

LA VIDA DE LOS SANTOS NIRGUNI

DAVID N. LORENZEN
El Colegio de México

A PESAR DE LA EXISTENCIA de algunas voces disidentes, la mayoría de los estudiosos ha considerado la tradición *bhakti* del hinduismo como un movimiento popular de devoción que ha fomentado la solidaridad social, por medio de una actitud hacia las divisiones de casta y de clase que es más igualitaria que la de la tradición hinduista más ortodoxa. Los estudiosos que han distinguido la *bhakti sagun* y la *bhakti nirgun*, como las dos corrientes principales de la tradición *bhakti*, generalmente han afirmado que éstas representan simplemente variaciones sobre un solo tema religioso y social. Se reconoce que hay diferencias, pero generalmente se las atribuye a los gustos personales de cada santo y no a diferencias estructurales básicas entre estas dos formas de la tradición *bhakti*. Aunque John S. Hawley, por ejemplo, señale cuidadosamente las diferencias *teológicas* entre las escuelas *nirguni* y *saguni*, hace hincapié en que “a pesar de toda la diversidad de expresión, [...] estamos hablando de una sola familia de santos... la familia *bhakti*” (Hawley y Juergensmeyer, 1988: 4). Por lo que se refiere al santo intocable llamado Ravidas, Hawley dice:

Ravidas es alguien de la familia *bhakti*, y como tal lo veneran los hinduistas de todos los historiales y todos los rangos. La participación de Dios que la *bhakti* implica, crea redes de seres humanos que cruzan las divisiones erigidas por la sociedad —aun los que ésta dignifica con un significado religioso. (*Ibid.*: 11.)

Jayant Lele, por su parte (1981: 5) reconoce claramente los aspectos conservadores de la tradición *bhakti*, pero sostiene que ésta abarca “momentos tanto hegemónicos como liberadores.” Él sugiere que “tenemos que buscar los momentos liberadores escondidos detrás de las ideologías” (*ibid.*: 6) an-

tes de que podamos reconocer la modernidad de la tradición *bhakti*. De una manera semejante, Eleanor Zelliott (1981: 152) acepta que la historia de la vida del santo intocable Chokhamela, de la tradición *saguni* de los Varakaris, tiene poco atractivo para los militantes intocables de hoy; pero también plantea que el santo brahmán Ekanath, también de esta tradición, puede proporcionarles a los reformadores elitistas contemporáneos una "imagen poderosa" del "brahmán sabio y erudito, cuya compasión le permite superar las distinciones de casta." Finalmente, Philip Lutgendorf (1989: 38), en el contexto de una discusión sobre la gran epopeya *saguni* de Tulasidas, plantea que "el mensaje *bhakti* de igual devocional tenía una fuerte atracción para los de *status* bajo y servía para contrarrestar la atracción social del islam."

Hasta ahora se han realizado muy pocos estudios comparativos alrededor del tema de la hagiografía hinduista, las vidas legendarias de los santos *bhakti*. Excepción importante es un artículo sobre las historias de la vida de las santas escrito por A.K. Ramanujan (1982). Aunque su enfoque principal sea psicológico y religioso, y no sociológico, Ramanujan reconoce que el tema tiene una dimensión social importante (p. 316):

Hay diferencias significativas en el patrón de vida entre los santos de casta alta y de casta baja, y entre los santos de casta alta y todas las santas. Para los santos de casta alta, el punto de vista *bhakti* efectúa varias inversiones cuando se compara con los puntos de vista normativos hinduistas tales como los representados en el *Dharmasastra* de Manu. Según Manu, la hembra está subordinada al varón, y el de casta baja al de casta alta, pero en las vidas de los santos *bhakti* "los últimos serán los primeros": los hombres desean renunciar a su masculinidad y ser como las mujeres; los varones de casta alta desean renunciar al orgullo, al privilegio y a la riqueza, buscan el deshonor y la autohumillación y aprenden del devoro intocable.

Ramanujan sostiene que existen inversiones análogas en los patrones de vida de las santas que son el tema principal de su artículo. Lo que él no hace es distinguir claramente las dimensiones sociales y psicológicas de estas inversiones en el caso de cada una de las diferentes categorías de santos.

Regresaré a estos dos puntos hacia el final de este ensayo.

En mis propios escritos (Lorenzen 1987a; 1987b), he intentado oponerme a estos argumentos sobre la supuesta unidad y el liberalismo social de la tradición *bhakti*, trazando una distinción más rigurosa entre las tradiciones *saguni* y *nirguni*, o sea, entre las corrientes religiosas de devoción a dioses y avatares antropomorfos, y la devoción a un absoluto divino impersonal. En mi opinión, estas dos formas de hinduismo devocional no sólo son teológicamente opuestas, sino también radicalmente diferentes en términos de sus ideologías sociales. Ambas se pueden clasificar como movimientos de reforma sociorreligiosa; pero los fines últimos de cada una son radicalmente diferentes. La tradición *bhakti saguni* generalmente representa un movimiento de “reforma desde arriba” que intenta ampliar la base social del hinduismo sin abandonar la ideología social jerárquica de *varnashramadharma* ni la autoridad legitimadora de los textos sagrados escritos en sánscrito; o sea, sin repudiar la posición social privilegiada y el monopolio intelectual de los brahmanes. Por otra parte, la tradición *bhakti nirguni* representa un movimiento de “reforma desde abajo”, cuyo impulso original buscaba nada menos que un derrocamiento del orden religioso y social de la sociedad hinduista en aras de la igualdad religiosa y social de todos los hombres (y quizá también de todas las mujeres). Con el paso del tiempo, las distinciones entre la *bhakti saguni* y *nirguni* y entre las formas *bhakti* y no *bhakti* de la tradición hinduista se han vuelto algo borrosas, debido a la declinación y homogenización de las tradiciones intelectuales brahmánicas, por una parte, y a los procesos que los sociólogos describen como la “sancritización” y la “rutinización del carisma” en las tradiciones *nirguni* no brahmánicas, por la otra. Sin embargo, en términos generales, se puede decir que la distinción entre las tradiciones *saguni* y *nirguni* permanece claramente marcada en términos tanto religiosos como sociales.

En este ensayo quiero considerar algunas de las maneras en que la tradición narra las historias de vida de algunos de los más famosos “padres fundadores” del hinduismo *nirguni*, específicamente, las vidas de discípulos *nirguni* de Ramananda como Kabir, Raidas y Pipa, la de un santo anterior llamado Namadev y la de los santos posteriores Dadu Dayal

y Haridas Niranjani, así como la del fundador del movimiento de los sikh, Guru Nanak. Pensaba incluir las historias de vida de otros santos *nirguni* como Dhana, Sen, Sadana, y Tilochan; pero sus historias parecen consistir solamente de una o dos parábolas o episodios y pertenecen más a la categoría de los "ejemplos" cristianos o los *tazkira* sufíes que a la de hagiografías completas.

Por lo general, solamente los santos tempranos cuyos discípulos organizaron un movimiento religioso importante parecen haber adquirido una biografía legendaria completa. No obstante, dos de los santos estudiados son excepciones a esta regla. Namadev se considera como un precursor importante tanto de la tradición *saguni* de los Varakari como de la tradición *nirguni* de Kabir, Dadu y Nanak; pero sus seguidores nunca organizaron un Namadev Panth. Asimismo, los seguidores de Pipa nunca establecieron un Pipa Panth importante. Aunque la historia de vida de Pipa incluía muchos episodios, no contiene cuentos de su nacimiento, su muerte, o su religiosidad juvenil.

Las fuentes principales que he empleado incluyen las *parachai* de Anantadas (1989; 1982; Lorenzen, 1991) sobre Kabir, Namadev y Raidas, escritas a finales del siglo XVI; el comentario de Priyadas de 1712 e.c. sobre el *Bhaktamal* de Nabhadras (1969), con una paráfrasis en hindi moderno escrita por Shrisitaram Sharan Bhagavan Prasad Rupakala; el comentario de Chaturadas de aproximadamente 1800 e.c. sobre el *Bhaktamal* de Raghavadas (1969), con una paráfrasis en hindi moderno escrita por Svami Narayanadas; la traducción al inglés de Abbott y Godbole (1982) del *Bhaktavijaya* en marathi de Mahipati, escrito en 1762 e.c.; la reciente *Shri Haripurushaji maharaj ki jivan jhanki* de Ramasvarup Soni (1984); la edición y traducción al inglés hechas por Winand Callewaert de la *Dadu janma lila* de Jan Gopal (1988), escrita en 1620 e.c. aproximadamente, y la traducción de W.H. McLeod del *B40 Janam-Sakhi* (1980a), su *Guru Nanak and the Sikh Religion* (1968) y su *Early Sikh Tradition* (1980b).

El propósito principal de este ensayo es identificar el patrón general de las historias de vida de estos santos, y no analizar episodios específicos en las vidas de santos específicos. Por esta razón, he pasado por alto las numerosas diferen-

cias entre las versiones de cada nueva narración de las historias de vida de estos santos. En general, cada nueva narración posterior tiende a introducir varios elementos que no se encuentran en las versiones anteriores, tales como detalles extras, nombres específicos de personas y lugares, pasajes didácticos y los milagros. W.H. McLeod (1980b: 124-127) ha analizado muy bien estos cambios característicos, dentro del contexto de la hagiografía de Guru Nanak. Desde una perspectiva comparativa, también hay que notar que las nuevas narraciones posteriores generalmente hacen que la historia de vida de cada santo se asemeje más a la de los otros, no obstante la adición de los detalles específicos.

El hecho más inesperado es que los episodios principales en la historia de cada santo son básicamente los mismos, tan sólo con diferencias menores, aunque interesantes, sin importar que el narrador sea un autor *nirguni* o *saguni*. Sin duda, esto refleja el hecho de que sólo los narradores *saguni* que simpatizaban con la tradición *nirguni*, tales como Anantadas y Priyadas, escogieron narrar las historias de los santos *nirguni*. En el caso de los santos *nirguni* no ha sobrevivido ninguna biografía “no autorizada”, tal como la versión jaina de la vida de Basava, el santo de los virashaiva.

Otro aspecto notable de las hagiografías es que también comparten —además de la semejanza de su patrón general y de su estructura temática— muchos de los mismos motivos folklóricos. A veces se encuentran incluso episodios enteros, virtualmente idénticos, en las historias de vida de dos o más santos diferentes. Por ejemplo, la desaparición del cadáver del santo y su reemplazo por flores es un motivo que se repite en las narraciones sobre Kabir, Dadu, Nanak y otros más. El motivo del “agua del pie” del santo, que hace que de un palo seco broten hojas verdes, se narra de Kabir, Dadu y Pipa (Radhavadas, 1969: 264-265, 674, 202, 214), y hasta de Mahatma Gandhi (Amin, 1988: 328-30). Podrían citarse varios casos.

Los ejemplos de la narración de episodios enteros relacionados con dos o más santos son menos numerosos, pero no excepcionales. El cuento de Samman y Seu también aparece en las narraciones sobre Kabir y Kamal (Lorenzen, 1991: 52-54). El cuento de Pipa, su esposa Sita y el comerciante libidinoso (Raghavadas, 1969: 205-207) también se narra en rela-

ción con Kabir y su esposa (Lorenzen, 1991: 49-50). El cuento del bandido Haridas Niranjani y de su gurú Gorakh (Ramasvarup, Soni, 1984: 1-3) se vuelve a narrar como el del bandido Bholá y Gurú Nanak (McLeod, 1980a: 42-45; 1980b: 122-124). Un cuento bastante semejante al de Kabir y el *panda* de Jagannath (Lorenzen, 1991: 29-32) se narra de Pipa, así como un festival en Dvaraka (Raghavadas, 1969: 215). El cuento de Kabir que ayuda a Ramananda a ponerle una guirnalda en el cuello a un ídolo (Lorenzen, 1991: 25) también se narra sobre Pipa y de su sobrino-discípulo Shriranga (Raghavadas, 1969: 213-214).

Quizá resulte tentador ver en estos cambios y adiciones, encontrados en las versiones tardías de estos cuentos, un proceso de generación a partir de un texto modelo latente o no manifiesto de la hagiografía *nirguni* (quizá incluso de la hagiografía pan-india o universal), una transcripción escondida o una estructura honda que dirige los ejemplos empíricos de las historias de vida en la dirección de un cuento uniforme único. Sin embargo, para mí, este tipo de *constructo* cultural “superorgánico” implica postular presuposiciones supraempíricas sobre la existencia de arquetipos subconscientes o divinos, o de las formas platónicas, que no puedo aceptar. Prefiero considerar este tipo de convergencia narrativa como algo que dimana principalmente de las influencias históricas mutuas entre los cuentos, del olvido y la omisión paulatinos de los detalles específicos, y de las necesidades psicológicas e ideológicas de los que narran y de los que escuchan los cuentos.

El patrón básico de las historias de vida de estos santos *nirguni* es bastante claro y uniforme, aunque no todas las partes del patrón están incluidas en las historias de todos los santos. En varios aspectos el patrón se asemeja a una versión algo simplificada de la historia de vida típica de los héroes legendarios, tal como ha sido analizada por Otto Rank (1959), Lord Raglan (1936), Alan Dundes (1984), y otros. Por razones obvias, el patrón se asemeja aun más a las historias de vida de los santos, en general, y a la de los santos hinduistas, en particular. Sin embargo, existen elementos narrativos que parecen estar específicamente asociados con los santos *nirguni*. A continuación presentamos un esbozo del típico patrón de vida de los santos *nirguni*. El lector que quiera ver cómo

cada parte del patrón se refleja en la vida de cada uno de los siete santos (Dadu, Haridas, Kabir, Namadev, Nanak, Pipa y Raidas) debe consultar los cuadros 1 y 2. Es difícil determinar hasta qué punto estos cuentos corresponden a los hechos históricos. Para nuestros propósitos, la historicidad no tiene mucha importancia. Los elementos del patrón típico son los siguientes:

1. *El santo tiene un nacimiento extraordinario.* Muchas veces el propósito evidente del cuento de nacimiento es el de mitigar o negar el origen de casta baja y/o musulmán del santo, y alegar que él está relacionado directamente con Dios (como un avatar completo o parcial de Vishnu o como una manifestación del más abstracto concepto del *brahmán nirgun*, Ram o Satyapurush). A veces, los padres adoptivos encuentran al santo flotando en una laguna o un río (por ejemplo, Namadev, Kabir, Dadu). A veces se narran uno o más cuentos sobre el *status* de casta alta del santo en una o más de sus vidas anteriores, en conexión con el cuento de su nacimiento.

2. *El santo exhibe su vocación religiosa, su poder sobrenatural, o su abierta divinidad, a una edad muy temprana.* Esto es más característico de los santos intocables o *shudra* que de los santos *kshatriya*, quienes generalmente aceptan la vocación religiosa, solamente después de haber encontrado a su primer gurú.

3. *El santo tiene un encuentro con su primer gurú y/o con una voz celestial o visión divina, que cambia su vida.* En el momento de encuentro, puede ser que el santo reciba algún tipo de iniciación del gurú, y puede ser un niño o un adulto maduro.

4. *El santo puede ser un asceta célibe o una persona casada.* En algunos casos, las versiones tempranas de las leyendas asumen que el santo estaba casado, mientras que las versiones posteriores quizás pretendan que fue un asceta célibe durante toda su vida. Es posible que el santo adquiriera hijos por medios naturales o supranaturales, o también puede ser que

abandone sus riquezas, su profesión u ocupación, y su vida familiar a favor de la vida de un asceta errante.

5. *Generalmente, durante sus viajes a varios pueblos y aldeas, el santo tiene numerosos encuentros con otros que pueden pertenecer a gran variedad de categorías diferentes.* Éstas pueden incluir a la propia madre o la esposa del santo; ascetas y yogis; *qazis* y *mullabs*; brahmanes y *pandits*; *baniyas* y otros comerciantes; animales salvajes (elefantes, leones, serpientes); reyes y sultanes; dioses y fantasmas; diosas, ninfas, y devotos comunes y corrientes. Los encuentros del santo caen dentro de dos categorías básicas que se diferencian principalmente por la naturaleza de la relación que él establece con aquellos con los que se encuentra. Dichas categorías son las siguientes:

a) Los otros pueden ser suplicantes que piden la ayuda del santo para resolver alguna dificultad, o que simplemente desean su bendición a cambio de un regalo. Invariablemente, el santo resuelve la dificultad, a menudo por medio de un milagro. También puede ser que someta al suplicante a una prueba para enseñarle una lección. Una vez que las peticiones de los suplicantes han sido otorgadas, o que se han sometido a la prueba, éstos con frecuencia se convierten en sus discípulos.

En las hagiografías de Gurú Nanak, éste sostiene varios diálogos relativamente amistosos sobre temas de índole religiosa con varios santones musulmanes e hinduistas, a quienes trata virtualmente como a sus iguales, aunque inevitablemente ellos plantean la mayor parte de las preguntas mientras que Gurú Nanak da la mayor parte de las explicaciones. La mayoría de estos diálogos pertenece a las formas literarias que McLeod identifica como “discursos narrativos” y “discursos heterodoxos”.¹

¹ McLeod divide los materiales que se encuentran en los *janam-sakhis* de los sikhs en cinco “formas”: las anécdotas narrativas, los discursos narrativos, los discursos didácticos, los discursos heterodoxos, y los códigos de disciplina. McLeod subdivide la categoría de las anécdotas narrativas en anécdotas moralistas, cuentos de hadas quiméricos, leyendas devocionales y leyendas etiológicas. En mi opinión, los criterios que McLeod emplea para construir esta tipología son demasiado diversos. Éstos incluyen factores temáticos, históricos y literarios.

CUADRO 1

<i>Nombre</i>	<i>Casta y profesión</i>	<i>Vidas anteriores</i>	<i>Nacimiento inusual</i>	<i>Vocación religiosa temprana</i>	<i>Encuentro con gurú/voz divina/visión divina</i>	<i>Matrimonio e hijos</i>
Dadu Dayal	Dhuniya (cardador de algodón)	—	Sí; tres versiones	Sí; edad 11	Sí; edad 11 años (gurú) edad 18 años (Dios)	Quizás; algunos dicen 2 hijos y 2 hijas
Haridas Niranjani	Sankhala Kshatriya (ladrón Rajput)	—	No; ladrón hasta los 44 años	Sí; edad 44 años con gurú Gorakh	Sí; abandona familia	
Kabir	Julaha (tejedor)	Sí; varios nacimientos y leyendas	Sí; varias versiones	Sí; a los 20 años o como niño	Sí; voz divina y gurú Ramananda	Sí; adopta (?) Kamal y Kamali
Namadev	Chhipi (sastre)	Sí; encarnación de Uddhav	Sí; dos versiones	Sí; edad, 5 años	Sí; a la edad de 5 años hace que Dios tome leche	Sí; esposa: Rajabai

CUADRO 1 (conclusión)

Nombre	Casta y profesión	Vidas anteriores	Nacimiento inusual	Vocación religiosa temprana	Encuentro con gurú/voz divina/o visión divina	Matrimonio e hijos
Nanak	Bedi Khatri (burócrata)	—	Sí; cielo y tierra celebran	Sí; edad, 5 años	Sí; edad 37 años (?); va al cielo desde el río	Sí; 2 hijos
Pipa	Rajput (rey pequeño)	—	—	Sí; edad, 18 años aprox.	Sí; edad 18 años; Devi le dice que vaya a Ramananda	Sí; esposa Sita, no hijos conocidos
Raidas	Chamar (zapatero)	Sí; brahmán	Sí; rechaza leche de su madre	Sí; desde su nacimiento	Sí; voz divina dice a Ramananda ir a Raidas	Sí; no hijos conocidos

CUADRO 2

Nombre	Encuentros con suplicantes	Encuentros con animales/dioses/etcétera	Encuentros con brahmanes o Baniyas	Encuentros con qazis o mullabs	Encuentros con reyes	Nombre al sucesor	Muerte excepcional
Dadu Dayal	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí; después de la muerte de Dadu	Sí; edad, 59 a 60 años 1544-1603

Haridas Niranjani	Sí	Sí	—	—	—	No; edad, 88 años (?) 1455-1543
Kabir	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí; versiones rivales	Sí; edad, 120 años 1398-1518
Namaddev	Sí	—	—	—	—	No; edad, 80 años 1270-1350
Nanak	Sí; muchos	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí; edad, 70 años 1469-1539
Pipa	Sí; muchos	Sí	—	Sí	—	No; muerto <i>circa</i> 1465 (?)
Raidas	—	—	—	Sí	Sí; sólo brahmanes	No; edad, 120 años contemporáneo de Kabir

b) Muchas veces, los otros son los rivales y oponentes del santo, a quien generalmente someten a algún tipo de prueba, que puede tomar la forma de un debate teológico, de una competencia de milagros, o de una o más ordalías. En algunos casos, estos oponentes no ponen al santo directamente a prueba, sino que buscan la ayuda del rey o de un funcionario, para así examinarlo o castigarlo. La actitud del rey o del funcionario hacia el santo suele ser neutra, por lo menos al principio. El santo siempre sale victorioso de la prueba u ordalía, a veces mediante la ayuda de la intervención directa de Dios en su forma divina o bajo un disfraz humano. Los rivales u oponentes del santo y sus agentes reales salen de escena, ya sea aceptando de mala gana su derrota o arrepintiéndose y convirtiéndose en sus discípulos.

6. *El santo nombra sucesor.* En el caso de aquellos santos cuyos seguidores se organizaron en una secta, puede ser que las leyendas expliquen la manera como el santo nombró a su sucesor y le dijo a sus seguidores que continuaran la tradición después de su muerte (Kabir, Nanak), o que narren cómo la comunidad de los seguidores nombró un sucesor después de su muerte (Dadu). Como es de esperarse, tales episodios generalmente aparecen sólo en versiones tardías y sectarias de la historia de la vida del santo.

7. *El santo tiene una muerte extraordinaria, a menudo, a una edad muy avanzada.* Esta muerte extraordinaria puede incluir una ascensión al cielo, un encuentro con los muchos dioses y sabios que viven ahí y/o una visión directa de Vishnu supremo en una forma *sagun*.

Un esbozo como el que hemos realizado, —extraído de las historias de vida de varios santos— puede decirnos relativamente poco sobre los mensajes ideológicos que se encuentran en los cuentos sobre las vidas de los santos individuales. Para identificar estos mensajes es necesario saber más sobre los oponentes del santo, y los asuntos sobre los que debaten. Sin embargo, incluso a un nivel relativamente general, se pueden ver algunas diferencias importantes entre las historias de vida de los santos *nirguni* y *saguni*.

La diferencia más obvia es el hecho de que la mayoría de los santos *nirguni* pertenece a las castas de artesanos, clasificadas como de *shudras* o de intocables; y unos pocos pertenecen a las castas reales o de terratenientes, *kshatriyas*. Por otra parte, la mayoría de los santos *saguni* pertenece a las castas de comerciantes o de sacerdotes, clasificadas respectivamente como *vaiśhyas* y brahmanes. Hay, por supuesto, excepciones, tales como el *vaiśhya* Dharmadas y el brahmán Surat-gopal, ambos discípulos de Kabir, por un lado, y el santo intocable Chokhamela, un devoto *saguni*, por otro. Sin embargo, un examen más detenido de las historias de vida de estos santos revela que, por lo general, ellos son las excepciones que “confirman la regla”, pues los cuentos reconocen explícitamente el *status* excepcional de estas personas. En términos generales, no podemos menos que señalar la existencia de una alianza entre trabajadores obreros pobres y gobernantes *nirguni* en contra de una alianza entre los comerciantes y los sacerdotes partidarios de la tradición *saguni*. Además, ¿no sería posible ver estas alianzas como precursoras de las alianzas políticas similares en la India actual entre la base social de los partidos del Congreso y del Janata Dal (los campesinos relativamente ricos, los intocables, los obreros pobres, y los musulmanes) por otro lado, y la base social del Bharatiya Janata Party (los comerciantes, los campesinos menos ricos, y muchos profesionales de “cuello blanco”) por el otro?

Una diferencia un poco más sutil entre las historias legendarias de los santos *nirguni* y de los santos *saguni* se refiere a la naturaleza de las “inversiones” del patrón de vida, lo que A.K. Ramanujan (1982) ve como una característica clave, tanto de los santos de casta alta, como de las santas de una gran variedad de castas. En mi opinión, el análisis de Ramanujan falla al no identificar claramente la diferencia básica entre la naturaleza de las “inversiones” en el caso de cada una de las categorías de santos.

En general, lo que distingue la “inversión” del patrón de vida de los santos de casta alta de las inversiones de las santas (y de los santos de casta baja) es que en las “inversiones” de los santos de casta alta, éstos simplemente “juegan el papel” de mujeres y personas de casta baja. Una vez terminada su representación, pueden regresar sin problemas a sus identida-

des sociales como hombres de casta alta. Durante un tiempo corto se comportaban *como si* esas distinciones sociales no tuvieran importancia; pero en realidad ellos nunca rechazan o abandonan permanentemente sus “verdaderas” identidades sociales ni las normas jerárquicas que les dan legitimidad.

Es obvio que las devotas y los devotos de casta baja no tienen una opción similar en cuanto a “jugar el papel” de hombres de casta alta; el intento sería imposible en términos prácticos y absurdo en términos lógicos. Los hombres de casta alta pueden practicar este tipo de descenso social voluntario sin consecuencias mayores; pero un intento análogo por practicar un ascenso social voluntario en el caso de las devotas y de los devotos de casta baja los conduciría, casi inevitablemente, al ostracismo social y económico, e incluso podría exponerlos al peligro físico directo. En tales circunstancias, cualquier consuelo psicológico temporal que pudiera derivarse de este comportamiento —un consuelo parecido al que I.M. Lewis (1971) encuentra en los cultos extáticos populares entre mujeres en muchas partes del mundo—, simplemente no compensa el hecho de que ponen en riesgo su bienestar social y económico.

A.K. Ramanujan (1982: 317) identifica la “inversión” principal que se da en el patrón de vida legendario de las santas como “la manera en que las santas indias invierten, e incluso subvierten, los ideales tradicionales de la condición femenina encarnados en personajes míticas tales como Sita y Savitri, al adoptar patrones completamente diferentes.” Hasta aquí, no se puede criticar el análisis de Ramanujan; pero donde él se equivoca es en ver esta inversión *social* permanente como si fuera “otro aspecto de la misma configuración” de las inversiones *psicológicas* temporales que se encuentran en las vidas de los santos de casta alta. En consecuencia, a Ramanujan no le queda otra opción que buscar una explicación *psicológica* paralela para entender la inversión social en el patrón de vida de las santas (y de los santos de casta baja):

Los hombres [de casta alta] asumen personajes de mujeres: son femeninos, anhelantes, pasivos frente a un dios masculino. Ante Dios todos los hombres son mujeres. Pero ninguna santa, por más que desafíe las actitudes de relación orientadas ha-

cia los varones, asume un personaje masculino. Es como si, al ser ya mujer, no tuvieran necesidad de cambiar nada para volverse hacia Dios. Al igual que el intocable y el santo de casta baja, ella no tiene que despojarse de nada pues no tiene nada de que despojarse: ni fortaleza física, ni poder social, ni erudición, ni siquiera orgullo espiritual. Ella está donde tiene que estar, en estas leyendas de santos. (Traducción del autor.)

Esta explicación psicológica está lejos de dar en el blanco. Si todo lo que las santas —y también los santos intocables y de casta baja— tienen que hacer, es ser ellos mismos, entonces, ¿por qué sus vidas representan un reto profundo y permanente para la autoridad y las normas socioreligiosas dominantes de los hombres de casta alta? La simple existencia de santos, sean mujeres u hombres de casta baja y la de sus seguidores, implica una inversión social que constituye una rebelión religiosa y social tal, que amenaza los fundamentos mismos de la ideología jerárquica del *varnashramadharma* que rige la sociedad india. Las inversiones psicológicas propias de las vidas de los santos de casta alta, representan, por otro lado, apenas algo más que un aliciente psicológico para que ellos descubran su propia humanidad. No hay duda de que ésta es una meta loable; pero ese comportamiento, con toda razón, jamás provocó la misma cólera que la dirigida en contra de santas como Mirabai, o de santos nirguni de casta baja como Kabir y Raidas. Las historias de vida legendarias de estos santos expresan los deseos de las mujeres y de los grupos subordinados de la sociedad india por realizar su propia humanidad de manera completa e igualitaria y, lo que es más importante, su esfuerzo por hacer que esa humanidad sea reconocida y aceptada por todos dentro de esa misma sociedad.

Quisiera concluir este ensayo con una de mis citas favoritas tomada de la historia de vida del santo *julaha* (tejedor) Kabir, escrita por Anantadas hacia finales del siglo XVI. Esta cita muestra cómo los enemigos de Kabir, tanto musulmanes como hinduistas, identifican claramente la verdadera naturaleza de la amenaza que representa la religión nirguni de Kabir para los valores básicos del hinduismo brahmánico y de la autoridad política. Un día, cuando el sultán musulmán Sikandar llegó a Varanasi, los baniyas, los brahmanes, los qazis,

y los mullahs, y aun la propia madre de Kabir, se presentaron ante Sikandar para insistir en que el sultán castigara a Kabir. Sikandar preguntó: “¿Qué es lo que ha hecho, hetmanos? ¿Ha tomado una aldea o un distrito?” Los suplicantes contestaron así (Lorenzen, 1991: 165-167):

Ha abandonado las costumbres de los musulmanes, y ha quebrantado las reglas de la intocabilidad de los hinduistas. Desdeña los vados sagrados (*tirtha*); desdeña los vedas; desdeña los nueve planetas, el sol y la luna; desdeña a Shankara [= Shiva]; desdeña a la [diosa] madre; desdeña a Sharada [diosa de la sabiduría]; desdeña a Ganapati [dios de la suerte]; desdeña [el ayuno de] el onceavo día [del mes] y las [ofrendas] *homa* y *shraddha*; desdeña a los brahmanes que son dignos de reverencia; desdeña el servicio a los padres, las hermanas, las sobrinas y todas las deidades; desdeña las esperanzas de todas las religiones [*dharmas*], las seis doctrinas [metafísicas ortodoxas] y [los ritos de] los doce meses. De esta manera ha corrompido a toda la gente. Él es distinto, tanto de los hinduistas como de los musulmanes. Por eso nadie nos respeta desde que este *julaha* está en Kashi [= Benarés].

LIBROS CITADOS

- AMIN, Shahid, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-22” en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 288-348.
- ANANTADAS, *Namadev parachai*, ed. y trad. en Winand M. Callewaert y Mukund Lath, *The Hindi Padavali of Namdev*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.
- , *Raidas parachai*, ed. por B.P. Sharma en *Shri guru Ravidas charitam*, Chandigarh, Shri Guru Ravidas Samsthan, 1982.
- DUNDES, Alan (comp.), *Sacred Narrative: Readings in Theory and Myth*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- HAWLEY, John S. y Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
- JAN GOPAL, ed. y trad. por Winand M. Callewaert en *The Hindi Biography of Dadu Dayal*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

- LELE, Jayant, "The *Bhakti* Movement in India: A Critical Introduction" en *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, Leiden, E.J. Brill, 1981, pp. 1-15.
- LEWIS, I.M., *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.
- LORENZEN, David N., *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, Albany, State University of New York Press.
- _____, "The Social Ideologies of Hagiography: Sankara, Tukaram and Kabir" en M. Israel y N.K. Wagle (comps.), *Religion and Society in Maharashtra*, Toronto, Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1987a, pp. 92-114.
- _____, "Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth", *Contributions to Indian Sociology* 21, 1987b, pp. 264-283.
- LUTGENDORF, Philip, "Ram's Story in Shiva's City: Public Arenas and Private Patronage" en Sandria B. Freitag (comp.), *Culture and Power in Banaras: Community, Performance and Environment, 1800-1980*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 34-61.
- MCLEOD, W.H., traducción de *The B40 Janam-Sakhi*, Amritsar, Guru Nanak Dev University, 1980a.
- _____, *Early Sikh Tradition: A Study of the Janamsakhis*, Oxford, Clarendon Press, 1980b.
- _____, *Guru Nanak and the Sikh Religion*. Delhi, Oxford University Press, 1976. Publicado por primera vez en 1968.
- MAHIPATI, *Bhaktavijaya*, trad. por Justin E. Abbott y Narhar R. Godbole en *Stories of Indian Saints*, dos vols. en uno, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982. Traducción publicada por primera vez en 1933. Texto en marathi escrito en 1762.
- MANGALADAS, Svami (ed.), *Shri maharaj. Haridasaji ki vani satipani va apar Niranjani mahatmaom ki rachana ke amshamsba*, Jaipur, Nikhil Bharatiy Niranjani Maha Sabha, 1962.
- NABHADAS, *Shribhaktamal*, 5a. impresión, con el comentario en verso de Priyadas (1712) y con una paráfrasis en hindi moderno del texto y del comentario escrita por Shrisitaram Sharan Bhagavan Prasad Rupakala, Lucknow, Tejakumar Press, 1969.
- RAGHAVADAS, *Bhaktamal*, con el comentario en verso de Chaturadas (c. 1800) y con una paráfrasis en hindi moderno del texto y del comentario escrita por el editor, Svami Narayanadas, Jaipur, Shri Dadu Mahavidyalay, 1969.
- RAGLAN, Lord, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*, London, Methuen, 1936.
- RAMANUJAN, A.K., "On Women Saints" en John S. Hawley y

- Donna Marie Wulff (comps.), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Berkeley, Berkeley Religious Series, 1982, pp. 316-324, 365-367.
- RAMASVARUP, Soni, *Sbri Haripurushaji maharaj ki jivan jhanki*, Didwana, Svami Paramananda, 1984.
- RANK, Otto, *The Myth of the Birth of the Hero and Other Writings*, Nueva York, Vintage Books, 1959. Publicado por primera vez en inglés en 1914.
- ZELLIOT, Eleanor, "Chokhamela and Eknath: Two Bhakti Modes of Legitimacy for Modern Change" en Jayant Lele (comp.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, Leiden, E.J. Brill, 1981, pp. 136-156.