es una forma de boda muy común; sin embargo, muestra la conceptualización que de sí mismos tienen los mahima dharmis como una comuni-

⁴⁸ Este relato está tomado de Ishita Banerjee Dube, *Emergent Histories*, op. cit., capítulo 5.

dad diferente. Ciertamente, los discípulos legos no sólo están conscientes del significado de la *brahma bibaha*, sino que también le confieren sus propios rasgos. Sin ceñirse a las reglas de la *brahma bibaha* en todos los detalles, estos miembros legos de la mahima dharma a menudo idean sus propias versiones de este estilo de boda en que el sacerdote brahmán está ausente en forma característica y notoria.⁴⁹

Las ceremonias y los festivales refuerzan la identidad de los devotos y restablecen las fronteras de la comunidad de la mahima dharma. Tomemos el ejemplo de la *balyalila*, una ceremonia sencilla que se celebra con regularidad, ya sea en forma independiente o como parte de la *brahma bibaha* o de otros ritos. Un solo *bhakta* o un grupo de ellos toma la iniciativa de organizar la *balyalila*. La ceremonia, que responde al deseo de que los anhelos sean cumplidos, tiene lugar al amanecer en cualquier *purnima* (noche de luna llena). Los *bhaktas* comienzan reuniéndose en el *ashram* a partir de la tarde del *caturdasi*, el día anterior. Antes de la puesta del sol se comparte una comida, tras lo cual los *bhaktas* se visten con *darsan bastra* (ropas color ocre) y rezan al unísono a Alekh de cara al occidente. Al final el *baba* que preside la ceremonia enciende la *bati* (lámpara) y la mantiene en alto, orando por todos. A continuación se cantan los *bhajans* hasta bien entrada la noche.

El día de la *purnima*, los participantes se levantan mucho antes del amanecer, se bañan y pronuncian las *saran*. Se barre un lugar específico y se purifica con excrementos de vaca. En un recipiente nuevo de barro se prepara una mezcla de arroz esponjado, hojuelas de arroz, leche, cuajada, *ghee*, miel, azúcar, coco y plátanos, la cual se lleva al lugar que fue limpiado anteriormente. Se enciende la *bati*, y el *baba* ofrece la comida al Absoluto. Los *sanyasis* y los *bhaktas* se ponen de pie alrededor y oran. Se llama al *ashram* a los niños del vecindario, quienes se forman en filas y repiten el nombre de Mahima Alekh. A cada niño se le alimenta con un puñado de la mezcla, y el resto de ésta se distribuye entre los *bhaktas*. Los niños se marchan, mientras que los devotos permanecen en el lugar para llevar a cabo otra comida ritual, la cual marca el final de la ceremonia. Los participantes empiezan a dispersarse después de haber reafirmado su fe en el Prabhu y su pertenencia a la mahima dharma. Sobra decir que en la realización de estas ceremonias existen variaciones importantes en di-

⁴⁹ Algunos de estos aspectos también existen en los rituales funerarios de la comunidad. *Ibid.*

ferentes contextos, que van desde las reuniones rutinarias de discípulos de un grupo de aldeas en ocasión de la visita de un *sanyasi* hasta la peregrinación anual de ascetas e integrantes de una familia a Joranda, poniendo en estrecho contacto a la divinidad y a los devotos. Estas prácticas sirven, de diversas maneras, para recordar, practicar y revitalizar la identidad y la solidaridad de la mahima dharma como comunidad, la cual al mismo tiempo está ineludiblemente marcada por el género, es significativamente jerárquica y críticamente delimitada.⁵⁰

Haciendo hincapié en aspectos diferentes, la frontera de la satnampanth también se ha caracterizado por un conjunto de signos simbólicos. El *kanthi*, un collar o sarta de cuentas de madera, tomado de la kabirpanth, ha marcado la iniciación del neófito en la satnampanth desde los tiempos de Ghasidas. Su hijo Balakdas amplió este proceso de construcción simbólica al repartir los collares sagrados entre los satnamis. Dejemos de lado la tendencia a interpretar este tipo de acciones mediante un esquema rígido de “sanscritización”, analíticamente engrandecedor. Lo que nos interesa es el hecho de que el collar sagrado, que usaba un satnamí cuando llegaba a su mayoría de edad y empezaba a seguir las reglas de la satnampanth, era al mismo tiempo un símbolo de rivalidad sectaria y de diferencia intersectaria. No cabe sorprenderse de que los satnamis hayan argumentado que la combinación del *janeu* (el cordón sagrado) y el *kanthi* los distinga de los kabirpanthis, los vaishnavas y los brahmanes.⁵¹ Por último, durante el siglo XIX, los satnamis adoptaron otro signo, el *jait khambh* (pilar de la victoria), una vara larga de bambú con una tela blanca en la punta, que hacía las veces de bandera. El *jait khambh* era un símbolo de la autoridad del gurú en las comunidades satnamis y a la vez les recordaba sus limitaciones como grupo. La bandera blanca, un signo de pureza, se cambiaba en la *dashera* (la fecha en que se celebraba la victoria del dios-rey Rama sobre el demonio Ravana) durante el *puja* (la adoración) del gurú.⁵² Los signos dentro de la sanampanth subrayaban el papel central del gurú, quien era el representante de Satnam.

Los gurús eran también actores fundamentales en los mitos satnamis, los cuales constituían parte de una vigorosa tradición oral que elabo-

⁵⁰ Esta exposición está basada en la participación en la ceremonia de la *balyalila* celebrada en el *ashram* de Khandagiri el 16 y 17 de marzo de 1992.

⁵¹ Testimonio oral de Suritram, Sakri, 11 de diciembre de 1989.

⁵² “Note on satnamis”, f. 2.

raba el esquema cultural del grupo referente al pasado y daban cuerpo a sus representaciones de la historia. El orden interno, la estructura característica y las representaciones específicas de los mitos servían de sustento a la constitución simbólica de la comunidad satnamí. En este sentido, las figuras míticas más importantes de la satnampanth, especialmente Ghasidas y Balakdas, efectuaban resoluciones, acuerdos y negociaban cuáles serían las figuras de autoridad que poblarían el orden cósmico y social a fin de definir las fronteras y de instrumentar la construcción de la satnampanth. Estas acciones servían para reafirmar la identidad satnamí, reforzar su solidaridad y cuestionar las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, la centralidad culturalmente constituida por el reino y las castas dominantes, y la autoridad colonial dentro de Chhattisgarh. La representación satnamí de los mitos en múltiples contextos, que podían ser historias o canciones en las bodas y los rituales, ordenaban el pasado y reforzaban las fronteras de la satnampanth.

La posición central de los gurúes fue desarrollada más ampliamente mediante el establecimiento de diferencias en la peregrinación dentro de la satnampanth. La prohibición de venerar a las deidades hindúes significaba que el gurú, el único icono antropomorfo, se convertía en el símbolo viviente de adoración y de creencia para los satnamis, quienes empezaron a asistir en masa a Bhandar después de que Ghasidas se estableció en ese lugar. Balakdas heredó Bhandar como un espacio sagrado de peregrinación de los satnamis, donde el *darshan* (la visión) y el *amrit* (ambrosía) del gurú eran portadores de la sustancia de la autoridad de éste. El segundo gurú también amplió el patrón. Se llevó a cabo la reconstitución de un tiempo sagrado en el calendario ritual satnamí con el objeto de que sirviera a los gurúes cuando Balakdas institucionalizó la práctica del *puja* anual del gurú durante la *dashera*.⁵³ El acontecimiento calendárico atrajo a los satnamis en números aún mayores al lugar del gurú. El establecimiento de Bhandar como un punto focal de la peregrinación satnamí durante el siglo XIX determinó su preeminencia en la estructura de creencias y prácticas dentro de la satnampanth. La violación grave de la normas y los tabúes podía ser la causa de una visita a Bhandar. En este caso, el gurú de Bhandar ofrecía a los satnamis que habían violado las reglas y transgredido las normas la forma de reincorporarse a la satnampanth.

⁵³ Testimonio oral de Sawaldas, Sakri, 12 de diciembre de 1989.

Al mismo tiempo, sería demasiado simplista asumir que los satnamis rompieron por completo con las creencias y tradiciones del pasado. Más bien, nos encontramos frente a un proceso cultural creativo en el que los satnamis aprovecharon su incorporación a la nueva secta y las tradiciones preexistentes para crear modelos originales de creencias y culto durante el siglo XIX. Junto a la creación de deidades y la constitución de prácticas, tenía lugar la subversión satnami hacia la jerarquía divina del panteón hindú y al otorgamiento de una posición central a los gurús de la *satnampanth*.

Además de Satnam y Ghasidas, Mahadev (Shiva) y Drupta *mata* (la madre Drupta) fueron las dos deidades principales de los satnamis. Un cristiano converso describió que los satnamis

hacen una vasija de barro y, creyendo que una piedra es el falo de Mahadev, la ponen arriba (de la vasija) y dentro de la vasija colocan una planta de albahaca. Esto es venerado una vez al año. Frente a la vasija encienden incienso y parten un coco y dicen: “¡Oh Mahadev, Mharaj [haz que] los cereales, la riqueza, los novillos y las vacas que poseemos permanezcan siempre con nosotros!”.⁵⁴

En este caso, la representación particular de Mahadev y del *puja* ofrecido a la deidad eran característicos de los satnamis. Mientras que la adoración de una piedra puede ser una fusión de los atributos de Vishnu y Shiva, una vasija de barro con una piedra y una planta de albahaca —siendo esta última un símbolo característico de Vishnu— era una elaboración original del culto a Mahadev. En forma similar, a pesar de que la quema de incienso y el rompimiento de un coco aparentemente provienen de elementos paradigmáticos del *puja* hindú, aspectos relativos a la fertilidad y al ofrecimiento de leche, que son característicos del culto hindú a Mahadev, estaban ausentes en la variación satnami sobre el tema.

Asimismo, Drupta *mata* era una diosa concebida por los satnamis. Drupta o Drupta era una corrupción de Draupadi, la heroína del poema épico *Mahabharat*. En la mitología hindú el matrimonio de Draupadi con cinco de sus hermanos y la subsecuente incapacidad de ella de amarlos a todos por igual le impidieron entrar en el cielo. Este hecho se conservó en la forma de su deificación. Los satnamis tomaron el carác-

⁵⁴ Jai Singh, “Satnami dharma”, f. 7.

ter de Draupadi de las hazañas dramáticas del teatro folclórico, dándole un nuevo giro mediante la celebración de la boda de la heroína con los cinco pandavas y otorgándole atributos de otras diosas para transformarla en Drupda *mata*. Para adorársele, se encendía una lámpara e incienso frente al *jait khambh*. A pesar de que los símbolos del gurú servían también como el icono de la diosa, las canciones que se entonaban solamente eran para alabar a Drupda. Los satnamis solían “tirarse al suelo e implorar: ¡Oh Drupda Mata, cuida a nuestros hijos!”.⁵⁵ La concepción de Mahadev y de Drupda *mata* como deidades distintivas de la comunidad fue parte de la innovación de los satnamis, quienes se basaban en las tradiciones preexistentes y las utilizaban con el fin de construir sus propias formas de culto.

El patrón se reproducía en la reelaboración de los festivales hindúes. En la *dashera*, establecida como una fecha sagrada en el calendario satnamí, la celebración de la victoria del rey-dios Rama sobre el demonio Ravana fue sustituida por el *puja* al gurú y por una peregrinación anual a Bhandar. El culto al gurú durante la *dashera*, manteniendo un esquema cultural más amplio característico de las prácticas de los rajás durante este festival, acentuaba los atributos reales del gurú satnamí. Pero hay algo más que agregar a la descripción. En 1868 el misionero Oscar Lohr visitó al gurú satnamí en ocasión de la *dashera*. El evangelista informó que el cuerpo del gurú escurría “leche agria” que le habían vertido sus seguidores.⁵⁶ Esto también formaba parte de un patrón más amplio en el que los iconos y las representaciones de las principales deidades hindúes —Shiva y Vishnu— eran bañados en cuajada y leche. Así, el gurú satnamí había tomado el lugar del rey-dios Rama, la séptima encarnación de Vishnu, y la “leche agria” confería mayor fuerza a la deificación del gurú como un dios en la tierra.

Los rituales de los ciclos de vida satnamis combinaban aspectos que eran compartidos por otras castas de la aldea, confiriéndoles una importancia particular.⁵⁷ Tomemos el ejemplo de una (primera) boda. Por un lado, los satnamis seguían las prácticas de presentaciones rituales entre los involucrados, la negociación y la compensación por la novia, las fiestas ceremoniales y el *pathoni* (el cambio formal de la novia a la casa de sus

⁵⁵ *Ibid.*, f. 6.

⁵⁶ Reproducido en *Der Friedensbote*, 79, 20, 1928, pp. 309-315.

⁵⁷ Jai Singh, “Satnami dharma”, ff. 4-5.

parientes políticos después de la pubertad). Ninguna de estas prácticas era característica de los satnamis. Más bien eran rasgos comunes en los matrimonios entre algunas castas bajas y medias. Por otro lado, entre los satnamis, los viejos de la comunidad, sin consultar a los astrólogos o a los sacerdotes, determinaban la fecha propicia para la boda. El *bhandari* representaba al gurú en la ceremonia, la cual se celebraba sin encantamientos ni cánticos hindúes en el *chauka* (ritual) de la satnampanth. Las canciones que entonaban las mujeres alababan a Drupda *mata* y a los gurús satnamis. Después de que había tenido lugar el *pathoni*, la pareja en ocasiones visitaba al gurú en Bhandar.⁵⁸

El patrón no se alteraba en los rituales que el grupo celebraba en torno a la muerte.⁵⁹ En este caso, a pesar de ciertas similitudes con otras castas, como el significado simbólico de un becerro, la eliminación ritual de la contaminación de la muerte y la fiesta ceremonial, también existían diferencias significativas. El *panchamrit* servido durante el ritual era especial. Entre otros ingredientes, contenía agua con la que se habían lavado los pies de cinco satnamis. Esto era signo de la pureza de la satnampanth y de la delimitación de la comunidad. El *bhandari*, que era el representante del gurú de la satnampanth, oficiaba el ritual. Desde luego, estos límites tenían ineludiblemente un carácter de género, ya que cinco hombres habían contribuido a la constitución de las fronteras (de pureza) de la comunidad.

CONCLUSIONES

El título del presente capítulo, Espectros de la conversión, es ambiguo, pero esta ambigüedad es deliberada. Por un lado, nuestro propósito es señalar la obsesión de la política, la vida y los círculos académicos en la India actual por el espectro de la civilización unido al fantasma de la conversión, percepciones que consideran la conversión como una interminable pesadilla de fe nociva, como una herida al espíritu de la civilización y al alma

⁵⁸ *Central Provinces Ethnographic Survey*, p. 53; M.P. Davis, "Note on satnamis", carpeta sobre los satnamis, Trabajos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Misuri, f. 7; *Census of the Central Provinces 1881*, II, p. 38; testimonio oral de Jambai, Chhoti Koni, 11 de noviembre de 1989.

⁵⁹ Jai Singh, "Satnami dharma", f. 6.

de la nación. Por otro lado, las transformaciones de casta y secta podrían ser consideradas como espectros de la conversión y fantasmas de la civilización, los cuales deberían ser exorcizados invocando asiduamente un hinduismo permanente. No obstante, el lugar espectral y la presencia manifiesta de tales transformaciones ponen en entredicho las evocaciones de un orden hindú único.

En las diversas transformaciones y las diferentes trayectorias de la casta y la secta que hemos descrito destaca el hecho de que la elaboración de rituales e identidades, la creación de mitos y significados, y la generación de historias del pasado y de nuevas fronteras dan cuerpo de manera crítica a las contradicciones y las diferencias, las continuidades y las escisiones. Aquí están en juego apreciaciones particulares y articulaciones específicas de casta y secta, y de la categoría de lo hindú y las relaciones del hinduismo. Nos parece que tales procesos históricos de elaboración simbólica y de reconstitución cultural indican todavía más la importancia de entender la conversión no tanto como una ruptura incesante, sino como la creación de prácticas, creencias, identidades, puntos de vista y fronteras, todos ellos innovadores, de diversas creencias, a menudo vernáculos y claramente indias.

Traducción del inglés: GABRIELA URANGA

CUESTIONES DE LA CULTURA

6. CULTURAS DE LA LEY

En las representaciones coloniales y las percepciones del sur de Asia los pueblos de India aparecen como particularmente propensos a los litigios. Es fácil desechar tales descripciones como meros estereotipos. Sin embargo, quizás sea más importante hacer una consideración acerca de las historias tan diversas comprendidas por estos tropos unificadores de sujetos subcontinentales en eterna disputa. Aquí nos topamos con una patente disparidad entre los estudios dispersos de la ley y las numerosas vidas de las legalidades en la India.¹

Sumándose a los pocos ejercicios críticos que existen sobre el tema, este capítulo pretende proporcionar más detalles sobre el lugar de la ley colonial moderna y el juego de las legalidades coetáneas en el sur de Asia.² En

¹ El presente texto utiliza las siguientes abreviaturas: DA: Defensa del acusado; DTPL: Deposition de los testigos de la parte litigante; ACDS: Archivo de la Corte Distrital y de Sesiones, Raipur; IA: Interrogatorio del acusado; J: Juicio; SJ: Sesión judicial.

² Por ejemplo, Shahid Amin, "Approver's testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-203; Ishita Banerjee Dube, "Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125; Upendra Baxi, "The state's emissary: The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264; Bernard Cohn, "Law and the colonial state in India", en June Starr y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of the Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 131-152; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995; Leela Dube, "In the mother's line: Structure and change in Lakshadweep", Informe preparado para el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de India, Nueva Delhi, manuscrito 1991; Ranajit Guha, "Chandra's death", en Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, op. cit., pp. 135-165; Erin P. Moore, *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998; Radhika Singha, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early*

particular, mi análisis se centrará en dos disputas moldeadas por la lógica del parentesco y la vecindad, que involucraron una serie de transgresiones de las normas de la comunidad a fines de la época colonial en la India central. Un recuento de estas disputas nos permite situar concepciones rivales sobre las legalidades y la justicia en el marco de los encuentros legales bajo los términos del imperio. Aquí están en juego las negociaciones y las reelaboraciones cotidianas de las legalidades comunitarias y la ley de Estado. Estos encuentros van desde las reivindicaciones en nombre de los subalternos agraviados hasta las contiendas en términos de comunidades contingentes, lo cual vuelve aún más complejas tanto nuestras ideas sobre la ley moderna como nuestras nociones sobre las legalidades populares.

Las dos disputas que se tratan en este capítulo tuvieron lugar en distintas aldeas del distrito de Bilaspur en la región de Chhattisgarh en la India central. Situadas en el contexto de lo familiar y de lo cotidiano en la vida de aldea, las disputas fueron convertidas en juicios en el ámbito del poder judicial distrital. Aquí el material sobre las disputas está codificado en la forma de un testimonio legal muy denso: los casos de las sesiones judiciales del distrito de Bilaspur.³ En otro lugar ya he mostrado que basarse en esta evidencia para reconstruir historias de la vida cotidiana es un ejercicio difícil, pero que ofrece sus propias e inconfundibles posibilidades.⁴

Colonial India, Delhi, Oxford University Press, 1998; y Anand Yang (ed.), *Crime and Criminality in British India*, Tucson, University of Arizona Press, 1985. Véanse también Seema Alavi, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 95-154; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Ishita Banerjee Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Post-colonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 463-482 y 554-631; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998; y Ranajit Guha, "Dominance without hegemony and its historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309.

³ Los casos incluyen: el cargo dictado por el magistrado acusador para llevar al acusado ante la Corte de Sesiones, el interrogatorio del acusado ante el magistrado acusador, una lista y descripción de los documentos presentados, los documentos mismos—incluyendo una copia del primer informe de la parte acusadora y un mapa de la escena de la ofensa dibujado por el patwari de la aldea—utilizados en el juicio, las deposiciones de los testigos de la parte acusadora y de los testigos de los acusados, y, por último, el fallo de la Corte de Sesiones.

⁴ Saurabh Dube, "Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años

Por un lado, los casos dan cuenta de los hechos y los detalles de una disputa designando a esta última como un “crimen”: un proceso llevado a cabo mediante las estrategias discursivas de la ley.⁵ Por el otro, también es posible “abrir” los casos de manera que se descubra todo aquello que las disputas puedan decirnos en referencia a la interacción de relaciones varias y diferencialmente estructuradas en la vida de la aldea.⁶ En conjunto, la densa estructuración del material sobre las disputas bajo la forma de casos coloniales, y los indicios vivientes de otras historias dentro de estas fabricaciones discursivas contienen —y al mismo tiempo revelan— la historia más general de la interacción entre la ley “oficial/estatal” y las legalidades “populares/comunitarias”. Estas historias y esta interacción son las que describo a continuación.

DISPUTA 1: UN CASO DE TRANSGRESIONES Y LEGALIDADES

En la mañana del 15 de julio de 1927 un altercado y una escaramuza entre dos familias culminó en la muerte de un patriarca.⁷ Las familias de Chandu e Itwari eran *kashtkars* (agricultores) de la casta de los sátnamis y vivían en la aldea de Karkhena, en el distrito Bilaspur de Chhattis-

del Chhattisgarh colonial, en India central”, *Estudios de Asia y África*, 30, 98, 1995, pp. 435-438; Dube, “Colonial law and village disputes: two cases from Chhattisgarh”, en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict: Oxford Readings in Sociology and Cultural Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444; y Dube, “Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India”, *Studies in History*, 13, 2, 1996, pp. 171-201.

⁵ Véase al respecto Guha, “Chandra’s death”, *op. cit.*, p. 140.

⁶ En este caso me baso en el énfasis de Ranajit Guha en “recoger las huellas de la vida subalterna en su transcurso del tiempo”, pero al mismo tiempo lo combino con la importancia conceptual de lo “cotidiano” como una perspectiva analítica crítica, *ibid.*, p. 138. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984; David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; David Warren Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995; y Regina Schulte, “Infanticide in rural Bavaria in the nineteenth century”, en Hans Medick y David W. Sabean (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 77-102.

⁷ La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso “El Rey Emperador vs. Samaru y otros”, SJ 33 de 1927, ACDS.

garh. Eran vecinos y sus campos de cultivo colindaban. Las familias estaban emparentadas. En la confrontación entre las familias de Chandu e Itwari tuvo un papel central una declaración muy singular y sanguinaria: "Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre". Es preciso hurgar en los motivos que originaron este drama de aldea.

LOS PROTAGONISTAS

¿Qué tanto sabemos acerca de los protagonistas y de la aldea? De un lado, Chandu y Samaru eran medios hermanos: "hijos de la misma madre, y de padres distintos". Chandu era hijo de Sadhu, y Samaru lo era de Dina. Chandu contrajo matrimonio con Sohgi y tuvo dos hijos, Ramdayal y Sheodayal (véase la figura 1). Por otro lado, Itwari y Dukhiram eran hermanos: Hagru era hijo de Itwari, y Banda de Dukhiram (véase la figura 2). Así, como ya mencionamos, ambos grupos estaban emparentados: Chandu, Dukhiram e Itwari eran primos.⁸ Por último, ambas familias se habían unido gracias a la disolución de un matrimonio y el establecimiento de un nuevo lazo conyugal... pero sobre esto trataremos más adelante.

Los habitantes de la aldea de Karkhena eran principalmente telis y satnamis. Había un importante *malguzar* musulmán —que poseía un terreno de 152.08 acres— quien, junto con su hermano y su padre, era dueño de una parcela completa en la aldea.⁹ También existían dos propietarios de terrenos, ambos kurmis, que poseían 26 y 23 acres, respectivamente. En la aldea, 149 agricultores eran arrendatarios de tierras: 48 telis, 37 satnamis, 12 kurmis, 12 gondes, 8 rawats y 5 chamars, entre otros; las demás castas en Karkhena correspondían a los lohars, los brahmanes, los dhobi, los musulmanes, los painka, los dhuri, una a los cristianos y otra a los ka-

⁸ Juicio, SJ 33 de 1927, ACDS. Los archivos no especifican la naturaleza exacta de la relación de parentesco entre Chandu y Dukhiram, pero tanto en el juicio como en las deposiciones de los testigos queda claro que los dos grupos estaban emparentados por medio de Chandu y Dukhiram.

⁹ Los pormenores del patrón de propiedad de terrenos en Karkhena que aparecen en este párrafo fueron extraídos de Bandobast núm. 124, Patwari Halka núm. 57, Karkhena (Karkhena), Grupo Lakhatpur, 1928-1929. Bilaspur District Village Settlement Records (BDVSR), Bilaspur Collectorate Record Room (BCRR).

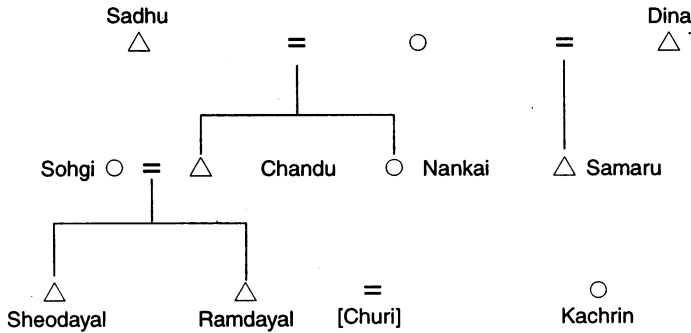


Figura 1. Familia de Chandu.

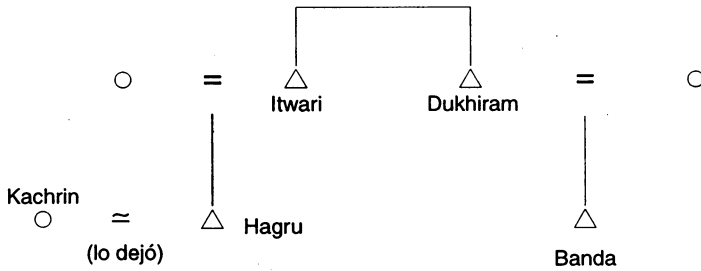


Figura 2. Familia de Itwari.

lar. La familia de Itwari contaba con casi 30 acres de tierra: sus hijos eran dueños de 19.80 acres, y Dukhiram de 9.63 acres. En cuanto a la familia de Chandu, Samaru poseía 5.09 acres, y Sheodayal y Ramdayal eran propietarios de 6.83 acres. Entre los otros satnamis de la aldea, 17 poseían menos de 5 acres, 4 eran dueños de entre 5 y 8 acres, y otros cuatro tenían propiedades de entre 8 y 12 acres. Aparte de la familia de Itwari, seis satnamis contaban con terrenos de más de 12 acres. Es decir que la familia de Itwari podía contarse entre los agricultores satnamis más acaudalados de Karkhena, mientras que el grupo de Chandu pertenecía al tercer peldaño de los agricultores satnamis, siendo uno de los más pobres de la aldea. Todo esto es significativo para nuestra reconstrucción de la disputa.

Una joven llamada Kachrin tuvo un papel central en el drama. Kachrin se unió en matrimonio con Hagru, pero el matrimonio no du-

ró mucho tiempo. Kachrin abandonó a Hagru y se fue a vivir con Ramdayal. Ramdayal y Kachrin se casaron en la forma *churi* (véanse las figuras 1 y 2). El *churi* ha sido una forma de matrimonio secundario muy común en Chhattisgarh entre todas excepto las más altas castas: las de los brahmanes, los rajputs y los baniyas.¹⁰ Según esta tradición, una mujer anteriormente casada podía contraer matrimonio una vez más con otro hombre si éste le regalaba *churis* (ajorcas). En general, el patrón era el mismo, pero las costumbres específicas variaban de una casta a otra. Entre los satnamis, cuando se contraía *churi* con otro miembro de la comunidad, los miembros del *panchayat* debían hacer las deliberaciones: fijaban un *behatri* (compensación por la novia) que el nuevo marido debía pagar al antiguo esposo y su familia. El nuevo marido también estaba obligado a organizar un banquete para los satnamis, lo que simbolizaba la incorporación de la mujer en su familia y la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. A su vez, el antiguo esposo también debía alimentar a los satnamis de la aldea con motivo del *marti jeeti bhat*, una declaración simbólica de que, en lo que a él concernía, la mujer estaba muerta. Por último, era factible pedir al nuevo marido que pagase un *dand* (multa), una porción de la cual se reservaba para el gurú de la satnampanth y el resto era utilizado por los satnamis en la aldea.

Sin embargo, tras la celebración del *churi* entre Ramdayal y Kachrin no se hizo un *panchayat* satnami para deliberar sobre el asunto. Por ello, tampoco se le pidió a Ramdayal que proporcionara el *behatri* o compensación por la novia, que ya había sido pagado por Hagru; tampoco se llegó a una decisión respecto al *dand*, y Hagru no tuvo que hacer honor al *marti jeeti bhat*. No hay por qué asombrarse. En lugar de dejar que el *panchayat* satnami resolviera el matrimonio secundario que le había arrebatado a su esposa, Hagru presentó una querrela ante la corte colonial de Faujdari. Chandu y Ramdayal —junto con Samaru y Sheodayal— atacaron a Itwari, el autor de las intrigas que habían resultado en la impo-

¹⁰ Sobre el *churi* como una forma de matrimonio secundario, véase Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit., pp. 100-101, 108-113 y 132-140. Para un análisis sobre sexo y matrimonio, incluyendo *churi*, en el Chhattisgarh actual, véanse Jonathan Parry, "Ankalu's errant wife: Sex, marriage, and industry in contemporary Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, 35, 2001, pp. 783-830; y Parry, "The marital history of a thumb impression man", texto presentado en una conferencia sobre "Biografías del sur de Asia", Londres, mayo de 2000.

sición de la multa a la familia de Chandu. Por su parte, fiel a sus deberes filiales, Hagru presentó una nueva querella contra Ramdayal por los daños ocasionados al haber éste seducido a su esposa. La sesión del juicio había sido fijada para el 14 de julio de 1927. Ambos grupos viajaron hasta la ciudad para asistir al juicio, pero la sesión fue suspendida. Los dos grupos regresaron a la aldea por la tarde. Al día siguiente se produjo en Karkhena la sangrienta refriega entre las familias de Itwari y Chandu que culminó con la muerte de un patriarca, el cual sería el hecho central del juicio en la corte judicial.

COMIENZOS Y FINALES

En la mañana del 15 de julio de 1927, Itwari y Hagru, junto con Dukhiram y Banda, se dirigieron a sus tierras de cultivo. Juntos cargaban tres *nagars* (arados); Itwari, Banda y Hagru también llevaban un *lathi* (palo macizo) y un *tutari* (aguijón de palo para conducir novillos) cada uno. Comencemos con la versión del litigante: los miembros del grupo de Itwari dejaron sus palos en el *medh* (límite) de sus tierras y empezaron a trabajar con los arados. Mientras tanto, Chandu, Sheodayal, Sohgi y Nankai llegaban con dos arados a su campo de cultivo. Ya hemos mencionado que los dos terrenos eran colindantes. Chandu y Sheodayal llevaban también un *lathi* y un *tutari* cada uno, Sohgi traía una canasta con semillas y Nankai cargaba con dos picos y un hacha. Empezaron a labrar su parcela. Al poco tiempo llegaron Samaru y Ramdayal, ambos con palos. En ese momento Sohgi se apartó del grupo y fue a recoger los palos que Itwari y su grupo habían abandonado a poca distancia de ahí. Itwari se percató de ello y puso a su “banda” sobre alerta. Los hombres del grupo de Chandu declararon que, puesto que “por su culpa [de la familia Itwari] nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre”.¹¹

Al oír estas palabras, los miembros del grupo de Itwari corrieron con sus arados al campo vecino, que pertenecía a Dukhiram. Cuando

¹¹ Deposition de Dukhiram, DTL núm. 11, SJ 33 de 1927, ACDS; Deposition de Hagru, DTPL núm. 5, SJ 33 de 1927, ACDS. Según Dukhiram, Samaru y Chandu fueron quienes hicieron esta declaración; según Hagru, fueron todos los miembros masculinos de la familia de Chandu, Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal.

llegaron, se percataron de que Chandu y su familia venían persiguiéndolos, así que abandonaron sus arados en el campo y corrieron a refugiarse en las tierras de Kasi Panka, pidiéndole a éste que los socorriera. Al llegar Chandu y su grupo, Kasi los amonestó con los brazos cruzados. Sin embargo, Chandu y sus hombres ignoraron sus palabras, e incluso repitieron su juramento de bañarse en la sangre de Itwari y su familia.¹² Itwari y los suyos se refugiaron entonces en las tierras de Girdhari, más seguras, pues había 11 labradores trabajando allí. Cuando los labradores preguntaron a la familia de Chandu por qué perseguían al grupo de Itwari, les respondieron que iban en son de paz. Durante el interrogatorio posterior, Kodu, un campesino gond, declaró que Chandu les había dicho que habían recogido los palos de Itwari y sus hombres porque no había razón para utilizarlos en el campo de cultivo.¹³ Cuando los labradores pidieron a los hombres de Chandu que les entregaran los palos, éstos respondieron que lo harían en la aldea y en presencia del *panchayat*, asegurando que ahora se marcharían. Chandu y su grupo empezaron a retirarse, y los labradores reiniciaron su trabajo. En ese momento, Hagru fue atacado y derribado con un *lathi*, Itwari fue golpeado con un hacha y un *lathi* y perdió la vida.

La defensa de los “acusados” se basaba en el argumento de la defensa propia. Al ser interrogados sostuvieron que cuando Chandu, Sheodayal y Sohgi comenzaron a trabajar en el campo, se percataron de que habían olvidado las semillas. Sohgi regresó por ellas a casa. En el camino, Itwari se cruzó con Sohgi y la reprendió y la insultó por haber engañado a su nuera: “*Bhosda chodi hamar palodu la lae havas*” [puta asquerosa me quitaste a mi nuera].¹⁴ Luego le asestó dos golpes con un palo. El ruido atrajo a Chandu y Samaru, quienes se acercaron a Sohgi e Itwari; Nankai, Sheodayal y Ramdayal no estaban entonces en el campo. Chandu le pidió a Itwari que no golpease a la vieja. Itwari se volvió hacia Chandu y lo embistió con un *lathi*. En la interrogación, Chandu declaró que había actuado en defensa propia para detener los golpes de Itwa-

¹² Deposition de Dukhiram, DTPL núm. 11, SJ 33 de 1927, ACDS; Deposition de Kasi, DTPL núm. 16, SJ 33 de 1927, ACDS. En esta ocasión, según Dukhiram, todos los miembros masculinos de la familia de Chandu —Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal— hicieron esta declaración; en cambio, Hagru afirmó que sólo Samaru y Chandu lo habían hecho.

¹³ Declaración de Kodu, DTPL núm. 14, SJ 33 de 1927, ACDS.

¹⁴ IA Chandu, SJ de 1927, ACDS.

ri con un *tutari*, mismo que luego utilizó para golpearlo. Añadió que poco después Samaru se le había unido y también golpeaba a Itwari con un *tutari*. No estaba seguro si habían sido sus golpes o los de Samaru los que habían acabado con la vida de Itwari. Hagru, Dukhiram y Boda llegaron poco después. Atacaron a Chandu y Samaru con sus palos, y éstos se defendieron blandiendo sus *tutaris*. Samaru y Hagru fueron derribados. Samaru por su parte declaró que había seguido a Chandu hasta el lugar donde se había producido la pelea entre Itwari y Sohgi: “Desde lejos pude ver cómo Sohgi caía al suelo por los dos golpes que Itwari le asestaba en la cabeza. Chandu e Itwari intercambiaron palabras fuertes”. En ese momento, según la defensa, Samaru fue rodeado por Hagru, Dukhiram y Banda; todos ellos portaban palos. Le dijeron a Samaru: “*Bahen chod hamare Bap ko mare bar jat ho*” [fornicador de hermanas, quieres golpear a mi padre], y comenzaron a apalearlo.¹⁵ Samaru se defendió con su *tutari* y logró golpear a Hagru, pero fue derribado por los sucesivos golpes de Dukhiram y Hagru. Hagru se sentó sobre el pecho de Samaru y empezó a darle varios puñetazos hasta dejarlo inconsciente. Samaru no supo qué pasó después. Sin embargo, estaba seguro de una cosa: “Yo no maté a Itwari”.

PARENTESCO Y VECINDAD

Debemos ubicar esta disputa en la intersección de dos ejes: los vínculos de parentesco y de vecindad, y las negociaciones cotidianas de la legalidad y la justicia. Sabemos por boca del propio Dukhiram que Chandu era su primo. Las familias del “acusado” y de la “víctima” estaban unidas por lazos de parentesco. Además, eran vecinas. No sólo sus campos de cultivo colindaban, sino que el patrón de asentamiento de las castas en un poblado de Chhattisgarh también implicaba que las familias de Chandu e Itwari vivían en el *para* (localidad) de los satnamis/chamars de Karkhena junto con las otras 35 familias satnamis de la aldea. No conocemos la historia de las relaciones entre ambas familias antes de que Kachrin abandonase a Hagru para irse a vivir con Ramdayal. Sin embargo, fue una lógica de dinámicas de parentesco y vecindad la que dio forma a lo que conocemos de la disputa.

¹⁵ IA Samaru, SJ de 1927, ACDS.

En la sociedad rural de Chhattisgarh, al igual que en otras partes, las relaciones de afinidad, amistad y parentesco suelen tener un doble filo. Por un lado, estos vínculos dan pie al apoyo mutuo en asuntos de la vida cotidiana. Por el otro, también son los más arriesgados, pues siempre comportan la posibilidad de peligro para una persona, una familia, un grupo, una comunidad. En otras palabras, las relaciones que constituyen la red de solidaridad se ven siempre ensombrecidas por la amenaza de rivalidades, envidias y trastornos. Una ruptura puede ocasionar y alimentar las peores enemistades.¹⁶

Durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a principios de los noventa, al discutir sobre esta disputa con algunos satnamis (y miembros de otras castas), casi todas las personas con las que conversé podían identificarse con la tensión inherente a la relación entre las familias de Itwari y Chandu. Sus escuetas afirmaciones —decían “*ho*” [sí], asintiendo enérgicamente con la cabeza— se resumen en la sucinta respuesta de Pitambar: “Así pasa [siempre]”. En otras ocasiones, queriendo entender el porqué de las tensas relaciones entre familias satnamis vecinas y parientes, pregunté por los motivos de la tensión. Por lo general, mi pregunta era recibida con una carcajada, lo cual significaba que estaba preguntando algo obvio. Uttara fue más tolerante con mi patente ingenuidad y tuvo la paciencia de explicarme: “¿Qué no sabes que los vecinos siempre se pelean?”. Mis preguntas se referían a una regla y un patrón que gobernaba su vida diaria. Los momentos de riesgo eran una presencia continua, estructurada dentro de la relación entre las familias de Chandu e Itwari.

La relación específica entre Ramdayal y Kachrin también podría ser peligrosa. Chandu y Dukhiram eran primos. Kachrin era *bhauji* (esposa del hermano) de Ramdayal. Ramdayal era *dewar* (hermano menor del esposo) de Kachrin. Kachrin y Ramdayal, *bhauji* y *dewar*, estaban unidos por una “relación juguetona”. Las relaciones entre *bhauji* y *dewar* permiten un alto grado de libertades y licencia, impregnadas de sobretornos románticos y sexuales. Esto contrasta con las relaciones “evasivas” entre una mujer y su suegro o el hermano mayor del esposo.

La “relación juguetona” entre *bhauji* y *dewar* es ampliamente acep-

¹⁶ Por ejemplo, David Warren Sabean, *Power in the Blood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Gerald Sider, “Christmas mumming in outport New Foundland”, *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.

tada, sobre todo en los patrones de parentesco del norte y centro de la India. Por ejemplo, en la *dadaria*, un género de canciones folclóricas muy popular en Chhattisgarh, reaparece con frecuencia el motivo del deseo recíproco entre *bhauji* y *dewar*.

Saja se consumía
cuando Sarai se ausentaba.
Dewar se marchita
cuando le falta su Bhauji.

Aros de azúcar dulce
comen los muchachos.
Debajo de todas las sombras
me espera Bhauji.

Los comentarios de mi suegra,
las bromas de Nanad;
a causa del joven Dewar
mi corazón se inquieta.¹⁷

Desde luego, existen límites muy precisos para moderar las bromas, la licencia, el deseo y la intimidad.¹⁸ No obstante, dentro de la casta, sólo entre parientes cercanos la violación de estas restricciones constituye una transgresión de las normas de parentesco. Por un lado, ya que Ramdayal y Kachrin eran parientes lejanos, el hecho de que Kachrin abandonase a Hagru y contrajera matrimonio secundario con Ramdayal no podía considerarse una violación de los tabúes de parentesco. Por otro lado, cuando Ramdayal se unió a Kachrin en *paithoo* (otro nombre para designar al *churi* o matrimonio secundario) y le obsequió las ajorcas, estaba jugando con una posibilidad y reafirmando un peligro inherente a la naturaleza de la relación entre las dos familias.

La revancha de la familia de Itwari fue una afirmación de esta enemistad. Los archivos no nos dicen nada acerca de lo que la familia de It-

¹⁷ S.C. Dube, "The Folksongs of Chhattisgarh", manuscrito inédito.

¹⁸ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*; Guha, "Chandra's death", *op. cit.*; K.C. Dubey, *Kosa: A Village Survey, Census of India 1961*, vol. 8 Madhya Pradesh, 6ª parte, Village Survey Monographs, núm. 9, Bhopal, Government Press, 1967.

wari realmente pensaba sobre la decisión de Kachrin de abandonar a Hagru. Durante las sesiones, restaron importancia a la consideración de su(s) propias elección(es) al responsabilizar a la familia de Chandu de la seducción de su nuera. Habiéndosele negado voluntad propia dentro de los sistemas textuales de la ley, amordazada por las aseveraciones discursivas de la acusación, la defensa y el juicio, Kachrin se había convertido en un signo focal en la contienda y el conflicto entre las familias de Chandu e Itwari.

LEGALIDADES Y TRANSGRESIONES

Ya hemos observado que los asuntos internos de la comunidad satnami, y en particular los que se refieren al matrimonio, deben ser resueltos por el *panchayat* de la casta. Kachrin no sólo había abandonado a Hagru. Ella y Ramdayal se habían unido en *churi*. El *panchayat* satnami lo habría considerado un juego limpio. Durante mi investigación de campo, ninguna de las personas con quienes conversé sobre la disputa —incluyendo algunas que hicieron de *panchas* en los *panchayats* de casta— consideraba que el matrimonio de Kachrin con Ramdayal hubiese constituido una afrenta. Un *mahant* satnami afirmaba que el matrimonio secundario no debió haber ocurrido, pero no tenía nada en contra de los pormenores de la relación entre Kachrin y Ramdayal. En realidad, sus argumentos fueron hechos en el contexto de una crítica más amplia de la institución del *churi*, recalcando la necesidad de que la mujer se mantuviese fiel al ideal del *pativrata* (credo de devoción absoluta hacia el marido).

Así, no debe sorprendernos que Hagru no haya llevado el asunto del matrimonio secundario entre Kachrin y Ramdayal ante el *panchayat* satnami. En vez de eso prefirió apelar a la corte colonial. La familia de Itwari no solamente pretendía recobrar el *behatri* o compensación por la novia que habían pagado anteriormente. Más que la imposición del *behatri* y un posible *dando* multa a la familia de Chandu, su intención era desquitarse por la humillación y el descrédito que habían sufrido en la aldea. La estrategia de apelar al sistema judicial colonial como árbitro en la disputa fue la manera de conseguirlo. Su posición de agricultores acaudalados en Karkhena les daba mayores posibilidades que a la familia de Chandu de entablar un proceso judicial en la corte. Como míni-

mo, tal acción ocasionaría alguna molestia financiera a sus adversarios. La estrategia surtió efecto y la familia de Chandu fue multada por la corte colonial.

La estructura organizativa de la comunidad satnami estaba fundada en la premisa de una fusión de los principios de casta y secta. Como ya he mostrado en otra parte, la resolución de los asuntos de casta entre los satnamis estaba estrechamente ligada al funcionamiento de la jerarquía organizativa de la secta de la satnampanth; ambas definían los límites de la comunidad.¹⁹ Siguiendo esta lógica, de acuerdo con el grupo de Chandu, el acto de haber llevado el asunto del matrimonio secundario ante la corte —y la consiguiente imposición de la multa— había transgredido un límite muy definido, que era la resolución de los asuntos internos dentro del *panchayat* satnami.

Cruzar una frontera significa subvertirla. Para sus adversarios, lo que hizo la familia de Itwari fue transgredir las normas comunitarias de la legalidad y la justicia en la vida cotidiana. Cuando durante el interrogatorio se le preguntó si había sido multado por la corte colonial, Chandu respondió: "*Han nalish ki thi aur jurmana hua tha; mor gavahi badal diye the*" [sí, hubo un caso y se impuso una multa. Mi testimonio/evidencia fue alterado].²⁰ Esta declaración nos revela que la familia de Chandu sintió vivamente que había sido engañada, y que realmente consideraba que su propia postura era legal y correcta.

Los cuatro miembros de la familia de Chandu habían actuado en consecuencia cuando atacaron a Itwari. Tras la refriega, la familia de Itwari una vez más apeló a la corte, donde sus adversarios fueron multados por segunda ocasión. Pero el conflicto no terminó ahí. Hagru arrastró a la familia de Chandu a un tercer juicio en la corte por los daños que le habían ocasionado con la seducción de su esposa. La audiencia habría tenido lugar la víspera de la pelea. Pero la suspensión de la audiencia hizo que la familia de Chandu se sintiera insegura acerca de los posibles resultados y enfurecida por los gastos y las molestias que la familia de Itwari —sus acaudalados vecinos, parientes y enemigos— les estaba ocasionando.

¹⁹ Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit.

²⁰ EA Chandu, SJ 33 de 1927, ACDS.

LAZOS DE SANGRE

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre”. La declaración de los miembros de la familia de Chandu reunía los dos ejes ya mencionados: por un lado, la lógica del parentesco y la vecindad, y, por el otro, las articulaciones cotidianas de las legalidades populares y las diversas negociaciones de la ley colonial. A los ojos de la familia de Chandu, la multa impuesta por la corte había sido el resultado de una transgresión. Esta transgresión a su vez fue causada por una enemistad. La enemistad tenía sus raíces en los lazos sanguíneos. La respuesta a la transgresión, de manera característica, invocaba y era motivada por la metáfora de la sangre. La familia de Itwari había transgredido los límites del juego limpio, pero Chandu en cierta forma reafirmó las normas de la legalidad y la justicia de la comunidad satnami al asegurarles a los labradores de Karkhena que los palos de la familia de Itwari serían devueltos en presencia del *panchayat*. Por lo tanto, la familia de Chandu reparó una pérdida, vengó una derrota y castigó una transgresión.

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre”. Esto nos recuerda la distinción de Foucault entre los sistemas legales “tradicionales”, cuya intención es castigar las transgresiones, y los sistemas de justicia “modernos”, que intentan determinar la intención detrás del crimen.²¹ Pero no debemos permitir que esta distinción dual entre lo “tradicional” y lo “moderno” conjure una brecha epistémica y una ruptura histórica donde frecuentemente las legalidades indígenas sin mácula deben medir sus fuerzas contra una ley colonial singular.²² De hecho, las costumbres de la comunidad tenían la posibilidad de alimentarse constantemente de los símbolos del Estado, de manera que, por ejemplo, en las décadas de 1920 y 1930 la jerarquía organizativa de los satnamis y las legalidades de la satnampanth fueron alteradas y reacomodadas mediante apropiaciones y reelaboraciones de los idiomas del gobierno imperial y los lenguajes de la ley colonial.²³ En realidad, la distinción entre el énfasis en las “transgresiones” y la búsqueda de las “intenciones” tiene otras

²¹ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducción de Alan Sheridan, Londres, Penguin, 1977.

²² Véanse unas observaciones críticas al respecto en Martha Kaplan, *Neither Cargo Nor Cult: Ritual Politics and Colonial Imagination in Fiji*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 203-208.

²³ Véase el capítulo 5 del presente libro; y Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*

raíces, una presencia fantasmal donde las confrontaciones entre ambas tienen una cualidad y un carácter coetáneos.

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre”. La declaración de la familia de Chandu se refería más bien a su propia construcción y castigo de una “transgresión”; pero en su afán de venganza, la familia de Itwari utilizó esta declaración para establecer la “intención” de sus enemigos. Posiblemente bajo la guía de la asesoría legal, ensayaron e hicieron uso de tal declaración para implicar a todos sus enemigos, buscando establecer la intención de todos los miembros de la familia de Chandu de asesinar a Itwari y Hagru. Por otra parte, los miembros de la familia de Itwari no fueron consistentes en sus declaraciones sobre este punto crucial. En el universo de lo familiar y lo cotidiano, el parentesco y la vecindad, las cortes coloniales y la ley moderna constituían simultáneamente una legalidad ajena, los recursos para redefinir el orden y las patologías dentro de la comunidad, y una estrategia de asentamientos y venganza. En ninguno de estos casos resultaba fácil dominar las reglas. Esto se podrá ver más claro cuando conozcamos el siguiente drama, el de la segunda disputa.

DISPUTA 2: UNA HISTORIA DE AUTORIDAD Y CONFLICTO

Poco antes de la primavera de 1940, una mujer satnami se fugó con su joven sobrino de la aldea de Darri en el distrito de Janjgir Tahsil, de Bilaspur.²⁴ El asunto inmediatamente dio origen a una disputa en la aldea. En la disputa, las razones de parentesco y de comunidad se entremezclaron con los diseños de las relaciones entre las castas y los derechos de propiedad. Las posturas confrontadas sobre el asunto de la fuga en el *panchayat* de la aldea resultaron en la creación de dos “bandos” en Darri. El altercado estaba vinculado con tensiones anteriores debidas a los reclamos sobre la propiedad de terrenos y a la naturaleza de las alianzas de los satnamis con otras castas en la aldea. Dos grupos de satnamis tuvieron una confrontación en Darri, y otros miembros de la aldea se unieron a la refriega. En la noche del 7 de mayo de 1940, un grupo compuesto por un brahmán, cinco telis, dos bhainas, un rawat y seis satnamis (véase el

²⁴ La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso “El Rey Emperador vs. Balli y 13 personas más”, SJ 34 de 1940, ACDS.

Cuadro 1. Los "acusados"

<i>Casta</i>	<i>Nombre</i>	<i>Nombre del padre</i>	<i>Edad</i>
Brahmán	Kunjbiharilal o Kunjbihari	Balakram Malguzar	22 años
Teli	Balaram	Jhagru Lambardar	42 años
Teli	Ramtyaloo	Sadasheo	40 años
Teli	Paltoo	Bhikari	55 años
Teli	Kanhaiya	Paltoo	20 años
Bhaina	Balli	Bahorak	45 años
Bhaina	Balmukund	Jaharoo	45 años
Rawat	Budga	Bhagat Rawat	55 años
Satnami	Pila	Kashiram	30 años
Satnami	Sahas	Kashiram	42 años
Satnami	Karman	Sahas	22 años
Satnami	Sukaloo	Gangaram	22 años
Satnami	Johan	Sangan	30 años
Satnami	Dasaram	Sangan	25 años

cuadro 1 y la figura 3) golpearon a 10 satnamis que pertenecían al "bando" rival de la aldea (véase la figura 4).²⁵ Uno de estos satnamis falleció, y la disputa empezaba a convertirse en un caso judicial.

Darri era una pequeña aldea compuesta de varias castas donde el *malguzari* (derecho de propiedad de la aldea) estaba dividido en cuatro partes iguales entre las cuatro familias de Balaram Lamabardar Teli, Bisahu Teli, Hiralal Brahman y Balaram Brahman (véase el cuadro 1). Las 56 familias de agricultores arrendatarios que figuraban en las listas como poseedoras de tierras en la aldea estaban catalogadas según sus castas de la siguiente manera: 8 satnamis, 10 telis, 9 rawats, 8 bhainas, 14 marars,

²⁵ El cuadro 1 incluye la casta, el nombre, el nombre del padre y la edad aproximada de los "acusados" en el juicio. La figura 3 muestra las relaciones entre los satnamis acusados, y la figura 4 representa las relaciones entre los satnamis que fueron víctimas de la "agresión". En la figura 3 los nombres de los acusados y en la figura 4 los nombres de los testigos de la parte acusadora (PW) están subrayados, mientras que los nombres de las demás personas que aparecen en estas figuras aparecen ocasionalmente en nuestra narración. No encontré los nombres de las mujeres de los dos grupos de satnamis en las declaraciones de los testigos y el jurado, por lo tanto las dos figuras sólo muestran las relaciones entre los hombres.

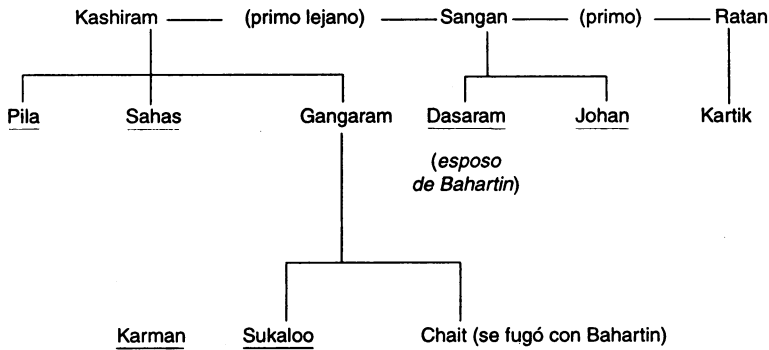


Figura 3. Relaciones del grupo de Sahas Satnami.

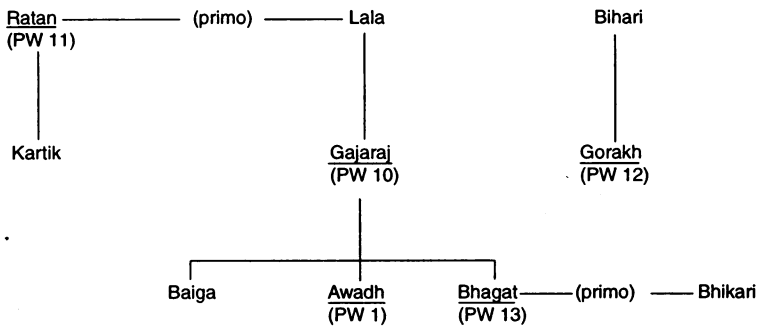


Figura 4. Relaciones de grupo de Gajaraj Satnami.

3 dhobis, 3 brahmanes y 1 bairagi. Los brahmanes y los telis dominaban en Darri. Así, cuatro familias eran dueñas de una buena parte del terreno de la aldea: Hiralal Brahman poseía 100.6 acres, Balaram Brahman 27 acres, Balaram Teli 30.29 acres y Bisahu Teli 25.40 acres.²⁶ Como veremos, este patrón de propiedad de tierras —y los diseños de la política cultural que engendraba el mismo— es importante para el desarrollo del drama de esta disputa en Darri.

²⁶ Detalles extraídos de Bandobast núm. 334, Patwari Halka núm. 230, Darri (Sahar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

VECINDAD Y PARENTESCO

Unos tres meses antes de la pelea del 7 de mayo de 1940, la esposa de Dasaram, Bahartin, se fugó de Darri con Chait, su sobrino lejano por matrimonio (véase la figura 3). La fuga fue de corta duración, Bahartin y Chait estuvieron lejos de la aldea durante dos o tres semanas. A su regreso, Dasaram admitió a Bahartin de vuelta en casa, y la acción de Chait también fue perdonada por los ancianos de su familia. Para algunos satnamis, sin embargo, la fuga y los hechos subsiguientes habían sido “escandalosos”, y un grupo dirigido por Gajaraj decidió descartar a Bahartin y Chait.²⁷ Otras personas de la aldea pensaban que el asunto no era tan grave, sobre todo después de que Dasaram restableciera los lazos conyugales con Bahartin, aparentemente haciendo caso omiso de la imprudencia de su esposa. Todos concordaban en que era necesario readmitir a Bahartin y Chait en la casta de la que habían sido excomulgados por al menos una sección de los satnamis de Darri, sección que, por lo demás, tenía vínculos de parentesco con el otro grupo de satnamis a través de Ratan, que era primo de Lala por un lado y de Sangam por el otro (véanse las figuras 3 y 4).

Un *panchayat* conformado por varios satnamis y seis miembros de otras castas se dio cita en casa de Johan Satnami para deliberar sobre el asunto.²⁸ En el *panchayat*, Sahas Satnami, Balaram Teli, Kunjram Naj, Budga Raut, Balli Bhaina y Balmukund Bhaina sirvieron de *panchas*. La defensa de Bahartin y Chait —y, por extensión, de la conducta de Dasaram al restablecer los lazos conyugales con Bahartin— estuvo en manos del propio Dasaram, su hermano Johan, Sahas (el *pancha*), su hermano Pila y cinco satnamis más. Ratan, Gajaraj y Baldeo habían sido llamados a representar al otro grupo de satnamis en el *panchayat*. No conocemos con exactitud cuál fue la naturaleza de las deliberaciones que se hicieron ahí, pero es evidente que los *panchas* no satnamis estaban coludidos con el grupo de Dasaram, que también incluía a Sahas, el sexto *pancha*. Cuando Ratan, Gajaraj y Baldeo llegaron al *panchayat*, los *panchas* les informaron que no había pasado nada. De hecho, los miembros del *panchayat* les dijeron que Chait y Bahartin no se habían fugado y que ambos debían ser readmitidos en la casta de inmediato.

²⁷ DTPL núm. 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

²⁸ *Ibid.*

“Nuestra casta no había llevado a cabo un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y la esposa de Dasaram se habían fugado”.²⁹ Esta declaración de Ratan nos revela el vivo sentimiento entre los de su grupo de que las normas satnamis de la comunidad, la legalidad y la justicia habían sido violadas en repetidas ocasiones durante el caso de Bahartin, Chait y Dasaram. Dasaram había readmitido a Bahartin en su hogar poco después de su regreso a Darri. En lugar de que un *panchayat* satnami se hiciera cargo del asunto, las deliberaciones fueron tomadas por un *panchayat* cuyos *panchas* pertenecían en su mayoría a otras castas de la aldea. Aparentemente, estos *panchas* estaban coludidos con el grupo de Dasaram. Según Awadh, “las personas que se fugan están obligadas a dar una cena a los de la casta” antes de ser readmitidas en ella.³⁰ Sin embargo, en este caso, Chait y Bahardin fueron readmitidos por el hecho de que la fuga había sido desmentida. Así, no había por qué obedecer la norma de hacer una cena para los miembros de la casta como símbolo de la (re)incorporación al grupo. Ratan, Gajaraj y Baldeo no estaban dispuestos a aceptar la decisión.

De hecho, Ratan, Baldeo y Gajaraj pertenecían a cinco familias satnamis que residían en una localidad separada de las demás familias satnamis de la aldea. Gajaraj puntualizó:

Hay cinco localidades en la aldea. Éstas son: Brahman *para*, Raut *para*, Patel *para*, Chamar *para* y Gajaraj *para*. Gajaraj *para* es la localidad donde se encuentran los hogares de las familias de nosotros cinco, Gorakh, Ratan, Malikram, Kartik y yo. Dasaram vive en mi *para* y los otros acusados viven en Chamar *para*.³¹

Fueron los miembros de estas cinco familias con lazos estrechos, vinculadas por la sangre y por la cercanía de sus hogares, quienes se rehusaron a aceptar la decisión del *panchayat*. Esta negativa fue consecuencia de las acciones de Dasaram.

Dasaram, miembro de la localidad, vecino y pariente, no había llevado el caso de la fuga de su esposa con Chait ante el *panchayat* satnami. Tampoco había hecho caso de la sugerencia de los miembros del grupo de Gajaraj, tras varias discusiones acaloradas, de que se vengara fugándos-

²⁹ *Ibid.*

³⁰ DTPL núm. 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

³¹ DTPL núm. 1, Gajaraj, SJ 34 de 1940, ACDS.

se con la cuñada de Chait. Según Awadh, "Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa".³² Por último, las cinco familias pusieron en entredicho la autoridad de Gangaram y Sahas como líderes de la casta de los satnamis: "Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Aunque son jefes de la aldea, no lo son los de toda la casta".³³ Todo esto significó que las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* descartaran a Dasaram, y rompieran las relaciones con los demás satnamis de Darri que se negaban a hacer lo mismo. Por otra parte, al no ceñirse a la decisión del *panchayat* de readmitir a Chait, Bahartin y Dasaram en la casta, el grupo de Gajaraj estaba desafiando la opinión de los miembros dominantes de la comunidad de la aldea. Las cinco familias del Gajaraj *para* fueron excomulgadas por la aldea.³⁴

Examinemos ahora estos dos movimientos estrechamente relacionados: la excomunión de Dasaram por el grupo de Gajaraj, y la consiguiente excomunión de éstos por la aldea. Las relaciones de comensales entre los miembros del grupo de Gajaraj y de Dasaram fueron interrumpidas después de que Bahartin se fugara con Chait. "Desde que su esposa se escapó, nuestras comidas con Dasaram y los suyos se han interrumpido. En mi opinión, Dasaram y Johan fueron descartados. Nosotros nueve, que pertenecemos a las cinco familias, también los consideramos como descartados".³⁵ Las cinco familias del Gajaraj *para* extendieron la prohibición de comensalidad a los demás satnamis de Darri: "Sukul y su padre Gangaram siguen cenando con Dasaram y Johan. La opinión de los de mi bando es que, en consecuencia, ellos también quedan descartados".³⁶

Bunkuwar, de sesenta años, madre de Malikram, el satnami asesinado en la reyerta, aclaró: "No tengo nada contra los acusados. Mi hijo y yo solíamos frecuentarlos cuando se trataba de asuntos de trabajo". Sin embargo, agregó:

³² DTPL núm. 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

³³ *Ibid.*

³⁴ "Durante el *panchayat* que se llevó a cabo para deliberar sobre la fuga, mi padre, Malikram, me informó que los 10 habíamos sido excomulgados. Nos pareció que nos habían excomulgado sin razón". *Ibid.*

³⁵ DTPL núm. 10, Gajaraj, SJ 34 de 1940, ACDS.

³⁶ *Ibid.*

Karman, Pila, Sahas y Sukul ya no vienen a comer conmigo, ni yo con ellos, a raíz de cierto altercado. Hace un año, cuando mi nuera vino a casa, no invité a estas personas a cenar, ni ellos me invitaron a mí, pues tenían funciones similares en ese entonces. Dasaram y Johan han sido descastados porque la esposa de Dasaram se fugó con su sobrino, así que no ceno con ellos porque son gente descastada. Sin embargo, Sahas y Dasaram cenan juntos”.³⁷

Así, la excomunión de Dasaram y de los satnamis que mantenían relaciones de comensalía con él no hizo sino dañar aun más las relaciones entre el grupo de Gajaraj y el de Sahas. La existencia de estos dos “grupos de partidarios” entre los satnamis de Darri también fue aceptada por quienes en el juicio figuraron como los “acusados”. Según Pila, “*Gajaraj ke ek party aur Sahas vagera ke dusre party hai. Jatkhari ke jhagada hai*” [hay un bando de partidarios de Gajaraj y otro de Sahas y compañía. Se trata de una disputa por cuestiones de descastamiento].³⁸

Durante el juicio, se hizo patente que el “bando” de Sahas tenía el apoyo de los miembros de las castas rawat, teli y bhaina en Darri. Ahora bien, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* no aceptaron la creación de un *panchayat* conformado por los miembros dominantes de estas castas. Por ello, el grupo de Gajaraj fue parcialmente excomulgado por la aldea. Las cinco familias fueron privadas de los servicios del pastor local.

Kunjam y su padre solían llevar a pastar a nuestro ganado. Kunjam es el cuñado de Budga Raut, uno de los acusados. El *malguzar* Balaram cesó a nuestro pastor. Cuando fuimos al *panchayat*, después de la sesión, escuchamos a Balaram y a otros decir que nuestro pastor iba a ser cesado. Yo oí que otros *panchas* de la casta, presentes en el lugar, decían lo mismo. Gajaraj y Baldeo estaban conmigo cuando lo dijeron. Balaram no dijo nada más. Yo no me quejé de la decisión de los malguzares. Tampoco informé a Tahsildar del asunto... ni a la policía.³⁹

Una fuga había abierto heridas antiguas y cristalizado la existencia de dos bandos en Darri.

³⁷ DTPL núm. 9, Bunkuwar, SJ 34 de 1940, ACDS.

³⁸ 1A Pila, SJ 34 de 1940, ACDS.

³⁹ DTPL núm. 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

PATRONES DE CONFLICTO

Había también ciertas tensiones a raíz de los *chekbandi* (consolidación de los terrenos agrícolas) llevados a cabo en 1939. Como en muchas otras aldeas de Chhattisgarh, las propiedades de tierras en Darri estaban sumamente fragmentadas.⁴⁰ Basten aquí dos ejemplos. Los 10.93 acres de tierras pertenecientes a Gajaraj Satnami estaban distribuidos en 43 posesiones, y sólo tres de ellas eran de más de un acre. De igual modo, los 19.03 acres de Balram Brahmin estaban distribuidos en 64 posesiones.⁴¹ La consolidación de las tierras había sido efectuada en *falgun* (febrero-marzo) de 1939, y los *parchas* (documentos) correspondientes fueron distribuidos poco tiempo después en *aghan* (noviembre-diciembre) y *pus* (diciembre-enero) de ese año.⁴² Balaram Teli fue el *sarpanch* en el proceso de los *chekbandi*. Los demás *panchas* fueron Budga Raut, Balmukund Bhaini, Bali Bhaina, Ramsai Marar y Gajaraj Satnami.

Las pretensiones rivales sobre los derechos a las tierras surgieron después de la consolidación de las propiedades:

Yo cultivé la tierra que me dieron en el proceso de consolidación y obtuve un *parcha*. Desde la consolidación, las tierras que habían pertenecido a Balaram y a Ramsai Patel me fueron asignadas. Hace unos diez o doce días, una parte de mi cosecha fue extraída sin permiso por la esposa de Johan. Di cuenta de ello a la policía. La cosecha fue extraída del terreno que antiguamente perteneció a Balaram y Ramsai.⁴³

⁴⁰ Otras cuestiones sobre la fragmentación de las posesiones en Chhattisgarh se examinan en Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit., pp. 31 y 82-84.

⁴¹ Bandobast núm. 334, Patwari Halka núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, ACDS.

⁴² DTPL núm. 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁴³ Ratan prosigue: "Hace poco, Jamadar vino con motivo de la averiguación. Se había llevado mi *parcha* y la de Johan. El alguacil mayor me dijo que el terreno estaba registrado como propiedad de Johan y no mía, según le había dicho el *patwari* a quien había telefoneado. El alguacil me dijo que posiblemente se habían cometido errores, y que él mismo se encargaría de escribir a las autoridades correspondientes sobre el *chekbandi* y les mandaría los documentos. Hasta entonces yo no me había enterado de que los campos no estaban dentro de mis *parchas*, y las consideraba como mi propiedad. Una parte de las tierras en Charan me fue otorgada en la consolidación, y la otra fue otorgada a Kusuwa, hermano de Bhikari, y a su tío Baldeo. Johan quiere reivindicarla". *Ibid.*

Los reclamos de Ratan contradecían a los de Johan, hermano de Daram, un satnamí que pertenecía al grupo de Saha.

Los reclamos de Gorakh chocaban con los de Amodh Singh Bhaina, que era pariente de Balmukund Bhaina, un *pancha* en el proceso de los *chekbandi*:

Con la consolidación de las propiedades obtuve terrenos que habían pertenecido a Kusuwa y Gajaraj. Amodh Singh me dijo que las tierras de Kusuwa y Gajaraj que me habían tocado estaban dentro de su propiedad. Los dos sembramos la tierra. Yo levanté la cosecha. Gajaraj es primo mío. Cuando se efectuó la consolidación del terreno yo estaba en las minas de carbón, y no fue hasta que regresé a Chait que me enteré de las asignaciones. Gajaraj me dijo quiénes habían sido *panch* y *sarpanch* en el proceso de la consolidación. Gajaraj me dijo que los *panchas* nos estaban quitando la tierra que nos había sido asignada de acuerdo con la declaración del inspector de Ingresos. Los *panchas* no me habían dicho que las tierras en disputa no eran mías.⁴⁴

Según Gorakh, “Nosotros nueve [del Gajaraj *para*] fuimos privados de nuestras tierras por una decisión unilateral que además fue tomada con saña”.⁴⁵

Así, tenemos que, de un lado, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para*, y del otro, el “bando” rival de los satnamis y otras castas de Darri, tenían pretensiones confrontadas en relación con las tierras asignadas durante el proceso de la consolidación de las propiedades. Además, las cinco familias del grupo de Gajaraj consideraban que los *panchas* habían sido injustos con ellos durante los *chekbandi*. Aquí resulta significativo el hecho de que los *panchas* en este proceso también habían sido los miembros clave —o estaban estrechamente vinculados con los principales árbitros— del *panchayat* que había deliberado sobre el asunto de la fuga de Chait y Bahartin. Las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* ya habían puesto en tela de juicio la autoridad de estas luminarias de Darri en dos ocasiones.

⁴⁴ DTPL núm. 12, Gorakh, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁴⁵ *Ibid.*

UN ALTERCADO Y SUS CONSECUENCIAS

Con estos sucesos como trasfondo, en la mañana del 7 de mayo de 1940 ocurrió un altercado menor en la aldea. Darri se encuentra junto al río Son. Al secarse el río en verano, se formaban grandes charcas de agua estancada en el lecho. Una de éstas suministraba agua a los habitantes de la aldea. El extremo sur era explotado por los satnamis y el extremo norte por los miembros de las otras castas en Darri. En la mañana del 7 de mayo, Malikram y Awadhram, ambos miembros de las cinco familias del Gajaraj *para* (véase la figura 4) se dirigieron a la charca. “Era un martes del último mes de *baisakh* [abril-mayo]. Yo había ido con mis búfalos al río Son para lavarlos, y Malikram me acompañó para darse un baño”.⁴⁶

Cuando llegaron a la charca, Awadh hizo entrar a sus búfalos en el agua, mientras Malikram se enjuagaba la boca recostado en la orilla. Cuando acabó de lavar al ganado, Awadh lo condujo hacia la orilla donde se encontraba Malikram. Entonces Malikram se levantó y se metió en el agua. Los dos empezaron a bañarse. En ese momento, Paltoo Teli (véase el cuadro 1), quien se había sentado cerca de ellos hacia el extremo norte de la charca para limpiarse la boca, amonestó a los dos satnamis. “Nos dijo que estábamos ensuciando el agua”. Y más: “Luego Paltoo empezó a insultarnos”.⁴⁷

Como Awadh y Malikram protestaron, Paltoo se puso aún más agresivo. Les dijo que en cualquier otra aldea los dos satnamis ya habrían sido golpeados cinco veces con un zapato. Awadh y Malikram le respondieron que otras personas pescaban en el río y lavaban sus búfalos en completa libertad y con todo derecho. ¿Por qué sólo ellos debían ser reprendidos por ensuciar el agua? Estas palabras enfurecieron a Paltoo, quien agarró una piedra para golpearlos. Inmediatamente cambió de opinión y dejó caer la piedra, pero tomó un *lathi* (palo), se metió al agua y se dirigió hacia los dos satnamis.

Tan pronto como Paltoo se acercó a ellos, Awadh le arrebató el palo y lo lanzó hacia la orilla del río. Para entonces ya habían llegado otros aldeanos al lugar. Ramtyaloo y Bhola intervinieron para detener la pelea. Entonces Paltoo recogió sus cosas, entre ellas el palo, y se dispuso a marcharse. Pero en ese momento llegó su hijo Rupcharan a la escena del al-

⁴⁶ DTPL núm. 12, Gorakh, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁴⁷ *Ibid.*

tercado e intentó quitarle el *lathi*, diciendo que ya que Awadh y Malikram habían insultado a su padre con palabras él les daría una golpiza a los bastardos chamars.⁴⁸ Nuevamente Ramtyaloo y Bhola, junto con otros aldeanos, intervinieron para evitar que arreciara la pelea. Entonces Paltoo y Rupcharan, Awadh y Malikram regresaron a la aldea.

A mediodía, el *malguzar* Kunjbiharilal (véase el cuadro 1) hizo una visita al Gajaraj *para*. Los 10 varones principales del grupo de Gajaraj fueron llamados a reunirse en casa de Gorakh en el mismo *para*. Kunjbiharilal dijo que se había enterado de la pelea de la mañana, y que aconsejaba poner fin a tales disensiones en la aldea. Los aldeanos se reunirían esa misma tarde para llegar a un acuerdo. Los satnamis del Gajaraj *para* estuvieron de acuerdo. Más adelante, el vigilante de la aldea anunció en Darri que se celebraría un *panchayat* en el *guddi* (lugar de encuentro de la aldea), y que se esperaba que todos los aldeanos asistieran. Una segunda “proclama” fue hecha más avanzada la tarde. Finalmente, en vista de que no todos habían acudido al lugar a la hora prevista, se hizo un tercer pregón durante el crepúsculo, hora de cenar entre los habitantes de la aldea. En esta ocasión el *kotwar* (vigilante) conminó a todos los habitantes de Darri a acudir al *panchayat* sin demora, advirtiéndole que las madres de quienes no lo hicieran “acabarían revolcándose con barrenderos”.⁴⁹ Gajaraj y su grupo llegaron al *panchayat* poco después de terminar la cena. Unas 50 o 60 personas, entre ellas los satnamis del grupo rival, ya se encontraban sentadas.

SOBRE LA ADJUDICACIÓN

El *guddi* estaba a oscuras. No había linternas. El *panchayat* se había sentado a la orilla de un estanque. Gajaraj y los suyos se habían reunido en un grupo apartado de los demás. Balmukund Bhaina dio inicio a la sesión preguntando por qué se había convocado al *guddi*. El *malguzar* Kunjbiharilal entonces se refirió al suceso de la reyerta en el río, agregando que él había convocado a la reunión. También pidió a Gajaraj y su grupo que se acercaran un poco, y ellos se aproximaron adonde se encon-

⁴⁸ DTPL núm. 12, Gorakh, SJ 34 de 1940, ACDS; DTPL núm. 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁴⁹ N. del T.

traban Kunjbihari y sus partidarios. Luego Kunjbihari dijo que él se encargaría de designar a los *panchas*. El grupo de Gajaraj estuvo de acuerdo. Balmukund Bhaina, Balli Rawat, Budga Ganda, Kachhi y Pila Satnami fueron nombrados *panchas*, y Kunjbihari fue designado *sarpanch*. No hubo objeciones.

Kunjbihari interrogó a Paltoo acerca de la pelea de la mañana en el río. Paltoo respondió que Bhola y Ramtyaloo también habían estado presentes. Entonces Bhola y Ramtyaloo describieron el altercado, y Paltoo hizo un recuento detallado. Después Awadh y Malikram dieron su versión, tras lo cual Kunjbihari, en calidad de *sarpanch*, pidió a los *panchas* que dieran a conocer su decisión. “No se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar. Fue Kunjbihari quien decidió el veredicto por su propia cuenta”.⁵⁰ Awadhram y Malikram tenían que pagar 5 rupias cada uno, una fuerte suma para un delito menor.

Como líder de su grupo, Gajaraj protestó ante el *panchayat* alegando que los dos muchachos, Awadhram y Malikram, no habían cometido falta alguna. También dijeron que eran pobres y que la multa era demasiado alta. Sin embargo, sus súplicas no conmovieron a Kunjbihari. El *malguzar* anunció que si no pagaban la multa, Gajaraj y su “bando” serían sancionados con otros castigos, y dejó en claro que Gajaraj y sus partidarios serían excomulgados de la aldea.

Tan pronto como el *malguzar* Kunjbihari terminó su declaración, los *panchas* se volvieron a él y le preguntaron: “*Tabhin ki baat kaisan?*” [¿y qué hay de la decisión anterior?]. No conocemos los detalles de la conversación o decisión a la que habían llegado. Pero en el momento en que le hicieron la pregunta, Kunjbihari gritó que quienes no golpearan a los “chamars” —Gajaraj y los suyos— “tendrían relaciones con sus propias madres”.⁵¹ Al parecer, el *panchayat* había estado en espera de esta señal. Gajaraj y su grupo fueron atacados por los aldeanos de Darri que se habían reunido en el *guddi*.

Durante el ataque, que en las sesiones judiciales figura como un “asalto”, todos los miembros del “bando” de Gajaraj fueron aporreados al grito de “*maro maro*” [golpéenlos, golpéenlos]. Atrapado en medio de

⁵⁰ DTPL núm. 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁵¹ N. del T.

una pequeña turba, Malikram fue salvajemente apaleado, y luego golpeado con los puños y pateado por todo el cuerpo. Gajaraj también fue atacado, pero su hijo logró sacarlo del lugar. Mientras el grupo de Gajaraj se retiraba, Gorakh y Bhagatram, los únicos miembros del grupo que llevaban palos, se defendían deteniendo los golpes con sus palos. Los miembros del grupo de Gajaraj corrieron a refugiarse en casa de Ratan, en el Gajaraj *para*. Sus adversarios los siguieron hasta allí y comenzaron a apedrear la casa, insultando a Gajaraj y su grupo. "Cuando llegamos, empezaron a apedrear mi casa. No pude ver quiénes eran los que arrojaban las piedras, pero reconocí la voz de por lo menos cinco personas que gritaban: "*Chamar saleman ko maro*" [golpeen a los malditos chamars]... Después fuimos a tomar agua y escuchamos el grito de Bunkuwar".⁵² Malikram no había alcanzado a llegar al Gajaraj *para*.

Éste es el testimonio de Bunkuwar, la desconsolada madre de Malikram, quien también había asistido al *panchayat*:

Kunjbihari dio la orden... de asalto. Durante todo este tiempo yo permanecí sentada sobre la plataforma, debajo del árbol *pipal*. Abandoné la plataforma tan pronto como escuché a mi hijo gritar "¡ay, madre!" y corrí hacia él. Lo estaban golpeando cerca de la casa de Dena, junto al limonero... Mi hijo yacía boca arriba en el suelo. Estaban golpeándolo con los puños y con *lathis*, un golpe tras otro. A veces le daban con los puños y a veces con palos. Todos lo estaban golpeando. En ese momento no vi que sangrase, pero cuando lo encontré tirado cerca de mi casa estaba sangrando. Más tarde yo regresaba sola a mi casa. En ese callejón... saqué una linterna y vi que mi hijo estaba sangrando. Mi nuera y yo lo recogimos del suelo y lo metimos en la casa, cerca de la puerta. Más tarde llegaron las cinco familias.⁵³

Malikram había muerto.

Esa misma noche, Bunkuwar, Gajaraj, Awadh y Kartik se dirigieron a la estación de policía de Champa, a unas nueve millas de Darri. Llegaron a Champa en la mañana. Awadhram presentó un informe sobre la pelea y la muerte de Malikram en Darri. Mientras el informe de Awadhram estaba siendo archivado, Chinta Kotwar y Paltoo Teli llegaron de Darri a la estación. Según su versión, ciertamente había habido una pe-

⁵² DTPL núm. 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

⁵³ DTPL núm. 9, Bunkuwar, SJ 34 de 1940, ACDS.

lea en la aldea, pero Malikram no había muerto, como se había dicho, sino que estaba descansando en su casa.

La defensa de los agresores de Darri ante el juez de Distrito y de Sesiones siguió una línea argumental distinta. Al ser interrogados, admitieron que existían dos “bandos” entre los satnamis de la aldea, y algunos incluso admitieron que otras castas habían apoyado al grupo de Sahas contra el “bando” de Gajaraj. Tampoco negaron el altercado del 7 de mayo de 1940. Sin embargo, todos los acusados se rehusaban a admitir que hubiera habido un *panchayat* esa noche, de modo que no podían haber atacado a Gajaraj y su grupo después de la reunión. Además, algunos de ellos presentaron coartadas que luego intentaron fundamentar mediante testigos; se dijo que Awadh, Gajaraj, Gorakh, Bhagat y Bhikari fueron heridos durante la pelea de la mañana. En cuanto a Malikram, la defensa arguyó que había muerto por una caída accidental. Esa mañana, el joven se había parado en la orilla del río a cierta distancia de los demás. Cuando comenzó la refriega huyó corriendo, pero tropezó y murió a causa del golpe. El grupo de Gajaraj había implicado en el juicio a los “acusados” en razón de la enemistad engendrada por la fuga de Bahartin y/o por el proceso de la consolidación de los terrenos. El juez de Sesiones Adicionales no se tragó la historia y encontró que “los catorce acusados habían formado una asamblea no regular con el objetivo común de atacar a Malikram, Gajaraj y los seguidores de éste, que habían sido convocados al *panchayat*...”⁵⁴

DESENTRAÑANDO HISTORIAS

Sería muy desafortunado que todas nuestras historias concluyeran con un simple juicio. Mucho después de que esta disputa en Darri se convirtiera en un caso para las cortes coloniales y que se decidiera el veredicto, los procesos que implicaban la restitución de enemistades, la construcción de transgresiones y la reelaboración de legalidades formarían parte del tejido de la vida cotidiana en la aldea. De hecho, espero poder un día desarrollar esta historia siguiendo tales pautas. Por ahora, sin embargo, permítaseme que me desplace libremente entre los hechos y los episodios de la narración —rogándote, paciente lector, que tolere mis repeticiones— para atar los diversos cabos de esta historia.

⁵⁴ J, sj 34 de 1940, ACDS.

Había una vez un mundo en el que varias fábulas eran extraídas de esa simple pero prevaleciente oposición entre los procesos de disputa (estáticos) tradicionales-folclóricos-populares y los sistemas legales (dinámicos) coloniales-modernos-estatales. Ahora, por supuesto, se cuentan muchas historias nuevas sobre los diferentes mecanismos y matrices legales.⁵⁵ Pero sigue siendo difícil, incluso en el contexto del sur de Asia, inventar relatos que elaboren las imbricaciones e implicaciones mutuas de estos escenarios —de la ley moderna y las legalidades populares— como partes fundamentales de la construcción de las modernidades coloniales y poscoloniales.⁵⁶ El problema se complica debido a que se presupone la existencia de una división bastante hermética entre el Estado colonial (y la modernidad) y las comunidades indígenas (y las tradiciones), que da pie incluso a los escritos más imaginativos sobre la creación de nuestras accidentadas historias actuales.⁵⁷ Ya es hora de que empecemos a prescindir de estas oposiciones.

“Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta”. Con una población de satnamis

⁵⁵ Véanse, por ejemplo, Erin P. Moore, “Gender, power, and legal pluralism”, *American Ethnologist*, 20, 1993, pp. 522-542; Leela Dube, “Conflict and compromise: Devolution and disposal of property in a matrilineal Muslim society”, *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, pp. 1273-1284.

⁵⁶ Véase un tratamiento sensato de estos temas en la India contemporánea en Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995. Sobre la India colonial, Saurabh Dube, “Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992, pp. 149-156; e “Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50”, *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411. Sobre la imbricación de la ley del Estado y las legalidades religiosas sectarias a principios del siglo XX, Ishita Banerjee Dube, “Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125. Véanse también Upendra Baxi, “‘The state’s emissary’: The place of law in Subaltern Studies”, en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264; y Veena Das, “Subaltern as perspective”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

⁵⁷ Véase mi análisis sobre el papel crucial de las metáforas de la gobernabilidad colonial y los símbolos del Estado en la estructuración de la dominación de casta, la constitución de la comunidad y la creación de legalidades y moralidades alternativas, en Dube, *Untouchable Past*, op. cit.

tan reducida, Darri no contaba con un *panchayat* satnami en la aldea; en cambio, se había formado un *panchayat* para un grupo de aldeas regidas por un solo *panchayat* de casta. Durante el periodo de entreguerras, este patrón “tradicional” había sido elaborado de nuevas formas mediante la creación de nuevas legalidades religiosas entre los satnamis. En otro lugar ya he demostrado que lo que aquí estaba en juego era la participación de los símbolos de Estado en la constitución de las formas de comunidad.⁵⁸

A finales de las décadas de 1920 y 1930, una organización llamada Satnami Mahasabha se dio a la tarea de reforzar la identidad de los satnamis como parte de un esfuerzo mayor por reformar y regular a la comunidad. La Satnami Mahasabha se construía sobre los poderosos símbolos, signos y metáforas de los lenguajes de la administración colonial, y los colocaba junto a una serie de signos clave de la satnampanth para constituir una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasidas. Al tiempo que estos modismos de ley, orden y dominio se iban vinculando estrechamente con las relaciones de autoridad en la comunidad, la Satnami Mahasabha hacía acopio de los recursos simbólicos que el Estado colonial ofrecía para reconstruir los mecanismos de control ritual y los mecanismos judiciales de los satnamis. Entre otras cosas, se llevaba a cabo una reestructuración de la jerarquía organizativa de la satnampanth, en la que los nuevos rangos se basaban principalmente en las categorías administrativas coloniales. Como parte de este proceso, los líderes de la Satnami Mahasabha también reforzaron la base organizativa del *panchayat* satnami para asegurarse una manera efectiva de intervenir en los asuntos de la comunidad. En lugar de los acuerdos flexibles del pasado cuando los *panchas* eran elegidos, según la situación, de entre los *sayan* (decanos) de la aldea, los miembros destacados de la jerarquía organizativa de la satnampanth ahora intervenían frecuentemente en la elección de quienes habían de ser los *panchas*. El grupo de aldeas que solía deliberar sobre los asuntos que surgían en las aldeas sin un *panchayat* propio —o que se encargaba de las cuestiones graves que no habían podido ser resueltas por un *panchayat* satnami en una aldea— adquirió una base institucional firme y se constituyó en el *athagawana* (comité de ocho aldeas).⁵⁹ Así, no sorprende el que el grupo de Gajaraj no reconociera a Gangaram y a Sahas como los líderes de la casta. Estaban conscientes de que la verdadera

⁵⁸ Dube, “Idioms of authority”, *op. cit.*

⁵⁹ Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*

autoridad de casta del *panchayat* satnamí estaba en manos del recién constituido *athgawana* al que Darri pertenecía.

“Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta”. Por lo general, todos los miembros de una casta residían en una misma localidad o *para* de la aldea. Pero las cinco familias satnamis del grupo de Gajaraj no vivían en el Satnamí *para* —también conocido como el Chamar *para*— de Darri, sino que habían formado su propio Gajaraj *para*, cuyo nombre rendía homenaje al líder del grupo. Los miembros del grupo de Gajaraj eran agricultores acaudalados. En cambio, el grupo de Sahas estaba constituido por los agricultores más pobres y los labradores sin tierra que tenían vínculos con los miembros dominantes de la aldea. Quizás fueron estos vínculos los que hicieron que Gangaram y Sahas fueran considerados los líderes satnamis en Darri. En todo caso, Gajaraj y su grupo veían las cosas de otro modo. El hecho de que el grupo de Gajaraj cuestionara la autoridad de Gangaram y Sahas como “los jefes de toda la casta” tenía que ver con una división entre los satnamis de la aldea. A su vez, quizás esto tenía que ver con el apoyo que el grupo de Gajaraj ofrecía a la autoridad del *athgawana* —y de la Satnamí Mahasabha—, mientras que la posición de Gangaram y Sahas como líderes de los satnamis en Darri se basaba en sus vínculos con las castas dominantes de la aldea. Aquí, la fuga de Chait y Bahartin cristalizó la división entre los satnamis de Darri.

Bahartin estaba casada con Dasaram. Vivían en el Gajaraj *para*. Los grupos de Dasaram y Gajaraj estaban ligados por vínculos de parentesco y vecindad. Chait era el sobrino de Sahas, líder de otro grupo de satnamis. La división entre los “bandos” satnamis rivales se hacía más tajante debido a que estaban emparentados. Recuértese aquí la dinámica de doble filo del parentesco y la vecindad que discutimos en el contexto de la primera disputa en el presente texto. Siguiendo esta lógica, la fuga de Chait y Bahartin había reafirmado una amenaza inherente a la naturaleza de la relación entre los grupos de Gajaraj y Sahas, y constituía un desafío a la solidaridad arraigada en el parentesco y la vecindad. Por otra parte, la fuga fue una violación de las normas de parentesco, pues Bahartin era tía de Chait. Y por último, Dasaram no había seguido el consejo del grupo de Gajaraj de escaparse con la esposa de Sukul para vengarse de la humillación que había sufrido. Recibió a Bahartin en su hogar. En consecuencia, Dasaram se había pasado al otro bando.

Aquí encontramos dos movimientos simultáneos. Por un lado, existía un desafío *a*, seguido por una ruptura *de*, los lazos de parentesco y vecindad entre los grupos de Dasaram y Gajaraj. Awadh dejó en claro que "Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa". Por otro lado, hubo una serie de transgresiones de las normas de casta y parentesco. Cuando Chait y Bahartin regresaron a la aldea, no se llevó a cabo el banquete que se acostumbraba ofrecer a los miembros de la casta. Así, una violación de las normas de parentesco había quedado impune, y una mujer que se había fugado y "obrado mal" con su sobrino fue readmitida sin más en el hogar de su esposo. De hecho, para Gajaraj y su grupo la transgresión más flagrante se derivaba del hecho de que el acto de Dasaram de recibir a su esposa en casa sin haber expiado su mala conducta se había basado en la negación de la fuga misma.

El *panchayat* de la aldea —que sustituía al *panchayat* satnami— basó su argumento en las mismas premisas. Aquí, los *panchas* decidieron que no había habido tal fuga y, por consiguiente, que no había pasado nada. Las cosas debían volver a la normalidad. El *panchayat* se había hecho de la vista gorda ante la fuga, negando con esto una serie de transgresiones. También se había inmiscuido en asuntos —a su vez transgrediendo la autoridad— que competían al satnami *panchayat*. "Nuestra casta no había realizado un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y la esposa de Dasaram se habían fugado". Estaba claro que el grupo de Gajaraj no estaba dispuesto a aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea.

Ya hemos observado que esto guardaba relación con las tensiones que se habían producido anteriormente en la aldea a raíz de los *chekbandi* (la consolidación de los terrenos). Tanto las declaraciones de los testigos como las de los acusados revelan la existencia de reivindicaciones de los terrenos, que enfrentaron al grupo de Gajaraj con otros miembros de la aldea tras el proceso de los *chekbandi*. Sin duda, las prolongadas fricciones y tensiones que se suscitaron, junto con las sospechas que albergaba el grupo de Gajaraj acerca de la imparcialidad del proceso de los *chekbandi*, tuvieron como resultado que la autoridad de los *panchas* que presidieron la consolidación de las tierras fuera puesta en tela de juicio. Al no aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea en relación con el caso de la fuga de Chait y Bahartin, el grupo de Gajaraj estaba cuestionando una vez más la autoridad de los miembros dominantes de la comuni-

dad de Darri. Ahora bien, Gajaraj era una figura importante en la aldea, era el líder de un grupo que tenía un *para* con su nombre, y las familias de Gajaraj e Itwari se contaban entre los pocos agricultores acaudalados, con más de 10 acres de tierras en Darri.⁶⁰ A los ojos de los miembros dominantes de la aldea, la amenaza de insubordinación que representaba el grupo de Gajaraj no podía ser sino evidente.

El grupo de Gajaraj fue excomulgado, privado de los servicios del pastor local y le fueron impuestas otras sanciones.⁶¹ No obstante, estas medidas no eran suficientes. Persistía la sensación entre los aldeanos de que las indiscreciones del grupo de Gajaraj no habían sido controladas. Paltoo Teli dio voz a este sentimiento cuando en el curso de la pelea dijo que en cualquier otra aldea los *chamars* —Malikram y Awadhram— habrían recibido cinco golpes de zapato cada uno. Tras la refriega del 7 de mayo, este sentimiento se transformó en un plan de acción. Ese mismo día se acordó que si los miembros del grupo de Gajaraj rechazaban la decisión del *panchayat* serían golpeados, y las declaraciones de los testigos en el juicio sugieren que ya se había determinado, mucho antes del *panchayat*, que el grupo de Gajaraj fuese multado.⁶² Seguramente, los personajes dominantes de Darri temían que el grupo de Gajaraj no asistiera al *panchayat*, pues habían preferido que un asunto tan crucial como el de la fuga fuese resuelto por el *athgawana*. Esto explica por qué el vigilante anunció el *panchayat* tres veces en la aldea, y que hubiera incorporado al último pregón la amenaza: “las madres de quienes no lo hagan acabaran revolcándose con barrenderos”, el cual sólo se hizo en el Gajaraj *para*.

En el *panchayat*, Gajaraj y su grupo se quejaron de que la decisión anunciada por el *malguzar* Kunjbiharilal era demasiado severa. Pero las

⁶⁰ Bandobast núm. 334, Patwari Halka núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

⁶¹ La pelea de la mañana del 7 de mayo de 1940, por ejemplo, dio mayor relieve a las cuestiones de la pesca y del lavado de los búfalos que Malikram y Awadhram realizaban en la charca. El *malguzar* no había establecido la prohibición de pescar en la charca cerca de Darri; de hecho, otras familias pescaban ahí; pero los miembros del grupo de Gajaraj no habían pescado en Darri ese año. Ésta pudo haber sido una de las restricciones impuestas al grupo de Gajaraj.

⁶² En el *panchayat*, “no se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar”. DTPL núm. 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

súplicas de Gajaraj no hicieron más que cuestionar por tercera vez la autoridad de los *panchas* de la aldea. “*Tabhin ki baat kaisan?*” [¿y qué hay de la decisión anterior?]. Esta pregunta invocaba una decisión que había sido tomada previamente ese mismo día. Kunjbiharilal exclamó que aquellos que no golpeasen a los chamars (el grupo de Gajaraj) “tendrían relaciones con sus propias madres”. Todo estuvo marcado por una urgencia, una necesidad, una inmediatez. Estaban en juego el honor y la autoridad del *sarpanch* y los *panchas*, del propietario de aldea Kunjbiharilal y de sus influyentes aliados en Darri. Para castigarlos y evitar que su autoridad y su honor fueran repetidamente cuestionados por los satnamis del grupo de Gajaraj, los chamars debían ser golpeados.

Al final, debemos considerar las múltiples confusiones que debieron presentarse cuando los protagonistas de este drama modificaron, elaboraron y extendieron los diversos procesos y reglas de las legalidades populares y la ley colonial. El grupo de Gajaraj quería que el caso de la fuga de Bahartin y Chait fuera resuelto por un satnami *panchayat*, en este caso el *athgawana*, para reforzar las normas satnamis; pero al mismo tiempo querían que Dasaram vengara la afrenta fugándose con la esposa de Sukul, una acción que habría atraído la censura de la nueva moralidad que era parte de la nueva legalidad religiosa moldeada por la Satnami Mahasabha, legalidad y legitimidad que frecuentemente alimentaban las deliberaciones y las decisiones de los *athgawanas*.

En cuanto a Dasaram, el acto de readmitir a Bahartin en su hogar también formaba parte de un patrón más amplio en el que los varones satnamis solían perdonar, por decisión propia, las imprudencias sexuales de sus esposas, llegando a un acuerdo con sus compañeros de casta en la aldea mediante la negociación de una expiación menor de la falta. Dasaram no habría podido resolver la disputa fácilmente por dos razones. La primera proviene del énfasis que la Mahasabha Satnami ponía en las rígidas normas que llegaron a gobernar la conyugalidad, la sexualidad y la vida doméstica en los hogares satnamis a partir de los últimos años de la década de 1920 —una rigidez formal que reemplazó la flexibilidad del pasado, sustentada por los recién creados *athgawanas* y los recién renovados *panchayats* satnamis. La segunda razón se debía a la respuesta del grupo de Gajaraj de vengarse de los satnamis rivales en Darri, una respuesta impregnada de una moralidad herida y cruda, pues Chait (el enemigo) era sobrino de Bahartin.

Considerado lo anterior, es posible que Dasaram haya llegado a un acuerdo con el grupo de Gajaraj gracias en parte a una negociación muy

prolongada, pero ésta era realmente la opción más viable. En efecto, aun cuando el grupo de Gajaraj se sentía defraudado porque Dasaram no se había escapado con la esposa de Sukul, deseaban vehementemente la expiación de la ofensa. Pensaban que Dasaram debía organizar un banquete —como símbolo de la reincorporación de Bahartin en el hogar y la comunidad— y tal vez pagar un *dand* o multa de castigo, una porción del cual sería otorgada al gurú satnami de Bhandar, y el resto utilizado por el grupo de Gajaraj para las actividades comunales de Darri.

Pero las cosas sucedieron de otro modo. En el contexto general de la división entre los satnamis de Darri, Dasaram había elegido romper con el grupo de Gajaraj y llevar el caso ante el *panchayat* de la aldea. El que Dasaram perdonase la breve fuga de Bahartin a su regreso a Darri quizás no desentonase con las “tradiciones” satnamis, pero el rehusarse a expiar la ofensa no iba de acuerdo con sus normas. Y el haber llevado una cuestión puramente interna de la comunidad ante el *panchayat* de la aldea era una transgresión de las legalidades morales de los satnamis. ¿Y en cuanto al *malguzar* Kunjbiharilal y sus influyentes aliados de Darri? Estas personas golpearon a los partidarios de Gajaraj —y mataron a uno de ellos— para castigarlos y disuadirlos de que siguieran cuestionando su autoridad en los asuntos cotidianos de la aldea, pero en la corte colonial recibieron un castigo disuasivo por haber “hecho mal uso de su autoridad” en la aldea.⁶³

CONCLUSIÓN: EL SILENCIO DE LAS MUJERES Y EL GÉNERO DE LA LEY

Hay algo que falta en estas historias. En las dos disputas que tratamos, la primera se refería a un matrimonio secundario y la segunda giraba en torno a una fuga de amantes. Sin embargo, Kachrin y Bahartin, las dos protagonistas femeninas, prácticamente no aparecen en los muy documentados dramas y en los detalles dramáticos de estos conflictos. Ahora bien, aquí no sólo me refiero a una invocación superficial de “voz” y “agencia”. En un ensayo que ha sido consistentemente malinterpretado desde que fue escrito hace más de una década, Gayatri Spivak nos recuerda la existencia de una estructura de intereses y una cadena de complicidades que

⁶³ J, sj 34 de 1940, ACDS.

acompañan la difícil tarea de representar lo subalterno.⁶⁴ Con este recordatorio y la advertencia anterior en mente, la virtual ausencia de Kachrin y Bahartin en mi relato plantea cuestiones específicas muy significativas.

Por sentido común, es obvio que Kachrin y Bahartin ejercieron sus propias elecciones, la primera al casarse en *churi* con Ramdayal, y la segunda al fugarse con Chait. Pero, además, las cuestiones de la voluntad y las acciones de ambas mujeres deben ser entendidas en el contexto de los reacomodos más amplios de los géneros y el parentesco —sobre todo entre los satnamis— en la India central. Ya he demostrado en otro lugar que las mujeres de la comunidad satnami han gozado, hasta cierto grado, de autonomía y espacio para negociar lo(s) matrimonio(s), los maridos y la maternidad dentro de las más amplias restricciones impuestas por el parentesco patrilineal y patrivilocal. Con el tiempo, esta relativa autonomía ha llegado a vincularse con el patrón de los matrimonios secundarios entre los satnamis, y a relacionarse con la naturaleza de la satnampanth y su premisa de casta y secta.⁶⁵ El matrimonio secundario de Kachrin con Ramdayal no contradecía esta lógica más amplia de parentesco y comunidad. La breve fuga de Bahartin con Chait armonizaba con esta dinámica de casta y género. No obstante, Bahartin y Kachrin apenas figuran en el archivo legal.

Pero, ¿por qué habría de sorprendernos? En un ensayo pionero, “La muerte de Chandra”, Ranajit Guha nos habla de las secuelas que tuvo un *affaire* entre una viuda bagdi de casta baja y su *nondoi* (concuño, el esposo de la hermana de su esposo), que suscitó diversas reacciones entre los parientes.⁶⁶ No nos interesan aquí los pormenores de este drama, que tuvo lugar a mediados del siglo XIX en aldeas vecinas de lo que hoy día es la provincia de Bengala Occidental. Para nuestro propósito, nos importan más las interpretaciones de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena; ambas son cruciales para su reconstrucción del temor, la solidaridad y la empatía que envolvió la muerte de la viuda bagdi, Chandra. Por un la-

⁶⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the subaltern speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313. Véase también Kamala Viswesaran, “Small speeches, subaltern gender: Nationalist ideology and its historiography”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

⁶⁵ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*

⁶⁶ Guha, “Chandra’s death”, *op. cit.*

do, el sistema judicial colonial se hacía cargo de cualquier infracción de la ley y el orden reduciendo el rango de su importancia a un conjunto de legalidades definidas por márgenes muy estrechos. Su “crimen” fue la “negatividad de la ley”. Por otro lado, una compleja interacción entre el temor y la solidaridad caracterizó las transgresiones de género, parentesco y casta en el patriarcado indígena. Esto fue lo que definió la aplastante subordinación de las mujeres y redujo al mínimo sus opciones frente “al *byobastha* y el *bhek*”. De manera innovadora, Guha rescata las crisis colectivas de la familia bagdi de las determinaciones impersonales de la ley colonial. Con una maniobra provocadora, este hábil historiador recupera hábilmente la solidaridad alternativa entre las parientes bagdi —basada en la empatía— frente a las manos muertas del patriarcado indígena. Recobrar las huellas de la vida subalterna de los sexos, en su paseo a través del tiempo, es hacer una lectura a contracorriente de estas clausuras: pero las estructuras gemelas de la ley colonial y el patriarcado indígena también imponen sus propios esquemas de silencio. Chandra la muerta, la subalterna sexuada, no puede hablar.

No obstante la elegancia de estas formulaciones, sus implicaciones tienen algo de inquietante. Nuevamente, más que la no recuperación de la “voz” y la “agencia” de la Chandra subalterna y sexuada, lo que aquí me preocupa es la interpretación de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena, sobre todo cuando nos enfrentamos al misterio de la ausencia de las mujeres, Bahartin y Kachrin, del archivo legal. Aunque he aprendido mucho de la interpretación de Guha sobre el discurso judicial, debo decir que la visión de que la ley colonial sólo posee un deseo inexorable de establecer el crimen como algo negativo, sacando de sus contextos los eventos de los dramas cotidianos, tiene sus límites. En pocas palabras, esto podría estar ignorando las muy diversas operaciones del patriarcado de la ley moderna. Por el contrario, es necesario que estas determinaciones de la ley sean consideradas *junto con* su carácter patriarcal opresivo. En las dos disputas que nos conciernen, para establecer las conexiones de parentesco, indispensables para determinar el contexto de un “crimen”, la ley trazó las relaciones entre la “víctima” y el “acusado” según los lazos de sangre y de matrimonio que existían entre los protagonistas y personajes masculinos. Ya hemos visto que otro tanto es válido para otros hechos que determinan el trasfondo inmediato y el drama principal que sirvieron para la creación de un “crimen”. Bahartin y Kachrin, Sohgi y Bunkuwar aparecen en el archivo judicial solamente cuando

su implicación en dramas de ilegalidades es tan directa que la ley no puede prescindir de ellas sin comprometer la trama básica de su propia historia. Pero incluso aquí, estas mujeres fueron opacadas por los hombres. En efecto, exceptuando algunos "casos" en los que las mujeres definitivamente hacen sombra a los hombres, el patriarcado y la negatividad de la ley operaban mediante suposiciones implícitas de que lo que importaba eran las acciones, relaciones y elecciones de los hombres, relegando a las mujeres a los márgenes tanto de la justicia colonial como del orden social.

Al hacerlo, las tecnologías de la ley del Estado y las economías de la justicia moderna —articuladas por el juez y la policía, los asesores, los abogados y los empleados— se alimentaban de la participación y las energías de los aldeanos como víctimas, acusados y testigos. Para los sujetos coloniales, que se enfrentaban a la ley como un escenario de poder que era al mismo tiempo una legalidad extranjera y una estrategia de asentamientos y venganza, su participación podía ser renuente e instrumental, sus energías podían ser ambivalentes y subordinadas. Es significativo el hecho de que el patriarcado y la negatividad de la ley sentaran los términos para esta participación y estas energías, esforzándose incansablemente por hacer que correspondieran con sus propias determinaciones, por lo menos dentro del espacio práctico y discursivo de la justicia colonial. Fueron diversas consecuencias, en particular para las cuestiones que hemos tratado, las cuales en el presente texto sólo pueden ser planteadas como interrogantes.

Quizás sea útil que pensemos en las relaciones de género enclavadas en las estructuras de parentesco de Chhattisgarh no tanto como un patriarcado indígena despiadado y perfecto, sino como parte de las conexiones inherentemente variadas entre la patrilinealidad y el género, en regiones y culturas del sur de Asia y más allá.⁶⁷ A partir de estas conexiones

⁶⁷ Leela Dube, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. 11-19; Joyce B. Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Gloria G. Raheja y Ann Gold, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994; Lindsey Harlan y Paul Courtwright (eds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; William Sax, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991; Erin P. Moore, *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998; y Dube, *Untouchable Past*, op. cit.

diversas se siguen las diferentes implicaciones de las acciones y prácticas de las mujeres dentro de disposiciones muy claras del parentesco patrilineal. Si regresamos a nuestros dos casos, fue para conservar determinaciones patriarcales y negativas que la ley interpretó los hechos constitutivos de estos dramas según una lógica rígida y masculina. Esto aplastó sin miramientos la interacción más fluida entre género y parentesco en los escenarios cotidianos de Chhattisgarh, excluyendo también la voluntad de las mujeres. Así, Bahartin y Kachrin fueron convertidas en simples vectores de la lógica masculina que se consideraba gobernaba el orden social.

Sin embargo, no debemos pensar que este proceder de la ley moderna está separado por completo de los mundos de los sujetos subalternos. En este caso, el discurso colonial elaboraba minuciosamente la narración del crimen, pero los sujetos del imperio también participaban en los mecanismos y los procesos de la ley. Por un lado, gracias a la mediación de los abogados, la víctima, el acusado y los testigos aprendían a circunscribir sus declaraciones en la sintaxis de la ley moderna, que se diferenciaba de la gramática del parentesco práctico. Junto con las estrategias discursivas de la justicia colonial, esto llevó a los sujetos coloniales a aceptar los términos de las determinaciones negativas y patriarcales de la ley del Estado, en particular en el terreno de las cortes imperiales. Por el otro lado, también es de suma importancia que consideremos las consecuencias de esa participación y esas energías en las articulaciones de género y orden más recientes, en las transformaciones del parentesco práctico, dentro de los escenarios de las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, mediante de su incidencia en la ley del Estado. Más allá de las verdades antiguas habían nuevas verdades.

Por último, aceptando lo complejo y poco manejable que puede ser la recuperación del sujeto, y admitiendo las ausencias y fracturas dentro de los discursos dominantes, quiero plantear una pregunta final sobre Bahartin y Kachrin. ¿Sería demasiado sugerir que tomada en su conjunto esta discusión confiere un exceso de significado y poder alrededor de las acciones de las mujeres y las articulaciones de género; un exceso que los archivos judiciales, la ley colonial, los modelos patrilineales y el discurso académico no pueden abarcar? No debe sorprendernos de que sean tan significativas las confusiones entre la ley colonial, las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, cuestiones de las cuales seguiré ocupándome en el futuro.

7. CULTURAS DE LA FE

Éste es un capítulo sobre la creación de un esfuerzo religioso subalterno, que al mismo tiempo considera las estipulaciones de la economía política y las implicaciones de la transformación religiosa que presenciaron la aparición y articulación de una casta-secta de intocables llamada satnampanth, en Chhattisgarh, una amplia región lingüística y cultural de la India central. En pocas palabras, mi intención es examinar paso a paso la fluida pero constante interacción entre el espacio del Estado, el territorio de la economía y los términos de la religión en la formación de la satnampanth, que ayudó a forjar una nueva identidad para los chamars (literalmente, trabajadores del cuero, talabarteros) de Chhattisgarh.

No está por demás aclarar ciertos puntos respecto a los énfasis analíticos de este texto. Por un lado, los estudios sobre religión en el sur de Asia suelen pasar por alto las consideraciones sobre la economía política y la formación del Estado. En ellos, la religión suele aparecer *a priori* como una esfera concreta de lo sagrado, aislada del poder y separada de la historia.¹ Por otro lado, textos recientes e influyentes sobre la historia del subcontinente en los siglos XVIII y principios del XIX suelen interpretar

¹ En este caso el problema no se debe a un descuido cometido por ciertos estudios sobre religión y ritual en el sur de Asia. Por un lado, sus raíces metodológicas se remontan a las aproximaciones de la historia de las religiones que intentan explicar implícitamente una gramática universal de las religiones, aduciendo paralelos y similitudes entre rituales e ideologías, creencias y prácticas, en detrimento de procesos de construcción simbólica imbricados en relaciones de poder más amplias. Por otro lado, las dificultades también hunden sus raíces analíticas en la tendencia de los primeros trabajos etnográficos del sur de Asia de considerar la cuestión de las castas como si se tratase de un juego interminable de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación, una ideología independiente del poder. No es posible citar aquí todas las obras que se han escrito al respecto, pero para conocer un "clásico" que ha ejercido una gran influencia en el estudio de la religión en el sur de Asia por su demarcación de los dominios de *dharma* (ideología) y *artha* (poder político y económico) en el orden de castas hindú, véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1970.

las transformaciones religiosas a través de los filtros un tanto singulares de la formación del Estado, las prácticas políticas y la iniciativa económica. En estas interpretaciones, el significado y el poder, la creencia y la práctica tienen como premisas los imperativos del Estado y las determinaciones de la economía, lo cual confiere una cualidad epifenomenal a la religión.²

En este capítulo, a contrapelo de tales tendencias dominantes, la religión aparecerá como una serie de conjuntos de importancia intrínsecamente histórica, cuyos elementos constitutivos son las creencias y las prácticas relacionadas con lo sagrado, imbricadas en el poder, escenificadas a lo largo del tiempo. Aquí, los términos de la religión implican la existencia de construcciones significativas y re-creaciones activas del mundo social, ligadas simultáneamente a los procesos de dominación y las estrategias de subversión, moduladas intrínsecamente por estipulaciones del poder de Estado y por disposiciones de la economía política. Esta tendencia hacia la religión y la autoridad es la que subyace de manera más general en mi intento por analizar y explicar el entrelazamiento y la interacción de los cambios y las continuidades en la economía política, los esquemas culturales, las relaciones sociales, los significados religiosos y el poder ritual, que constituyen el núcleo de la construcción de una iniciativa subalterna.

De estas primeras consideraciones se deriva un segundo conjunto de deliberaciones. La formación de la satnampanth tuvo lugar en el amplio contexto del régimen maratha (1742-1854) en Chhattisgarh. En años recientes, relatos históricos sobre las instituciones y los procesos económicos y sociales de la política maratha han modificado nuestra comprensión del periodo que va del siglo XVIII a los albores del XIX. Un retrato más nítido y preciso ha venido a sustituir el esbozo que nos habíamos formado del dominio maratha como un imperio rapaz y dominante. Este nuevo cuadro muestra continuidades significativas entre los moghales y los marathas, una expansión del cultivo en los territorios maratha y la importancia central de las expectativas y la resistencia locales en la formación de la administración maratha.³ Como provincia

² Por ejemplo, C.A. Bayly, *Indian Society and the making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; y Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

³ Andre Wink, *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under*

fronteriza del territorio maratha, Chhattisgarh comparte algunos de los rasgos de este cuadro general. Pero también tiene sus peculiaridades. Las medidas administrativas de los superintendentes británicos —que gobernaron Chhattisgarh entre 1818 y 1830, cuando el rajá bhonsle Raghoji III era un menor de edad— complicaron aún más las cosas. Al destacar la importancia central del conflicto y la innovación en el escenario de las prácticas religiosas populares, el presente relato sobre la formación de la satnampanth aporta al mismo tiempo filtros para examinar argumentos sobre los procesos de continuidad y de cambio más generales en la frontera de la política maratha y los dominios de la Compañía de las Indias Orientales.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX varios cambios tuvieron lugar en Chhattisgarh. El cultivo de la tierra estaba en expansión, el Estado exigía más impuestos y una burocracia dominada por los brahmanes reemplazó las antiguas estructuras de la autoridad. Las diversas medidas administrativas tomadas por los superintendentes marathas y británicos que gobernaron la región durante este periodo tuvieron consecuencias económicas y culturales contradictorias para los chamars de Chhattisgarh. Si bien algunos miembros de este grupo fundaron sus propias aldeas y resistieron a la autoridad de los funcionarios de las castas altas, otros chamars fueron expulsados hacia los márgenes de la sociedad aldeana y tuvieron que hacer frente a la creciente rigidez de las normas de pureza y contaminación en la zona.

Con todo esto como trasfondo, fue un peón agrícola llamado Ghassidas quien fundó el Satnampanth. Este esfuerzo sectario se inspiró en las tradiciones populares y la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación, al mismo tiempo que rechazaba las jerarquías divinas y sociales que poblaban el panteón hindú, colocando viejos signos en una matriz nueva. Además, cuestionó y desafió la adjudicación de los chamars como categoría inferior de intocables deshonrados por el estigma de la muerte de la vaca sagrada. Los chamars que se unieron a la secta fueron purgados de su impureza y de las marcas de la subordinación ritual, y re-

the Eighteenth Century Maratha Svarajya, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Stewart Gordon, "The slow conquest", *Modern Asian Studies*, 11, 1977, pp. 1-40; y Gordon, "Role of resistance in the shaping of indigenous Maratha kingdoms", documento inédito. Véase también Bayly, *Indian Society and the making of the British Empire*, *op. cit.*

constituidos como satnamis. Pero en la nueva secta el rechazo a las distinciones de casta entre sus miembros —chamars y algunos cientos de telis, rawats y otros de las castas altas— venía aparejado con prohibiciones que regulaban las transacciones con otras castas. Para mediados del siglo XIX las principales características del Satnampanth ya habían sido esbozadas.⁴

MARATHAS, SUPERINTENDENTES BRITÁNICOS Y CHAMARS EN CHHATTISGARH

La gran región lingüística y geográfica de Chhattisgarh se ubica en la parte sudoriental de Madhya Pradesh. Según la creencia popular, el nombre se debe a que alguna vez contó con *chhattis* (36) *garh* (fuertes); según otros, Chhattisgarh es una corrupción de Chedisgarh, o los fuertes del señor de Chedi.⁵ Dejando de lado estas cuestiones etimológicas, lo que sí queda claro es que el término sólo ha sido ampliamente utilizado en los dos últimos siglos. En términos topográficos sencillos, la región abarca, por una parte, el amplio y fértil valle de Chhattisgarh, que mide unas 10 000 millas cuadradas [2.6 millones de hectáreas], donde se siembra arroz con agua proveniente principalmente de los ríos Mahanadi, Son y

⁴ Es notable la ausencia de recursos que permitan reconstruir los procesos de continuidad y cambio en la textura de la vida aldeana, las relaciones sociales determinadas y el orden cultural en los siglos XVIII y XIX en Chhattisgarh. La mayor parte de los expedientes —incluidos en la Colección de la Junta Directiva (1796-1830) de la Biblioteca y Archivo de la Oficina de India en Londres; el Archivo de la Residencia de Nagpur y los Archivos de la Residencia y la Secretaría de Nagpur (ARSN), en la Sala de Archivos de Madhya Pradesh (SAMP) en Nagpur; y el Departamento de Consultoría Política Internacional, en el Archivo Nacional de la India (ANI) en Nueva Delhi —apenas proporcionan vistazos someros a aspectos dispares de la historia de Chhattisgarh. Los textos sobre las religiones populares en la India central publicados a finales del siglo XVIII y principios del XIX también son escasos. Los testimonios más detallados sobre este periodo son los relativos a las instituciones políticas y las prácticas administrativas y presupuestarias de la región. Están incluidos en los informes de dos administradores, Patrick Vans Agnew, *A Report on the Subah or Province of Chhattisgarh written in 1820 AD*, Nagpur, 1922 y Richard Jenkins, *A Report on the Territories of the Raja of Nagpur 1827*, Nagpur, 1866. El presente texto es un relato de la creación de la satnampanth escrito con las limitaciones que impone esta carencia de recursos.

⁵ La Haihaya, una dinastía que reinó en Chhattisgarh, era una rama más joven de la familia Chedi de Tripuri. *Raipur District Gazetteer*, 1909, Bombay, 1909, p. 49.

Seonath, y por la otra parte, colinas cubiertas de bosques.⁶ La región se mantuvo relativamente aislada hasta el siglo XIX. Limita al norte con la cordillera Maikal y al sur se funde con las áreas de colinas y bosques de Bastar. Al este, más áreas de colinas (hasta hace poco pobladas de densos bosques) separan a Chhattisgarh de los viejos estados feudales de Orissa. Al oeste, la cordillera Satpura divide esta región del valle Wainganga. La poco transitada ruta comercial de Chhattisgarh —donde las importaciones rebasan con creces a las exportaciones— pasaba por Mandla al norte, recorriendo el Mahanadi hasta llegar a Cuttack y la costa oriental; los *banjaras* (mercaderes mayoristas) conectaban la región con Nagpur al oeste, y con Bastar y Kanker al sur.⁷

Chhattisgarh constituye un espacio social bien definido. La gente de la región comparte vínculos lingüísticos. El chhattisgarhi, el lenguaje vernáculo, es un dialecto que pertenece al grupo de lenguas hindi oriental.⁸ También se nutre de algunos elementos de sawari, marathi, oriya y telugu. La composición social de la población de Chhattisgarh comprende varias castas hindúes, incluyendo brahmanes, rajputs, kurmis, rawats, telis, gandas, chamars, ghasias y mehtars; y algunos grupos tribales, como los gonds, los binjhvars y los bhainas. Durante varios siglos, distintos grupos sociales emigraron a Chhattisgarh, interactuando con otras castas y comunidades tribales dentro de los límites de una región relativamente aislada, gracias a lo cual adquirieron características distintivas. Esto condujo al desarrollo de atributos culturales específicamente regionales, incluyendo varias tradiciones folclóricas e instituciones sociales, verbales y no verbales, tales como las amistades ritualizadas que con frecuencia zanján las divisiones sociales.⁹ También tuvo como conse-

⁶ Este capítulo se centra en la llanura de Chhattisgarh, sobre todo en lo que ahora son los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg.

⁷ Agnew, *Chhattisgarh*, op. cit., pp. 10-11.

⁸ Hiralal Kavyopadhyaya, "A grammar of the dialect of Chhattisgarh in the Central Provinces", edición y traducción de George A. Grierson, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LIX, 1ª parte, 1890, p. 1.

⁹ S.C. Dube, *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal Publishers, 1948, pp. 2-10; Edward Jay, "Bridging the gap between castes: Ceremonial friendship in Chhattisgarh", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie) 7, 1973, pp. 144-158; Joyce Burkhalter Flueckiger, "Genre and community in the folklore system of Chhattisgarh", en Arjun Appadurai, Frank J. Korom y Margaret A. Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991, pp. 181-200.

cuencia que distintas castas trabajasen en labores de agricultura y que muchas veces mantuvieran una asociación apenas nominal con el oficio asignado a su casta.¹⁰

No es éste el lugar para hablar del oscuro y remoto pasado de Chhattisgarh. Sin embargo, una breve revisión de la temprana estructura política de la región nos ayudará a comprender los patrones y procesos que a finales del siglo XVIII y principios del XIX dieron forma a la satnampanth. Aproximadamente hasta el año 1000 d.C., la región, conocida por entonces como Dakshin (sur) Kosala, estuvo regida por una sucesión de dinastías, entre ellas la de los Guptas imperiales en el siglo IV d.C. Por otra parte, según C.U. Wills, durante todo este periodo el orden político interno de la región se caracterizó por una estructura política jerarquizada basada en clanes "tribales" que controlaban sus propios reinos pequeños e independientes.¹¹ Cada jefe tenía control directo sobre apenas una parte de su territorio inmediato; el resto del reino era controlado por los miembros del clan.¹²

Aproximadamente en el año 1000 d.C., la región fue conquistada por los kalachuris de la dinastía Haihaya. La capital de los kalachuris de Dakshin Kosala se hallaba en Ratanpur. En la segunda mitad del siglo XIV, los kalachuris se dividieron en dos ramas: la rama vieja siguió reinando en Ratanpur, y la joven rigió sobre un principado independiente, cuya capital estaba en Raipur. Según Wills, los kalachuris adoptaron las prácticas locales y construyeron unidades territoriales que conservaban algunos de los rasgos estructurales de las instituciones precedentes. Ambos reinos se subdividían en 18 distritos llamados *garhs* o fuertes, regidos por *thakurs* o *diwans*, que eran leales al rey Rajput. El *garh* también era conocido como *chaurasi* (84) porque se suponía que estaba compuesto por 84 aldeas. A su vez los *garhs* estaban compuestos por unidades más pequeñas llamadas *taluks*. El *taluk*, que supuestamente debía comprender 12 aldeas y que también era conocido como *barhon* (12), era regido por un *dao* o *barhainya* cuya autoridad dentro de la unidad era muy pa-

¹⁰ Agnew, *Chhattisgarh, op. cit.*, pp. 5-6.

¹¹ Wills nunca especificó cuáles eran estos grupos "tribales" y aclaró que su descripción de la organización social y política de Chhattisgarh antes de 1745 se basaba en evidencias "extremadamente poco fiables". C.U. Wills, "The territorial system of the Rajput kingdoms of mediaeval Chhattisgarh", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (nueva serie) 15, 1919, p. 216.

¹² *Ibid.*, p. 199.

recida a la del *diwan* dentro del *taluk*. La aldea era regida por un *gaonthia* o líder.¹³

Esta “disposición geométrica” nunca “ha sido ejemplificada en detalle”; pero el desarrollo del sistema político de Chhattisgarh dentro de los límites de una región relativamente reclusa y aislada da cuenta de sus características particulares, que se distinguen por una descentralización de la autoridad.¹⁴ Mientras los kalachuris remplazaban a algunos de sus jefes tribales por brahmanes provenientes del norte de India, los inmigrantes se mezclaban con las subcastas locales de los brahmanes de Chhattisgarh, y poco a poco los títulos de Barhainya y Bargainya pasaron a definir un grupo específico de brahmanes de Chhattisgarh.¹⁵

A mediados del siglo XVIII, los ejércitos maratha atravesaron Chhattisgarh para invadir los reinos de Orissa en el este de India. El reino Haihayavanshi cayó en manos del general maratha Bhaskar Pant en 1742. Sin embargo, al gobernador de Ratanpur le fue permitido permanecer en su puesto a cambio de aceptar la soberanía maratha. Tras una década y media de intrigas y alianzas cortesanas entre los miembros de la familia Haihayavanshi y los marathas, Chhattisgarh pasó a manos de los rajás bhonsles. Bimbaji, hijo menor del rajá bhonsle Raghoji I, gobernó la región de 1758 a 1787.¹⁶ Aunque Bimbaji estaba nominalmente subordinado al rajá de Nagpur, no dependía de él para efectos prácticos. Tenía su propio ejército y una corte de ministros en Ratanpur. De 1787 a 1818 el dominio maratha en Chhattisgarh fue regentado por los *subahdars* (gobernadores).¹⁷

Ya hemos observado que los estudios sobre los marathas en los últimos 20 años han modificado significativamente nuestra comprensión (con legados coloniales) de la política maratha como un imperio de jinetes sanguinarios. En la nueva visión encontramos continuidades significativas entre los mughales y los marathas, un sistema complejo y sofisticado de contratos y recaudación de rentas, una expansión de la producción agrícola, particularmente en el corazón de la patria maratha, el uso de la coerción para recaudar impuestos, no como una norma sino como una

¹³ *Ibid.*, pp. 198-199.

¹⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵ P.F. McEldowney, “Colonial administration and social developments in the C.P. 1861-1921”, tesis de doctorado sin publicar, Universidad de Virginia, 1981, p. 493.

¹⁶ Agnew, *Chhattisgarh, op. cit.*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 3-4; Jenkins, *Nagpur, op. cit.*, p. 110.

estrategia empleada selectivamente, y, por último, el importante papel de las expectativas y la resistencia locales en la formación de la administración maratha.¹⁸ El dominio maratha en Chhattisgarh confirma parcialmente este cuadro, pero la región también tenía sus peculiaridades. Visto como un conjunto, este patrón de continuidades y diferencias del régimen maratha en la región definió otros aspectos cruciales dentro del contexto más amplio de la creación de la *satnampanth*. Evidentemente, se hace necesario un análisis de estos procesos, especialmente en vista de la demonología del régimen maratha en Chhattisgarh que caracteriza todo lo que se ha escrito sobre el tema.

A partir del siglo XVIII, el régimen maratha en Chhattisgarh introdujo una serie de cambios en el orden político y social de la región. La dinastía Haihayavanshi estaba firmemente arraigada en Chhattisgarh pero regía sobre una unidad política bastante precaria. En cambio, los bhonsle daban sus órdenes desde Nagpur. Como consecuencia de una política general, Chhattisgarh se veía afectada por las intrigas cortesanas y la lucha por el poder en Nagpur, así como por la creación y el rompimiento de las alianzas, y la dinámica de la confederación maratha. Por otro lado, los marathas inventaron sistemas políticos que desarrollaban y extendían los constructos de la monarquía hindú, al tiempo que utilizaban los métodos administrativos de los mughales. Los bhonsle introdujeron un sistema administrativo relativamente centralizado en Chhattisgarh. Se abolió el cargo hereditario de los *diwans*. Éstos fueron sustituidos por los *kamavisdars*, funcionarios con cargo no hereditario cuyo nivel era equivalente al de la unidad administrativa del *pargana*, inspirada en el modelo del *pargana* del régimen peshwa —y por extensión del de los mughales—, así como en el del *chaurasi* del régimen Haihayavanshi.¹⁹ Por debajo de los *kamavisdars*, que eran remunerados “en parte con salarios reconocidos y en parte con incentivos extra”, estaban, en la jerarquía administrativa, los *patels*, cuyo cargo pasó a ser hereditario.²⁰ Los *patels*, que por lo general eran “brahmi-

¹⁸ Véase Andre Wink, *Land and Sovereignty in India*; Stewart Gordon, *Marathas, Marauders, and State Formation in Eighteenth-Century India*, Delhi, Oxford University Press, 1994, y “Role of resistance”, *op. cit.* Para un repaso del desarrollo de la historiografía de los marathas, véase Stewart Gordon, *The Marathas. 1600-1818. The New Cambridge History of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-9.

¹⁹ B.S. Thakur, “Chhattisgarh mein Bhonsla rajya (1818-54)”, tesis de doctorado sin publicar, Universidad de Raipur, 1974, p. 57.

²⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 17.

nes, marathas o miembros de otras castas altas con poco dinero”, remplazaron a un cierto número de jefes *barhon* (los *barhainyas*). Estos *patels* recibían como pago el 16% de las rentas recaudadas por el gobierno y tenían derecho a emolumentos.²¹ El *pargana*, que se convirtió en la verdadera unidad administrativa durante el mandato maratha, estaba dividido en aldeas regidas por un *gaonthia*, que solía ser un hombre influyente y acomodado. En sus propias aldeas, los *patels* fungían como *gaonthias*.²² Como puede verse, la estructura administrativa instaurada por los marathas se basaba en parte en modelos preexistentes.

La política bhonsle adolecía de una propensión endémica a perder recursos, por lo que para subsanar la insuficiencia monetaria hubo que adoptar una política de expansión territorial y exigir fuertes cantidades de dinero a las regiones conquistadas.²³ Todavía a principios del siglo XIX algunos jefes tribales se resistían a la presencia maratha haciendo correrías por las aldeas, pero en amplias zonas de la región —y algo similar ocurrió en las regiones *pargana* de Khandesh y Malwa— el sistema administrativo de los marathas pasó rápidamente del saqueo a un sistema de rentas más pacífico.²⁴ Después de 1790, en Chhattisgarh, los bhonsle adoptaron los métodos organizativos de la labranza remunerada.²⁵

El capitán J.C. Blunt describe esta práctica en su relato del viaje que realizó en 1794:

Por esa época, el Subah de Chhattisgarh con sus dependencias fue arrendado por el gobierno de Berar a Ital Pandit, a cambio de una suma de dinero que debía ser pagada cada año en Nagpur; para obtener el rango de Subahdar, Pandit también tuvo que pagar una cantidad considerable —cuando pregunté cómo administraba el país, me informaron que labraba distintas parcelas durante un periodo fijo, a cambio de una cantidad específica que sus arrendatarios le pagaban bajo términos muy similares a los de la renta que él mismo pagaba por la totalidad del subah. Las rentas son recaudadas por los arrendatarios... Más adelante manifesté mi interés por conocer el método que utilizan los arrendatarios para cobrar las rentas de

²¹ *Ibid.*, p. 37.

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ Thakur, “Chhattisgarh mein Bhonsla rajya”, *op. cit.*, p. 56.

²⁴ Gordon, “Role of resistance”, *op. cit.*, pp. 10-18; Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 12.

²⁵ Jenkins, *Nagpur*, *op. cit.*, p. 96; Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 12; Wink, *Land and Sovereignty*, *op. cit.*, p. 365.

los labradores. Me dijeron que éste invariablemente consistía en gravar los arados con un impuesto, que siempre era pagado con el producto de las tierras.²⁶

Las categorías de Blunt no son del todo correctas, pero su descripción nos permite ahondar un poco más en el sistema de rentas que los *subahdars* marathas empleaban en Chhattisgarh.

El total de rentas que debía aportar la aldea de Chhattisgarh era fijado según instrucciones giradas desde Nagpur, donde el *subahdar* supuestamente debía pagar una suma anual a la capital bhonsle. El *subahdar* incluía en sus cuentas la recaudación del año anterior y dividía la suma total entre los *parganas*. A su vez, la aportación de los *parganas* se dividía entre las distintas aldeas. Los *patels* se hacían cargo de la aportación de un grupo de aldeas y respondían de su pago ante el gobierno. Para tal efecto, proveían a los agricultores de semillas y ganado (sobre todo cuando el *gaonthia* de la aldea no podía hacerlo), y hacían préstamos de dinero y grano a los *gaonthias* y agricultores, que luego podían ser pagados en grano. La distribución de la aportación de cada aldea correspondía a los *gaonthias* y los agricultores. Los ingresos eran recaudados en tres plazos iguales: los dos primeros eran cobrados estrictamente entre septiembre y diciembre, y se basaban en las aportaciones del año anterior —aunque aquí también los *kamavisdars* podían pedir a los *patels* y los *gaonthias* que recaudaran más dinero que en el año anterior—, y el tercero, que estaba basado en la demanda de ingresos fijada y revisada por el *subahdar*, debía pagarse en marzo del año siguiente. Debido a este rigor, cuando el *gaonthia* no estaba de acuerdo la aldea pasaba a otras manos y un nuevo *gaonthia* era designado durante el tercer plazo.²⁷ Todo esto sugiere que el gran edificio de la administración tributaria en los niveles del *subahdar*, el *kamavisdar* y el *patel* estaba dirigida a maximizar la recaudación de ingresos.

Sin embargo, sería imprudente suponer que el sistema era completamente arbitrario y que se caracterizaba por un impulso puramente coercitivo que buscaba la extorsión de ingresos. Andre Wink ha demostrado

²⁶ "Captain J.C. Blunt's Narrative of a Journey in 1794", *Revenue and Miscellaneous*, 13, 1859, ARSN, SAMP.

²⁷ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, pp. 12-13.

que bajo el régimen de los marathas la labranza remunerada era “el medio de conseguir ingresos fijos en un territorio sin población fija”, una forma organizativa de restauración agraria en la frontera entre la agricultura y las tierras baldías.²⁸ Ciertamente, en una provincia fronteriza como Chhattisgarh la labranza remunerada condujo a una expansión del cultivo y al mejoramiento agrícola de la tierra.²⁹

Por otra parte, cuando llegaba el momento de pagar el primer plazo, los *gaonthias* protestaban formalmente por las tierras sin cultivar, las malas temporadas y la pérdida de agricultores y ganado, protestas que más tarde eran “cuidadosamente” analizadas por los *kamavisdars*. A su vez el *subahdar* escuchaba y atendía las quejas de los agricultores contra los *gaonthias* y los *patels* durante su gira anual por las provincias, en la temporada del pago del tercer plazo.³⁰

Por último, en otras regiones controladas por los marathas las evidencias sugieren que la transición del “saqueo” a un complejo sistema monetario en corto tiempo no sólo se debió al hecho de que los marathas habían obtenido el mismo derecho a estas áreas que los mughales, sino a que habían comprendido y cumplido con las expectativas de las aldeas.³¹ Los intentos por parte de los bhonsles de redactar documentos con información rudimentaria sobre la aldea de Chhattisgarh indican que también ellos se esforzaron en este sentido y que intentaron hacer a un lado las expectativas locales de cada aldea, sobre todo las de sus élites.³² Pero los funcionarios locales siempre podían exigir otras cosas y recurrir a métodos coercitivos. Durante los periodos en que faltaba el control del minucioso *subahdar* las recaudaciones de rentas podían llegar a ser extremadamente altas. En el caso que nos concierne los campesinos respondieron mediante la resistencia, abandonando las aldeas y recurriendo a la estrategia de la “huida” o la “protesta de evasión”, que no eran contempladas por los intereses a largo plazo de la administración maratha, debido sobre todo a que en Chhattisgarh escaseaba más el trabajo que la tierra. En otros términos, el sistema de labranza remunerada que los bhonsles llevaron a cabo en

²⁸ Wink, *Land and Sovereignty*, op. cit., pp. 339-375.

²⁹ Agnew, *Chhattisgarh*, op. cit., p. 4.

³⁰ *Ibid.*, pp. 12 y 14.

³¹ Gordon, “Role of resistance”, op. cit., pp. 10-38.

³² Agnew, *Chhattisgarh*, op. cit., p. 12.

Chhattisgarh no necesariamente acababa con las expectativas y las prácticas en las aldeas.

¿Cómo operaba el sistema de rentas dentro de las aldeas? En Chhattisgarh el cálculo de las rentas se basaba en el *nagar* o arado. El “arado” de tierra era una medida elástica. Su extensión real variaba según el territorio, pero debía representar el área que podía ser cultivada con un arado y cuatro bueyes. Las tierras y la aportación de las rentas de la aldea era dividida entre los agricultores más establecidos de la región según la cantidad de “arados” que tenían a su cargo. Esto excluía a los sirvientes rurales y a los miembros de la comunidad que poseían tierras antiguamente baldías fuera del área principal de cultivo y que pagaban sus rentas en efectivo o en especie. El *gaonthia*, que era un agricultor influyente encargado de recaudar las rentas de la aldea, pagaba rentas públicas por sólo siete de cada ocho “arados” arrendados. Además recibía una remuneración por concepto de gastos de aldea que consistía en un arado de tierra por cada 16.³³ Bajo el régimen maratha los *gaonthias* aspiraban a poseer más tierras cultivables, pues, por un lado, esto aumentaba sus tenencias sin renta pública, y por el otro, les ayudaba a pagar las rentas exigidas por la administración maratha. Las tierras frescas podían ser cultivadas atrayendo a nuevos colonos.

Para este proceso los *gaonthias* obtenían la ayuda del *lakhabata*, institución encargada de redistribuir las tierras periódicamente. Agnew describió por primera vez la práctica de los *gaonthias* y agricultores de redistribuir las tierras como un rasgo característico de la administración de rentas de los marathas de Chhattisgarh.³⁴ Más tarde, los administradores destacarían los rasgos “tribales” e “igualitarios” de la institución, arguyendo que se trataba de una reliquia de los tiempos anteriores a los marathas.³⁵ Debido a la escasez de evidencias (orales u oficiales) sobre el *lakhabata*, no podemos ser concluyentes respecto a los orígenes de esta institución, como tampoco podemos serlo respecto a varios detalles sobre el verdadero funcionamiento del sistema. Sin embargo, hay ciertos rasgos generales del *lakhabata* que saltan a la vista. Chhattisgarh

³³ “Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division”, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de 1869 (Índice suplementario), ARSN, SAMP, pp. 2-3.

³⁴ Agnew, *Chhattisgarh*, op. cit., p. 12.

³⁵ Por ejemplo, *Land Revenue Settlement Report, Raipur 1869*, pp. 34 y 101; Departamento de Rentas Públicas, núm. 12, 1868, ARSN, SAMP.

se caracteriza por la gran variedad de sus suelos. Las diversas tierras pertenecientes a una misma aldea solían dividirse en parcelas de igual valor: una porción de cada uno de estos bloques era destinada al *gaonthia*; el resto era distribuido entre los agricultores de la aldea. Con la instauración del *lakhabata* los bloques de tierras dentro del territorio de la aldea eran redistribuidos periódicamente para asegurar que cada miembro de la aldea contara con una porción de tierras malas y otra de tierras buenas. Esto permitía instalar a los nuevos colonos. También se aplicaba esta práctica cuando la aldea pasaba a manos de un nuevo y belicoso *gaonthia*, cosa común en los tiempos de la administración subah.³⁶ La práctica del *lakhabata* dio origen a una expansión de los cultivos durante la administración maratha. Sin embargo, como se verá más adelante, la institución también tenía una dimensión contradictoria, pues permitía a los agricultores más acomodados, que solían dominar la vida cotidiana de la aldea, reclamar las tierras de los agricultores “pobres y sin ganado”, entre los cuales se contaba un gran número de chamars.³⁷

¿Cuál era la situación de los chamars dentro de la jerarquía y el sistema de rentas durante la administración maratha? La evidencia es extremadamente fragmentaria. En 1820 Agnew informaba que de un total de 100 603 familias en el *khalsa* de Chhattisgarh 12 306 eran familias chamars.³⁸ Sin embargo, no especifica las profesiones de los chamars (ni las de las otras castas) ni su situación dentro de la jerarquía agraria. En cambio, sin indicarnos los documentos que sirvieron de base para sus conclusiones, Agnew calcula que de un total de 100 603 familias, 33 177 eran de agricultores, 53 180 de comerciantes y sirvientes, y 14 246 estaban desempleadas.³⁹ Por otra parte, el informe indica la presencia de *gaonthias* chamars. Más tarde los administradores coloniales destacarían el hecho de que los chamars de Chhattisgarh trabajaban fundamentalmente la tierra.⁴⁰

³⁶ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ “Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division”, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, ARSN, SAMP.

³⁸ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, pp. 3-4.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 38; Census of Central Provinces 1866, Nagpur, 1867, pp. 15-16.

Ya hemos observado que el periodo de hegemonía maratha coincidió con una expansión del cultivo en Chhattisgarh. En una situación de excedente de tierras, los chamars podían optar por talar el bosque para obtener tierras útiles. De acuerdo con una tradición oral, Kosa, una aldea situada en lo que hoy es el distrito de Durg, habitada mayoritariamente por satnamis, fue fundada hacia finales del siglo XVIII por un chamar.⁴¹ Las evidencias relativas al patrón de asentamiento de las castas desde mediados del siglo XIX apuntan a la existencia de aldeas *ekjati* (de una sola casta) habitadas mayoritariamente por chamars (ahora convertidos en satnamis) con sus propios *gaonthias*.⁴² ¿Cuál era la proporción de chamars en estas aldeas *ekjati*? La poca evidencia confiable no permite hacer estimaciones sólidas. Sin embargo, se puede afirmar que algunos chamars también vivían en aldeas habitadas por otras castas en un *para* (localidad) separado. Para la fundación de nuevas aldeas hacían falta arados, ganado y semillas, que generalmente eran prestados por los *patels* de casta alta. Esto dificultaba a cualquier grupo de chamars fundar su propia aldea. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, un gran número de agricultores chamars (que llevaban a cabo sus labores agrícolas alquilando ganado de otros miembros más acomodados de la comunidad local) y de sirvientes rurales (que recibían a cambio la cuarta parte del producto) vivían en aldeas habitadas por distintas castas, y no emigraron a las aldeas chamars de casta única.⁴³

¿Aumentó en este periodo la dependencia y la subordinación de los chamars? Pueden deducirse dos movimientos simultáneos. En una re-

⁴¹ Esta tradición oral registrada en 1961 por K.C. Dubey, un administrador y etnógrafo, sostenía que la aldea había sido fundada ocho generaciones atrás. Yo calculo que cada generación es equivalente a unos 20 años. K.C. Dubey, *Kosa: A Village Survey, Census of India, 1961*, vol. 8 Madhya Pradesh, 6ª parte, Village Survey Monographs, núm. 9, Bhopal, Government Press, 1967, p. 3.

⁴² *Raipur District Gazetteer*, 1909, pp. 109-110; mensaje del funcionario encargado de asuntos relacionados con los asentamientos, en Bilaspur, al secretario y comisionado principal en las Provincias Centrales, 11 de abril de 1868, Departamento de Rentas Públicas, núm. 12, 1868, ARSN, SAMP.

⁴³ Agnew, *Chhattisgarh, op. cit.*, pp. 12 y 35-36. No hay evidencia que sugiera que el patrón de asentamiento de las castas en las aldeas de Chhattisgarh haya cambiado significativamente a consecuencia del desplazamiento de los chamars hacia aldeas de castas mixtas, o de miembros de otras castas hacia aldeas mayoritariamente chamars a lo largo del siglo XIX.

gión donde las importaciones eran consistentemente mayores a las exportaciones y donde la expansión de la economía monetaria era irregular, un sistema de rentas monetario significaba que los problemas de disponibilidad de fondos, sobre todo durante las épocas de guerra o disturbios, podían obligar a los agricultores y los *gaonthias* chamars a depender más de los *patels* de casta alta, que también prestaban dinero y granos.⁴⁴ Por otra parte, la ausencia de mano de obra calificada en Chhattisgarh y el deseo de la administración bhonsle de aumentar las rentas cobradas en efectivo trajo como consecuencia que los labradores chamars y los trabajadores agrícolas conservaran un elemento de poder de negociación gracias a la estrategia de la migración. Los chamars, junto con otros trabajadores y jornaleros, adoptaron la práctica de abandonar los poblados como un medio de oponerse a la gente en el poder, los terratenientes y los campesinos ricos. Aldeas enteras quedaron desiertas durante el régimen *subahdar*.⁴⁵ En la década de 1850 algunos analistas británicos seguían deplorando la “naturaleza migratoria” del pueblo de Chhattisgarh.⁴⁶

Sin subestimar las dificultades implicadas en la estrategia de la “huida” debido al elemento de incertidumbre inherente a la táctica, hay que decir que ésta ofrecía a los labradores y los sirvientes rurales una posibilidad de resistir y conservar su poder de negociación. De hecho, las consecuencias del *lakhbata* para los agricultores chamars no fueron uniformes. En diferentes partes de Chhattisgarh el *lakhbata* permitió a los chamars cumplir con las rentas del Estado y aprovechar la expansión de los cultivos. Sin embargo, en otras áreas generalmente fértiles, sus tierras podían ser apropiadas por los *gaonthias* y los agricultores acomodados de la casta dominante de la aldea.⁴⁷ En tales situaciones, los agricultores chamars podían seguir trabajando como labradores pobres en sus propiedades disminuidas, quedarse en la aldea y trabajar tierras ajenas, o, en los casos más

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 10 y 36.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12; mensaje del señor Sinclair al capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, ARSN, SAMP; Richard Jenkins, huésped del marqués de Hastings, al gobernador general, 31 de julio de 1823, núm. 79, 1823, Departamento de Consultoría Política Internacional, ANI.

⁴⁶ Mensaje del comisionado adjunto de Raipur al comisionado, Nagpur, 3 de agosto de 1855, Departamento de Rentas Públicas, núm. 6, 1855, ARSN, SAMP.

⁴⁷ Mensaje del señor Sinclair al capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, ARSN, SAMP.

graves, migrar a ciertas aldeas que ofrecían condiciones más favorables.⁴⁸ En situaciones extremas, ¿tenían los agricultores pobres otra opción que no implicase abandonar sus aldeas? Ya hemos observado que supuestamente el *subahdar* estaba obligado a escuchar las quejas de los agricultores contra los *patels* y los *gaonthias*, pero el carácter de la administración maratha fue utilizado contra los chamars y otras castas bajas.

El régimen de los bhonsles en Chhattisgarh se inspiraba en la estructura de los peshwas en Poona. Fukuzawa ha demostrado que el papel de los peshwas incluyó la imposición de jerarquías religiosas; los peshwas fungieron como albaceas de las autoridades religiosas brahmanes en las disputas relacionadas con las prácticas rituales, así como en las relaciones de casta.⁴⁹ Este patrón tendió a ser imitado en Chhattisgarh. El dominio maratha en la región trajo consigo la llegada de las castas altas ortodoxas. Los *kamavisdars* eran brahmanes. Los jefes *barhon* fueron sustituidos por *patels*, que también eran brahmanes del Maharashtra y otras "castas altas".⁵⁰ Los brahmanes del Maharashtra consideraban que los chhattisgar-

⁴⁸ Como mencioné anteriormente, la evidencia de la práctica y la institución del *lakhabata* es fragmentaria y contradictoria. Los agricultores chamars, ante la pérdida de una parte de sus tierras (o de todas), ¿no habrían tomado medidas de resistencia directas contra los expropiadores? Si bien en algunas situaciones éste pudo haber sido el caso, por lo general fue la dinámica de la dominación en la vida aldeana, incluyendo la subordinación de los agricultores pobres y sin ganado a sus superiores, la que llevó a su expropiación en primera instancia. Es muy posible que haya sido esta dimensión doble y contradictoria del *lakhabata* para los satnamis la que encontró su plena expresión en la segunda mitad del siglo XIX. Ciertos funcionarios fiscales vieron en la institución del *lakhabata* una práctica fundamentalmente satnami, y atribuyeron su fuerte incidencia en las aldeas de mayoría satnami a la arraigada creencia entre los miembros de esta comunidad en la igualdad de todos sus miembros. Crispin Bates ha dado énfasis a esta interpretación como una forma de entender la verdadera naturaleza y el origen de la institución a lo largo del tiempo y del espacio. Por mi parte, creo que es más probable que el hecho de que el *lakhabata* haya sido practicado tan vigorosamente en las aldeas satnamis a finales del siglo XIX fue un signo del éxito anterior y un marcador de la antigua subordinación de la comunidad. Crispin Bates, "Regional Dependence and rural development in Central India 1820-1930", tesis de doctorado sin publicar, Universidad de Cambridge, 1984; Saubh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

⁴⁹ Hiroshi Fukuzawa, "The state and caste system (jati)", en Fukuzawa, *The Medieval Deccan. Peasants, Social Systems and States. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 91-113.

⁵⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, op. cit., p. 37; véase también Gordon, "Slow conquest", op. cit., p. 21.

híes eran inferiores en pureza y condición.⁵¹ Las prácticas administrativas de los marathas se basaban en los valores brahmánicos; en consecuencia, se tomaron medidas para proteger a las vacas en Chhattisgarh.⁵² Agnew también comenta sobre el desigual patrón de castigos para las castas altas y bajas durante el régimen maratha: los brahmanes y algunas otras castas estaban exentos de la pena de muerte y de ciertos impuestos, incluyendo el *pandhri* (impuesto doméstico que afectaba a quienes no eran agricultores); los chamars desde luego no aparecían en la lista de las castas que recibían los castigos más ligeros.⁵³

Esta creciente rigidez de los brahmanes respecto a la pureza y la contaminación durante el régimen maratha, ¿reforzó aún más las restricciones impuestas a los chamars en el uso de cierto tipo de ropa, adornos y medios de transporte? ¿Tuvieron que enfrentarse los chamars a un aumento en las prohibiciones relativas al uso de charcas y tanques, y al acceso a recursos como árboles y tierras en barbecho, en el ámbito de la vida rural cotidiana, debido a la baja condición social que se les imputaba? Hay poca evidencia, pero es muy probable que así fuera. Evidentemente, las dificultades del grupo se agravaban frente al hecho de que los *patels* de casta alta, que prestaban granos y dinero a los agricultores, eran figuras importantes en el sistema de la "justicia civil", siendo ellos mismos *gaonthias* en sus aldeas. Estos *patels* también tendían a ejercer una autoridad acuciosa sobre un grupo de aldeas, y con frecuencia tenían influencia sobre los *kamavisdars* brahmanes.⁵⁴

¿Qué se puede decir acerca de la situación de los chamars bajo el régimen de los bhonsles, particularmente en las primeras décadas del siglo XIX? Algunos miembros de la casta habían fundado aldeas chamars con sus propios *gaonthias*. Sin embargo, otros chamars seguían siendo aparceros, trabajadores agrícolas o labradores pobres. Incluso los *gaonthias* y agricultores acomodados chamars tenían que hacer frente a los *patels*, que eran mayoritariamente brahmanes y de casta alta. El *lakhabata* benefició a algunos agricultores chamars, pero también empujó a otros a

⁵¹ Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 6.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁵³ Agnew había declarado que "Las distinciones irreconciliables con nuestras propias nociones fueron hechas con referencia a la casta de los interesados, y con la intención de determinar la calidad de la ofensa para decidir el castigo procedente". Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

los márgenes de la sociedad aldeana. La migración y el abandono de las aldeas fueron para algunos miembros del grupo una manera de hacer frente, resistir y conservar su poder de negociación ante los *patels* y los *gaonthias* influyentes. Por otra parte, además de las formas de discriminación estructuradas en el carácter específico de la administración bhonsle, la supervivencia era particularmente difícil durante los tiempos de guerra y otras épocas en las que aumentaba la demanda de rentas públicas exigidas por el Estado. Por ejemplo, a principios del siglo XIX las depredaciones de los pindaris redujeron los ingresos, y entre 1806 y 1817 los pindaris, bajo su líder Chitu, devastaron y saquearon vastos territorios de Chhattisgarh. De igual forma, en el transcurso de los últimos 18 años del régimen *subahdar* el aporte de rentas aumentó más del doble, de 163 000 a 383 000 rupias.⁵⁵ Si bien algunos procesos ayudaban a los chamars, varios factores actuaban en su contra.

En 1817, tras la derrota de los bhonsles en la batalla de Sitabaldi, la administración de Chhattisgarh pasó a manos de los británicos. Los bhonsles se habían convertido en un aliado subsidiario de la Compañía en 1815.⁵⁶ Entre 1818 y 1830, cuando el rey de los bhonsles era menor de edad, la administración de Chhattisgarh fue conducida por supervisores británicos. El mayor Vans Agnew, el más emprendedor de estos superintendentes, puso en marcha una serie de medidas significativas durante el ejercicio de su cargo, de 1818 a 1825. Estas medidas incrementaron los poderes del *gaonthia* y el *panchayat* de aldea; los del *patel* se vieron restringidos; Agnew tenía la intención de establecer vínculos directos con, y respaldados por, los *gaonthias*; y los *panchayats* de aldea fueron revividos mediante apoyos oficiales a estas instituciones.⁵⁷ Así, en el nivel aldeano, el centro del poder cambió del *patel* al *gaonthia* y el *panchayat*.

Estos cambios se entrelazaron aún más con la aplicación y los cambios a la administración legal llevados a cabo por los superintendentes. Agnew hizo un llamado a racionalizar la administración civil y criminal. El sistema estaba perfectamente diseñado para que la traición, los crímenes contra el Estado, los asesinatos y los robos mayores pudieran ser detectados mediante la colaboración de los *gaonthias* y los *kamavisdars* y reportados al superintendente. Los *gaonthias* y los *kamavisdars* obtu-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁶ Jenkins, *Nagpur, op. cit.*, pp. 69-70.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 23, 37 y 40-44.

vieron poderes de “superintendencia judicial” —que debían ser ejercidos de acuerdo con la “costumbre” y el uso local— sobre sus aldeas y sus *parganas*, respectivamente.⁵⁸ Estos procesos, que implicaban cambios en las configuraciones del poder en escenarios locales, podían ayudar a los *gaonthias* chamars contra los *patels* brahmanes y marathas. Pero también permitieron a los *gaonthias* y los *kamavisdars* aprovecharse de la visión distorsionada que los británicos tenían de las formas legales “acostumbradas” para afianzarse en el poder, dejando a los chamars en desventaja.

En este periodo también se vivieron dos procesos simultáneos en el ámbito de la administración y la práctica de las rentas públicas. Los británicos modificaron el sistema de rentas maratha aboliendo las exigencias de rentas suplementarias y emolumentos no autorizados de los funcionarios públicos, fijando los plazos para el pago de rentas según las conveniencias de los agricultores, y otorgando ingresos a los agricultores en compensación por los pagos hechos a los *gaonthias*. Sin embargo, no hubo cambios radicales en el método de repartición, y existían importantes continuidades con la práctica de las rentas. El objetivo colonial de aumentar progresivamente la renta de las tierras, que se hizo patente durante la administración de los superintendentes, podía contradecir las esperanzas de un mejoramiento del campesinado. El *lakhbata* también afectó negativamente a los chamars pobres y a otros labradores de casta baja. Sinclair, un funcionario encargado de asuntos relativos al asentamiento, comentó sobre el funcionamiento de la institución entre 1820 y 1854:

Por regla general, los agricultores nunca se quejaban; de hecho, consideraban esta partición o *bata* como un medio de protegerse de las exigencias adicionales de los terratenientes, que seguían el paso a las crecientes exigen-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43. A partir de entonces las disputas por las propiedades o las relaciones entre castas en las aldeas serían resueltas por los *panchayats*, convocados según la “costumbre” por los *gaonthias*. Cuando el conflicto rebasaba los límites de la aldea, la disputa era llevada al *kamavisdar*. Si éste consideraba que se trataba de algo más serio, la remitía a un *panchayat* superior que se reunía en el “*Kutcherry* público” bajo la supervisión de un *punjee* (según Agnew, un cargo que había caído en desuso bajo el régimen maratha) que era elegido anualmente por los *gaonthias*, los agricultores y los miembros más destacados de un *pargana*. Finalmente, la decisión debía ser confirmada por el superintendente. Agnew, *Chhattisgarh*, *op. cit.*, pp. 40-44.

cias del Estado. Sabían que tenían que pagar de su bolsillo una cierta cantidad, y que, por consiguiente, la mejor política era expulsar a los raiyats pobres y sin ganado y repartir sus tierras *pro ratio* entre las clases más acomodadas.⁵⁹

Los agricultores chhattisgarhíes, incluidos los chamars, seguían resistiéndose a estos progresos abandonando las aldeas. Sin embargo, el énfasis creciente en la agricultura fija como una señal de estabilidad rural hizo que la táctica no siempre funcionara bien como estrategia de negociación, pues ahora los agricultores mostraban interés en ser expulsados como elementos revoltosos. Una vez más, los chamars ganaron en ciertos ámbitos, pero perdieron en otros.

En el periodo que va del siglo XVIII a mediados del siglo XIX hubo una serie de cambios bastante repentinos en el centro de la autoridad. Ya hemos visto que los *subahdars* marathas que se habían hecho cargo de Chhattisgarh desde la década de 1780 fueron remplazados tres décadas más tarde por los superintendentes británicos. En ambos casos, el cambio en la autoridad central fue remarcado por las nuevas medidas administrativas introducidas por los funcionarios, marathas y británicos. Nuevamente, cuando Raghoji III llegó a la madurez en junio de 1830, la administración regresó a manos del rajá bhonsle, y Chhattisgarh fue gobernado por *subahdars* marathas hasta 1854. Aunque los marathas no hicieron ningún cambio al nuevo y modificado proyecto administrativo inaugurado por los superintendentes británicos, su llegada al poder entre 1830 y 1854 no dejaba de formar parte de un patrón más amplio. En efecto, los desplazamientos en la autoridad central desde la última parte del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX sirvieron para subrayar el hecho de que el énfasis del periodo y la tendencia de los tiempos se centraban en procesos de cambio social que con frecuencia chocaban entre sí. Este contexto general —más adelante retomaremos el tema— fue el que dio forma a la construcción de la *satnampanth* en Chhattisgarh a principios del siglo XIX.

⁵⁹ "Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division", 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869 (Índice suplementario), ARSN, SAMP.

TRADICIONES POPULARES, JERARQUÍAS HEGEMÓNICAS
Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA SATNAMPANTH

Satnam, como signo y símbolo de lo sagrado, había sido la pieza fundamental de algunas sectas del norte de India mucho antes de que los chamars de Chhattisgarh se apropiaran de él.⁶⁰ La primera alusión a algunos satnamis de que tenemos noticia los describe como una pequeña secta que se rebeló contra Aurangzeb durante el quinto año de su reinado (1672 d.C.). Birbhan fundó la secta en 1657 en Narnaul, Punjab oriental.⁶¹ Un cronista del siglo XVII definió a los satnamis como un grupo de mendicantes —también llamados mundiyas— constituidos en unos 4 a 5 000 caseríos en los *parganas* mughales de Narnaul y Mewat. La segunda secta cuyos miembros eran considerados satnamis en términos generales era la de los sadhs. Se trataba posiblemente de un grupo de mundiyas, que se dispersaron tras el aplastamiento de la rebelión, en la región superior del Doab, que se extiende desde el área al oeste de Delhi hasta Farrukabad. Los sadhs también eran considerados satnamis porque adoraban a Satnam.⁶² Por otra parte, el erudito y administrador colonial H.H. Wilson subrayó que “este apelativo se refiere particularmente a una secta emparentada pero diferente”.⁶³ Wilson se refería a la secta satnami fundada por Jagjiwandas en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow, a principios del siglo XVIII. La mayoría de los seguidores de Jagjiwandas eran rajputs y brahmanes. Un alto porcentaje de los cerca de 10 000 miembros de la secta vivían en los alrededores del distrito de Barabanki, aunque existía la noción de que se habían “dispersado por todo el norte de la India desde Banaras hasta Amristar”.⁶⁴

La secta satnami fundada por Ghasidas era casi exclusivamente una asociación de chamars originarios de Chhattisgarh. Ghasidas nació en

⁶⁰ Para una descripción más detallada de las tres sectas mencionadas en este párrafo, véase Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*, pp. 36-39.

⁶¹ Véase Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Asia Publishing House, 1963, p. 343.

⁶² H.H. Wilson, “A sketch of the religious sects of the Hindus”, *Asiatic Researches*, XVII, 1832, pp. 280-320; *Adi Upadesh* citado en Wilson, “A sketch of the Hindus”, p. 300; *Satnam Sahai, Pothi Giyan bani Sadh Satnami*, fol. 1(a).

⁶³ Wilson, “A sketch of the Hindus”, *op. cit.*

⁶⁴ B.H. Badley, “Jagjivandas the Hindu reformer”, *The Indian Antiquary*, VIII, 1879, pp. 289-290; K.M. Sen, *Mediaeval Mysticism of India*, Londres, Luzac, 1930, p. 124.

Girod, una aldea junto al bosque de Sonakhan, en la parte nororiental de lo que hoy es el distrito de Raipur. Basándose en testimonios orales de la década de 1860, Chisholm, un funcionario encargado de cuestiones de asentamiento, determinó que la fecha de nacimiento de Ghasidas debió ser alrededor de 1770.⁶⁵ Ghasidas era el cuarto hijo de Mahngu y Amraotin, una familia de peones agrícolas. El niño Ghasi hacía milagros: una vez produjo una caña de azúcar en un campo en barbecho cuando jugaba con sus compañeros. Más adelante, Ghasidas al parecer decidió dedicarse a la meditación. Mahngu y Amraotin, temiendo que su hijo se convirtiera en un *bahiya* (hombre tocado por la locura divina), lo obligaron a casarse con Safura. Ghasidas entró al servicio de Gopal Marar, un miembro de la casta de cultivadores de verduras. Al poco tiempo tuvo dos hijos, Amru y Balak (Amardas y Balakdas). Ghasidas continuó arando los campos de su amo para mantener a su familia. El amo sospechaba que Ghasidas no hacía sus labores en la forma apropiada, hasta que un día descubrió que el arado de su sirviente se movía solo. El amo se arrojó a los pies de Ghasidas y aceptó su autoridad.⁶⁶

La fama de Ghasidas fue en aumento. Chisholm hizo una descripción del hombre iletrado que se convertiría en gurú:

Era un hombre inusualmente blanco y de apariencia bastante imponente, sensible y silencioso, que solía tener visiones y resentía profundamente el trato deplorable que los hindúes deparaban a sus hermanos... Tenía la reputación de ser extremadamente astuto, y era respetado por todos. Algunos creían que tenía poderes sobrenaturales, otros pensaban que sus poderes eran sólo curativos, todos concordaban en que era una persona excepcional.⁶⁷

Ghasidas se rodeó de un grupo de seguidores y decidió retirarse al bosque de Sonakhan a meditar. Según los mitos satnamis, Ghasidas se marchó al bosque por la tristeza que le produjo la muerte de su mujer e

⁶⁵ Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868, p. 47.

⁶⁶ Aunque en mis investigaciones de campo muchas personas me refirieron la historia de Ghasidas y la fundación de la satnampanth, las variaciones entre sus recuentos son muy pequeñas (algunos son mucho más detallados). En las siguientes notas indicaré el primer testimonio oral sobre cada asunto en concreto. Testimonio oral de Sawaldas, Koni, 27 de noviembre de 1989.

⁶⁷ Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868, pp. 45-46.

hijos. Según el administrador, Ghasidas actuó de esta manera porque deseaba convertirse en profeta, impulsado tanto por el “constante importunar” de sus seguidores como por un sentimiento de “vanidad personal”.⁶⁸ Sus seguidores difundieron la noticia de que se había retirado a lugares inhóspitos, e insinuaron a los chamars que Ghasidas había prometido regresar al cabo de seis meses con una revelación.

Chamars procedentes de todo Chhattisgarh comenzaron a reunirse en Girod para recibir el mensaje. Un testigo ocular describió la escena como extraña e impresionante. Los caminos que conducían al anteriormente poco frecuentado poblado eran recorridos por muchedumbres de ansiosos peregrinos. Jóvenes y viejos de ambos sexos se unían a las multitudes —mujeres cargando a sus hijos, viejos y minusválidos guiados por brazos más fuertes. Algunos morían en el camino, pero esto no menguaba el entusiasmo. Una vez ahí, el llano que circundaba el promontorio rocoso se presentaba a sus ojos como una enorme multitud de seres humanos, compuesta de varios nudos, discutiendo sobre la extraña crisis que los había reunido.⁶⁹

Seis meses después, en la calma de las primeras horas de la mañana, la multitud aplaudió el retorno de Ghasidas mientras éste descendía de la montaña situada frente a Girod. Ghasidas explicó que había sido “alimentado milagrosamente” en el bosque y que “había entrado en comunión” con una deidad, Satnam, quien le había ordenado comunicar un mensaje especial a los chamars.

Ghasidas se convirtió en el gurú de una nueva secta. El gurú prohibió a sus seguidores la idolatría y les pidió creer solamente en *satnam* —el que no tiene forma y ha creado el universo—, y que observasen un código de “igualdad social”.⁷⁰ La *satnampanth* convirtió a sus miembros en *satnamis*. Los *satnamis* tenían prohibido consumir carne, alcohol, tabaco y ciertas verduras y legumbres. No debían utilizar vacas para el cultivo o el arado después de la comida de mediodía. Los *satnamis* se distanciaron de los chamars de Kanaujia —la división más grande entre los chamars de la región que no se unieron a la *satnampanth*—, quienes a su vez mantu-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 46-47.

vieron su propia identidad.⁷¹ Ghasidas vivió hasta la edad de 80 años, habiendo sobrevivido a varios atentados contra su vida incitados por el “odio de los brahmanes”. A su muerte, en 1850, la satnampanth contaba con 250 000 miembros y las enseñanzas del gurú se habían convertido en un “elemento vivo en la sociedad”.⁷²

La creación de la satnampanth fue una respuesta a, y al mismo tiempo un resultado de los procesos de cambio social de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Chhattisgarh: la conducta discriminatoria de la administración bhonsle hacia las castas inferiores y la creciente rigidez de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación; la instauración del *takhabatta* y las prácticas de recaudación que permitían a algunos chamars establecer sus propias aldeas, empujando a otros hacia los márgenes de la sociedad local; las dislocaciones dentro del orden sociopolítico, así como rápidos desplazamientos en el centro de la autoridad. Ciertamente, la simultánea subordinación y aserción de los chamars proveyó el contexto para la creación de la satnampanth, un esfuerzo que modeló su visión de lo sagrado y lo divino reelaborando la relación entre sus miembros y las jerarquías entrelazadas de casta y los centros de poder ritual.

A mediados de la década de 1860 Chisholm declaró que el “movimiento” había tenido lugar hacía menos de 50 años, entre 1820 y 1830. ¿Acaso era tan sólo un mito colonial el que una secta monoteísta de casta inferior, antagónica al sistema de castas, hubiese salido a la luz únicamente tras el traslado de los superintendentes británicos a Chhattisgarh en 1818? La historia especulativa de Chisholm en efecto deja espacio para tales interpretaciones, pero su cronología rudimentaria, basada en testimonios orales, también ha sido corroborada por otras fuentes. Los satnamis no participaron en una discusión sobre las sectas y las costumbres ascéticas registrada en un manuscrito marathi sobre la historia, los habitantes y las instituciones de Chhattisgarh compilado alrededor de 1818.⁷³ Agnew, observador perspicaz, tampoco menciona la secta en su informe

⁷¹ R.V. Russell y R.B. Hiralal, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, 4 vols., Londres, Macmillan, 1916, p. 406.

⁷² Land Revenue Settlement Report, *op. cit.*, p. 47.

⁷³ Manuscrito MAR, D-46, Biblioteca y Archivo de la Oficina de India en Londres. La información sobre sectas y costumbres ascéticas en Chhattisgarh se encuentra en el fol. 20 (b). El manuscrito fue redactado en lenguaje marathi utilizando la caligrafía mudi por Vinayak Rao Aurangawadkar e inspiró en gran parte el relato de Agnew. Agradezco a Sumit Guha el haberme informado sobre este manuscrito y traducido los pasajes más importantes.

de 1820 sobre la religión en Chhattisgarh. Aunque los procesos que dieron forma a la satnampanth ya estaban en curso desde finales del siglo XVIII, la construcción de esta iniciativa no debe situarse sino hasta después del segundo cuarto del siglo XIX. En el periodo entre la década de 1820 y el año de 1840 se vivió la creación y la acumulación de los mitos de Ghasidas.⁷⁴ Versiones incompletas, abreviadas y reelaboradas de algunos de estos mitos hicieron su aparición más tarde en los relatos de los administradores coloniales escritos durante la década de 1860.⁷⁵ Los rituales y las prácticas de la satnampanth se convirtieron en una parte integral del mundo “donde vivían” sus miembros —incluyendo un reducido número de miembros de las castas teli (prensadores de aceite) y rawat (ganaderos)— a mediados del siglo XIX.⁷⁶

¿Existía algún vínculo entre los satnamis del norte de India y la secta de los chamars de Chhattisgarh? Los sadhs y los satnamis del norte de India y la satnampanth de Chhattisgarh compartían ciertos rasgos. El paralelo más obvio es la creencia en un dios supremo conocido como *satnam*. En efecto, la noción de Satnam pudo haber llegado del norte por vía de mercenarios o peregrinos y formaba parte del discurso popular religioso, un mundo fluido de ideas que sería adoptado por Ghasidas y los chamars de Chhattisgarh. En segundo lugar, existían prohibiciones en todas estas sectas contra el consumo de bebidas alcohólicas, y habían similitudes entre los satnamis de Barabanki y el Satnampanth de Chhattisgarh en lo que se refiere a las prohibiciones sobre las legumbres rojas y ciertas verduras, como las berenjenas. En tercer lugar, ninguna de estas sectas había incorporado la oposición tajante entre el hombre-en-el-mundo y el individuo-fuera-del-mundo —punto central en la discusión

⁷⁴ Un curioso mito satnami trata de un enfrentamiento entre Ghasidas y Agnew donde el *sahib* acepta la autoridad del gurú. Mi intención no es escoger aquellos elementos de los mitos que permiten crear una historia cronológica y lineal, sino sugerir que la manera como los satnamis organizaban el pasado y el poder incluía al superintendente británico como una figura clave dentro del orden cósmico y social, cuya autoridad debía ser negociada y remplazada por Ghasidas para orquestar la construcción simbólica de la satnampanth. Para una elaboración del tema, véase Saurabh Dube, *Untouchable Past, op. cit.*, capítulo 5.

⁷⁵ Por ejemplo, resulta muy ilustrativo comparar la descripción de Chisholm sobre la creación de la satnampanth (resumida anteriormente) con el tratamiento del mismo tema en los mitos satnamis. *Ibid.*

⁷⁶ *LRS Bilaspur 1868*, p. 47; Testimonio oral de Khilawan, Chhotti Koni, 18 de noviembre de 1989.

sobre casta y secta de Louis Dumont—, sino que, por el contrario, veían al señor de la aldea como un asceta. Por último, hallamos un paralelo en los mitos de estas formaciones sectarias. Las leyendas de los satnamis de Barabanki cuentan que el gurú de Jagjiwandas, Bulla Sahib, trabajaba como peón agrícola para Gulal Sahib. Bulla solía sumirse en meditaciones mientras trabajaba en los campos. Un día Gulal Sahib reprendió a Bulla, que estaba arando el campo con la atención fija en otros mundos. Bulla replicó: “Tú eres el dueño de mi cuerpo, y éste está cumpliendo con su deber, pero mi alma está con su amo”. Gulal se sintió profundamente avergonzado y se convirtió en un discípulo de Bulla Sahib.⁷⁷ Un mito de la satnampanth habla del encuentro entre Ghasidas y Gopal Marar. El peón agrícola chamar trabajaba los campos sin tocar el arado con sus manos, y eventualmente su amo se sintió obligado a aceptar su autoridad. Este mito pareciera ser una elaboración y una variación sobre el mismo tema.⁷⁸ Posiblemente estas creencias y prácticas de las sectas del norte de India fueron llevadas a Chhattisgarh por mercenarios, peregrinos y otros emigrantes que se establecieron en la región.

Sin embargo, es demasiado pronto para dar importancia a estas continuidades. Como se verá más adelante, un cierto número de rasgos compartidos y paralelos entre los sadhs y los satnamis de Barabanki y los satnamis de Chhattisgarh se extendía a otras sectas. También existían diferencias significativas. Las sectas del norte se habían desarrollado fundamentalmente entre las castas “nacidas dos veces”, mientras que el Satnampanth de Chhattisgarh derivaba su fuerza motora de la reconstitución de la condición de intocables de sus miembros chamars. Las creencias de los sadhs y los satnamis de Barabanki se centraban en la palabra escrita, la *Adi Upadesh* y la *Agh Binsh*, respectivamente, y los textos sectarios formaban parte importante de la palabra revelada de dios. El Satguru de los sadhs era el sirviente de dios que portaba la palabra de Satnam: pero en la satnampanth, Satnampurush fue erigido como la encarnación de la deidad verdadera, Satnam. De esto se seguía que, a diferencia de las otras dos sectas del norte de India, la satnampanth situaba las características que compartía con los sadhs y los satnamis de Barabanki junto con las creencias y las prácticas de otras tradiciones populares.

⁷⁷ K.M. Sen, *Mediaeval Mysticism of India*, op. cit., p. 124.

⁷⁸ En el capítulo 5 se encuentra una visión más elaborada de este mito.

La kabirpanth constituyó una importante presencia dentro de Chhattisgarh. Los kabirpanthis de Chhattisgarh afirman que Kabir (1448-1518 d.C.) comenzó a predicar en Rewa, al norte de Bilaspur, y que su primer preceptor, un bania llamado Dharamdass, también era de Rewa. El centro de los kabirpanthis de Chhattisgarh estaba en Kawardha, la sede del *mahant*. Los *mahants* de Kawardha afirman ser descendientes directos de Dharamdass.⁷⁹ La kabirpanth prohibió la adoración de los ídolos y las deidades; a sus miembros les estaban vedadas la carne y las bebidas alcohólicas; la secta tenía sus rituales y prácticas distintivas. Los miembros de la kabirpanth eran en su mayoría pankas y telis. Los pankas son gandas cuya ocupación de casta tradicional es la de vigilantes de aldea. En Chhattisgarh, los pankas formaron una división de gandas separada. Son miembros de la kabirpanth, niegan su vínculo con los gandas, y sostienen que su nombre deriva de *pani-ka* (del agua), lo cual reafirma su afinidad con Kabir, de quien se dice que fue encontrado flotando en el agua cuando era bebé.⁸⁰ Los telis, cuya ocupación tradicional es el prensado del aceite vegetal, estaban divididos en dos grupos, los kabirhas y los deotahas. Los kabirhas no adoraban ídolos, imágenes ni deidades, y se abstendían de ingerir carne y bebidas alcohólicas, mientras que los deotahas adoraban deidades, incluyendo imágenes de Kabir, y no observaban las restricciones alimentarias.⁸¹ Sin embargo, había casamientos entre ambos grupos. La kabirpanth de Chhattisgarh tenía una estructura ritual bien definida a principios del siglo XIX.

La satnampanth se valía de los símbolos y las prácticas de la kabirpanth y los situaba en un contexto nuevo. La *chauka*, una figura cuadrada dibujada con harina de trigo (y un ritual), había sido modificada y simplificada, despojada de sus asociaciones con los textos de la kabirpanth, y puesta al servicio del Satnampurush y Ghasidas en las formas de adoración satnamis. La incorporación de un neófito, tanto a la kabirpanth como a la satnampanth, era señalado mediante un ritual en el que se anudaba el *kanthi*, un cordón negro con cuentas de madera oscura: pero el *mantra* (encantamiento) que acompañaba este rito de iniciación era

⁷⁹ C.P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, primera serie, Nagpur, 1914, pp. 25-27; David Lorenzen, "Kabirpanth and social protest", en Karine Schomer y W.H. McLeod (eds.), *The Saints: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1987, pp. 287-290.

⁸⁰ LRS *Bilaspur* 1868, p. 49.

⁸¹ C.P. *Ethnographic Survey XVII, op. cit.*, pp. 26-39.

muy diferente para ambas sectas.⁸² Todo esto formaba parte de un proceso más amplio de rivalidades intersectarias y mecanismos de expansión de las órdenes religiosas, en el que los símbolos preexistentes eran reclamados e infundidos de nuevos significados para establecer la distinción de una nueva secta y sus formas de adoración.⁸³

En general, en estos casos el acento recaía en las diferencias entre las sectas religiosas. Por un lado, los kabirpanthis —como los satnamis de Barabanki que habían atraído a unos cuantos miembros de las castas bajas— profesaban su indiferencia hacia el mundo, pero conservaban las distinciones de casta en la vida cotidiana. La reproducción de la secta kabirpanthi era llevada a cabo mediante vínculos espirituales-genealógicos entre los gurús y sus discípulos, y las cuestiones de consanguinidad y comensalía en la vida del padre de familia jamás eran mencionadas.⁸⁴ Por otra parte, en la satnampanth la iniciación realizada por un gurú —un acontecimiento crucial— iba acompañada de la negación de las distinciones entre casta y secta. Así, la kabirpanth permitía casamientos entre telis kabirhas y deotahas. Pero la satnampanth —presidida por un padre de familia gurú— no permitía los casamientos ni las relaciones de comensalía con chamars kanaujia que no aceptaran la autoridad de Ghasidas, y siguió con la práctica de apartar los cadáveres y vender las pieles de las reses muertas. Tampoco debía haber distinciones, dentro de la satnampanth, entre telis, rawats y chamars incorporados a la secta.⁸⁵

⁸² Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 26 de noviembre de 1989; Testimonio oral de Kotu, Birkona, 18 de febrero de 1990. El primer informante es un satnami, el segundo es un panka kabirpanthi.

⁸³ Véase, por ejemplo, Richard Burghart, "The disappearance and reappearance of Janakpur", *Kailash*, 6, 1978, pp. 257-284; Charlotte Vaudeville, "Braj, lost and found", *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

⁸⁴ Lorenzen, "Kabirpanth", *op. cit.*, pp. 300-301. Sobre la "reproducción" de una secta, véase Richard Burghart, "The founding of the Ramanandi sect", *Ethnohistory*, 25, 2, 1978, pp. 121-139.

⁸⁵ Testimonio oral de Khilawan, Chhotti Koni, 18 de noviembre de 1989; Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 26 de noviembre de 1989. Lo importante aquí, como lo reiteran varios testimonios orales, es el hecho de que la forma modular de la satnampanth separaba a los satnamis de los chamars (kanaujia) y no permitía distinciones de casta entre sus miembros, característica que provocó su alejamiento de la kabirpanth. Lo anterior vale lo mismo para el pasado que para el presente. En cuanto a la posibilidad de que hayan persistido algunas distinciones entre las diversas castas que conforma-

La satnampanth combinaba la apropiación de elementos de las sectas y las tradiciones populares con un conjunto de signos focales extraído de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación. De hecho, la formación de la satnampanth tuvo lugar dentro de un universo simbólico repleto de sustancias y prácticas inherentemente polivalentes que contenían múltiples asociaciones. Ghasidas prohibió a los satnamis consumir carne, alcohol, tabaco y ciertas legumbres y verduras. Las prohibiciones eran las mismas para la kabirpanth y los satnamis de Awadh y otras sectas, y además imprimían significados dominantes dentro de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación. Estas sustancias eran los marcadores sectarios, los portadores de la impureza y, con frecuencia, los significantes de una condición ritual baja. En pocas palabras, la satnampanth se deshacía de sustancias y prácticas impuras.

Los miembros de la satnampanth tenían prohibido utilizar las vacas para el cultivo y se les pedía no arar la tierra después de la comida del mediodía. Es significativo el hecho de que los marathas tomaran medidas para proteger a las vacas en Chhattisgarh y que los gondos de la región abandonaran la práctica de utilizar las vacas para las labores de labranza.⁸⁶ Los satnamis, como chamars, sacaban los cadáveres de las vacas, bueyes y búfalos de la aldea. Pero se quedaban con las pieles y la carne (que se comían) de los animales muertos. Esta asociación con las sustancias muertas de un ser superior, la vaca, es la que le confería su inferioridad a la casta, expulsando al grupo a los márgenes de la sociedad aldeana, fuera de la red central de relaciones definida por las castas servidoras. Las prohibiciones dentro de la satnampanth modificaron la relación de los satnamis con la vaca sagrada, intentaron acabar con el estigma impuesto por sus anteriores prácticas de casta y establecieron un reclamo de pureza. Este intento de reinsertarse en las jerarquías sociales y rituales llevó a los satnamis a rechazar la práctica —que aceptaba sustancias de contaminación de muerte según las castas altas— que había definido su po-

ron la satnampanth (y que en algunas ocasiones hayan habido casamientos entre satnamis y chamars kanaujia) en los primeros tiempos o en otras regiones de Chhattisgarh, mis informantes me comentaron que ellos nunca oyeron hablar de ninguna excepción de este tipo. En una ocasión, cuando insistí en el tema, me respondieron firmemente que mejor me dirigiese a los brahmanes y chamars (o aquellas castas que habían optado por unirse o no unirse a la satnampanth).

⁸⁶ *Raipur District Gazetteer*, 1909, pp. 80-81.

sición inferior en el orden de castas.⁸⁷ Los satnamis se inspiraron de forma evidente en la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación para cuestionar su subordinación.

El énfasis de la satnampanth recaía en la pureza del cuerpo, una pureza que debía ser conservada. El gurú desempeñaba un papel importante en esto. Tras la fundación de la satnampanth, la casa del gurú se convirtió en un importante centro de peregrinación para sus miembros.⁸⁸ Ghasidas inauguró la tradición del *ramat*: el gurú y sus hijos viajaban a zonas con población satnami para difundir el *darshan* (visión).⁸⁹ En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat* los satnamis ofrecían cocos (y más adelante dinero) al gurú y luego bebían *amrit*, el agua en la que habían lavado los pies del gurú.⁹⁰ Edward Harper y Lawrence Babb han demostrado que el *charanamrit* (néctar de los pies), una señal de "contaminación por respeto", es un signo y una práctica incrustada en las jerarquías divinas y rituales del hinduismo.⁹¹ En un acto fundamental que reubicaba un signo importante de las jerarquías divinas y rituales del orden de castas, el *charanamrit* obtenido del lavado de los pies de las deidades del panteón hindú (y de ciertos superordinados dentro de la jerarquía ritual de la sociedad de castas) se había convertido en un símbolo distintivo de la parte más sustancial de la autoridad y la pureza del gurú. Ghasidas, como gurú, también revestía las características de un santo, un chamán y un curandero. Además de purificar, su *amrit* curaba y regeneraba los cuerpos de los satnamis. Curaba las mordeduras de serpiente, cumplía los deseos de tener hijos y restauraba los cuerpos.⁹²

Aunque la satnampanth extraía diversos elementos de las jerarquías hegemónicas de la sociedad de castas, también rechazaba otros. La secta no admitía a aquellos dioses y diosas que eran miembros activos del or-

⁸⁷ Moffatt ha escrito con mayor detalle sobre el papel central de la 'contaminación por muerte' en la definición de la inferioridad de los grupos de intocables. Michael Moffatt, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 111-117.

⁸⁸ C.P. *Ethnographic Survey*, op. cit., p. 48.

⁸⁹ LRS *Bilaspur 1868*, pp. 45-46; Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 20 de noviembre de 1989.

⁹⁰ C.P. *Ethnographic Survey*, op. cit., p. 48.

⁹¹ Lawrence Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, pp. 51-53; Edward Harper, "Ritual pollution as an integrator of caste and religion", *Journal of Asian Studies*, 23, 1964, pp. 181-183.

⁹² C.P. *Ethnographic Survey*, op. cit., p. 48.

den cósmico, seres que definían y mantenían a una jerarquía divina. Sabemos que existía una íntima conexión entre las jerarquías divina y social dentro de la sociedad de castas. La condición ritual de cada persona estaba directamente relacionada con su acceso a los dioses dentro de la jerarquía divina.⁹³ Esta matriz era operada por los dioses y las diosas. Pero la satnampanth rechazaba a aquellos *devi-devtas* (dioses y diosas) que eran seres *murtipujak* (idólatras). Ghasidas realizó una acción radical con la que pretendió abolir las marcas de una condición social baja: arrojó los dioses y las diosas de las aldeas a un montón de basura para acabar de una vez por todas con sus intrigas.⁹⁴

El gurú instauró el *maghi puno* (noche de plenilunio en *magh*, enero-febrero), el *bhad athon* (octavo día de *bhad*, agosto-septiembre) y el *dashera* (décimo día de *ashwin*, octubre) como fechas sagradas en el calendario ritual de los satnamis.⁹⁵ Al consagrarse en el calendario, estas fechas fueron asociadas con los gurúes más que con las divinidades del panteón hindú. La satnampanth tampoco tenía templos. Sus miembros adoraban a *satnam* repitiendo su nombre en la mañana y en la tarde de cara al sol.

Además de abolirse la jerarquía divina, la figura del sacerdote cuyas funciones estaban íntimamente ligadas a la jerarquía ritual dentro de la sociedad de castas fue rechazada. Satnampurush y los gurúes fueron erigidos como las figuras que remplazarían a los dioses y las diosas del panteón hindú. Ghasidas instituyó el cargo de *bhandari* en sustitución del *purohit* dentro de la satnampanth. El *bhandari*, como representante del gurú nominado en una aldea, llevaba a cabo los rituales relativos al ciclo vital de los satnamis y desempeñaba un papel importante en sus celebraciones. Eventualmente, los rituales de la satnampanth enfatizaron el enclausamiento, la naturaleza cerrada de los satnamis. Los ritos, celebrados por todos y cada uno de los satnamis, eran dedicados a Satnampurush y Ghasidas por el *bhandari*.⁹⁶

La creación de la satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que se alimentaba de las hegemonías y las tradiciones existen-

⁹³ Harper, "Ritual pollution", *op. cit.*, pp. 151-197; Babb, *Divine Hierarchy*, *op. cit.*, pp. 31-67, 177-197 y 215-246.

⁹⁴ C.P. *Ethnographic Survey*, *op. cit.*, p. 48; *Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868*, p. 47; Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 6 de diciembre de 1989.

⁹⁵ *LRS Bilaspur 1868*, p. 48.

⁹⁶ Testimonio oral de Sonuram, Koni, 6 de diciembre de 1989.

tes y colocaba las formas simbólicas en un contexto nuevo.⁹⁷ Los signos agrupados novedosamente se reforzaban unos a otros como marcadores que definían los límites de la satnampanth en relación con otros grupos. La apropiación y el reacomodo de los signos y las prácticas de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación y las formas simbólicas de otras tradiciones llevaron a la creación de la satnampanth como un cuerpo puro que a su vez limpiaba de impurezas los cuerpos de sus miembros. Los signos de pureza personificados por los satnamis, junto con su rechazo de la jerarquía divina y la figura del sacerdote —ambas relacionadas directamente con la jerarquía social—, ayudaron a los satnamis en su desafío al orden de castas. Sin embargo, este desafío tenía sus límites. El hecho de que los satnamis pusieran en tela de juicio su subordinación al orden de castas era en sí mismo una imagen reflejada de la importancia que se le daba a los significados dominantes de pureza, contaminación y relaciones de autoridad centradas en los gurúes dentro de la satnampanth. Estos lineamientos de la formación religiosa satnami fueron los que caracterizaron los pasados del grupo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el siglo XX, y hoy día siguen combinándose de maneras muy complejas en Chhattisgarh.

CONCLUSIÓN

En este capítulo he intentado explicar con detalle la interacción incesante, aunque fluida, entre los procesos de economía política, las disposiciones del poder del Estado y las estipulaciones de la transformación política, en el marco de la formación de una empresa subalterna de casta y secta. La satnampanth fue una respuesta a ciertos procesos que poseían

⁹⁷ Al existir una universalidad en este proceso de construcción simbólica, la satnampanth se constituyó en un *bricolage*. Este concepto ideado por Lévi-Strauss ha sido utilizado por historiadores y antropólogos para describir los procesos de construcción simbólica en contextos históricos varios. Véase Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1966; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; David Warren Sabean, *Power in the Blood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 90-91; Sumit Sarkar, "The kalki avatar of Bikrampur: A village scandal in early twentieth century Bengal", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 48.

una dimensión contradictoria para los chamars a finales del siglo XVIII y principios del XIX en la región de Chhattisgarh. Estos procesos permitieron a algunos miembros del grupo fundar sus propias aldeas y negociar, lo cual, en parte, les daba la oportunidad de escapar a la autoridad de los funcionarios de las castas altas. Pero también aumentaron la subordinación y agudizaron la marginalización de los otros chamars que vivían en aldeas dominadas por las castas altas, donde las normas de pureza y contaminación se volvían cada vez más estrictas a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Frente a estos procesos contradictorios de continuidad y cambio en un periodo de transición entre la política maratha y los regímenes de la Compañía, la formación de la satnampanth revela ciertos patrones de conflicto e innovación en el escenario de las prácticas religiosas populares. Así, no debe sorprender el hecho de que esta iniciativa subalterna se haya forjado una identidad religiosa propia respecto al poder ritual de las jerarquías sociales y los centros sagrados imbricados en el orden de castas de Chhattisgarh. Su construcción cultural —que era al mismo tiempo simbólica y sustantiva, siempre un atributo de la autoridad y su negociación en el mundo social— resonó la condición de intocables atribuida a los chamars incorporándolos como satnamis, lo cual a su vez significó una restitución y *además* una reelaboración de los términos del poder en el seno de la comunidad.

8. EPÍLOGO

En la introducción, al explorar mi idea de historia sin garantía, mencioné que Walter Benjamin señala la necesidad, la urgencia, de pensar utilizando concepciones evolutivas (centradas en el desarrollo) de la historia y la modernidad, como medio para comprender el pasado y presente. En cuanto a los esfuerzos por entender el mundo social, también mencioné los límites de los esquemas sociocientíficos, calcos humanistas e interpretaciones del sentido común acerca de colonia y cultura, nación y civilización, conversión y resistencia, imperio y subalternos, etc. Estos límites son evidentes, sobre todo, en la singularidad y distinción de los detalles insertos en los procesos y experiencias del pasado y presente que militan contra la opresión de la imaginación de visiones conspicuas y lugares comunes.

Sin embargo, como he advertido constantemente en este libro, sería apresurado buscar una salida fácil a estas concepciones o un freno sencillo a su tiranía. Tratar simplemente de eliminar estos espectros, de exorcizarlos de la imaginación, sería lo mismo que adoptar las artimañas de la crítica de la ideología. Es decir, sería asumir la postura de criticar los mundos del conocimiento y el conocimiento de los mundos, para suponer implícitamente que al final del proceso llegamos a un “mundo ahora completo” y un “conocimiento ahora purificado”, la idea fantástica del desencanto del mundo.¹ De hecho, sólo al conservar y pensar por medio de las preconcepciones heredadas, de los esencialismos cotidianos y de los detalles empecinados (descritos por Dipesh Chakrabarty como nudos de tiempo que interrumpen el tejido homogéneo de la historia), sólo así es posible desentrañar de manera crítica y cuidadosa tanto mundo(s) como conocimiento(s).²

¹ Un análisis más amplio de estos temas aparece en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, publicado por Duke University Press.

² Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Con la esperanza de que los capítulos contenidos entre la introducción y este epílogo hayan aclarado estas premisas y cumplido las promesas, en la teoría y en la práctica, me dispongo a profundizar un poco más en los términos de la historia sin garantía. Una vez más, debo reconocer que mi manera de escribir parecerá a algunos, y probablemente a muchos, evasiva, extrañamente elíptica, incluso oracular. Sin embargo, al distribuir la carga del análisis en dos viñetas, quiero señalar que la tarea de entender es parte del estar en el mundo, de la historia sin garantía, de las genealogías del presente.

VIÑETA 1: LA NACIÓN EN SU CONJUNTO

Comienzo por considerar la pintura que aparece en la portada de este libro, el óleo *Fundación de India* de mi amigo indio, el pintor *dalit* (literalmente, pisoteado, intocable) Savi Sawarkar. En otros textos he analizado cómo el conjunto de la obra de Savi se caracteriza por una aguda sensibilidad hacia la contradicción crítica, en el terreno de cultura y casta, arte y religión, estética y política. Como resultado, y a pesar de que se ha sugerido lo contrario, su arte recurre a las técnicas y términos de un realismo radical, pero también los supera. En *Fundación de India*, la misma división Varna de la sociedad india, jerárquica y quintuple, desde el brahmán de arriba hasta los intocables de abajo, se vuelve una representación de la democracia, la política y la nación en India. Las divisiones corporales de las castas ahora representan las divisiones del cuerpo político. La democracia política y la nación india aparecen como cuatro bloques, encimados pero ligeramente separados, que representan, de arriba a abajo, los brahmanes (la cabeza), los chatria (los brazos), los vaishia (el estómago) y una categoría ambigua (las piernas), todas ellas sostenidas por los pies despreciados, que también son ambiguos.

El bloque que contiene a los brahmanes tiene un rostro enojado e implaceable que mira de frente desde el lienzo, con varios ojos desenchajados a ambos lados. Es el rostro de Manú, el antiguo creador de las leyes, a quien se atribuyen las regulaciones de la casta. Los ojos que rodean la cara representan la mirada omnisciente del hinduismo dominante, un conducto para el poder del brahmán despiadado que es Manú. En el segundo bloque, aunque los brazos elevados del guerrero chatria se extienden a ambos lados, la daga que representa la categoría marcial de la casta se encuentra

en el corazón del cuerpo de castas y el cuerpo político de la India contemporánea. El tercer bloque representa al comerciante vaishia y muestra una barriga prominente cuya redondez revela la apropiación desmedida y el consumo del excedente social. Por último, la composición cobra mayor vida con las ambigüedades y tensiones del cuarto bloque y los pies en llamas.

Por un lado, las categorías cuarta y quinta de la jerarquía Varna (respectivamente, los sirvientes shudra y los intocables antiaj) se representan juntas, como un solo bloque definido por dos signos centrales del budismo, la *stupa* y el *chakra*. Esto indica la posibilidad de solidaridad política y religiosa entre las jerarquías inferiores, como desafío a la hegemonía hinduista. Por otro lado, los pies que llevan la carga de los cuatro bloques son pies de mujer, como se ve en los brazaletes con cascabeles que rodean los tobillos. Mientras que el rostro del brahmán domina la construcción modular de la política y las castas desde arriba, son los pies anónimos pero con género los que sostienen el edificio de la nación y la religión. Aunque son aplastados por todos, incluso por las solidaridades de las castas inferiores, los pies siguen caminando.

Además de esta estructura corporal y modular de la casta y la política en India, el cuadro muestra una gran carrreta que transporta la fuerza del budismo. ¿Será que esta carrreta llevará todo el edificio de religión y política de India hacia su propia dirección? ¿O será que la carrreta ya se separó por completo de la estructura de casta y política en el subcontinente? ¿O será un bloque independiente que está por chocar contra los bloques modulares, para derribar el edificio de la democracia, el artificio de la nación? Éstas no son simples preguntas retóricas, sino las contradicciones críticas y tensiones agudas planteadas por el arte de Savi.

Debe quedar claro que esta pintura hace mucho más que simplemente cuestionar la formación de castas y la religión en India. De hecho, la importancia crítica de este óleo y de las representaciones de Savi en general, deriva de su doble disposición hacia los términos del poder y las determinaciones de la diferencia. Por un lado, la fuerza de su arte descansa en la oposición entre el poder religioso (y de Estado) y los subalternos intocables (y con género). Por otro lado, esta oposición es precisamente lo que permite los retratos descentrados del poder y la diferencia, porque en lugar de ocupar un solo sitio o constituir un único terreno, el poder aparece como decididamente plural, forjado dentro de los moldes autoritarios de casta y género, nación y Estado, modernidad e historia, que embonan pero permanecen descuadrados, cada uno como extensión y superación del otro.

Todo esto es para decir que el arte de Savi representa las expresiones y modalidades del poder como retratos coordinados, pero perfiles fracturados, donde los efectos y afectos llevan la carga de los subalternos espectrales y diferencias palpables. Se deduce que estas representaciones no anuncian el romanticismo de las identidades en resistencia ni la seducción del sujeto autónomo, separado del poder. Más bien, las figuras de diferencia crítica y comunidad subalterna aparecen aquí como habitantes de los intersticios del poder, que manejan íntimamente sus términos e insinúan que sus límites (ya inherentes y siempre emergentes) son las bandas de sujeción de la discrepancia dentro de la dominación. Por lo tanto, las implicaciones que derivó de esta obra para la noción de historia sin garantía conllevan los imperativos de la teoría y la política del conocimiento, sujetos a la discusión de estos temas en la introducción y mejor expresados en esta parte como dos conjuntos de preguntas indicadoras.

Por un lado, ¿qué está en juego en la exploración crítica de los términos de poder y el(los) conocimiento(s) dominante(s), sin que éstos se conviertan en terrenos totalizados? Los intentos de pluralizar el poder, como la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad, ¿son simples ejercicios de refinamiento empírico y conceptual de estas categorías? ¿O será que también implican un “giro ontológico”, no sólo hacia el problema de “qué entidades se presuponen” en las teorías y visiones del mundo, sino también en el cuestionamiento cuidadoso de “esas ‘entidades’ presupuestas por nuestras maneras típicas de ver el mundo moderno y actuar en él”?³ ¿Adoptamos en este momento y de manera crítica nuevas ortodoxias críticas que convierten las categorías dominantes en “totalidades distópicas”?⁴ ¿Cuál es el lugar de lo particular, de los “detalles” (la noción de Michel de Certeau; claramente representada en la obra de Savi Sawarkar), en la tarea de desenredar las determinaciones del poder y la diferencia?⁵

³ Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4. Véase también David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10 y 17-18.

⁴ John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

⁵ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, traducción de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, ix.

Por otro lado, ¿qué distinciones de significado y poder surgen al elaborar la tradición y la comunidad, lo local y lo subalterno, como categorías de oposición? ¿Estas categorías opuestas deben ocupar el lugar de “particularidades no recuperadas”, como antídotos *a priori* de la autoridad, en los espejos de la comprensión crítica?⁶ ¿Cómo debemos articular la densa sensibilidad y las agudas confusiones de la vida social, para no sólo cuestionar categorías disecadas y esquemas modulares del mundo, sino pensar por medio de proyecciones axiomáticas de la diferencia resistente que abundan en “el aquí y ahora”, características de las percepciones académicas y los lugares comunes?⁷

Plantear estas preguntas es articular posibilidades de una historia sin garantía, que anima las genealogías del presente.

VIÑETA 2: LA PALABRA EN SU CONJUNTO

En capítulos anteriores, al revisar los escritos de los cristianos indios, sobre todo de los catequistas, señalé que registran los procesos de transacciones coloniales y traducciones vernáculos, y es a la vez irónico e inevitable que los recuentos estén en inglés. Por la misma razón, sería un error descartar estos escritos como excepciones exóticas, como rarezas. Si bien no son “representativos” en el sentido de que expresen necesariamente las creencias de la mayoría de los cristianos de la India imperial, sí son textos “ejemplares”, en el límite entre un cristianismo vernáculo y uno colonial.⁸ No debe sorprendernos, por lo tanto, que las estipulaciones de estas ideas, el origen de esta fe y las determinaciones de tales argumentos

⁶ McGowan, *Postmodernism and its Critics*, op. cit.

⁷ Profundizo en los temas derivados de estos dos grupos de preguntas en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa. Véase también Saurabh Dube, “Introduction: Colonialism, modernity, colonial modernities”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, publicado por Duke University Press, pp. 197-219.

⁸ Aquí retomo la útil distinción de Aamir Mufti entre literatura “representativa” y “ejemplar”, para extenderla a las consideraciones de un cristianismo vernáculo: Aamir Mufti, “A Greater Story-writer than God: Genre, Gender and Minority in Late Colonial India”, en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan (eds.), *Subaltern Studies XI: Community, Gender, and Violence*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2000, p. 35.

no sean radicalmente distintos de las expresiones típicas del cristianismo indio actual de Chhattisgarh. Aquí, el vínculo estrecho concierne un exceso de fe en las Sagradas Escrituras, que circularon sin cesar en las crónicas de los catequistas y que operan de manera ininterrumpida en las narrativas contemporáneas.

La mañana del 26 de enero de 2001, con el Estado indio dispuesto a celebrar el día de la República, hubo un sismo devastador en el estado de Gujarat. Poco después de este desastre, durante los últimos días de enero, me reuní dos veces con M.P. Nand, un hombre vigoroso de casi 80 años, pastor desde hace tiempo de las congregaciones cristianas cercanas al pueblo de Champa, en Chhattisgarh. El propósito de estas reuniones era recabar la historia de su vida, registrar sus apreciaciones del cristianismo y la colonia, religión y política, lo uno asociado con lo otro. El asombroso testimonio del pastor Nand está articulado por el literalismo, un exceso de fe en la Biblia y la artimaña de la cronología, desde el comienzo de su narración, que lo estableció como un habitante *adivasi* original y como cristiano ejemplar en la región, hasta su construcción de una llamativa cosmología que sintetiza ideas de los puranas hinduistas y las interpretaciones islámicas con pasajes del Antiguo Testamento. Así siguió hasta el final de su narración, cuando declaró con su voz de barítono: “¿Qué nos advierte este terremoto en Gujarat justo el día de la República, y los anteriores en Latour y Bihar? Son el castigo por los ataques a los hermanos y hermanas cristianos, a las monjas católicas y a los creyentes *adivasis*”.

Las historias conmovedoras del pastor Nand son ejemplo de la fe y la práctica vernáculas que sientan las bases del cristianismo indio. Estos relatos apasionados no apoyan la idea de un Dios simplemente vengativo, sino un Dios misericordioso en su amor y justo en sus venganzas, que demuestra que los pecados del gobierno y los errores de la religión se han vuelto intolerables, que llama a una nueva fe en estos dominios cada vez más enmarañados.

Después de esta conversación y al despedirme del pastor Nand, sobrecogido por la emoción, toqué sus pies en señal de respeto hacia un cristiano, un indio, un anciano, una persona íntegra. Además, este gesto sustituyó la pregunta que no podía hacerle, acerca de los términos que rigen actualmente ciertos procedimientos de la traducción vernácula, el lugar del excedente y el exceso en los procedimientos que buscan que la palabra de Dios se convierta en la original al expresarse en la lengua propia.

Entonces, tanto las palabras como el valor me fallaron. Ahora, ante los recuerdos inmediatos del odio ilimitado y la brutalidad interminable de la “mayoría” hacia la “minoría” en la India contemporánea, debo plantear la pregunta.

Éstas son las estipulaciones de la historia sin garantía, que articula las genealogías del presente.

BIBLIOGRAFÍA

REGISTROS INÉDITOS

National Archives of India, Nueva Delhi [Archivos Nacionales de India]
Foreign Department Public Consultations [Consultas públicas del Departamento del Exterior]

Royal Asiatic Society, Londres [Real Sociedad Asiática]
Manuscrito de *Satnam Sahai Pothi Giyan Bani Sadh Satnami*.

Madhya Pradesh Record Office, Nagpur [Sala de Archivos de Madhya Pradesh]
Nagpur Residency and Secretariat Records [Registros de la residencia y secretaría de Nagpur]

District and Sessions Court Record Room, Raipur [Registros de tribunales]
King Emperor *vs.* Samaru and others, Sessions Trial 33 of 1927 [Rey Emperador *vs.* Samaru y otros, sesiones del juicio 33 de 1927]
King Emperor *vs.* Balli and 13 others, Sessions Trial 34 of 1940 [Rey Emperador *vs.* Balli y otros 13, sesiones del juicio 34 de 1940]

Bilaspur Collectorate Record Room, Bilaspur (BCRR) [Sala de registros de la colecturía de Bilaspur]

Bilaspur District Village Settlement Records (BDVSR) [Registros de asentamientos], Bandobast núm. 124, Patwari Halka núm. 57, Kharkhena (Karkhena), Grupo Lakhatpur, 1928-1929.

Bilaspur District Village Settlement Records [Registros de asentamientos], Bandobast núm. 334, Patwari Halka núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijampur, 1929-1930.

Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Misuri
Informes anuales de los misioneros, por nombre de la estación y del misionero, 1868-1883 (volúmenes encuadernados), 1883-1956.
Registros bautismales, Bisrampur, 1870-1890.

Archivos Bisrampur Malguzari.

Correspondencia de los misioneros, 1905-1950.

Diario de un catequista (anónimo), manuscrito, 83-5.

Biografías y autobiografías manuscritas de misioneros.

Biografías y autobiografías manuscritas de los empleados indios en la misión.

Historias manuscritas de la misión y de las estaciones misionales.

Documentos del misionero M.P. Davis.

Informes trimestrales de los misioneros, por nombre de la estación y del misionero, 1905-1956.

RECUEENTOS ORALES

Gran parte de este libro se apoya en recuentos escuchados y recolectados durante el trabajo de campo. El trabajo de campo sobre los aspectos del encuentro evangélico se realizó entre indios conversos al cristianismo durante tres visitas distintas a Chhattisgarh, entre el invierno de 1994-1995 y el de 2001-2002. El trabajo de campo sobre los aspectos de ley y legalidad se realizó en la India central durante la década de 1990 y en 2001. Por último, el trabajo de campo sobre los satnamis y mahima dharmis (este último realizado por Ishita Banerjee Dube y mencionado en el capítulo 5) se realizó entre finales de la década de 1980 y principios de la de 1990.

PERIÓDICOS

Der Deutsche Missionsfreund (1866-1905).

Der Friedensbote (números escogidos).

PUBLICACIONES OFICIALES

Agnew, Patrick Vans, *A Report on the Subah or Province of Chhattisgarh written in 1820 AD* Nagpur, Government Press, 1922.

C.P. Ethnographic Survey XVII: Draft Articles on Hindustani Castes, First Series, Nagpur, Government Press, 1914.

Census of the Central Provinces 1881, Bombay, Government Press, 1883.

Central Provinces District Gazetteer. Raipur. Volume A. Descriptive, Bombay, British India Press, 1909.

Dubey, K.C., *Kosa: A Village Survey, Census of India 1961*, vol. 8 Madhya Pradesh, 6ª parte, Village Survey Monographs, núm. 9, Bhopal, Government Press, 1967.

- Jenkins, Richard, *A Report on the Territories of the Raja of Nagpur 1827*, Nagpur, Government Press, 1866.
- Raipur District Gazetteer*, 1909, Bombay, Government Press, 1909.
- Report of the Ethnological Committee*, Nagpur, Government Press, 1867.
- Report on the Land Revenue Settlement of the Belaspore District 1868*, Nagpur, Government Press, 1868.
- Report on the Land Revenue Settlement of the Raipur District 1869*, Nagpur, Government Press, 1896.
- Report on the Resettlement of the Khalsa of the Bilaspur District, 1927-32*, Nagpur, Government Press, 1932.

TRATADOS Y OBRAS EN HINDI Y ORIYA

- Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, Bisrampur, s.e, 1890.
- Biswanath, Baba, *Gruhashtasrama Subhakarmavidhana*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1985.
- Hagenstein, Sadhu, *Satmat Ka Updesh*, Allahabad, Mission Press, 1934.
- Paul, M.M., *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, Mission Press, 1936.
- , *Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Allahabad, Mission Press, 1936.

LIBROS Y ARTÍCULOS

- Alavi, Seema, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Amin, Shahid, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-22", en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 1-61.
- , "Approver's testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-203.
- , *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Arendt, Hannah, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations Essays and Reflections*, edición de Hannah Arendt, traducción de Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1969, pp. 1-20.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

- Austin-Bross, Diane, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Babb, Lawrence, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- Badley, B.H., "Jagjivandas the Hindu reformer", *The Indian Antiquary*, VIII, 1879, pp. 289-290.
- Banerjee Dube, Ishita, "Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa", en Guatam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.
- , *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001.
- , "Issues of faith, enactments of contest: The founding of Mahima Dharma in nineteenth-century Orissa", en Hermann Kulke y Burkhard Schnepel (comps.), *Jagannath Revisited: Studying Religion, Society and the State in Orissa*, Delhi, Manohar, 2001, pp. 149-177.
- , "Religion and society in Orissa: Mahima Dharma in the nineteenth and twentieth centuries", tesis de doctorado inédita, Universidad de Calcuta, 1993.
- , *Emergent Histories: Religion, Law, and Power in Eastern India, 1860-1995*, texto inédito.
- Barnstone, Willis, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- Basu, Aparna, "Mary Anne Cooke to Mother Teresa: Christian missionary women and the Indian response", en Fiona Bowie, Deborah Kirkwood y Shirley Ardener (eds.), *Women and Missions: Past and Present: Anthropological and Historical Perceptions*, Oxford, Berg Publishers, 1993, pp. 187-208.
- Bates, Crispin, "Regional dependence and rural development in central India 1820-1930", tesis de doctorado inédita, Universidad de Cambridge, 1984.
- Baxi, Upendra, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264.
- Bayly, C.A., *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Bayly, Susan, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Benjamin, Walter, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, edición de Hannah Arendt, traducción de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 255-265.

- Berreman, Gerald, "The Brahmanical view of caste", *Contributions to Indian Sociology*, 5, 1970, pp. 16-25.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994.
- Blake, Michael R., *The Origins of Virasaiva Sects: A Typological Analysis of Ritual and Associational Patterns in the Sunyasampadane*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, traducción de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Burghart, Richard, "The disappearance and reappearance of Janakpur", *Kailash*, 6, 1978, pp. 257-284.
- , "The founding of the Ramanandi sect", *Ethnohistory*, 25, 2, 1978, pp. 121-139.
- , "Renunciation in the religious traditions of South Asia", *Man*, 18, 1983, pp. 635-653.
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, traducción de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chawla Singh, Maina, *Gender, Religion, and "Heathen Lands": American Missionary Women in South Asia (1860s-1940s)*, Nueva York, Garland, 2000.
- Clarke, Sathianathan, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.
- Cohn, Bernard, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- , "Law and the colonial state in India", en June Starr y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of the Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 131-152.
- Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22.
- , *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Comaroff, John, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 661-685.
- Comaroff, John, y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Cooper, Frederick, y Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

- Copley, Anthony, *Religions in Conflict: Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Das, Veena, *Structure and Cognition*, Delhi, Oxford University Press, 1977.
- , "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.
- , *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Dirks, Nicholas B., *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- , *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Dube, Leela, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. 11-19.
- , "Conflict and compromise: Devolution and disposal of property in a matrilineal Muslim society", *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, pp. 1273-1284.
- , *In the Mother's line: Structure and Change in Lakshadweep*, informe preparado para el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de India, Nueva Delhi, manuscrito, 1991.
- Dube, S.C., *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal Publishers, 1948.
- , "The folksongs of Chhattisgarh", manuscrito inédito.
- Dube, Saurabh, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156.
- , "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.
- , "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411.
- , *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh 1900-1950*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.
- , "Propiedad, enemistad y conflicto: Litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central", *Estudios de Asia y África*, 30, 98, 1995, pp. 435-438.
- , "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995, pp. 171-201.
- , "Colonial law and village disputes: Two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict: Oxford Readings in Sociology and Cultural Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444.

- , "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 2, 1996, pp. 171-201.
- , "Intersección de culturas: cristianismo y colonialismo en la India central", *Estudios de Asia y África*, 33, 105, 1998, pp. 9-52.
- , *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- , "Travelling light: missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.
- , "Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 17-98.
- , "Revealing truths: Colonial writings of a vernacular Christianity", *Estudios de Asia y África*, 112, 2000.
- , *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, traducción de Germán Franco y Ari Bartra, México, El Colegio de México, 2001.
- , "Introduction: Colonialism, modernity, colonial modernities", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, pp. 197-219, publicado por Duke University Press.
- , "Introduction: Enchantments of modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 729-755, publicado por Duke University Press.
- , "Conversion to translation: Unbound registers of a vernacular Christianity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 807-837, publicado por Duke University Press.
- , "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: A Handbook to Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa.
- , "Introducción: cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2003.
- (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, publicado por Duke University Press.
- (ed.), *Postcolonial Passages: A Handbook to Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa.

- , *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, en prensa.
- , *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, texto inédito.
- Dumont, Louis, "World renunciation in Indian religions", en Louis Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, París, Mouton, 1970, pp. 33-60.
- , *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1970.
- Eaton, Richard, "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876-1971", *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1984, pp. 1-44.
- Fabian, Johannes, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Florida, Nancy, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Flueckiger, Joyce B., "Genre and community in the folklore system of Chhattisgarh", en Arjun Appadurai, Frank J. Korom y Margaret A. Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991, pp. 181-200.
- , *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- Forrester, Duncan B., *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1980.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducción de Alan Sheridan, Londres, Penguin, 1977. [Existe edición en español: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1988].
- Fukuzawa, Hiroshi, *The Medieval Deccan. Peasants, Social Systems and States. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Delhi, Oxford University Press, 1991.
- Gordon, Stewart, "The slow conquest", *Modern Asian Studies*, 11, 1977, pp. 1-40.
- , *Marathas, Marauders, and State Formation in Eighteenth-Century India*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
- , *The Marathas. 1600-1818. The New Cambridge History of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- , "Role of resistance in the shaping of indigenous Maratha kingdoms", documento inédito.
- Guha, Ramchandra, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Guha, Ranajit, "Chandra's death", en Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 135-165.

- , "Dominance without hegemony and its historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309.
- Gupta, Dipankar, "Continuous hierarchies and discrete castes", en Dipankar Gupta (comp.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 110-141.
- Habib, Irfan, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Asia Publishing House, 1963.
- Harlan, Lindsey, y Paul Courtright (eds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- Harper, Edward, "Ritual pollution as an integrator of caste and religion", *Journal of Asian Studies*, 23, 1964, pp. 151-197.
- Hefner, Robert, "Introduction: World building and the rationality of conversion", en Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 3-44.
- (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Herzfeld, Michael, "'As in your own house': Hospitality, ethnography, and the stereotype of the Mediterranean society", en David Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, American Sociological Association, 1987, pp. 75-89.
- The Holy Bible*, East Brunswick, International Bible Society, 1978 [*Santa Biblia*, South Holland, American Bible Society-La Liga Bíblica Mundial, 1960].
- Hunt, Nancy Rose, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.
- Ishwaran, *Speaking of Basava: Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Boulder, Westview Press, 1992.
- Jay, Edward, "Bridging the gap between castes: Ceremonial friendship in Chhattisgarh", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie) 7, 1973, pp. 144-158.
- Juhnke, James, *A People of Mission: History of the General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, Faith and Life Press, 1979.
- Kaplan, Martha, *Neither Cargo Nor Cult: Ritual Politics and Colonial Imagination in Fiji*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Kavyopadhyaya, Hiralal, "A grammar of the dialect of Chhattisgarh in the Central Provinces", edición y traducción de George A. Grierson, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LIX, 1ª parte, 1890, pp. 101-153.
- Kawashima, Koji, *Missionaries and a Hindu State: Travancore 1858-1936*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

- Kern, Stephen, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Kramer, Fritz, *The Red Fez: Art and Spirit Possessions in Africa*, traducción de Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993.
- Landau, Paul, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heineman-James Currey, 1995.
- Lapp, J.A., *The Mennonite Church in India*, Scottsdale, Herald Press, 1972.
- Larson, Pier M., "'Capacities and modes of thinking': Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 968-1002.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1966.
- Lohr, Julius J., *Bilder aus Chhattisgarh und den Central Provinzen Ostindiens*, s.p.i., 1899.
- Lorenzen, David, "Kabirpanth and social protest", en Karine Schomer y W.H. McLeod (comps.), *The Saints: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1987, pp. 281-303.
- Lardinois, Roland, "The genesis of Louis Dumont's anthropology: The 1930's in France revisited", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 36, 1996, pp. 27-40.
- Ludtke, Alf (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, traducción de W. Templer, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Makdisi, Ussama, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 680-713.
- Mani, Lata, "Contentious traditions: The debate on *sati* in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.
- Manor, James, "Testing the barrier between caste and outcaste: The Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur District 1920-1940", *Indian Church History Review*, 5, 1971, pp. 27-41.
- Meyer, Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999.
- McEldowney, P.F., "Colonial Administration and Social Developments in the C.P. 1861-1921", tesis de doctorado inédita, Universidad de Virginia, 1981.
- McGowan, John, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Mignolo, Walter, "On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 301-330.

- , *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- Moffatt, Michael, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Moore, Erin P., "Gender, power, and legal pluralism", *American Ethnologist*, 20, 1993, pp. 522-542.
- , *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.
- Mufti, Aamir, "A greater story-writer than God: Genre, gender and minority in late colonial India", en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan (eds.), *Subaltern Studies XI: Community, Gender, and Violence*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2000, pp. 1-36.
- Niranjana, Tejaswini, *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Oddie, G.A., "Christian conversion in the Telugu country, 1869-1900: A case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79.
- O'Hanlon, Rosalind, "Issues of widowhood: Gender and resistance in colonial western India", en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 62-108.
- Parry, Jonathan, "Ankalu's errant wife: Sex, marriage, and industry in contemporary Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, 35, 2001, pp. 783-820.
- , "The marital history of a thumb impression man", texto presentado en una conferencia sobre "Biografías del sur de Asia", Londres, mayo de 2000.
- Peel, J.D.Y., "'For who hath despised the day of small things'? Missionary narratives and historical anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 581-607.
- Peterson, Derek, "Translating the Word: Dialogism and debate in two Gikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, 23, 1999, pp. 31-50.
- Peterson, Derek, y Jean Allman (eds.), *Africans Meeting Missionaries*, número especial de *The Journal of Religious History*, 23, 1999.
- Pinney, Christopher, "Indian magical realism: Notes on popular visual culture", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 201-233.
- Prakash, Gyan, "Science between the lines", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 59-82.
- , *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- Quigley, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- Raheja, Gloria Goodwin, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Raheja, Gloria, y Ann Gold, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Robinson, Rowena, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998.
- Russell, R.V., y R.B. Hiralal, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, 4 vols., Londres, Macmillan, 1916.
- Sabean, David Warren, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- , *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- , *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Sakai, Naoki, *Translations and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Sarkar, Sumit, "The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to Non-cooperation, c. 1905-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 271-320.
- , "The kalki avatar of Bikrampur: A village scandal in early twentieth century Bengal", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 1-53.
- Sax, William, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.
- Schulte, Regina, "Infanticide in rural Bavaria in the nineteenth century", en Hans Medick y David W. Sabean (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 77-102.
- Scott, David, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365.
- , *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Sen, K.M., *Mediaeval Mysticism of India*, Londres, Luzac, 1930.
- Seybold, Theodore, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission*

- 1868-1967, Pennsylvania, United Church Board for World Ministries of the United Church of Christ, 1971.
- Sider, Gerald, "Christmas mumming in outpost New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.
- Singha, Radhika, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- Steiner, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975. [Existe edición en español: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, traducción de Adolfo Castañón y Aurelio Major, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].
- Stirrat, R.L., *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Stoler, Ann Laura, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161.
- Stoler, Ann Laura, y Frederick Cooper, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.
- Stoller, Paul, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Studdert-Kennedy, Gerald, *Providence and the Raj: Imperial Mission and Missionary Imperialism*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1998.
- Tanner, Th. von, *Im Lande der Hindus oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, The German Evangelical Synod of North America, 1894.
- Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- Thakur, B.S., "Chhattisgarh mein Bhonsla rajya (1818-54)," tesis de doctorado inédita, Universidad de Raipur, 1974.
- Thomas, Nicholas, "Colonial conversions: Difference, hierarchy, and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 366-389.
- , *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- Van der Veer, Peter, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.
- Vaudeville, Charlotte, "Braj, lost and found", *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

- Vaughan, Megan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Visvanathan, Susan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual among the Yakoba*, Madras, Oxford University Press, 1993.
- Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Viswesaran, Kamala, "Small speeches, subaltern gender: Nationalist ideology and its historiography", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.
- Voloshinov, V.N. [Mikhail Bakhtin], *Marxism and Philosophy of Language*, trad. L. Matejka e I.R. Titunik, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- Webster, John C., *The Dalit Christians: A History*, Delhi, ISPCK, 1994.
- , "Leadership in a rural dalit conversion movement", en Joseph O'Connell (ed.), *Organizational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study-Manohar Publications, 1999, pp. 96-113.
- White, Geoffrey, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- White, Luise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- White, Stephen K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Whitehead, Henry, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453.
- Williams, Brackette, "A class act: Anthropology and race to nation across ethnic terrain", *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 401-444.
- Wills, C.U., "The territorial system of the Rajput kingdoms of mediaeval Chhattisgarh", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (nueva serie) 15, 1919, pp. 197-260.
- Wilson, H.H., "A sketch of the religious sects of the Hindus", *Asiatic Researches*, xvii, 1832, pp. 280-320.
- Wink, Andre, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth Century Maratha Svarajya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Yang, Anand (ed.), *Crime and Criminality in British India*, Tucson, University of Arizona Press, 1985.

Genealogías del presente:

conversión, colonialismo, cultura

se terminó de imprimir en noviembre de 2003
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.,
Naranjo 96 bis, 06400 México, D.F.

Tipografía y formación a cargo de
Patricia Zepeda, en Redacta, S.A. de C.V.

La edición consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado de Eugenia Huerta y el autor.

Ésta es una historia sutil sobre cultura, dominación, resistencia y poder. Constituye un recorrido especial por los pasados de la India y la compleja relación de cuatro grandes temas: colonialismo, cristianismo, conversión y civilización. Saurabh Dube vierte en esta obra su profundo conocimiento sobre la historia de la India y las nuevas corrientes historiográficas para rastrear lo que pensaban, vivían y sentían aquellos indios que amalgamaron categorías coloniales con un cristianismo vernáculo y las legalidades populares. A pesar de ser actores subalternos rescribieron el guión de la misión civilizadora/colonial y tradujeron el mensaje evangélico de maneras diversas y hasta contradictorias.

Lo mejor de *Genealogías del presente* es su reto a los lugares comunes, a los conceptos consabidos del progreso, a las comprensiones utilitarias del dominio y el poder e incluso a aquellas visiones románticas de resistencias y confrontaciones incesantes. El autor llama a estas propuestas “historia sin garantía”, que no corresponde a un dominio académico particular ni a una forma de acercarse a la modernidad dominante sino a un intento por ampliar el debate histórico y antropológico para repensar y poner en entredicho nuestras reflexiones sobre el Estado, la nación y la modernidad tardía que nos ha tocado vivir.

Saurabh Dube nos propone acompañarlo en una empresa de envergadura: buscar e imaginar nuevas formas de empalmar el ayer con el hoy. Es una invitación en la cual urge aventurarse.

Romana Falcón



EL COLEGIO DE MÉXICO

ISBN 968-1211-27-8



9 799681 211270