

EL ENFOQUE HACIA LA ALDEA: UNA EXPLORACIÓN SOBRE SECTA Y COMUNIDAD EN LA INDIA DE HOY

ISHITA BANERJEE

El Colegio de México

La “aldea” ubicua en la India —por siglos, una unidad básica de organización social— ha sido objeto de diversos énfasis e interpretaciones en los análisis administrativos, antropológicos y sociológicos realizados durante los dos últimos siglos. A menudo equiparada con la comunidad, ha simbolizado la “supervivencia de formas antiguas de propiedad común de la tierra”, que fueron posibles por el “intenso conservadurismo de los países orientales”.¹ Este punto de vista —que tuvo amplia aceptación durante el siglo XIX debido a la construcción de la historia temprana de las instituciones sociales llevada a cabo por Henry Maine y Karl Marx— estableció firmemente a la aldea india como una pequeña república, inalterable y autosuficiente, que fungía como el centro de la India “tradicional” y estática.² A pesar de que esta idea fue cuestionada por observadores sensibles como Baden-Powell a fines del siglo XIX,³ siguió siendo aceptada por largo tiempo, y se vio reforzada en el siglo XX por cierta insistencia en ella —ligeramente diferente— de Gandhi. Fue sólo después de

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 30 de septiembre de 2005 y aceptado para su publicación el 18 de noviembre de 2005.

¹ B. H. Baden-Powell, *The Indian Village Community*, Delhi, Cosmo Publications, 1971, p. 1. Baden-Powell se refiere en este caso a las ideas popularizadas por Marx.

² Un análisis incisivo de los escritos de Maine sobre las comunidades aldeanas y su impacto, particularmente en el mundo de habla hispana, aparece en A. Lira, “Henry S. Maine: Historia y antigüedad en el derecho”, en S. C. Dube, I. Banerjee-Dube y W. Mignolo (ed.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 183-200.

³ Véase de B. H. Baden-Powell, *Short Account of the Land Revenue System of British India*, Oxford, Clarendon Press, 1894, p. 22; *Administration of Land Revenue and Tenure in British India*, Nueva Delhi, Ess Ess Publications, 1978, pp. 69-87, y *The Indian Village Community*, *op. cit.*, pp. 2-3.

que los antropólogos sociales comenzaron a realizar estudios de campo intensivos en aldeas a partir de los últimos años de la década de los cuarenta, que la noción de la comunidad aldeana homogénea, autocontenida y atemporal fue reevaluada críticamente.⁴ Los diversos estudios de aldeas indias llevados a cabo en los años cincuenta y sesenta recalcan que éstas eran heterogéneas no sólo en términos de tamaño demográfico y territorial sino también en lo referente a su estructura y organización internas, e hicieron ver el hecho de que las aldeas a menudo eran interdependientes y siempre estaban relacionadas con un sistema social y político más amplio.⁵

Una vez que se revisó la idea de la aldea como entidad cerrada y autónoma, la noción de la propia comunidad aldeana fue sujeta al escrutinio crítico. Al establecer los términos y paradigmas de “una sociología de la India”, Louis Dumont y David Pocock argumentaron enérgicamente que la aldea no constituía el “factor primario” de la organización social, sino que resultaba secundaria frente a los factores fundamentales de parentesco y de casta.⁶ En realidad la aldea era solamente un “hecho arqueológico y demográfico” al cual el investigador de campo, impelido por la obsesión de definir la unidad de estudio, confiere una “especie de realidad sociológica que, de hecho, ésta no posee”.⁷ Era la casta —insistían— la que convierte a la aldea en el hecho social “que se presume es”. A pesar de que desde entonces esta teoría ha sido escudriñada y cuestionada críticamente por los antropólogos (por ejemplo, M. N. Srinivas),⁸ su influencia ha inducido a los investigadores a prestarle desmedida importancia a la casta en sus análisis de las aldeas.⁹

⁴ M. N. Srinivas, “The Indian Village: Myth and Reality”, en M. N. Srinivas, *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 20.

⁵ Los mejores representantes de este punto de vista académico son S. C. Dube, *Indian Village*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1967; M. McKim (ed.), *Village India, Studies in the Little Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955; y M. N. Srinivas (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955-1960.

⁶ L. Dumont y D. Pocock, “For a Sociology of India”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, 1957, p. 18.

⁷ L. Dumont y D. Pocock, “Village Studies”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, 1957, p. 26.

⁸ “The Indian Village...”, *op. cit.*

⁹ V. Madan, “Introduction”, en V. Madan (ed.), *The Village in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 10.

Al mismo tiempo, la aldea ha retenido su importancia no sólo como unidad de investigación crucial sino también como la base de programas de reconstrucción y desarrollo agrícolas.¹⁰ La aldea india continúa siendo una entidad vibrante y vital, alrededor de la cual se organizan tanto los asentamientos físicos como la vida sociocultural. De acuerdo con una estimación reciente, cerca de 74.2% de la población total de India vive en más de 500 000 aldeas.¹¹

Los meticulosos exámenes de las aldeas y los intensos debates sobre su importancia en los estudios antropológicos y sociológicos le han dado sin embargo muy poca atención a la importancia cultural de la aldea en la India. Ya sea como resultado del hecho real de la residencia en una aldea, o bien de prácticas más amplias de representación —fílmica, literaria y de nostalgia urbana—, las aldeas aún constituyen puntos de referencia críticos en las construcciones de identidad. Esto se refleja con exactitud en un comentario hecho por un fotógrafo-etnógrafo estadounidense que visitó varias aldeas por toda India en los años ochenta. En sus palabras, “La primera pregunta que un indio le hace a un extranjero es: ‘¿De qué aldea eres?’” La mayor parte de los indios, continúa, todavía consideran sus aldeas ancestrales como su hogar, aunque sus familias hayan residido en ciudades por generaciones.¹²

Mi propósito en este ensayo consiste en explorar las connotaciones culturales de la aldea y las maneras discretas en que éstas se vuelven sobresalientes en la vida de los miembros de una formación religiosa subordinada en Orissa, al este de India. Mi análisis se hará a contrapelo del argumento de Dumont y Pocock y tratará a la aldea como una “realidad social viva”.¹³ Mediante el examen del funcionamiento entreverado

¹⁰ La idea de que las aldeas deben constituir la base para la formulación de políticas del desarrollo fue inicialmente promocionada por Dube y Srinivas a fines de los años cincuenta y principios de los sesenta. Véase S. C. Dube, *India's Changing Villages*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958, y M. N. Srinivas, “Village studies and their significance”, en M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962, pp. 120-135. Lo anterior ha sido desarrollado por los autores de políticas durante las décadas de los años ochenta y noventa con distintos énfasis.

¹¹ V. Madan, “Introduction”, *op. cit.*, p. 1.

¹² S. P. Huyler, *Village India*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1985, p. 31.

¹³ V. Madan, “Introduction”, *op. cit.*, p. 1.

de la casta, la clase, la secta, el género y la comunidad en la vida cotidiana de la aldea, el estudio desvelará tanto el impacto de las demandas de la vida aldeana sobre los seguidores de una religión diferente, como el uso de la aldea como punto de referencia crítico en las configuraciones de identidad y comunidad. Lo anterior permitirá vislumbrar los innumerables significados de la aldea: como entidad social que no es ni cerrada ni singular, y como lugar de memoria y nostalgia que se refuerza y se trasciende en las construcciones de identidad.

La Mahima Dharma, como comúnmente se conoce la secta, tuvo como predicador a Mahima Swami, un asceta errante, durante la década de los sesenta del siglo XIX, en Orissa.¹⁴ Al emerger justo después de una devastadora hambruna que acabó con casi una tercera parte de la población de la provincia, la nueva fe se vio marcada por el radicalismo desde sus inicios. Abogaba por creer en un absoluto indescriptible, de total penetración y poder, que era accesible a todos a través de la devoción. Este sencillo mensaje subrayaba la redundancia de los templos y rituales y de los sacerdotes brahmanes como mediadores entre los dioses y los hombres; también cuestionaba la validez de la discriminación social basada en las distinciones de casta. Las prácticas del fundador conferían sustancia a la interrogante implícita en las enseñanzas. Mahima Swami eligió los territorios lejanos de los estados tributarios (*garhjats*) como su campo de operación. Esta distancia desde Cuttack y Puri, áreas que se encontraban bajo la administración británica directa, y los centros urbanos de poder político y religioso, resultaba representativa de la distancia de la nueva fe con la autoridad y clase gobernante. Al escoger su campo de operación, el asceta hizo del persistente contraste entre *nagar-pura* (ciudad-pueblo) y *grama* (aldea) una tensión creativa, dándole un giro intere-

¹⁴ Orissa fue conquistada por las tropas de la Compañía de las Indias Orientales británica a principios del siglo XIX. Se convirtió en parte de la Presidencia de Bengala. Los ingleses retuvieron la estructura administrativa de los mogoles, y dividieron la provincia en áreas bajo una administración directa (los antiguos *kehasmahals* de los mogoles) y regiones de control indirecto, al establecer alianzas mediante tratados con los príncipes oriya, quienes aceptaron pagar un tributo anual a cambio de su autonomía interna. Dieciséis dirigentes de pequeños estados inicialmente firmaron el acuerdo con el gobierno de la Compañía. Juntos, sus territorios constituyeron los *garhjats* de Orissa.

sante a la dicotomía de la *vana* (selva) y el *ksetra* (campo).¹⁵ Desde tiempos de los Vedas, a la *vana* se le asociaba con un área deshabitada, peligrosa y liminal que acechaba las orillas de un espacio establecido y habitado, el *ksetra*.¹⁶ Para Mahima Swami, las aldeas en los territorios remotos de los estados tributarios, poblados predominantemente por *adivasis* y personas de las castas más bajas, simbolizaban un área habitada que era simultáneamente liminal. Al otorgarles primacía a los pueblos tribales, buscó dar reversa a un proceso puesto en movimiento por la constante elevación en estatus de Jagannath, el señor del universo, de ser un dios tribal a convertirse en la deidad-estado de Orissa, de propiedad exclusiva de brahmanes y reyes. Al alejarse del centro del poder político-ritual, y al esparcir una fe que cuestionaba los rituales, la jerarquía y la discriminación social, el asceta buscó asimismo devolverle a la gente marginada su confianza y dignidad.¹⁷ Todo esto tuvo un intrigante impacto sobre la comprensión que los seguidores de esta fe tuvieron acerca de la aldea.

La aldea constituyó también un indicador clave de la movilidad y abstinencia del fundador. Mahima Swami siempre estaba en movimiento; no pasaba más de una noche en una aldea.¹⁸ Su desapego a la propiedad se manifestaba por su práctica de

¹⁵ Esta distinción entre *nagar* (ciudad) o *pura* (pueblo) y *grama* (aldea) se encuentra en los escritos de Manu. Manu le daba primacía a la aldea como la unidad principal de administración. Véase S. C. Dube, *Indian Village, op. cit.*, p. 2. En un contexto diferente, Chakrabarty proporciona la sugerente discusión sobre cómo la "imaginación" ayudó al nacionalismo bengalí de fines del siglo XIX y principios del XX a desarrollar el contraste entre la ciudad y el campo, en el cual la aldea genérica bengalí evocaba imágenes románticas de belleza "idílica y pastoral", D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 150-155.

¹⁶ Véase C. Malamoud, *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, Delhi, Oxford University Press, 1996. Un análisis detallado de los diferentes significados de *vana* y *ksetra* aparece también en G. Sontheimer, "The Vana and the Ksetra: The Tribal Background of Some Famous Cults", en G. C. Tripathi y H. Kulke (ed.), *Religion and Society in Eastern India*, Bhubaneswar, Utkal University, 1987, pp. 117-164.

¹⁷ I. Banerjee-Dube, "Issues of Faith, Enactments of Contest: The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa", en H. Kulke y B. Schnepel (ed.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*, Delhi, Manohar, 2001, pp. 149-178.

¹⁸ Para una lúcida discusión de movilidad-movimiento (*jangam*) como una manera de los ascetas Virasaiva de cuestionar a la clase gobernante (*sthabar*), véase A. K. Ramanujan, *Speaking of Shiva*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

dormir sobre la tierra a cielo abierto, y de comer sólo una vez al día una ración de arroz cocido recibido como limosna. Este alimento cocido, recolectado en una vasija de barro rota, lo aceptaba de cualquier familia, sin importar su casta, con excepciones importantes. El Swami se negaba a aceptar comida de las casas de los sacerdotes y reyes, barberos y lavaderos: mientras que los sacerdotes y los príncipes simbolizaban el ritual y el poder temporal, la negativa de recibir los servicios del barbero y el lavadero constituía un instrumento contra el principio a través del cual las castas dominantes establecían el ostracismo social. Este reto a la casta se veía reforzado por la falta de atención a las normas de los comensales. El que renunciaba compartía el alimento con sus discípulos en la misma vasija. No resulta sorprendente entonces que la nueva fe haya sido del agrado de los miembros de las castas bajas, de los intocables y de los grupos tribales, y que haya encendido la ira de los brahmanes y de los reyes. La Dharma estaba abierta para todos, pero eran principalmente los grupos subordinados de hombres y mujeres los que aceptaban la nueva fe, pues en ella encontraban una nueva fuente de valía personal. Después de algunos años de vivir su carrera como predicador, Mahima Swami llegó a ser alabado como el líder de un “movimiento religioso muy extenso en los garhjats”.¹⁹

El diario *Utkal Deepika* de Oriya fue el primero en registrar la llegada de Mahima Swami.²⁰ Los administradores coloniales lo siguieron de inmediato y condujeron una elaborada investigación sobre las creencias y prácticas de la Mahima Dharma después de un dramático incidente sucedido en 1881. El primero de marzo de ese año, un puñado de hombres y mujeres comunes y corrientes, seguidores seculares de la Mahima Dharma, entraron al templo de Jagannath —la deidad central del hinduismo en Orissa— en Puri con la intención expresa de sacar a rastras las imágenes de Jagannath, su hermano y su hermana y quemarlas.²¹ No lograron su objetivo; sin embargo, su atrevido inten-

¹⁹ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74*, Baptist Missionary Society Archive, Regent's Park College, Oxford, 1873-1874.

²⁰ *Utkal Deepika*, 1.6., 1867, parte II, núm. 22.

²¹ La nueva secta llegó a conocimiento del gobierno colonial después del “ataque” al templo de Puri. Se ordenó a los oficiales locales que llevaran a cabo investiga-

to descubrió la existencia de la secta al gobierno colonial. Se ordenó efectuar una investigación detallada. Los oficiales locales que la llevaron a cabo moldearon la figura del asceta según referencias aisladas que hablaban de un hombre que cubría su cuerpo con cenizas y que vivía de fruta, leche y agua; lo que resulta interesante para el propósito de este documento es que la nueva religión fue rastreada a través del movimiento del asceta errante de una aldea a otra.

El Swami inició su vocación después de un largo periodo de meditación en las Kapilas en Dhenkanal. En la aldea de Darutheng encontró a sus primeros discípulos. De Darutheng, el asceta viajó a Anadharua, Damna y Khuntuni, aldeas donde construyó *tungis*; es decir, lugares temporales de adoración y residencia. En Khuntuni, una aldea en el estado tributario de Athgarth, el Swami “dio una enorme fiesta y atrajo la fe y adoración general de la gente común, y la reputación de sus excelencias se extendió por todos lados”.²² Probablemente esto le dio la suficiente confianza para construir una gran casa en su siguiente parada, Malbiharpur en Banki, donde encendió el *dhuni*, o fuego sacro. Resulta significativo que Mahima Swami no haya extinguido el *dhuni* ni destruido la estructura donde éste se encendió antes de salir hacia otro lugar. Dejó a uno de sus discípulos a cargo del sitio y viajó por las aldeas de Angul, Talcher y Khurda antes de regresar a Malbiharpur. En ese lugar se detuvo a alguna distancia de la casa del *dhuni*, alimentó a un gran número de personas e inició en su fe tanto a renunciantes como a cabezas de familia. Los nuevos renunciantes viajaron a “diversas partes de Orissa y a los distritos de Sambalpur y Ganjam a propagar el credo”,²³ mientras que los seguidores seglares co-

ciones detalladas. Los *tehsildars* (cobradores de las rentas públicas) de Banki y Angul, el administrador de Dhenkanal, así como el comisionado suplente de Sambalpur, realizaron largos reportes que fueron incorporados al registro enviado por el comisionado de la división de Orissa al gobierno de Bengala. Este reporte, titulado “Sobre el origen y crecimiento de la secta de disidentes hindúes que profesan ser seguidores de Alekh”, fue publicado en los *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* en 1882.

²² Oficio de Banki Gehsil al comisionado de la división de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881; documento núm. 441/1 del Consejo de la Renta, correspondencia del templo de Jagannath, parte IV, 1880-1884, núm. 131, 1324-1327, Archivos del estado de Orissa, Bhubaneswar.

²³ *Ibidem*.

menzaron a llevar sus vidas como cabezas de familia bajo la guía y protección del fundador. El *dhuni* de Malbiharpur fue destruido en 1869. Mahima Swami visitó diversos lugares en Banki y otros estados feudatarios antes de llegar a vivir en Joranda, en Dhenkanal, donde falleció entre 1875-1876.

La incesante relación que presentan los registros coloniales entre las aldeas y las actividades de un predicador religioso y la difusión de una nueva fe indica claramente que las aldeas constituían “una unidad básica e importante en la organización de la política social india”.²⁴ También dan indicio del uso creativo de la noción de aldea que realizó el fundador de la Mahima Dharma. La importancia conferida a las aldeas en los registros coloniales del siglo XIX se vio reforzada por la primera historia formal de la secta, escrita por un sobresaliente asceta en los años treinta. La *Satya Mahima Dharmara Itibas* (Historia de Satya Mahima Dharma) no sólo trazaba la carrera del fundador con referencia a las aldeas por las que viajó, las estructuras que construyó ahí y el milagroso poder que demostró en el curso de sus viajes, sino que además enlistó los nombres de los seguidores iniciados por Mahima Swami y sus discípulos ascetas de cada aldea. Esto logró inscribir a ciertas aldeas como “especiales” en la memoria colectiva de los discípulos legos. Volveré a las ramificaciones un poco más adelante.

Las *Itibas* también transformaron la movilidad constante de Mahima Swami, así como su práctica de no pasar más de una noche en una aldea, en una norma prescrita para los ascetas de la secta. Esto hizo surgir innovaciones interesantes conforme la Mahima Dharma se desarrolló durante el siglo XX, institucionalizándose cada vez más. Tal institucionalización giró alrededor del monumento al gurú (preceptor), construido después de su muerte en Joranda, en Dhenkanal. El Guru Gadi, asiento del gurú, poco a poco se convirtió en la sede de la Mahima Dharma, con lo que surgieron propiedades tanto en tierras como en estructuras permanentes, así como rituales llevados a cabo en el monumento. La administración apropiada y el eficiente funcionamiento del Gadi requieren que los principales ascetas pasen una considerable cantidad de tiempo en el lugar.

²⁴ S. C. Dube, *Indian Village*, *op. cit.*, p. 1.

Resulta claro entonces que esto vuelva muy difícil que cumplan con la regla de cambiar de aldea diariamente. Los hábiles renunciadores han encontrado una ingeniosa solución al problema: la enorme área que ocupa hoy el Gadi abarca tres aldeas; hay *ashrams* en las tres; los ascetas se rotan de un *ashram* a otro durante el tiempo que pasan en el Gadi, sin estar más de una noche en una aldea sin salir del conjunto del Gadi. El movimiento perpetuo del predicador dinámico ha sido sustituido por un monumento estático que se erige en un sitio determinado de una secta que se ha vuelto sedentaria: en ambos casos, se ha recurrido a la aldea para obtener legitimidad.

Esta búsqueda de la legitimidad también ha generado competencia y rivalidad entre las aldeas asociadas con la vida de Bhima Bhoi, el poeta-filósofo de la Mahima Dharma. De orígenes oscuros, este poeta anticonformista ha sido canonizado como el auténtico representante de la Orissa tribal, como un rebelde y gran intelectual, durante las últimas décadas. Esto ha traído como consecuencia un movimiento para establecer los "hechos reales" de su vida y depurarla de mitos. Diversas aldeas relacionadas en las leyendas con el nacimiento e infancia de Bhima Bhoi reclaman ser el lugar natal del poeta. En su lucha por compartir la gloria del personaje, han tratado simultáneamente de establecerse, a sí mismas y a Bhima Bhoi, como parte central de la Mahima Dharma; al mismo tiempo han tratado de hacer que Khaliapali, la aldea donde se estableció Bhima Bhoi y puso su *ashram*, se convierta en un centro paralelo de la fe y en rival de Joranda, la aldea que alberga la sede de la Mahima Dharma. Si todo esto ha agudizado las diferencias entre los distintos grupos de seguidores, también ha hecho resaltar la importancia de las aldeas como cruciales para la comunidad de seguidores.

Vayamos ahora a los jefes de familia devotos de Mahima Dharma. Es en su existencia diaria que se representan y negocian las tensiones de casta, secta, género y comunidad. A pesar de que la fe se ha extendido a los centros urbanos durante el siglo XX, la mayor parte de sus discípulos seculares todavía viven en aldeas; de hecho, la mayoría de ellos aún se presentan como residentes de una aldea en particular cuando hablan de sí mismos. Sin embargo, en aquellas aldeas donde predomina el siste-

ma de castas hindú, los seguidores de la Dharma constituyen una minoría como miembros de una orden religiosa. Aunque es verdad que la Mahima Dharma ha sido considerada cada vez más como una secta hindú, el código de conducta distintivo, prescrito y respetado por los jefes de familia los diferencia de los demás habitantes de la aldea.

Las reglas de levantarse antes de la salida del Sol, vestidos en tela color ocre y de postrarse sobre el piso para orar al Absoluto al amanecer, al mediodía y durante el ocaso, y de no comer después de éste, aunque no resultan muy fáciles de seguirse, no ponen en conflicto a los seguidores de la Mahima Dharma con nadie más. Pero lo que sí causa problemas es el precepto contra la aceptación del *prasad*; es decir, las sobras benditas por una deidad hindú, o de no poner atención a las normas de la casta al aceptar u ofrecer comida. Esto puede tener como resultado que los devotos sean excluidos de ciertos festivales colectivos de la aldea y de algunas invitaciones a ceremonias realizadas en las casas de las castas superiores o dominantes. También puede significar que otros habitantes de la aldea no acepten las invitaciones de los seguidores de la secta. En tales ocasiones entran en conflicto las identidades diferentes pero traslapadas de los devotos de la Mahima Dharma, como seguidores de una religión por separado y como miembros de la comunidad de la aldea.

La forma para resolver estas tensiones a menudo depende del tamaño y organización de la aldea,²⁵ así como de la fuerza numérica y la posición social y económica de los Mahima Dharmis que habitan en ella.²⁶ Otro factor crucial consiste en la presencia o ausencia de una *tungi* (una pequeña choza, lugar de residencia y devoción de los ascetas) o de cualquier otra es-

²⁵ Resulta importante tomar en consideración que las aldeas en la India varían ampliamente en cuanto a su tamaño, composición y organización interna. Dube subrayó la gran diferencia en estructura y composición de las aldeas, indicando que los idiomas indios a menudo emplean palabras diferentes para denominar a los diversos tipos de poblados, todos los cuales se agrupan bajo el genérico de aldea. Véase S. C. Dube, *Indian Village*, *op. cit.*, p. 3.

²⁶ La imagen general que incluyo aquí está basada en el extenso trabajo de campo realizado en Orissa durante la última década, así como en la lectura cuidadosa de las notas de campo de la académica alemana Anncharlott Eschmann, quien trabajó sobre la Mahima Dharma a principios de los años setenta.

estructura típica de la Dharma, como un *dhuni ghar* (un cuarto donde se mantiene encendido el fuego sagrado) o un *shunya mandir* (el templo en honor del Absoluto), dentro de la aldea. La *tungi* demuestra que los miembros de la fe resultan importantes en cuanto a su número y en cuanto a la propiedad al haber podido construirla; también marca la presencia de la Mahima Dharma en la vida religiosa y cultural de la aldea. Los iniciados y los no iniciados regularmente se reúnen en la *tungi* durante las noches para encender el *dhuni* y para cantar *bhajans* (cantos devocionales) en honor del Absoluto. La *tungi* también invita a los ascetas errantes de la Mahima Dharma a visitar la aldea de vez en cuando. Esto da pie para predicar la fe y cantar colectivamente los *bhajans*, así como para realizar una sencilla ceremonia, como la *balyalila*.²⁷ Todo ello puede contribuir a que los miembros de la Mahima Dharma ocupen una posición sobresaliente en la jerarquía de la aldea. Las distintas prácticas de los seguidores no resultan del desagrado de los demás habitantes de la aldea y se les acepta como miembros plenos de la comunidad.

Por otra parte, la ausencia de una *tungi* indica que o bien los seguidores de la Dharma son pocos en número, o no son lo suficientemente importantes social o económicamente, o ambas cosas. En esas aldeas, la fe se trata a menudo con burla, como destinada exclusivamente para las castas inferiores y los intocables, y a sus miembros se les ignora y excluye de los festivales colectivos a menos que respeten las normas generales de conducta.²⁸ En un intento por enfrentar esta situación, los devotos extendidos en algunas aldeas vecinas se reúnen para construir una *tungi* o un *ashram* o un *dhuni ghar*. Es interesante que recurran a su identidad sectaria y se sirvan de ella para romper los límites de sus respectivas aldeas, con objeto de mejorar su posición dentro de la aldea. Esto tiene como resultado una simultánea y simbólica trasgresión y consolidación de las fronteras de la aldea.

²⁷ Durante la *balyalila* se ofrece comida cruda al Absoluto en el amanecer, y después se distribuye entre los niños de la aldea. A esto le sigue una comida cocida comunitaria, compartida por todos los seguidores.

²⁸ M. N. Srinivas proporciona un incisivo análisis de las diferentes connotaciones de "exclusión" en una aldea sometida a situaciones diferentes. Véase M. N. Srinivas, "The Indian Village...", *op. cit.*, pp. 47-51.

La presencia de la *tungi* es vital para la confianza en sí mismos de los discípulos con familia; eso se aprecia claramente en la forma en que se refieren a las aldeas a las que pertenecen: como una que posee una *tungi* o una que no la posee. En raras ocasiones la presencia de una *tungi* en desuso o sin reparar refleja la declinación gradual de la fe en una aldea. Mahimapali, una pequeña aldea en el distrito de Bolangir en Orissa del oeste, establecida originalmente por los Mahima Dharmis, es un buen ejemplo de esto. Las pocas familias que profesan la fe en la aldea han perdido poco a poco su importancia, conforme otras familias hindúes han llegado a vivir ahí y los descendientes de los iniciados originales han olvidado el fervor por sus creencias. La *tungi* ya no mantiene su importancia como centro de la actividad religiosa y ha quedado virtualmente destruida. Los seguidores de la Mahima Dharma, se lamentaba Paramananda Sahu, el miembro más anciano de la fe en la aldea, estaban perdiendo su sentido de pertenencia en Mahimapali, una aldea establecida, nombrada y dedicada a la Mahima Dharma.²⁹ Su sentido de pérdida se acrecentaba por el hecho de que Mahimapali había dejado de ser importante para la Mahima Dharma. Ya no es un punto de llegada constante de los ascetas. Es como si la aldea se hubiera borrado del mapa de una fe que delineó sus contornos con referencia a las aldeas habitadas por sus seguidores. Una vez más nos impresiona la importancia crítica de la aldea en la vida de la secta: la paulatina desaparición de la Mahima Dharma en Mahimapali es representativa de la decreciente importancia de la aldea dentro de la secta.

¿Qué papel representa la casta en la inclusión o exclusión de los Mahima Dharmis en las ceremonias colectivas de la aldea? Resulta importante anotar a este respecto que gran número de seguidores pertenecen a la extremadamente vaga y extensa categoría de *chasa*, que significa literalmente un labrador, pero que ha llegado a aceptarse como una casta en Orissa. La gente que pertenece a esta categoría está relacionada con la agricultura, ya sea como campesinos labradores que poseen pequeños pedazos de tierra o como jornaleros agricultores. Los *chasas* forman una amplia mayoría en muchas aldeas. Dado que el término es por

²⁹ Entrevista con Paramananda Sahu, Mahimapali, 7 de marzo de 1994.

sí mismo confuso y vasto, casi no hay distinción entre los seguidores de la Dharma y los *chasas* no iniciados. Lo mismo ocurre con las castas artesanales de los alfareros (*kumbhar*) y los herreros (*kamar*). Incluso cuando pertenecen a sectas diferentes (los vaishnava son muy comunes en Orissa), los *chasas* y artesanos Mahima Dharmi y los no Mahima Dharmi viven en armonía y participan conjuntamente en los festivales y ceremonias de la aldea.

La presencia de iniciados que fueron intocables junto con iniciados de otras castas “tocables” en la misma aldea puede generar tensión. En Orissa aún es común encontrar a los antes intocables viviendo en zonas separadas a orillas de la aldea.³⁰ Los miembros *dalit* de la Mahima Dharma se ven entonces obligados a vivir como intocables, a pesar de que su fe rechaza la discriminación social. Además, estos miembros pueden suponer un problema para con sus correligionarios que no son intocables. Los dictados de la fe demandan que estos Mahima Dharmis no sólo inviten a los iniciados *dalit* a sus casas, sino que compartan sus alimentos con ellos. Pero la entrada de los intocables a los hogares de una aldea puede generar tensión e incluso traer como resultado el ostracismo de las familias de la Mahima Dharma. Más que correr ese riesgo, los seguidores de la fe esperan las ocasiones en que los festivales de la secta los reúnen en alguno de los centros de la Dharma localizados fuera de la aldea.

Otro ritual importante que a menudo ocasiona la trasgresión de las fronteras de una comunidad limitada y de la adhesión a las normas de casta es el matrimonio. Las familias dan cuenta de esta ambigüedad de diversas maneras. Para algunos, resulta imperativo que las personas que no han renunciado al

³⁰ Cuando Huyler viajó por las aldeas de Orissa a principios de los años ochenta, quedó sorprendido por las “estrictas delineaciones de casta” observadas ahí. Escribe: “La mayoría de las aldeas están diseñadas de tal manera que separan físicamente a los miembros de las castas inferiores y los harijan de los aldeanos de las castas superiores”. S. P. Huyler, *Village India*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1985, p. 155. La investigación de Karve y Damle de las aldeas de Maharashtra a fines de los años cincuenta apuntan al mismo hecho: que las zonas habitacionales en la aldea estaban divididas en dos áreas principales, una en la que vivían los “tocables” y otra para los intocables. I. Karve e Y. B. Damle, *Group Relations in Village Community*, Poona, Deccan College, 1963, p. 70.

mundo acepten las reglas de casta; otros evaden la cuestión al establecer que en las parejas arregladas por las familias de seguidores, la casta nunca se toma en consideración, mientras que algunos arguyen que aunque ellos, como miembros de la Mahima Dharma, no creen en el sistema de castas, los no iniciados con quienes se ha arreglado la boda sí creen en él y se han asegurado de que la persona elegida de una familia de la Mahima Dharma pertenezca a la misma casta que la pareja extraída de la de ellos.³¹ Los matrimonios de ese tipo, arreglados muy comúnmente entre familias que viven en aldeas diferentes, extienden las relaciones de parentesco a costa de los vínculos de la comunidad religiosa.

Los matrimonios entre las familias de los iniciados y los no iniciados producen consecuencias curiosas. Las mujeres de familias de la Mahima Dharma casadas con miembros de otras no pertenecientes a la secta, frecuentemente se enfrentan a la dura tarea de tratar de seguir respetando los dictados de su fe. El mayor reto aquí consiste en el rechazo contra la aceptación del *prasad*, en particular el *mahaprasad*, o las sobras benditas por Jagannath, el señor del universo. Nirmalprabha, ahora residente de Bhubaneswar, relató una conmovedora historia.³² Nirmalprabha nació en el seno de una familia que ha seguido la fe por generaciones. Su aldea natal, afirmó con orgullo y nostalgia, es mencionada en la *Itihasa* de Biswanath Baba, lo que constituye una evidente prueba de su importancia; sin embargo, contrajo matrimonio con un miembro de una familia de devotos de Jagannath en una aldea en la que la Mahima Dharma casi no tenía presencia. La vida no fue fácil para Nirmalprabha; encontró muchos problemas para tratar de seguir el código de conducta prescrito por su fe. La situación llegó a su crisis cuando su suegra regresó de un viaje al templo de Jagannath en Puri trayendo consigo el *mahaprasad*. Nirmalprabha se negó a recibirlo; su suegra enfureció: ¿Cómo se atrevía la esposa de su único hijo, que le había llegado como bendición de Jagannath, a no tomar el *prasad* del gran señor? La situación se volvió tensa. Nirmalprabha, resignada a su destino, cedió. Tal vez era el

³¹ Resumo aquí los resultados de diversas entrevistas con discípulos seculares.

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

deseo del Absoluto, se dijo a sí misma, que tomara el *mahaprasad*. ¿Por qué otra razón había el Supremo permitido a sus padres casarla dentro de una familia de devotos de Jagannath? Oró silenciosamente al Absoluto y comió el *prasad*. Al día siguiente enfermó. Pasaron días y semanas; fue atendida por diversos doctores y tomó diferentes medicamentos, pero la fiebre no se redujo. Sus preocupados suegros finalmente pidieron la ayuda del padre de ella. Éste, enojado por la injusticia que le habían hecho a su hija, pidió a los suegros que oraran al Absoluto, le rogaran por su misericordia y le ofrecieran el *ghee* para el fuego sagrado. Los parientes políticos obedecieron. Al día siguiente, la fiebre de Nirmalprabha cedió. Muchos residentes de la aldea donde ahora vivía, sorprendidos por la fuerza de su fe, se convirtieron en Mahima Dharmis.

La aldea representa un importante papel en esta narración romántica de reto y de triunfo. El dramático contraste entre la aldea ideal, mencionada en la historia oficial de la secta, y una aldea con muy pocos iniciados, corre en paralelo con las vicisitudes —el placer y el dolor— de la vida de Nirmalprabha antes y después de su matrimonio. Su aldea natal es aquí “un ideal y un idilio”; y estas cualidades idílicas se ven realizadas por la placentera experiencia de sus días de soltería, que adquieren más poder y presencia por medio de la nostalgia.³³ Nirmalprabha sorteó con éxito su dura prueba mediante devoción pura. Aún más: ese logro se vio incrementado por haber ganado conversos a su fe, lo que transformó a una aldea en la que no se profesaba la Mahima Dharma en una poblada por nuevos iniciados. Una aldea, alguna vez indiferente y casi hostil a su fe, comenzó a parecerse a su propia aldea con la práctica de la Mahima Dharma.

Shakuntala, una mujer muy espiritual de una aldea en el distrito de Sundargarh, tuvo que enfrentar la constante hostilidad de su padre y hermanos después de que decidió aceptar la Mahima Dharma. Los miembros masculinos de su familia eran incrédulos: ¿Cómo podía una mujer tener opiniones in-

³³ Me apoyo en el análisis de Dipesh Chakrabarty sobre cómo la memoria y la nostalgia revisten a la aldea de fuertes valores culturales. D. Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 126-133.

dependientes en cuanto a la religión que debía profesar? Más aún, opinaban que resultaba difícil que el jefe de una familia pudiera vivir bajo las reglas de la Mahima Dharma. Shakuntala se negó a ceder. Pasaron cuatro años entre la época en que se sintió atraída por la fe después de la visita y la prédica de un asceta y el momento en que se inició; fueron años de tensión y conflicto perennes. Cuando la conocí en Joranda en 1990, había sido una devota Mahima Dharmi por espacio de siete años. Su familia, me dijo, había finalmente comprendido; sin embargo, ocasionalmente tenía que enfrentarse al ridículo que de ella hacían algunos habitantes de la aldea; pero —afirmaba Shakuntala con un brillo en los ojos— “se los devuelvo”. Su fuerza y su resolución también habían dado frutos. Otra mujer de su aldea se había iniciado. Era su fuente de apoyo en la aldea y su compañera en sus visitas anuales a Joranda. Juntas, esperaba Shakuntala, serían capaces de inducir un gradual cambio de actitud hacia su “verdadera fe” en otros aldeanos.

Estas anécdotas de mujeres resultan notables no sólo por los datos que aportan en cuanto a las relaciones de parentesco y de género dentro de la familia, sino también por las diversas percepciones y despliegues que retratan de la aldea. Aquí, la presencia vital de la aldea en la vida de la secta desde la época de su fundador y el carácter central que se le otorga en la historia formal de la secta se combinan en formas novedosas con las experiencias de la vida diaria, de manera de convertir a la aldea en el eje en torno del cual se construyen las memorias. Y es esta mezcla de experiencia y emoción la que le confiere una “realidad social” a la aldea.

Al final, permítaseme comentar un suceso que ocasiona el entrecruzamiento de los límites espaciales de la aldea con la construcción de una comunidad de creyentes. El peregrinaje al monumento al gurú en Joranda en la *maghi purnima* (luna llena en el mes de magh, enero-febrero) constituye una actividad muy importante en la vida de un discípulo lego. Esta enorme congregación anual de renunciados y jefes de familia, el acontecimiento más trascendente del calendario ritual de la fe, proporciona una coyuntura crucial para el reforzamiento y consolidación de los Mahima Dharmis como una comunidad unida. Todos los rituales y las prácticas realizadas en el lugar

reafirman la identidad de un creyente. Los devotos dan vueltas alrededor del monumento —repositorio del gurú—, oran al Absoluto junto con otras miles de personas y cantan *bhajans* durante las noches; todo ello expande el sentido de pertenencia a la Mahima Dharma. Las iniciaciones realizadas por los ascetas en diferentes aldeas son ratificadas durante la *guru purnima*, una ceremonia que crea lazos de unión entre todos los nuevos iniciados. Y las reuniones de los renunciados y los seguidores legos establecen el contacto directo entre los discípulos jefes de familia y sus *diksha-gurus*, los preceptores que los han iniciado en la fe. Es el momento en que la identidad como un Mahima Dharmi brilla por encima y se vuelve más importante que todas las demás.³⁴

De esta manera, a pesar de que los seguidores de una misma aldea generalmente viajan juntos, utilizan la oportunidad para fraternizar con otros; es decir, para reencontrarse con parientes, amigos y conocidos de otras aldeas e intercambiar noticias personales al igual que aquellas acerca del desarrollo de la propia Dharma. El complejo del Gadi posee *asbrams* contruidos por discípulos provenientes de una misma región; ahí es donde pernoctan durante los días del festival.³⁵ Esto permite que los seguidores que viven en distintas aldeas del mismo distrito o provincia tomen decisiones importantes respecto a la construcción de un *dhuni ghar* o a la realización de un festival. Es ahí también donde los miembros de las órdenes monásticas y legas se reúnen y discuten las medidas que deberán tomarse para que la Dharma sobreviva y se extienda. El *Satsang Goshthi*, una comida común que comparten todos los miembros masculinos de la secta que han seguido estrictamente las normas de la fe, proporciona la culminación adecuada a una ce-

³⁴ A pesar de que me apoyo en el análisis del peregrinaje de Victor Turner, no deseo reducir a lo esencial su idea de “liminalidad” o “communitas”, o la “confrontación” del peregrino con otros individuos que eventualmente engendra el “communitas”. El sentimiento de afinidad con otros miembros siempre está presente entre los seguidores de la Mahima Dharma. El peregrinaje solamente proporciona la ocasión para reestablecerlo. Más aún: la comunidad creada en Joranda es más el resultado de una “divulgación” que de una “confrontación”. V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.

³⁵ Para dar un ejemplo, el *Paschimashram*, *ashram* occidental fue construido por seguidores de Madhya Pradesh y los alberga durante el festival.

remonia encaminada a delinear y reforzar los contornos de una comunidad religiosa. A través del mutuo dar y recibir alimentos cocidos, los ascetas de la orden más alta y los devotos jefes de familia recientemente ordenados afirman su creencia en el Absoluto y subrayan la unidad y solidaridad que esta creencia les genera. Una comunidad cohesiva, unificada por la devoción que no tolera la discriminación, inmediatamente se construye y vigoriza. Al mismo tiempo, el final de la comida es la señal de la dispersión de esta comunidad. Los discípulos legos se reagrupan con sus compañeros aldeanos para iniciar el regreso a casa, a una vida fundamentada en la aldea.

Mi esfuerzo en esta investigación ha consistido en analizar de qué manera el enfoque hacia la aldea puede abrir nuevas perspectivas y permitir la obtención de datos no explorados a menudo en los estudios de casta y de secta. Al rastrear los diversos despliegues y percepciones de la aldea dentro de una formación religiosa subalterna —usos y percepciones que subrayan que una aldea no es una entidad ni cerrada, ni esencial, ni homogénea—, he demostrado cómo la aldea constituye un punto de referencia crucial y constante, tanto en las narraciones históricas de la fe como en las construcciones de identidad y comunidad hechas por sus seguidores. Al alejarme del enfoque de Dube y Srinivas respecto a que los estudios de las aldeas resultan vitales para los programas de reconstrucción y de desarrollo agrícola³⁶ —sugerencia que también fue puesta en práctica por los planificadores y activistas en los años ochenta y noventa³⁷—, he tratado de comprender la prominencia de la aldea dentro de los ámbitos de la experiencia y de la emoción. Asimismo, al desenmarañar las formas múltiples en que la aldea apuntala las vidas de los Mahima Dharmis —delinea límites y afirma memorias, induce y deteriora la acción colectiva—, este ensayo ha tratado de comprender la inmensa importancia de la aldea como unidad de investigación, como punto de entrada al fascinante y elusivo mundo de la vida social del día a día. ❖

³⁶ S. C. Dube, *India's Changing Villages*, *op. cit.*; M. N. Srinivas, "Village Studies and their Significance", en M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962, pp. 120-135.

³⁷ V. Madan, "Introduction", *op. cit.*, p. 12.

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

Bibliografía

- BABA, Biswanath (1935-1978), *Satya Mahima Dharmara Itihas*, Cuttack, Saha Mahima Dharmalochana Samiti.
- BADEN-POWELL, B. H. (1978), *Administration of Land Revenue and Tenure in British India*, Nueva Delhi, Ess Ess Publications.
- (1971), *The Indian Village Community*, Delhi, Cosmo publications.
- (1894), *Short Account of the Land Revenue System in British India*, Oxford, Clarendon Press.
- BANERJEE-DUBE, Ishita (2001), "Issues of Faith, Enactments of Contest: The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa", en Hermann Kulke y Burkhard Schnepel (ed.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*, Delhi, Manohar, pp. 149-178.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2002), *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- DUBE, S. C. (1967), *Indian Village*, Nueva York, Harper Colophon Books.
- (1958), *India's Changing Villages*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- DUMONT, Louis y David Pocock (1957), "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, pp. 7-22.
- (1957), "Village Studies", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, pp. 23-41.
- HUYLER, Stephen P. (1985), *Village India*, Nueva York, Harry N. Abrams.
- Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74*, Baptist Missionary Society Archive, Regent's Park College, Oxford.
- Jagannath Temple Correspondence*, parte IV, 1880-1884, archivos del estado de Orissa, Bhubaneswar.
- KARVE, Irawati e Y. B. Damle (1963), *Group Relations in Village Community*, Poona, Deccan College.

- LIRA, Andrés (2004), "Henry S. Maine: Historia y antigüedad en el derecho", en S. C. Dube, I. Banerjee-Dube y W. Mignolo (ed.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México.
- MADAN, Vandana (2002), "Introduction", en Vandana Madan (ed.), *The Village in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 1-29.
- MALAMOUD, Charles (1996), *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, Delhi, Oxford University Press.
- MARIOTT, McKim (ed.) (1955), *Village India, Studies in the Little Community*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RAMANUJAN, A. K. (1973), *Speaking of Siva*, Harmondsworth, Penguin.
- SONTHEIMER, Gunther-Dietz (1987), "The Vana and the Ksetra: The Tribal Background of Some Famous Cults", en G. C. Tripathi y Hermann Kulke (ed.), *Religion and Society in Eastern India*, Bhubaneswar, Utkal University, pp. 117-164.
- SRINIVAS, M. N. (1987), "The Indian Village: Myth and Reality", en M. N. Srinivas, *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, pp. 20-59.
- (1962), "Village Studies and their Significance", en M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, pp. 120-135.
- (ed.) (1955-1960), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londres, Routledge & Kegan Paul.