AGUSTÍN PÁNIKER

LOS SIKHS



Historia, identidad y religión

Kairós

Agustín Pániker

LOS SIKHS

Historia, identidad y religión

editorial Kairós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

Agustín Pániker

LOS SIKHS

Historia, identidad y religión

editorial Kairós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

© Agustín Pániker, 2007
© de la edición española:
2007 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia, 117-121, 08029 Barcelona, Spain
www.editorialkairos.com

Primera edición: Mayo, 2007
Primera edición digital: Marzo 2010

ISBN digital: 978-84-7245-770-6
Composición: Replika Press Pvt. Ltd. India

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

SUMARIO

Prefacio

I. Dinámica histórica

1. El contexto
2. La tradición de los *sants*
3. Gurū Nānak
4. La expansión del sikhismo
5. La transformación del sikhismo
6. La Khālsā
7. Hacia el Khālsā Rāj
8. El factor colonial
9. El espíritu de reforma
10. La politización del sikhismo
11. Las particiones del Punjab
12. El Khalistán y el extremismo sikh

II. Estructura religiosa y social

13. Las Escrituras de los sikhs
14. Doctrina
15. La práctica interna
16. Las formas externas
17. Las sectas
18. La sociedad sikh
19. La diáspora sikh

Glosario
Bibliografía

PREFACIO

Todo el mundo reconoce a un sikh por la calle. Al menos, al sikh varón. Su luenga barba y prominente turbante lo delatan. Además, no pocos sikhs destacan por su envergadura.

Como algunos sabrán, una de las normas que todo sikh que se precie sigue a rajatabla consiste en nunca cortarse el cabello. Este distintivo se llama *keś,* que literalmente significa "cabello" –sin cortar, claro–.

No obstante, una generalización de este tipo no hace justicia a la compleja realidad del sikhismo. Porque lo cierto es que la obligación del *keś* técnicamente sólo afecta a aquella sección de la comunidad que ha decidido iniciarse en una fraternidad conocida como Khālsā. A los bautizados en esta orden se les conoce como *amritdhāri-sikhs;* o séase, sikhs que han recibido el bautismo del *amrit,* el néctar de la inmortalidad. Y, si las estimaciones de Hew McLeod (1997: 219) son correctas, apenas un 15% de los sikhs es *amritdhāri.* Ocurre que los ideales de esta fraternidad han calado tan hondo en la comunidad, que existe otro número indeterminado de sikhs (tal vez el 70%) que, si bien no se ha iniciado en la Khālsā, se ajusta a muchas de sus recomendaciones, en especial al tabú del *keś.* A esta mayoría de sikhs se les conoce, con lógica, como *keśdhāri-sikhs;* es decir, sikhs que mantienen el cabello sin cortar. Por su apariencia externa es imposible distinguirlos de los *amritdhāris.* Finalmente, tenemos a otra minoría de sikhs, que debería representar al 15% restante. Una minoría que ni ha tomado la iniciación en la fraternidad de la Khālsā ni secunda muchos de sus preceptos; siquiera el de mantener el pelo sin cortar. Son los llamados *sahajdhāri-sikhs,* los sikhs que optan por la espontaneidad (o, más despectivamente, sikhs que han tomado la senda de la facilidad).

Generalizando, éstas son las tres macrosecciones de la comunidad. Por tanto, ni todos los varones sikhs dejan el cabello y la barba sin cortar, ni todos portan turbante, ni mucho menos pertenecen a una fraternidad

militante. Además, si miramos el asunto diacrónicamente, tendremos que aceptar que hasta principios del siglo XIX quizá la mayoría de sikhs era *sahajdhāri.* Y aún tenemos a una ínfima categoría de sikhs que la ortodoxia ha considerado apóstata *(patit).*

Las cosas así, uno se pregunta: ¿qué es el sikhismo?, ¿quién es un sikh? Como esto de responder acerca de lo que una religión *es* no tiene muchos partidarios en estos tiempos, siguiendo una recomendación de Hew McLeod (1989: 4), uno de los mejores eruditos en el sikhismo, voy a concentrarme en el segundo interrogante. Por respuesta me basaré asimismo en la tentativa que McLeod ofrece en otra parte (1997: 225-226).

¿Quién es un sikh?

A modo de exordio deberíamos aclarar qué significa el término *sikh,* con frecuencia castellanizado "sij".[1*] La palabra procede del verbo punjabí *sikhna* que quiere decir "aprender". A su vez, *sikhna* viene de la voz sánscrita *śiṣya,* que significa "discípulo", "alumno" (Pujol 2005: 952). Un sikh es, por tanto, aquel devoto o discípulo que venera a los diez Gurūs del sikhismo y aprende el camino de liberación que proclamaron.[2*] Dicho linaje comenzó con Gurū Nānak, un místico del Punjab (Norte de la India), al albor del siglo XVI; y finalizó con Gurū Gobind Siṅgh, a principios del XVIII.

Las enseñanzas sobre la liberación *(mukti)* a través de la meditación en el Nombre Divino *(Nām)* ofrecidas por Gurū Nānak y sus sucesores se encuentran en las Escrituras sagradas de los sikhs, reunidas en un volumen conocido como *Ādi Granth* o *Gurū Granth Sāhib.* La autoridad que para cualquier sikh posee este texto es incuestionable. El Libro sagrado ha otorgado coherencia a la comunidad y suturado sus distintas sensibilidades, en especial desde que cesó la institución del Gurū personal, a comienzos del siglo XVIII.

Aquellos que se declaran seguidores de Gurū Nānak y sus sucesores constituyen la comunidad *(Panth),* originalmente conocida como Nānak-panth. Desde que el décimo Gurū, Gobind Siṅgh, declaró que no le sucedería ningún otro maestro humano, la autoridad del sikhismo recae en el Libro *(Granth)* y en la propia Comunidad *(Panth).*[3*]

El edificio o templo que alberga ritualmente el *Ādi Granth* es llamado *gurduārā.* Todo sikh reconoce el rol de las *gurduārās* en expresar los ideales igualitarios de los Gurūs, especialmente a través de la institución de una comida colectiva llamada *laṅgar.* El papel de las *gurduārās* en cohesionar a la comunidad ha sido y es asimismo fundamental; todavía más si hablamos de los sikhs que viven fuera de la India.

Durante la época del último Gurū algunos devotos optaron por iniciarse en la fraternidad de la Khālsā y, desde entonces, se guían por su código de

conducta *(rahit)*. Entre las exigencias que se mencionan en el moderno código de la Khālsā (el *Sikh Rahit Maryādā),* sobresale la obligación de seguir las "cinco Ks": el cabello sin cortar *(keś),* un peine que lo sujeta *(kanghā),* un calzón corto *(kachh),* una pulsera de acero *(kaṛā)* y un puñal *(kirpān)*. Estos cinco símbolos comienzan en lengua punjabí por la letra "k", de ahí que sea común designarlos como las "cinco Ks" *(pañj-kakke)*.

Aunque, como decía antes, la mayoría de sikhs no ha tomado la iniciación en dicha fraternidad, muchos son los que siguen sus requerimientos básicos. Ello se traduce en mantener las insignias de las "cinco Ks" y evitar el tabaco. Estos emblemas diferencian claramente a la mayoría de –varones–sikhs de otros colectivos indios. Bien que el origen de la enseñanza y de la comunidad sikh fue claramente hindú, los avatares de la historia y las experiencias de la comunidad en sus cinco siglos de existencia han ido generando un claro sentido de identidad separado.

La mayoría de sikhs es punjabí o de ascendencia punjabí. No obstante, y a pesar de que la comunidad desconoce el proselitismo, cualquiera puede convertirse al sikhismo.

* * *

Obviamente, una sinopsis de dos páginas no pretende plasmar la complejidad del sikhismo. Pero fíjense que al abordar esta candente cuestión de la "identidad" ya han sido mencionados los nombres propios más singulares (Gurū Nānak, Gurū Gobind Siṅgh, *Ādi Granth, Sikh Rahit Maryādā,* Punjab), algunos términos clave (sikh, Gurū, *Panth, Nām,* Khālsā, *rahit, gurduārā)* o prácticas extendidas y reconocidas *(keś, kirpān,* meditación en el Nombre, *laṅgar)*.

Ocurre que cada uno de estos conceptos, nombres y prácticas tiene su genealogía, aparece en un contexto determinado y está entrelazado en la dinámica histórica del sikhismo. Esto quiere decir que, a mi entender, la identidad no puede definirse en términos de homogeneidad. Fluctúa. Como tendremos ocasión de comprobar, la identidad "sikh" (como, en realidad, cualquier identidad religiosa, étnica, nacional o lingüística) no es una categoría inmutable, sino una que ha ido –y sigue– tomando variadas formas en su vasto abanico de relaciones y transformaciones y en muy diversos contextos. Esta apreciación cobra todo su sentido en el Sur de Asia, donde hasta la segunda mitad del siglo XIX las fronteras religiosas

habían sido extremadamente volátiles y porosas. Los indios participaban en peregrinaciones, festivales o rituales que se saltaban a la torera las modernas categorizaciones de "hindú", "musulmán", "sikh" y similares.

De ello que haya considerado apropiado seguir en esta obra un doble hilo narrativo. En la Iª Parte abordaré principal –aunque no exclusivamente– la *dinámica histórica* del sikhismo. En la IIª entraremos en la *estructura religiosa y social* de sus formas contemporáneas. Los propios sikhs recomiendan un enfoque de este estilo (Mann 2004: 16). También los académicos (McLeod 2004: 31). El discurso histórico me permitirá intercalar consideraciones más amplias y, así, podremos contextualizar los rasgos característicos del sikhismo como religión y realidad social.

Aunque dicha historia apenas tiene quinientos años, es una francamente intensa. Y bien que haya estado muy ligada al Punjab, trasciende con creces el ámbito local. No obstante, esta juventud y su supuesta localidad –dicho sea de paso– han motivado que el estudio del sikhismo haya sido menospreciado en los departamentos universitarios. Y que esta religión sea una de las grandes desconocidas del público general.

Es posible que los *connaisseurs* hayan abandonado ya los viejos estereotipos que pintaban a los sikhs como gente robusta y sencilla (incluso de luces), gente trabajadora anclada en una ética "mundanal" –*à la* Weber– una ética que, de buen principio, habría buscado combinar lo mejor del hinduismo y del islam. Como comprobaremos, la realidad del sikhismo es, evidentemente, mucho más interesante y cromática.

Pero hoy nuevos *clichés* (menos benignos) asoman en nuestras representaciones del sikhismo. Ahora el sikh también puede ser el fundamentalista que pone bombas en aviones, el fanático que asesina a una primera ministra o, simplemente, un insolidario nacionalista que pide la secesión del Punjab. Siguiendo este desafinado tropo, los académicos se devanan los sesos para averiguar cómo la tradición sikh pudo transitar –tal y como critica Joseph O'Connell (1993: 270)–del quietismo a la militancia, de la tolerancia al dogmatismo, del universalismo al etnicismo o de lo religioso a lo político. Una transición que me temo yo no es más que otro caso de esencialización académica y apreciación parcial. Les invito a paliar estas lagunas y –en la medida que me sea posible– ir más allá de los estereotipos y los prejuicios que nublan el entendimiento.

Adéntrense, si gustan, en los intrincados vericuetos que ha seguido el Sikh-panth y conozcan el universo religioso y social de una de las

tradiciones más profundas y enérgicas de nuestros tiempos.

[1*] Castellanización un tanto apresurada ya que el sonido punjabí “kh” no se corresponde con la “j” castellana (como sí sucede con el fonema “kh”). Acostumbrados a transcribir el sonido “kh” del árabe por la “j” hemos aplicado indiscriminada –e incorrectamente a mi juicio– este mismo criterio con el punjabí.

[2*] Nótese que en punjabí la última vocal del término Gurū es larga. Por su carácter semi-hipostático mantengo la “G” mayúscula y la letra redonda.

[3*] Para *Panth* y para *Granth* utilizo la mayúscula, al modo como los cristianos se sirven de “Iglesia” y de “Biblia”.

I.
DINÁMICA
HISTÓRICA

1. EL CONTEXTO

El sikhismo es una tradición íntimamente ligada al Punjab: la Tierra de los Cinco Ríos.[1*] Esta fértil región comprende un vasto territorio (más o menos del tamaño de España) de llanos interfluviales *(doābs)* en el curso medio del río Indo y sus afluentes (Sutlej, Beas, Ravi, Chenab y Jhelum). Al Norte, los montes Shivalik lindan con Cachemira y los Himalayas. Al Sur, las zonas áridas próximas al desierto de Thar. Al Oeste, las cadenas montañosas penetran en Afganistán y Balochistán. El límite Este, donde se abren los valles de la cuenca del Ganges, ha sido siempre el más fractal y fluctuante. En la actualidad, esta región –o país– está repartido entre los estados indios de Punjab y Haryana y el estado paquistaní de nombre también Punjab [véanse los MAPAS 1 y 2].

Todavía hoy un 76% de los sikhs del mundo vive en los estados indios de Punjab y Haryana. Y del 24% restante, una inmensa mayoría es de origen punjabí. El sikhismo es inseparable de la tierra, la sociedad y la cultura punjabíes.

El censo de la India de 2001 registró 19,2 millones de sikhs; lo que representa el 1,87% de la población de la India (Krishan 2005: 239). Se calcula que el número de sikhs fuera de la India ronda los 2,2 millones. Por tanto, a principios del siglo XXI, la población mundial que se ha declarado sikh superaba los 21 millones [véase CUADRO 4].



MAPA 1: El "Gran Punjab" en el Sur de Asia

El Punjab en los siglos XV y XVI

Desde hace milenios el Punjab ha formado uno de los núcleos de eso que hemos convenido en llamar civilización índica, o, por utilizar un término menos gastado, continente índico (Pániker 2005: 71). No en vano junto al río Ravi se encuentra el yacimiento de Harappa, que hace cinco mil años fue una de las "capitales" de la civilización del Indo, contemporánea de las de Mesopotamia, Egipto o la antigua China. Y tan avanzada como aquéllas. Probablemente fue también en el Punjab donde tuvo lugar la síntesis védica; esto es, la religiosidad de las capas nobles *(āryas)* de la India de entre el –1500 y los albores de nuestra era. Los textos védicos *(Vedas),* custodiados y transmitidos oralmente hasta nuestros días por las castas de liturgistas y sacerdotes –que genéricamente llamamos brahmanes (brāhmaṇas)–, se refieren una y otra vez a esta región como la Tierra de los Nobles. Paulatinamente, el centro de gravedad de la cultura védica y brahmánica iría desplazándose hacia el Este, hacia los llanos del Ganges (tierra de la mística de las *Upaniṣads*, del origen del budismo y del jainismo, y la tierra que daría a luz a los primeros imperios indios), pero el Punjab se mantendría como uno de los focos culturales más importantes del Norte de la India. Fue en esta zona donde el sánscrito adquirió su forma clásica. Allí fue donde arribaron los griegos en el siglo –IV y alumbrarían culturas híbridas. Desde los centros de enseñanza del Punjab el budismo se propagaría hacia Afganistán y, por la ruta de la seda, alcanzaría China.

Dada su proximidad con Persia y Asia Central, desde siempre el Punjab ha constituido una de las puertas de entrada al continente índico. Persas, griegos, escitas, hunos… han dejado su huella en el Punjab; también su sangre; y sus genes … (sabido es lo reacios que son los pueblos invasores a llevar a "sus" mujeres en sus campañas). Fue a través de esa zona liminal por donde los pueblos turco-afganos de los siglos XI, XII y XIII, que ya eran suníes, penetraron en la India. De entre todas las regiones del Sur de Asia, el Punjab ha sido una de las que ha tenido un período de contacto con el islam y ha sido gobernada por musulmanes durante más tiempo. El impacto del islam en todos sus aspectos (militar, político, religioso y social) se sintió de manera muy profunda (Banerjee 1971: 30).



MAPA 2: El Punjab

Gurū Nanak (1469-1539), el místico, poeta y maestro que sentará las bases del sikhismo, fue testigo de la caída del gigantesco Sultanato de Delhi –que, entre 1206 y 1526, había ocupado buena parte del Norte de la India bajo seis dinastías diferentes– y de la emergencia del todopoderoso Imperio Mogol –que, entre 1526 y 1739, controlaría el Norte y el Centro del continente índico– [véase CUADRO 1].

Los primeros cincuenta años de la vida de Nānak fueron políticamente estables, bien que tres gobernantes Lodī se sucedieron en el trono de Delhi. Luego comenzaron las turbulencias. Bābur, el primer emperador mogol,[2*] realizó nada más y nada menos que cinco incursiones en ocho años hasta capturar el Sultanato de Delhi. Se cometieron numerosas atrocidades y Nānak, el poeta, escribiría:

> «Esta Edad Corrupta es como el machete; los reyes son carniceros; la bondad ha tomado alas y ha volado. En esta noche oscura de la falsedad, la luna de la Verdad ya no es visible. He buscado por doquier; estoy desconcertado. En esta oscuridad, no encuentro la salida» *(Ādi Granth:* 145).

Mucho se ha escrito sobre si hay que tomar literal o alegóricamente estos versos. ¿Está Nānak describiendo las invasiones mogolas? ¿Muestran este tipo de versos sus preocupaciones políticas? Todo hace pensar que en estos pasajes el comunicado de Nānak seguía siendo eminentemente religioso y no político. Estoy de acuerdo con W.H.

McLeod (1997: 100-101) en que estos versos no se refieren a las condiciones específicas del Norte de la India de principios del siglo XVI; mas remiten a la presente era cósmica, la Edad Corrupta *(kali-yug)*. Acto seguido, Nānak proclamará la senda que nos liberará del sufrimiento, el egotismo y la ignorancia: «en esta Edad Oscura del *kali-yug* la melodía de alabanza al Señor ha aparecido como una Luz en el mundo» *(Ādi Granth:* 145). Sin duda Nānak comenta eventos históricos, hechos que a buen seguro presenció en persona *(Ādi Granth:* 417-418); pero siempre como telón de fondo para proclamar la verdadera senda espiritual. Como sostiene McLeod (1968: 136), para él, estos incidentes históricos expresan una verdad religiosa –y no tanto política–. Constituyen una triste prueba de que la Justicia Divina no puede ignorarse y que la incorrección será castigada. Puesto que los gobernantes Lodī actuaron de forma contraria al Orden Divino, pagaron el precio de su nesciencia.

CUADRO 1: Gobernantes del Punjab

Bajo el Sultanato de Delhi (dinastía Lodī)	
Bahlūl Lodī	1451-1489
Sikandar Lodī	1489-1517
Ibrāhīm Lodī	1517-1526
Con los primeros mogoles	
Bābur	1526-1530
Humāyūn	1530-1540
(Sher Shāh Sūri, Islām Shāh y otros)	1540-1554
Humāyūn	1555-1556
Durante el esplendor mogol	
Akbar	1556-1605
Jehāngīr	1605-1627
Shāhjahān	1628-1658
Aurangzīb	1658-1707
Con los últimos mogoles	
Bhādur Shāh	1707-1712
Jahāndar Shāh	1712-1713
Farrukh Siyar y otros	1713-1719
Muḥammad Shāh	1719-1748
(incursión de Nādir Shāh de Persia)	1739
(incursiones de Ahmad Shāh Abdālī)	1748, 1756, 1760…
Ahmad Shāh	1748-1754
Alamgir II	1754-1759

Shāh Alam	1759-1806
En los siglos XIX y XX	
Imperio de Rañjīt Siṅgh	1799-1845
Guerras anglo-sikhs	1845-1849
Imperio Británico	1849-1947
India y Pakistán independientes	1947-hoy

Hecha la matización, es asimismo impepinable que los sultanes y los gobernantes no siempre deslumbraron por sus buenas maneras. Los cronistas de la época no cesaban de instigar a los generales y emperadores a acabar con los signos de la infidelidad. Desde luego, no está ni mucho menos claro que se siguieran las recomendaciones de los clérigos más conservadores, cuya retórica les obligaba a exigir la condena, la conversión forzosa y hasta la muerte del infiel. Yo mismo he cuestionado en otra obra la historiografía colonial-nacionalista que proyecta un enfrentamiento entre hindúes y musulmanes en un pasado lejano y –tomando de forma literal las crónicas cortesanas– únicamente ve una hostilidad connatural entre ambas religiones (Pániker 2005: 212-260). Está claro que los gobernantes del Sultanato de Delhi, del Imperio Mogol o de los pequeños sultanatos que existían en la India Central fueron más pragmáticos y realistas de lo que las crónicas panegíricas cuentan. Pero eso no quita que muchas atrocidades se cometieron contra la población no musulma-na. Sikandar Lodī, por ejemplo, destacó por una temeraria política de destrucción de templos; no sólo en época de guerra. Significativamente, también prohibió algunas peregrinaciones islámicas. A las mujeres musulmanas les impidió visitar los mausoleos de jeques sufíes. La población no-musulmana debía pagar la "tasa de protección" (*jizīya*) y, en algunas regiones, también un impuesto de peregrinación.

Para el *establishment* coránico, el hindú aparecía como el paradigma del idólatra, politeísta e infiel *(kāfir)*. Estereotipo que, naturalmente, tenía su reverso en la *doxa* brahmánica. Para las capas conservadoras de los hindúes el musulmán representaba el arquetipo del innoble y carnívoro bárbaro (*mleccha*). Como respuesta a la presión fiscal de los gobernantes mahometanos algunos hindúes optaron por boicotear a musulmanes en comercios y trabajos. Desde luego, el grueso de la población, seguidor de una u otra religión, mantuvo y ha mantenido relaciones más positivas de lo que generalmente se escucha. Todavía hoy, no deja de ser antropológicamente fascinante la síntesis *índica* en lo que a gastronomía, música, vestimenta, mitología o culto respecta. Un "atávico" enfrentamiento entre hindúes y musulmanes tiene bastante de tradición inventada. Pero en lo que atañe a líderes políticos y religiosos, hay que reconocer que entonces se estaban sentando las bases que conducirían al "comunalismo" declarado de finales del siglo XIX.[3*] Y que la llegada del islam contribuyó decisivamente a descentrar la hegemonía brahmánica en el Punjab.

Con todo, en la administración del Sultanato hallábanse no pocos hindúes. En el

Punjab, muchos *khatrīs* y *brāhmaṇas* aprendieron persa y trabajaban en la administración. De hecho, Gurū Nānak no menciona en ninguna parte que existiera una confrontación entre musulmanes e hindúes. Estaba al corriente del dominio sociopolítico de los primeros y fue muy crítico con el *establishment* coránico; pero no fue menos severo con los "colaboradores" hindúes (Grewal 2004: 51).

Puede que el panorama social no fuera halagüeño. La sociedad india empezaba a dar consistencia al llamado "sistema de castas". Aunque la ideología de la que bebe dicha sociedad pueda remontarse hasta los antiguos textos védicos, fue en el siglo XVI que el llamado sistema de castas empezó a cosificarse y extenderse por buena parte de la India. (La pan-indización de la casta, no obstante, aún tardaría doscientos años en cuajar.) En especial, la condición de algunos intocables (*caṇḍālas*) y de otros colectivos que lindaban con la "línea de polución" era penosa.

Por supuesto, tampoco las capas ritualmente altas escapaban a los tabúes de casta. En particular, la sección femenina de las castas de sacerdotes (*brāhmaṇas*), guerreros *(rājputs),* comerciantes *(baniās, khatrīs)* o hacendados *(jāts)*. Las niñas se daban en matrimonio en edad pre-púber y la situación de muchas viudas era miserable. Ello no quitaba, desde luego, que las mujeres fueran –y sean– las depositarias y transmisoras de buena parte de la cultura punjabí. Está claro que han ejercido una influencia sobre la sociedad y sus costumbres muy superior a la que se desprende de una mera lectura textual de la historia. Pero desde la ideología de un *brāhmaṇa* toda mujer era igual a un siervo *(śūdra)*. Y desde la óptica del *'ālim* musulmán, lo mejor para ellas era la reclusión y el uso del velo en público *(parda)*. Tanto los *brāhmaṇas* como los *'ulamā's* temían la amenaza que representaban los grupos devocionales (hindúes o sufíes), ya que todos incorporaban un fuerte elemento de protesta frente a los valores establecidos.

En lo económico, no obstante, el Punjab conoció un extraordinario auge entre el 1300 y el 1600. Con la instauración del Imperio Mogol, la provincia de Lahore se convirtió en una de las más prósperas de la India, tanto en la manufactura como en la agricultura o el comercio. Puede que a finales del siglo XVI la ciudad de Lahore fuera una de las más grandes metrópolis del planeta.

El paisaje religioso

El paisaje religioso del Punjab en época de Nānak era, como en otras partes de la India, extremadamente cromático.

Las tradiciones islámicas

El islam "oficial" gravitaba alrededor de las mezquitas y estaba en manos de los clérigos (*'ulamā's, mullāhs*) y jurisconsultos (*qāzīs*). Las instituciones de estudio y de culto eran apoyadas por los dirigentes. El islam dominante era –y sigue siendo– el suní, con una importante minoría chií.

Pero el islam que mejor cuajó en el Punjab fue la modalidad popular del sufismo. Los sufíes (*ṣūfīs*) enfatizaban la inmanencia de Dios y la relación amorosa entre Allāh y los humanos. El jeque (*shaykh*) era el guía (*pīr*) que mostraba el camino al discípulo. Una de las prácticas más importantes del sufismo consistía en el "recuerdo de Dios" *(dhikr)*. La repetición del nombre de Allāh era la preferida. Pero el canto lírico devocional también era muy estimado. En cualquier caso, el ego debía extinguirse (*Fanā'*) para subsistir en Dios (*baqā'*). Por lo general, y tal y como decía antes, los sufíes han sido proclives a extender el mérito espiritual a las mujeres y a las clases y grupos sociales más bajos.

De entre todas las órdenes sufíes (*ṭarīqas*), la Chishtiyyā era –y es– la más extendida en el Sur de Asia. Uno de sus *pīrs* más queridos había sido *bābā* Farīd (1173-1265), un santo punjabí que proclamó un pietismo austero y una vía de salvación con gran énfasis en el servicio a la comunidad. Hoy sigue siendo muy venerado. Su mausoleo erigido en Pakpattan (Punjab paquistaní) es visitado diariamente por una muchedumbre.

Para los chishtīs el *ḥajj* o peregrinaje a La Meca no era tan meritorio como el tiempo que uno podía pasar junto al *pīr* (Ernst 1992: 125). Como reza un dicho suyo: «sólo aquellos que no tienen *pīr* van de peregrinación» (en Puri 1993: 19). Este talante no siempre fue visto con buenos ojos por la ortodoxia de los *'ulamā's*.

Por lo que hoy sabemos, en los siglos XV y XVI sólo una discreta porción de la población punjabí se había convertido al islam. De hecho, yo soy de los que piensan que el concepto "conversión" es, en lo que al continente índico respecta, un desarrollo esencialmente moderno (Pániker 2005: 244-249). En el Sur de Asia, lo que *en retrospectiva* hemos llamado "conversión al islam" es un tipo de «creatividad religiosa» (Eaton 2003a: 16) que sería sano reimaginar menos como un cambio de bando brusco y

deliberado y más como una reubicación de prácticas, creencias e identidades. Nada sugiere, al parecer de Richard Eaton (2003a: 16), «que entre comunidades al completo ocurriera ningún "borrón y cuenta nueva" de identidad religiosa de manera consciente o contundente. Lo que más bien indica la evidencia es un casi glaciar proceso de evolución religiosa que fue tan gradual en su andadura que pasó inadvertido tanto a los observadores de dentro como a los de fuera».

Las capas más altas de la sociedad islámica provenían de los clanes turco-afganos que habían conquistado el Norte de la India. Ellos eran los más fervientes defensores de la ortodoxia suní y los patrocinadores de sus instituciones. Los "conversos" provenían especialmente de grupos como los *jāts,* la principal casta campesina del Punjab, o de colectivos de estatus relativamente bajo según la ideología brahmánica. En la sociedad musulmana del Punjab una marcada barrera dividía a los "nobles" de ascendencia árabe, persa o centroasiática, de los "morenos" conversos del Hindustán.

Las tradiciones hindúes

La *doxa* hindú estaba en horas bajas. Aunque se hace difícil hablar de *una* religión llamada hinduismo antes del siglo XVIII, está claro que la tradición letrada de los *brāhmaṇas* ha formado desde tiempos muy antiguos algo así como el pulmón de la familia de religiones hindúes. Con la instauración del Sultanato de Delhi, a principios del siglo XIII, los *brāhmaṇas* habían perdido su tradicional mecenazgo. Formaban el elemento más conservador de la sociedad hindú; en cierto sentido, la contrapartida de los *'ulamā's,* pero sin el patrocinio del Estado. Los *brāhmaṇas* participaban en la administración, en la educación, controlaban el culto en los grandes templos, dirigían los sacramentos de las familias de rango, etcétera. La sección "intelectual", la de los hombres letrados o *paṇḍitas*, se centraba en el estudio y el cultivo de las ciencias tradicionales.

Otros colectivos de peso en el Punjab eran los formados por las castas terratenientes y aristocráticas (los *khatrīs*), muchos de los cuales se dedicaban a la banca y al gran comercio. Esta poderosa casta se mostró muy adaptable a las nuevas circunstancias políticas y supo aprovecharse del gran crecimiento económico de la India de tiempos del Sultanato. Otras castas comerciantes de importancia en el Punjab eran los *aroṛās* y los llamados *baniās.* En el campo, los terratenientes *rājputs* y los grandes agricultores *jāts* dominaban el paisaje.

En época de Nānak todavía existían pequeños reductos de budismo tántrico en las colinas del Norte del Punjab. En los llanos también podían encontrarse monjes y monjas jainistas, que poseían cierta masa de seguidores entre los comerciantes.

Mucho más numerosos eran los seguidores shivaístas (śaivas). Rasgo característico de muchos grupos de orientación shivaísta ha sido la renuncia al mundo (*saṃnyāsa*). Es decir, renunciar a la vida de familia –que está permanentemente imbricada en los ritos,

en la procreación, en el trabajo, en los tabúes de casta, etcétera–, y vivir de la mendicidad, centrado en la búsqueda de la liberación espiritual. Consecuentemente, los santos shivaístas eran conocidos como "renunciantes" (*saṃnyāsins*, *sanyāsīs*). Un movimiento de renunciantes particularmente arraigado en el Punjab fue el iniciado por el bengalí Goraknāth (*c.* siglo XI), a quien tradicionalmente se asocia la técnica del *haṭha-yoga*. A sus seguidores se les conoce indistintamente como "orejas partidas" (*kānphaṭas*), "seguidores de Gorakhnāth" (*gorakhnāthīs*), "yoguis" *(yogins),* "maestros" *(nāthas)* o "perfectos" *(siddhas)*. En los textos sikhs, las formas vernáculas *jogī*, *nāth* o *siddh* se utilizan de forma intercambiable. Aunque podemos discernir diferencias entre estas apelaciones, a todas las une la figura de Goraknāth y todas están asociadas al *haṭha-yoga*. Hoy los *nāths, siddhs* o *jogīs* forman una corriente más bien marginal en la India, pero en el siglo XV estaban en su cenit. De todos los grupos religiosos del Punjab, el de los *jogīs* shivaístas era el más potente.

El objetivo de los *jogīs* era alcanzar la liberación en vida (*jīvan-mukti*); o sea, coincidir con nuestra condición innata de pura espontaneidad (*sahaja*). Para los *jogīs,* el preceptor espiritual (*guru*) siempre ha jugado un rol capital, ya que es él quien posibilita la vía iniciática que conduce a la eventual iluminación. Deliberadamente, el *jogī* rechaza las especulaciones metafísicas y el ritualismo exotérico y se concentra en una práctica psicofísica y meditativa. *El jogī* realizado se torna entonces un *siddh,* poseedor de poderes supranormales. Muchos estaban versados en la alquimia, en las artes curativas y hasta en la brujería. Para la imaginación popular, estos personajes han sido siempre tan respetados como temidos.

Los renunciantes vishnuistas (vaiṣṇavas) eran conocidos como "desapegados" (*bairāgīs*). No obstante, el aspecto renunciatorio y ascético ha sido claramente menos acusado en el vishnuismo que en el shivaísmo. El grueso de los vishnuistas se adhirió al movimiento devocional (*bhakti*). El devocionalismo vishnuista se centra básicamente en las encarnaciones de Viṣṇu, en especial Rāma, Kṛiṣṇa y sus consortes (Sītā, Rādhā). En el Norte de la India el culto devocional a Rāma fue popularizado por Rāmānanda (siglo XIV). Sus discípulos instituyeron monasterios *(maṭhas)*. El culto a Kṛiṣṇa fue propagado durante los siglos XV y XVI por los santos Caitanya (1485-1533) y Vallabha (1479-1531). La mayoría de seguidores vishnuistas pertenecía a las clases urbanas de comerciantes.

También existían en el Punjab grupos de seguidores de la Devī (śāktas), si bien sus *yogas* tántricos fueron siempre claramente marginales, quizá debido a su fuerte carácter iniciático y transgresor. Con todo, el templo de Jvalamukhi denota una cierta ascendencia del shaktismo.

Por supuesto, a nivel popular, el mundo religioso de los punjabíes estaba repleto de las deidades y espíritus propios de la llamada "pequeña tradición": duendes, fantasmas, diosas de las enfermedades, héroes divinizados, ancestros deificados, tótems, etcétera. Un universo que requería asimismo de una gran variedad de profesionales de lo religioso (curanderos, exorcistas, brujas, astrólogos, médiums, etcétera). La geografía punjabí estaba repleta de grandes santuarios, de mínimas capillas, de mausoleos o de árboles sagrados dedicados a estos intercesores semidivinos.

* * *

Como cabría esperar, al margen de los clérigos de las *doxas,* la mayor parte de la población bebía un poco de todas las tradiciones a la vez. Puede que un hindú no visitara la mezquita, pero sí podría congregarse en el santuario sufí. Y el que fuera devoto de Kṛiṣṇa no le impediría venerar a los *jogīs* y rendir culto a los espíritus de los árboles. Como veremos más adelante, aún en el siglo XXI algunos santos sanadores reciben –a contracorriente, desde luego– el culto de hindúes, musulmanes y sikhs por igual. Está claro que las masas campesinas se sienten más cómodas con un abanico de santos y divinidades que no con un abstracto y distante monoteísmo. Y si nos alejamos un ápice del universo religioso, «en vestimenta, en alimentación, en costumbres, en el habla, en la música (de hecho, en todo menos en el lugar de culto)», hindúes y musulmanes eran idénticos, tal y como ha plasmado el gran escritor, periodista e historiador Khushwant Singh (1963: I, 27).

Éste es el substrato religioso en el que aparece el sikhismo. Y lo digno de considerar es que Gurū Nānak se desmarcó tanto de la *doxa* islámica de los *'ulamā's* y los *qāzīs*, a quienes tilda de falsos *(Ādi Granth:* 24), como de las enseñanzas de muchos sufíes, que acusa de egoístas *(Ādi Granth: 227).* Desaprobó el tradicionalismo de los *brāhmaṇas* y los *paṇḍitas*, que tiene por hipócritas *(Ādi Granth:* 662), pero tampoco se puso del lado de los *jogīs*, a quienes acusa de escapistas *(Ādi Granth:* 1245). Renegó, claro está, de los jainistas *(Ādi Granth:* 149). Y, a pesar de la opinión del sanscritista Monier-Williams (1883: 163), que llegó a decir que «excepto en denunciar la idolatría, Nānak difiere muy poco de un vaiṣṇava puro», Gurū Nānak ni siquiera aprobó a los *bhaktas* vishnuistas.

La única corriente que Nānak parecía respaldar fue la llamada tradición de los *sants.* Una corriente tan importante –y tan necesaria para contextualizar el mensaje de Gurū Nānak–que exige un tratamiento más profundo.

[1*] La transcripción correcta sería Pañjāb (proviene de la farsi *pañj,* "cinco" y *āb,* "agua"), pero he preferido omitir los diacríticos en todos los topónimos y seguir la usanza vigente. También dejo en castellano el gentilicio y la lengua *(panjābī).*

[2*] Mogol viene de la perso-árabe *mughal* y significa "mongol", que es el remoto origen del linaje, bien que hiciera más de dos siglos que la estirpe estuviera bastante "turquizada".

[3*] En el Sur de Asia, el término "comunalismo" suele aplicarse a «los movimientos políticos organizados que se basan en los intereses de una comunidad religiosa, normalmente en respuesta a una amenaza real o imaginaria de otra comunidad o comunidades religiosas», en palabras de Gyanendra Pandey (1990: 6). El concepto se emplea expresamente para referirse al enfrentamiento entre las "comunidades" de hindúes y musulmanes.

2. LA TRADICIÓN DE LOS *SANTS*

La mayoría de estudiosos coincide hoy en incluir a Gurū Nānak en una amplia corriente de místicos y poetas del Norte de la India, conocida genéricamente como "tradición de los *sants" (sant-saṃpradāya, sant-paramparā).*

Seguramente por razones cacofónicas el término *sant* se traduce con frecuencia por "santo". Pero la palabra original procede de la sánscrita *sat,* que significa "ser", "verdad", "realidad", y no está emparentada con la latina *sanctus.* Ocurre que en sánscrito el término se amplía para designar a alguien que conoce la Verdad, que ha experienciado la Realidad Última; e, igual que con *sanctus,* posee también su connotación ética: "buena persona", "bondadoso", "santo".

Alrededor de estos poetas y místicos carismáticos se organizaron *saṃpradāyas,* palabra que en la India se utiliza con asiduidad para definir a una "tradición", "linaje" o "filiación religiosa" (Pujol 2005: 1044). No obstante, como este término suele asociarse a los movimientos vishnuistas, los grupos de los *sants* optaron por el uso de la palabra *panth,* que –si bien literalmente significa "senda" o *"vía*"– es habitual traducir como "comunidad religiosa" o "secta" (Pujol 2005: 516). Tal es el caso del sikhismo. Entre sus seguidores se conoce como Sikh-panth, la "senda de los aprendices", o Nānak-panth, la "comunidad de los seguidores de Nānak". Despojado del tamiz peyorativo que ha adquirido el término "secta" en la moderna literatura periodística, su homóloga *Panth* es la adecuada para el sikhismo.

Por lo general, suelen distinguirse dos grandes corrientes o tradiciones de *sants.*

Los *sants* de Maharashtra

La primera estuvo centrada en la India Central, concretamente en lo que hoy es el estado de Maharashtra. En cuatro pinceladas, estos *sants* enseñaban una vía devocional donde se enfatizaba la meditación o repetición del nombre del Señor (Viṣṇu, Viṭhobā, Kṛiṣṇa, Rāma), sla devoción al maestro *(guru)* y la congregación comunitaria de fieles *(satsaṅga)*.

Entre estos *sants* sobresalen Jñāneśvar (*c.*1200-*c.*1270), Nāmdev (*c.*1270-*c.*1350), Eknāth (1548-1600) o Tukārāma (1598-1649). Todos rendían culto a Viṭhobā o Viṭṭhala, que es la forma de Kṛiṣṇa/Viṣṇu venerada en el santuario de Pandharpur, en Maharashtra. Este grupo suele recibir el nombre de Vārakarī-panth ("Senda del peregrino"). Su contribución al desarrollo de la lengua marathi fue capital. Hoy, siguen contando con millones de seguidores a lo ancho del estado de Maharashtra.

En cierto sentido, esta tradición marcó el camino a seguir por la otra gran corriente de *sants*. La figura que conecta ambos grupos es Nāmdev, que también escribió en hindi y de quien se dice que viajó por el Norte de la India.

Los *sants* del Norte

La segunda tradición floreció algo más tarde en el Norte del continente; en las zonas de habla hindi, punjabí y rajasthani. Esta corriente fue mucho más heterogénea y los *sants* están claramente menos conectados entre sí. Aunque, como los vārakarīs, también estuvieron influenciados por el devocionalismo vishnuista, se detectan en sus postulados bastantes elementos del shivaísmo de los *jogīs,* cierto influjo de la filosofía Vedānta y una interesante convergencia con el sufismo.

El común denominador de estos *sants* del Norte era la creencia en un Absoluto, concebido más allá de toda cualificación (*nirguṇa*). La meta última es la clásica de la mayoría de tradiciones índicas: la liberación *(mokṣa*, *mukti*) del ciclo de transmigraciones y del estado de sufrimiento, contingencia y nesciencia que lo caracteriza. La vía preconizada era la devoción amorosa *(bhakti, bhagti)*. Igual que los *sants* marathis, los del Norte descartaron la lengua sánscrita y optaron por el uso de las vernaculares.

La mayoría de tradiciones sitúan a los *sants* del Norte en la órbita de Rāmānanda (siglo XIV), un maestro vishnuista muy influyente en el área de habla hindi. Los rāmānandis veneraban –y veneran– a Rāma como la deidad suprema. Los renunciantes *bairāgīs* gravitan alrededor de este movimiento.

Las listas de discípulos de Rāmānanda suelen incluir al príncipe Pīpā (1353-1403), al carnicero Sādhan (*c.*1350-*c.*1410), al agricultor *jāt* Dhannā (*c.*1450-*c.*1500), al intocable *(chamār)* Raidās (*c.*1500-*c.*1550) y a los dos *sants* más sobresalientes: Kabīr (*c.*1440-*c.*1518), un tejedor *(julāhā)* de Benarés, y Nānak, un contable (*khatrī*) del Punjab. Hoy tenemos fundadas razones para dudar de que estos místicos y poetas fueran discípulos de Rāmānanda o pertenecieran a su linaje. La conexión parece una estrategia para otorgarles respetabilidad brahmánica al afiliarlos con la corriente principal del movimiento devocional vishnuista (Schomer 1987: 5). Lo corrobora el hecho de que el continuador real de la línea de Rāmānanda, el archiconocido Tulasīdās (1532-1623), criticara con dureza las enseñanzas y composiciones de muchos *sants*.

En retrospectiva, la figura clave de la tradición de los *sants* del Norte parece ser Kabīr. Su mensaje, siempre directo y en ocasiones ofensivo, tuvo un peso colosal en toda la zona de habla hindi. Tanto es así que más de quinientos himnos de Kabīr aparecen en el Libro sagrado de los sikhs. Entrado el siglo XX, sería una de las mejores fuentes de inspiración tanto de Rabindranath Tagore como del *mahātma* Gandhi.

Entre los *sants* de siguientes generaciones destacan la princesa Mīrabāī (*c.*1500-*c.*1550), Dādu Dayāl (1544-1603) de Rajasthan, el *sant* Prāṇnāth (1617-1693) o Śiv

Dayāl Siṅgh (1818-1878), fundador del movimiento Rādhāsoāmī.

Como en el caso del Vārakarī-panth de Maharashtra, muchos de estos *sants* formaron comunidades religiosas o *Panths,* algunas de las cuales siguen siendo muy importantes. Los Kabīrpanthīs pueden rondar hoy los 5 o 6 millones, concentrados en los estados de Uttar Pradesh y Madhya Pradesh y en Nepal. Como sabemos, los nānakpanthīs (los sikhs) superan los 20 millones y son muy potentes en el Punjab y las zonas limítrofes. Los dādupanthīs son algo menos numerosos que los anteriores pero muy activos en Rajasthan.

Aun cuando muchos *sants* hayan sido adscritos *a posteriori* a las corrientes devocionales vishnuistas, hay que insistir en que los *sants* se desmarcaron deliberadamente del vishnuismo tradicional (Pāñcarātra, Śrīvaiṣṇava, Rāmānandi, etcétera). Bien que utilizaran los nombres de Viṣṇu para designar lo Absoluto, no aceptaban la importantísima noción vishnuista de encarnación *(avatāra).* Tampoco se sostenían en las escrituras vishnuistas clásicas ni en la autoridad védica. Desechaban toda representación antropomórfica de Dios y preferían hablar de lo Divino sin atributos (*nirguṇa*). De ahí que a estos *sants* que enfatizaban la devoción a un Absoluto incualificable también suele llamárseles *nirguṇa-bhaktas* o *nirguṇis.* Por contra, el vishnuista siempre adora a un Ser Supremo con atributos *(saguṇa)* en la forma de una imagen.

Ahí es donde radica la mayor diferencia entre los *sants* y los *bhaktas* vishnuistas. La disciplina espiritual que propugnan los *sants* es estrictamente interior; y poco tienen que ver las prácticas exotéricas, la autoridad escritural y los rituales sociales. Para los *sants,* efectuar una peregrinación, adorar a un ídolo o realizar una ablución en un río sagrado no posee valor inherente. En la tradición de los *sants* la devoción es estrictamente interior. Aunque pudiera parecer paradójico, el Dios sin rostro seguirá siendo el objeto de devoción amorosa en los poemas y cánticos religiosos de los *sants* nirgúnicos. De lo que se prescinde, al menos en teoría, es de toda la parafernalia externa. De ahí que la práctica más común de muchos movimientos que se enmarcan en esta corriente haya sido la meditación silenciosa o murmurada del Nombre Divino *(Nām);* un concepto que para los *sants,* y muy en especial para Nānak, subsume la naturaleza de Dios. A Él lo conocemos por su manifestación, por su creación, por su inmanencia –y sobre todo, por su presencia en el corazón de todo ser–, pero no en la forma de un ícono o un *avtār.*

Este énfasis en la interioridad sintoniza con la tradición de los *jogīs.* Kabīr, por ejemplo, denota una gran familiaridad con sus ideas y prácticas (Sharma 1987: 184). Hoy se piensa que Kabīr nació en una familia de *jogīs* no célibes recién –pero sólo superficialmente– convertida al islam (McLeod 1968: 156). Nociones típicamente tántricas como las de liberación en vida *(jīvan-mukti),* el estado de unión con lo trascendente *(sahaja-samādhī)* o la Palabra *(Śabda)*, son constantes en sus versos. Linda Hess (1983: 141-145) ha mostrado docenas de paralelismos entre la imaginería, el estilo y los conceptos de la poesía de Kabīr con la de los *jogīs* o la de los *siddhs* del budismo tántrico. Los *sants* siempre han subrayado que lo Divino se halla en lo más íntimo del espíritu y la creación. Una vez realizada la unión –o la percatación existencial de la

inmanencia de lo Divino–, sólo se da la condición de *sahaja,* la naturalidad y espontaneidad puras; un concepto fundamental en las viejas tradiciones de los *nāths* y del budismo tántrico. Como dice Karine Schomer (1987: 8), en su espíritu, «los *sants* están más cerca de las tradiciones heterodoxas de la India –los budistas, los jainistas y la tradición shivaísta esotérica de los *nātha-yogins*– que de la religión devocional del vishnuismo ortodoxo". No todo el mundo concuerda con esta visión (Ray 1989: 17-35). Pero, en realidad, da lo mismo. Porque, en última instancia, Nānak y la mayoría de *sants* se desmarcaron de las tradiciones esotéricas al rechazar la disciplina clásica de los *nāths:* el *haṭha-yoga.*

Mucho se ha hablado de la relación entre Kabīr y Nānak. Dependiendo de las fuentes históricas o hagiográficas que se consulten hallamos que Nānak fue un discípulo de Kabīr. Ésta es la versión de la hagiografía *Hindālīya janam-sākhī* y la que mantenían orientalistas de finales del siglo XIX (Westcott 1907: 1-2). Sin embargo, en otra hagiografía de Nānak, la *Miharbān janam-sākhī,* se describe a Nānak como un maestro universal *(jagat-gurū).* Allí, Kabīr aparece como su siervo y lo reconoce como Gurū supremo (McLeod 1968: 56). Ésa es la versión que secunda una mayoría de sikhs.

Lo más probable es que, efectivamente, Nānak conociera los himnos de Kabīr (E.E. Keay 1931: 27-28); e incluso es factible que él mismo hubiera recogido parte del material de éste que figura en el *Ādi Granth,* el Libro sagrado de los sikhs. Sin embargo, y tal y como muchos estudiosos sikhs advierten, una semejanza de ideas no implica necesariamente una dependencia. Nānak y Kabīr, simplemente, se enmarcan en esta polifacética tradición de los *sants,* con claros rasgos en común.

Aunque dicha tradición nunca ha conformado un movimiento organizado, representó una línea de expresión religiosa bastante coherente. En general, los *sants* concordaban en que la liberación espiritual estaba al alcance de todo el mundo, al margen de su género o clase. Es más, hallamos entre ellos a muchos miembros de castas bajas –como Nāmdev, Sādhan, Kabīr o Raidās (Ravidās para los sikhs)– y, en cambio, a poquísimos *brāhmaṇas.* Parece probado que la tradición de los *sants* tuvo mucho de protesta y crítica al brahmanismo escolasticista, ritualista, centrado en las ideas de jerarquía, pureza o renuncia. Es en esta «ruptura con la tradición brahmánica», como pone Charlotte Vaudeville (1987: 38), donde los *sants* del Norte más difieren de los Vārakarīs o de los *bhaktas* de orientación vishnuista. Léanse los pugnaces poemas de Kabīr.

De hecho, con su rechazo a las Escrituras reveladas como el *Veda,* los *Purāṇas* o el *Qur'ān,* los *sants* estaban repudiando fundamentalmente a sus custodios. Y, una vez más, al descartar que el estatus de casta juegue ningún papel de cara a la liberación, Kabīr, Nānak o Ravidās vuelven a emparejarse con los *jogīs* o *nāths.* No extrañará la antipatía con la que santos de las corrientes más "ortodoxas" trataron a las distintas tradiciones de los *sants* (Parrinder 1970: 69).

En algunos casos hallamos influencias del sufismo, en especial de la orden de los chishtīs, abierta a no-musulmanes y que, como se dijo, promulgaba la unión con Allāh a través de la repetición constante del nombre divino. Puede que no exista una influencia directa del sufismo sobre la tradición de los *sants* (McLeod 2000: 13), pero como viera

Charlotte Vaudeville (1959: 24), se dio una interesante «convergencia».

En general, los sikhs no gustan de incluir a Nānak en la tradición de los *sants,* pues les parece que desvirtúa la singularidad de su revelación (Grewal 1996: 22-26) y acentúa su dependencia de Kabīr. Es cierto, además, que Nānak nunca fue llamado *sant.* El título apropiado para él es el de Gurū, bien que en las tradiciones populares el más frecuente es el cariñoso y respetuoso de *bābā,* "abuelo", que se utiliza en el sentido de "maestro", "señor". Aún aceptando la hermandad con las enseñanzas de los *sants,* el profesor J.S. Grewal (2004: 45-52), enumera una serie de diferencias entre Nānak y Kabīr dignas de tener en consideración. Está claro, por ejemplo, que las nociones de Voluntad Divina *(Hukam),* de Gracia Divina *(Nadar)* y hasta la concepción de Dios no son iguales en Kabīr y Nānak. Tampoco sus posturas se asemejan en lo que a prácticas como el vegetarianismo se refiere. A diferencia de Kabīr, el prototipo del templo sikh ya fue establecido por Nānak; lo mismo que el culto congregacional. Asimismo, Nānak dejó un sucesor y una comunidad bien organizada. Dicho todo lo cual, parece acertado pensar que la tradición de los *sants* sería el grupo con el que comparte más características; un hecho, por otra parte, admitido por los propios Gurūs del sikhismo.

Sucede que las tradiciones monoteístas, como la sikh, al proponer que la Revelación procede de una única Fuente (llámese Yahvé, Allāh o Akāl Purakh), tienen dificultades en reconocer las influencias y préstamos de otras religiones. Si Nānak no fue más que otro *sant* del Norte de la India y el Sikh-panth no es más que un subproducto de la tradición de los *sants,* poco espacio queda para una Revelación exclusivista. Para el devoto, Nānak recibió la iluminación directamente de Dios (Akāl Purakh) y, como mediador del mensaje divino, no pueden existir otros antecedentes (McLeod 1997: 101). Pero si nos atenemos a la visión del historiador, entonces no hay duda de que Nānak fue un *sant* y es dicha corriente la que conforma el fundamento del que dimana su mensaje. El gran estudioso neozelandés Hew McLeod ha señalado convincentemente (1968: 161) que «las categorías empleadas por Gurū Nānak son las categorías de los *sants,* la terminología que utiliza es su terminología, y la doctrina que afirma es como las de ellos».

Nada de esto implica que la doctrina de Nānak no fuera original. Ni que él no considerara que el genuino camino que porta a Akāl Purakh era el que él preconizaba. El que estuviera en sintonía con los *bhaktas,* los *ṣūfīs* y otros *sants* no significa que Nānak no considerara que los otros caminos eran inadecuados para un verdadero entendimiento de Dios y la liberación (Neufeldt 1987: 271).

En verdad, podemos detectar en Nānak un sistema integral que reúne filosofía y práctica de una forma mucho más coherente que en otros fundadores de *Panths.* Y como elogia McLeod (1997: 102), en sus himnos «hay una claridad que ningún otro *sant* ha igualado; y una belleza que ningún otro *sant* ha logrado». Nānak interpretó el pensamiento *sant* de una forma peculiar; lo expandió, lo sintetizó y lo utilizó para transformar la sociedad y cambiar aquello que estaba corrompido (Puri 1993: 57). Y aquí llegamos a otro estereotipo acerca del sikhismo que conviene matizar.

Es muy frecuente leer y escuchar que Nānak fue un reformador social (no es

infrecuente el paralelismo con Lutero o Calvino) y hasta un revolucionario. Pero yo pienso que, en tanto que Gurū, Nānak fue un líder espiritual y un preceptor religioso mucho antes que un reformador social. Nānak fue un místico en el sentido estricto de la palabra; pero un místico de la acción. Y es por ello por lo que, en su concepción del orden de las cosas, los problemas existenciales del ser humano van junto a los espirituales y, en consecuencia, Nānak posee una dimensión reformadora innegable. Nānak criticó abiertamente la religión institucional de los *brāhmaṇas* o de los *'ulamā's* y, por ende, el sistema social, religioso y político de su época.

Como otros *sants,* Nānak condenó aquellos aspectos del sistema social que justificaban una serie de privilegios para unos y restricciones para otros: «no tengas en cuenta la clase social o el estatus; en el más allá no hay clases ni castas» dice el Gurū *(Ādi Granth:* 349). Empero, en ningún momento quiso dinamitar la estructura social de la India. Su denuncia del sistema de castas fue tan suave que no se conoce ninguna reacción por parte de los *brāhmaṇas* contra él. Creo que es desacertado considerarlo un revolucionario o un reformador.

Puede parecer contradictorio que los grupos más descaradamente críticos con la sociedad tradicional hayan sido los *Panths* que enfatizan un Absoluto impersonal. Sus filosofías están claramente influenciadas por la metafísica no-dualista (Advaita). Y fíjense que el principal filósofo de la no-dualidad, el aclamado Śaṇkara (siglos VIII/IX), interpretaba el *nirguṇa-brahman* de suerte que la ortodoxia más conservadora pudiera operar con validez en el mundo relativo y convencional. Sucede que los *sants* "nirgúnicos" llevan esta metafísica hasta sus conclusiones últimas para negar toda validez a la ideología que mantiene la sociedad tradicional. David Lo-renzen considera que las distintas apariciones de la tradición nirgúnica representan "rebeliones" contra la ortodoxia. Primero, bajo la forma de las *Upaniṣads,* contra el ritualismo védico. Luego, cuando el no-dualismo generó un elitismo cerrado y socialmente rígido, apareció el teísmo devocional. Finalmente, la devoción *saguṇi,* que posee un tono conciliador con el *establishment* brahmánico (vía su aceptación de la doctrina del *karma* y del modelo del *varṇa-āśrama-dharma)*[*] fue contrapesada por la tradición *nirguṇī* de Kabīr, Dādu o Nānak. El punto de vista de Lorenzen (1996: 259), aun siendo discutible,[**] es interesante porque admite que cada teología representa a algún determinado grupo social, con lo que enraíza la dinámica de la tradición con la de la sociedad, la política o la economía del Sur de Asia.

Por lo que a mí respecta, no tengo duda de que la tradición de los *sants* constituyó, *además* de un profundo camino de liberación, una sensibilidad de protesta social.

[*] El concepto *varṇa-āśrama-dharma* encapsula la "ortodoxia" brahmánica. Por ello habría que entender los deberes rituales *(dharma)* que incumben a cada persona en función de su nacimiento en determinada clase social *(varṇa)* y en relación a su grado de progresión espiritual *(āśrama)*.

[**] No puede pasar desapercibido que uno de los místicos más críticos con la

sociedad de su tiempo fue el krishnaísta bengalí Caitanya, que posee interesantes paralelismos con Nānak (Puri 1993: 96-99). Y Caitanya no es, desde luego, un *sant* nirgúnico. Tal vez su caso es la excepción que confirma la regla, ya que la mayoría de estudiosos comparte la idea de que existen diferencias notables en teología, perspectiva social y tono literario entre los poetas de la tradición *saguṇa* y los poetas de la tradición *nirguṇa.* Con todo, siempre debe andarse con cuidado en no realizar dicotomías artificiales. La diferencia entre *nirguṇa-bhaktas* y *saguṇa-bhaktas* tien su interés heurístico pero tampoco debiera resaltarse en demasía.

3. GURŪ NĀNAK

Gurū Nānak es la figura central del sikhismo. El maestro, el santo, el poeta, el místico que fue Uno con el Ser Supremo y predicó el camino que nos libera del sufrimiento, de la sepa-ratividad y de nuestra ignorancia en este mundo. Quizá debido al sesgo abrahámico que ha adquirido la interpretación de los fenómenos religiosos, hoy muchos sikhs gustan decir –y en muchos libros se lee– que Gurū Nānak fue el Profeta del sikhismo. Como quiera que lo designemos, fue la personalidad y el carisma de Nānak lo que facilitó que el pequeño grupo de discípulos que gravitó alrededor suyo sobreviviera a los avatares de la historia y se transformara en un *Panth* de gran envergadura.

La mayor parte de la información que tenemos acerca de la vida y personalidad de Nānak proviene de las "Anécdotas relativas al nacimiento" *(Janam-sākhīs).*[1*] Esta clase de textos consiste en las narraciones tradicionales y populares acerca de *bābā* Nānak, como cariñosa y respetuosamente le apodan. Desde luego, no se trata del género que entendemos por "biografía", mas remite al de "hagiografía"; donde lo legendario, lo ejemplar y lo santo se entrecruzan. La característica más prominente de las *Janam-sākhīs* es la de "cuento maravilloso" (McLeod 1968: 13). No ha lugar a buscar a Nānak, el hombre, sino a Nānak, el Gurū. O, como pone Hew McLeod (1968: 227), «el Nānak de la fe y la leyenda puede ser descrito en profundidad, pero el Nānak histórico permanecerá en gran medida oculto». No en vano la *janam-sākhī* más antigua de las que han llegado hasta nosotros es de mediados del siglo XVII, más de un siglo posterior a la muerte de Nānak. Las *Janam-sākhīs* son, en último término, más importantes como descripción de la comprensión que de Nānak tenían los sikhs del siglo XVII que no como documentos biográficos (McLeod 1968: 9). Pero como yo mismo recomendaba en otra parte (a propósito de este tipo de figuras religiosas), para entender el sikhismo creo que es tan importante saber lo que Nānak hizo y dijo como conocer lo que sus seguidores han creído que hizo y dijo durante siglos (Pániker 2001: 139-140).

A este material pueden añadirse los poemas de Bhāī Gurdās (1551-1639), el primer erudito e historiador del sikhismo, que nació unos cien años después de Nānak. Por supuesto, el *Ādi Granth* es una fuente de información preciosa, pero únicamente en lo que a la enseñanza y la doctrina de Nānak se refiere, ya que prácticamente no existe mención a los eventos de la vida de Nānak en todo el Libro sagrado. Entre las fuentes no-sikhs, la más importante –y más cercana a la vida de Nānak– es el extraordinario *Dābistān-i Mazāhib,* un ecléctico texto tradicionalmente atribuido al viajero parsi

Mohsin Fānī –pero que se sospecha hoy que fue obra de un autor musulmán–, escrito en persa y que trata de las diferentes religiones y costumbres de la India.

La tarea de destilar lo histórico de lo legendario es imposible en el caso de la mayoría de místicos de la India. No obstante, del material que disponemos algunos trazos de la biografía de Nānak son bastante creíbles. Cierto que el patrón se ajusta a un modelo que parece ser prototípico de los santos de la India: nacimiento fuera de lo común, vocación espiritual precoz, iluminación o encuentro con lo divino, prédica y viajes, debates con rivales, muerte fuera de lo común (Lorenzen 1995: 185-189); pero tampoco existen motivos para dudar acerca de las líneas maestras de la narrativa. Ajustándome a las convenciones estéticas modernas, voy a mirar de concentrarme tanto en el hombre como en el santo.

Nacimiento y juventud

La primera sorpresa con la que uno topa al revisar este material es el tono "hindú" y el estilo "puránico" de las *Janam-sākhīs*[2*] Aunque el sikhismo no comparte la noción hindú de encarnación divina o *avtār,* suele decirse que el nacimiento de Nānak no fue kármico. El propio Nānak reconocía la rareza de su nacimiento. Esto equivale a decir que él vino a este mundo en respuesta a la Voluntad Divina de revelarse. Dicho de otro modo, Nānak es –para la apreciación popular– el mensajero para el *kali-yug,* la presente era de la confusión, la degeneración moral y el desorden.

Sabemos que Nānak nació en 1469, posiblemente hacia marzo-abril. El lugar de nacimiento más factible es Talvandi (hoy Nankana Sahib), una aldea situada a unos 80 kilómetros al Sur de Lahore, en la parte del Punjab que en la actualidad se encuentra en Pakistán.

Por nacimiento era miembro de la casta *khatrī.* En el siglo XV, esta gran casta comprendía a muchos de los funcionarios, administradores, terratenientes, comerciantes y hasta nobles hindúes del Punjab y zonas adyacentes. No obstante, Nānak pertenecía a la subcasta *bedī,* un segmento relativamente modesto entre los *khatrīs.* Lo más probable es que Kālū, su padre, fuera un contable hindú *(paṭvārī)* en un medio, Talvandi, de preponderancia musulmana. Su madre se llamaba Tripatā, y su única hermana probablemente Nānakī.

Las *Janam-sākhīs* ofrecen la imagen de un joven que a los cinco años ya dominaba los *Vedas,* con preferencia por la meditación, que recibía mensajes divinos y era escéptico con la religión de los *'ulamā's* o la de los *brāhmaṇas.* Uno de los episodios clásicos en las narraciones hagiográficas y pictóricas nos muestra al joven Nānak sentado bajo un árbol y protegido por una serpiente de varias testas que se yergue sobre su cabeza. Es un motivo típico de la India, que también conocemos de la iconografía budista, jainista o hindú.

Siguiendo la norma, su matrimonio con Sulakhṇī fue convenido. Tuvieron dos hijos: Sirī Chand y Lakhmī Dās. Su faceta conyugal está siempre bien resaltada en las *Janam-sākhīs,* que aleccionan de esta forma la máxima sikh de que la vida en familia, el respeto por el orden social y la vida comunitaria forman una parte esencial en la senda espiritual. Pero, simultáneamente, se nos muestra su fascinación por los hombres santos y *faqīrs.*

Por motivos de trabajo, el futuro Gurū y su familia se trasladaron a Sultanpur, una próspera ciudad en la ruta entre Delhi y Lahore, donde residían su hermana Nānakī y su marido, Jai Rām. Durante una década, Nānak cumplió sus deberes de cabeza de familia de pro. Como muchos *khatrīs* se dedicó a la administración. Plausiblemente, Nānak

trabajó de contable en los graneros del *navāb* Daulat Khān Lodī. Tal vez entonces entrara a su servicio el músico Mardānā (1459-1534).

Iluminación

Cuentan las *Janam-sākhīs* que antes de llegar a los treinta años sus tendencias renunciatorias se acentuaron. Una mañana indeterminada entre 1496 y 1499, mientras tomaba el baño cotidiano en un río cercano (quizá el Bein –o Vein–, no lejos de Sultanpur), Nānak tuvo su experiencia de despertar.

Según las hagiografías el Ser Supremo le encomienda una misión:

> «Nānak… Yo estoy contigo. Que a través de ti sea mi Nombre *[Nām]* magnificado… Ve por el mundo y enseña a la humanidad cómo rezar… Que tu vida sea de reverencia a la Palabra, la caridad, el servicio y la plegaria» (en K. Singh 1963: I, 31).

Desconocemos el tipo de experiencia que acaeció en el río. No hay duda de que tuvo algún tipo de trance místico o comunión con lo Divino. Esta experiencia iniciática lo elevó a un nivel religioso superior. Nānak penetró en lo que podríamos llamar un modo liberado –o libre, si se prefiere, por no recurrir al gastado "iluminado"– de existencia. Es conjeturable que su transformación espiritual culminara en una aprehensión de lo Absoluto y en la convicción de que tenía que proclamar la Verdad Divina al mundo.

Lo acaecido en el río procede enteramente de fuentes hagiográficas. Y está tan repleto de guiños simbólicos que vale la pena escarbar un ápice. Ahí se nos cuenta que Nānak, el administrador del *navāb,* desapareció en el río, dejando sus ropajes y a su secretario junto a la orilla. Por tanto, en la experiencia queda desposeído de todo lo que simboliza su familia, su trabajo y el mundo social. Tardó tres días en regresar. La gente lo tuvo por ahogado. Como en toda experiencia iniciática, se dio la muerte de la vieja identidad y el nacimiento a una nueva modalidad de existencia, ahora caracterizada por la experiencia y el conocimiento de lo trascendente, que quedan simbolizados por la inmersión y bebida del agua de la inmortalidad *(amrit)*. De la misma forma que el Profeta Muḥammad escuchó la Palabra en las cavernas del monte Hira, Gurū Nānak lo hizo en el Bein (N.-G. Kaur Singh 2004: 61). A continuación es iniciado como Gurū por el Supremo, que le otorga las ropas apropiadas para su misión.

Cuando, al fin, Nānak regresó con los suyos, permaneció en silencio. La imagen también es clásica de la India. Una tradición jainista afirma que, después del despertar, Mahāvīra predicó el silencio con un monotono equivalente a la sílaba *oṃ.* Como la del Buddha, la palabra del iluminado es una nopalabra, pues cualquier predicación no sería más que un constructo lingüístico-mental. El silencio es equiparable a su libertad y trascendencia de cualquier condicionamiento (Pániker 2001: 155). La gente especulaba

con que el joven Nānak estuviera poseído; y, percatándose de que no se comportaba ni como un hindú ni como un musulmán, le preguntaron qué senda seguía. Entonces Nānak decidió hablar. Y pronunció una frase que se ha hecho universal:

> «No existe camino hindú ni camino musulmán, así, ¿qué camino debo seguir? Voy a seguir el sendero de Dios. Él no es ni hindú ni musulmán, y el camino que sigo es el camino de Dios» (en Cole y Sambhi 1990: 116).

La esencia de esta sentencia es que todos somos hijos del Ser Supremo, y Él no hace distinción entre partidarios de una u otra religión. Aunque la frase encaja bien con el espíritu nanakiano, únicamente aparece en las *Janam-sākhīs* (Trumpp 1877: xii-xiii) y no es confirmada por ningún verso o poema del *Ādi Granth* (McLeod 2000: 40). Con todo, el Libro sagrado sí se hace eco de su misión divina (*Ādi Granth:* 150).

Se dice que la gente del pueblo comentó las palabras de Nānak al *qāzī* de Sultanpur. Acto seguido fue convocado por su jefe, Daulat Khān. Una vez Nānak se explicó ante el *navāb,* éste se postró a sus pies, mostrando su respeto por el Gurū.

La visión que de Nānak ofrecen las *Janam-sākhīs* no es la de un místico que rompe con las dos grandes corrientes religiosas de su época, mas la de un conciliador, un unificador que, en último término, trasciende ambas religiones. Por ello que en las *Janam-sākhīs* aparece siempre acompañado de Mardānā, un músico musulmán de bajísima casta *(mirāsī* o *ḍūm),* y por Bālā, un compañero hindú de casta *jāt*. Ésta es también la impresión que se extrae de las primeras representaciones pictóricas del Gurū. Aunque no poseemos ninguna imagen suya que fuera realizada en vida, en la más antigua –presumiblemente pintada más de doscientos años después de su muerte (Sidhu 1999: 30-31)– aparece con la gorra típica de los *pīrs* musulmanes y la ropa de los *sants* hindúes.

Fuera lo que fuera lo sucedido en el río, a partir de esta primera experiencia de lo Divino Nānak donó sus posesiones, se convirtió *en faqīr* o *sādhu* itinerante y, acompañado por Mardānā, comenzó a predicar su mensaje de la unicidad de Dios.

Los viajes

De acuerdo a las hagiografías, entre 1499 y 1520 *bābā* Nānak predicó por una área extensísima. Sus viajes, conocidos como *udāsīs,* le llevaron en las cuatro direcciones hasta el Tíbet (Norte), la isla de Ceilán (Sur), Assam (Este) o La Meca (Oeste). Los historiadores no otorgan mucho crédito a estos periplos, plagados de encuentros con *qāzīs* malhumorados o con los misteriosos *siddhs,* pero han quedado tan inscritos en la imaginería popular que todo sikh los conoce al dedillo. A buen seguro Gurū Nānak viajó por el Punjab y zonas adyacentes, visitó lugares sagrados de hindúes y musulmanes, se topó con *jogīs, faqīrs, qāzīs, paṇḍits, mullāhs, bhagats,* etcétera. Seguramente con ellos aprendió, discutió y enseñó. Ya es más improbable que viajara a lugares lejanos como La Meca, Medina o Bagdad. Pero nada puede descartarse. Del período de veinte años que duraron sus *udāsīs* básicamente disponemos de hiperbólicas leyendas. Ahí van dos ejemplos; la primera no falta de humor (en McLeod 1995b: 450-451), y que aparece virtualmente en todas las *Janam-sākhīs;* y la segunda asimismo bien conocida del sufismo (en McLeod 1995b: 453).

Cuenta la primera *sākhī* que, llegado a la ciudad santa de Haridvar, en el Norte de la India, *bābā* Nānak observó a miles de devotos hindúes haciendo abluciones en el Ganges. Siguiendo la costumbre, se sumergían en el río y lanzaban agua hacia el Este, en dirección del Sol naciente. Nānak entró también en el río y comenzó bañarse, en dirección del Sol poniente. A su lado, un devoto le preguntó si era hindú o musulmán (ya que la dirección del Sol poniente es más o menos la de La Meca).

–Soy hindú –dijo Nānak.

–Entonces, ¿a quién estás ofreciendo el agua?

Nānak replicó con otra pregunta:

–¿A quién estáis vosotros ofreciendo el agua?

–A nuestros antepasados.

–¿Y dónde se encuentran?

–Nuestros antepasados están en el Cielo… el lugar de las almas que han partido; y ahí es adonde lanzamos el agua.

–¿Y creen que llegará el agua hasta allí?

–Sí; seguro.

Entonces *bābā* Nānak comenzó a lanzar gran cantidad de agua hacia el Oeste.

–¿A quién estás ofreciendo tú el agua, y en semejante cantidad?

–En mi aldea tengo un campo y el grano está marchitándose. Estoy regando mis campos.

–Pero maestro –protestaron los devotos–, ¿cómo puede el agua regar tus campos?

A lo que Nānak, por supuesto, respondió que si ellos podían llegar hasta el Cielo, ¿cómo no podía llegar él hasta el Punjab? Cuando *bābā* Nānak les explicó acerca de la futilidad de sus ritos externos, los devotos exclamaron:

–Hermanos, ésta no es una persona cualquiera; es, de hecho, una persona extraordinaria.

La siguiente anécdota sitúa a *bābā* Nānak en La Meca. Sentóse el maestro en una mezquita para descansar, con los pies en dirección al *miḥrāb* (el nicho de la mezquita que marca la dirección de la *kā'bah).* Un religioso le amonestó, ya que apuntar a la casa de Allāh con los pies es un acto sacrílego. Amablemente, Nānak le dijo que no se había percatado de ello, y le pidió que tomara sus pies y los colocara «en cualquier dirección donde no se hallara la casa de Allāh». El *mullāh* tomó los pies de *bābā* Nānak y los colocó en dirección al Norte. Pero para el asombro del religioso, todo el santuario y hasta la ciudad entera giraron en la dirección de los pies de Nānak. Y cuando repitió la acción en dirección al Sur, el *miḥrāb* también viró hacia el Sur. Entonces, desde la cúpula de la mezquita se escuchó una voz misteriosa que proclamó: «¡Alabado sea Nānak, alabado sea Nānak!»

La parábola nos enseña que Dios está en todas partes y fútil es localizarlo en un lugar o santuario precisos. Es un dicho bien conocido de los círculos sufíes. Y es que muchas de las anécdotas y leyendas sobre *bābā* Nānak que recogen las *Janam-sākhīs* o textos posteriores se encuentran asimismo en fuentes hindúes, budistas y sufíes. Pertenecen al rico patrimonio mitológico y literario de la India y de buena parte de Asia. No pocas están ancladas en las tradiciones puránicas o las tántricas de los *nāths.* De ahí que a *bābā* Nānak, además de llamarle Gurū –y haciéndose eco de su perfil caleidoscópico y todavía fluido–, las *Janam-sākhīs* lo designen también como *sādh, bhagat, pīr, faqīr* o *darveś.* No obstante, un tono característicamente "sikh" impregna las escenas. No sólo están insertadas en la vida de Nānak e incorporan himnos completos del Gurū, sino que transmiten el mismo mensaje doctrinal y mantienen la máxima de que el Nānak-panth trasciende el hinduismo y el islam. Los *paṇḍits* de Benarés se convierten; lo mismo que vaiṣṇavas de Patna; mientras *faqīrs* y *qāzīs* lo reconocen como maestro espiritual; *jogīs* śaivas admiten su superioridad; un asceta jaina es vencido por el santo; y hasta el gran Kabīr lo reconoce como Gurū supremo.

La formación de la comunidad

Tras sus dilatados periplos, Nānak fundó en Kartarpur ("Morada del Creador"), en la región punjabí de Majha, a orillas del río Ravi, una comunidad de devotos y un templo o "residencia de la virtud" *(dharamsālā).*

La fecha de fundación de Kartarpur debe situarse en la década de los 1520s, ya que parece probado que Nānak estaba en el Punjab cuando la primera invasión de Bābur, en 1520. Con toda certeza, Nānak describe en varios himnos las siguientes invasiones de 1524 y 1525 (McLeod 1968: 135). Tampoco nada nos impide afirmar –como asevera la tradición sikh– que su suegro o un rico devoto donaran las tierras donde se construyó la aldea de Kartarpur.

Durante los quince o veinte años que Nānak enseñó en Kartarpur apenas viajó. Sabemos de alguna visita a Achal, cerca de Batala, que era un importante centro de *jogīs,* y otra a los santuarios sufíes de Pakpattan y Multan (McLeod 1968: 140-141). Pero, básicamente, Nānak permaneció en Kartarpur. Nada nos hace dudar de que su esposa y sus hijos no vivieran con él (McLeod 1968: 231).

La comunidad estaba abierta a todo el mundo. Puesto que Kartarpur se encuentra en las rutas de peregrinación a los santuarios de la diosa, en los montes Shivalik, y de la cueva de Amarnath, en Cachemira, muchos peregrinos recalaban allí.

La institución del *dharamsālā* para la congregación de devotos entregados a la meditación y al canto devocional puede considerarse la primera institución sikh. Y con ella los discípulos de Nānak podían comenzar a distinguirse de los seguidores de otros movimientos. Como dice la *Purātan janam-sākhī:* «igual que los vishnuistas tienen su templo, los musulmanes su mezquita, los *jogīs* sus monasterios; ahora tus seguidores poseerán su *dharamsālā»* (en McLeod 1976: 30).

Allí el Gurū ofrecía instrucción *(sikhyā)* a todo aquel que visitara la comunidad. Al alba *(amritvelā),* se recitaba la *Japjī,* una composición claramente meditativa. Está considerada la joya de la mística sikh. Al atardecer y al anochecer solían cantarse el *Sodar Rahirās* y las plegarias del *Kīrtan Sohilā.* Es bastante posible que el primer Gurū instituyera el famoso almuerzo colectivo denominado *laṅgar.*

Dicen que su himnología ya fue transcrita en papel por el propio Nānak (Grewal 1990: 40) A diferencia de otros *sants,* Nānak no era analfabeto. El primer "historiador" de la comunidad, el venerado Bhāī Gurdās, afirmaba que Gurū Nānak solía llevar un libro *(Vār* 1, 32).

Aunque los *sikhis* formaban el primer grupo propiamente "sikh" de la historia, hay que entender que Nānak no había fundado ninguna religión nueva. Como sucede con la

mayoría de “fundadores” de religiones, ha sido *a posteriori* cuando les ha sido concedido este honor. Nānak era simplemente un maestro con unos pocos discípulos que, como otros *sants,* predicaba un camino de liberación centrado en la meditación en el Nombre Divino *(nām-simaraṇ).* De hecho, el tipo de vida de la congregación de Kartarpur se asemejaba en muchos aspectos al de las comunidades sufíes del Sur de Asia.

No obstante, es indudable que Nānak moldeó muchas de las prácticas e instituciones que serán luego características del sikhismo. Por ejemplo, la idea de una comunidad de fieles *(saṅgat)* que vive alrededor del maestro servirá de base para el desarrollo de la doctrina del *Gurū-Panth;* o sea, el poder y carisma místicos que, en ausencia del Gurū personal, posee toda comunidad o *saṅgat* local. A partir del ejemplo del *saṅgat* original de Kartarpur, en lo sucesivo las comunidades locales se autorregularán sin necesidad de una autoridad central (un poco al estilo de los *pañcāyats* o consejos de aldea indios).

Asimismo, sabemos que ya en época del primer Gurū la meditación congregacional tomaba la forma del *śabad-kīrtan,* o sea, el canto de la himnología devocional. Nada impide asegurar –como afirman las *Janam-sākhīs*– que Nānak estuviera siempre acompañado por el músico Mardānā, que ponía con su rabāb la clave musical *(rāg)* a los himnos del Gurū. El *śabad-kīrtan* todavía conforma la práctica emblemática en los templos sikhs. Y puede afirmarse que Nānak otorgó a la música más relevancia de la que siempre ha tenido en la India. Un episodio clásico de las *Janam-sākhīs* cuenta que el Gurū y Mardānā estaban en Bagdad. Como de costumbre, comenzaron el día con su *kīrtan.* En las cercanías, un grupo de musulmanes se sintió ofendido, pues una interpretación tópica del *Qur’ān* afirma que el Libro sagrado prohibe la música en las tierras del islam. Dirigidos por su *pīr* y armados con piedras, los muslimes se acercaron donde los dos sikhs. Pero al escuchar la dulce música de Nānak y Mardānā se sintieron aturdidos: ¿cómo podían atacar a un hombre que producía una melodía semejante? Nānak les habló: el arte de la música es neutro; puede proporcionar buena o mala música. La prohibición del *Qur’ān* atañe a la música obscena e inmoral.[3*] La música sagrada, en cambio, suaviza el corazón y la mente y nos dirige hacia Dios. Gracias a Nānak, los musulmanes se convencieron de que el *kīrtan* puede transformar a los hombres en santos (Mansukhani 1999: 121).

La esencia de su mensaje

El sistema religioso desplegado por Gurū Nānak se ha mantenido asombrosamente estable a lo largo de los siglos. Su doctrina de liberación espiritual por la meditación en el Nombre Divino sigue formando el eje de la religiosidad sikh. Aunque Nānak no fue un teólogo ni pretendió sistematizar una doctrina filosófica, su mensaje es muy consistente y completo. Cierto que muchos de sus postulados son similares a los de otros *sants* y pensadores del Norte de la India de los siglos XV y XVI, pero a diferencia de sus contemporáneos, parece que Nānak visualizó un sistema integral. La vieja acusación de incoherencia (Trumpp 1877: cv) ha de ser rotundamente abandonada.

Nānak postula la unicidad del Ser Supremo, un concepto que en el sikhismo puede tomar infinidad de nombres. Uno de los más utilizados –y uno inequívocamente sikh– es la apelación de Ser Eterno (Akāl Purakh). Es muy común traducir este concepto por "Dios", no en vano Él es el creador y el soporte de todo lo existente. No obstante, los matices que Nānak otorga a su concepción de la Realidad Última –más una sabia cortesía– recomiendan mantener el uso sikh.

Nānak visualiza este Ser Supremo como un Absoluto sin atributos *(nirguṇa-brahman)*. Pero Akāl Purakh es también inmanente en la creación. Por tanto, todo lo que existe es una expresión del Ser Divino. Esta idea está encapsulada en el importantísimo concepto del Nombre *(Nām)*. Tal y como lo define Hew McLeod (1989: 9), «el *Nām* es la presencia omnipresente y omniabarcante de Akāl Purakh». Subsume la inmanencia de lo Divino. Cualquiera que aprehenda esta presencia puede acceder a la unión mística con Akāl Purakh.

Por pura misericordia o, por utilizar un concepto menos cristiano, por su Voluntad *(Hukam),* Akāl Purakh revela la Verdad a quienes quieren escucharle. Su voz es la Palabra (*Śabad)* que pronuncia el Gurū. Dicho de otro modo, los himnos *(bāṇīs)* del Gurū-humano-que-es-Uno-con-Él constituyen la voz o Palabra de Akāl Purakh. De ahí el carácter hipostático del concepto Gurū en el sikhismo, que tanto remite al Gurū Eterno como al Gurū humano que ha experienciado la unicidad de Akāl Purakh.

El devoto puede escuchar esa Palabra a través de la práctica de la meditación en el Nombre *(nām-simaraṇ),* que suele tomar la forma de la repetición murmurada del nombre de Akāl Purakh *(nām-japṇā, nām-japu)* o el canto colectivo de los himnos *(śabad-kīrtan)*. De esta forma, lo Divino está siempre presente en el corazón del devoto.

Esta senda de devoción interior a Akāl Purakh puede culminar en lo que las tradiciones índicas han llamado *mokṣa, mukti, nirvāṇa*… que generalmente se traduce por liberación. Para Nānak la posibilidad de liberarse está al alcance de todos, hombres y

mujeres, sin distinción de casta. Y, en sintonía con otras tendencias de la India, Nānak sostiene que la liberación puede alcanzarse en vida *(jīvan-mukti)*. La emancipación consiste en ser uno con Akāl Purakh y residir en la corte divina *(Ādi Granth:* 942).

Pero Nānak descarta de buen principio la senda de la renuncia *(saṃnyāsa)*, generalmente muy ascética, y propugna la realización espiritual desde el ideal del cabeza de familia *(gristhi)*. Todos los Gurūs del sikhismo (salvo Har Kriśan, que murió a los 8 años) fueron hombres casados. Hay que hacer hincapié en este aspecto, ya que Nānak dedicó continuos ataques a los *jogīs,* es decir, a la orden de renunciantes más importante de su época. Es obvio que Nānak conocía bien a los *jogīs* tántricos y los tomaba muy en serio. Les dedica tanta atención como a los *brāhmaṇas* o a los *'ulamā's;* y les consideraba sus oponentes más formidables. Es probable que conviviera incluso con ellos en su juventud o en sus primeras épocas de maestro, pues –como vimos en el capítulo anterior– ambas tradiciones comparten posiciones.[4*] Pero, en contra de los *jogís,* Nānak consideraba que los *yogas* esotéricos desvirtuaban el verdadero sentido de la vida religiosa. El Nombre es la vía para la liberación espiritual. Y ésta es recibida por la Gracia *(Nadar)* de Akāl Purakh y no por el esfuerzo o la ascesis yóguica.

A este simple esquema cabría añadir ciertos valores éticos, como la ayuda al necesitado y el trabajo honrado. Si la recitación es la vía interna, el servicio a la comunidad *(sevā)* es la vía externa. En esencia, Nānak prescribió una vida absolutamente compatible con los quehaceres cotidianos, accesible a una mayoría de personas.

Una de las consecuencias del énfasis en el ideal del cabeza de familia es que la mirada sobre la mujer sale mejor parada en Nānak que en Kabīr, los *jogīs* y demás grupos con tendencia a la renuncia y la ascesis. Para éstos, la mujer simboliza el deseo. Ella es la tentación que desvía al buscador (el yogui ideal es siempre varón; androcentrismo obliga). No obstante, se ha exagerado un tanto el "feminismo" de Nānak. Como veremos en otros capítulos, Nānak no fue el campeón de la emancipación de la mujer tal y como pretendió hacernos creer el sikhismo del siglo XIX. Su crítica a las convenciones de la época no pasó del reproche a las nociones de pureza ritual (Jakobsh 2003: 25). Pero sí dejó el espacio para que colectivos como las mujeres o los ritualmente impuros pudieran encontrar en su enseñanza una genuina vía de emancipación espiritual.

No hay que extenderse más en los aspectos filosóficos y prácticos de la enseñanza de Nānak, ya que hablaremos profusamente de ellos en otros capítulos. Pero hay que ahondar algo más en la originalidad de su enseñanza.

Más allá del islam y del hinduismo

Se escucha con frecuencia que el sikhismo es un sincretismo islámico-hindú; que Nānak fue un sintetizador de lo mejor del hinduismo y lo mejor del islam (Basham 1967: 479). Incluso bastantes sikhs secundarían esta apreciación (K. Singh 1963: I, vii). En realidad, ésta es una de las conclusiones que pueden extraerse de tomar al pie de la letra a las *Janam-sākhīs,* que tratan a *bābā* Nānak como el gran unificador de las dos religiones. Pero si uno lee con atención sus himnos, queda patente que Nānak prescinde de cantidad de conceptos clave del islam. Tal y como lo expresa Hew McLeod (1997: 88), «Nānak no buscó una combinación sincrética del hinduismo (sea lo que signifique ese término) y el islam». Ni siquiera pretendía crear una religión nueva. Lo suyo fueron unas intuiciones profundas y originales acerca de la naturaleza de la Realidad Última, el mundo y el ser humano.

Nānak criticó abiertamente las convenciones religiosas de su época; en especial aquellas centradas en textos sagrados, funcionarios espirituales, cultos externos y demás. Como el resto de *sants,* insistía en el carácter interno de la verdadera espiritualidad. Aquellos que siguen la senda interior con entrega de corazón pueden ser verdaderos hindúes y auténticos musulmanes. No sabemos si Nānak pronunció aquella famosa cita de las *Janam-sākhīs* en la que afirmaba, justo después de su iluminación, que no existía camino hindú o camino musulmán. Pero su punto de vista parece fundamentarse ahí: no tiene sentido llamarse hindú o musulmán según las formas externas, ya que es la devoción interna lo que cuenta.

Su doctrina enfatiza el monoteísmo, la unidad y unicidad de Akāl Purakh; la obediencia a Dios omnipresente y omnipotente; la necesidad de meditar en quien es la esencia de todas las cosas. Recurre a las metáforas de la luz para describirlo y a las del sufrimiento de los devotos por la separación con lo Divino. En todo ello hallamos convergencia con el islam. Es un hecho que Nānak conocía bien la doctrina islámica. Según Niharranjan Ray (1975: 49), las enseñanzas del sikhismo reflejan en buena medida el impacto del islam y muchos elementos de la forma de vida musulmana están presentes en la sociedad sikh. No obstante, Nānak repudia la *doxa* islámica (y debe resaltarse aquí que Nānak critica con severidad la hipocresía de los *mullāhs* o el fanatismo de los *qāzīs,* pero nunca ataca al islam en sí o al *Qur'ān).* Para Nānak «ni el *Veda* ni el *Kateb [Qur'ān, Biblia, Torāh]* conocen el misterio» *(Ādi Granth:* 1021). Tampoco hay evidencia de que el tono anti-casteísta de la ideología de Gurū Nānak fuera inspirado por el islam (Puri 1993: 73). De hecho, los rasgos del sikhismo que más se aproximan a las posiciones del islam se derivan con más holgura de los *jogīs* y de la

bhakti vishnuista. Cierto que en algunos de sus himnos Nānak utiliza la terminología islámica, pero lo hace porque se está dirigiendo entonces a una audiencia mahometana. En cualquier caso, el uso de términos islámicos (que es muy limitado si lo comparamos con la imaginería y terminología de origen índico) no garantiza ningún contenido islámico. Aunque el trato dispensado a los maestros sufíes es innegablemente empático, no por ello Nānak los aprueba del todo. El monoteísmo nanakiano es una herencia del movimiento devocional hindú mediado por la tradición de los *sants* (McLeod 1968: 159).

Aunque nacido hindú y muy próximo a las tradiciones devocionales, Nānak se desmarcó de las formas externas de la práctica hindú. No hay consenso entre los eruditos acerca de si Nānak prohibió el culto a otros dioses, pero el tono de algunos himnos no parece ofrecer dudas al repecto. Nānak se mofa de la noción de encarnación *(Ādi Granth:* 350-351). Una vez esta idea es rechazada, es difícil considerar a Rāma, Kṛiṣṇa o Rādha como divinidades. Con el rechazo de las deidades, Nānak desestima asimismo las prácticas de culto asociadas. En cualquier caso, la posición de los dioses del hinduismo, aunque tal vez no fuera atacada directamente, habría sido expresamente rebajada (Trumpp 1877: ci).

Pero la estructura metafísica subyacente es típicamente hindú. Nānak cree en la acción *(karma, karam)* que conduce a un renacimiento tras otro *(sansār).* Sostiene que no hay barrera entre el alma humana *(ātmā)* y lo Absoluto *(Parabrah-man).* Por tanto, la liberación *(mukti)* es posible. Con ello cesa el penoso ciclo del *sansār.* El esquema es el común a la mayoría de sistemas de origen índico. Incluso Nānak llegaba a identificarse a sí mismo como hindú, aunque sólo fuera en virtud de su nacimiento. Con el paso del tiempo, y a medida que los rasgos propios de la comunidad fueron acentuándose, sus prácticas se distanciaron gradualmente de las hindúes.

Si el sikhismo es alguna síntesis, no procede desde luego de un sincretismo hindú-musulmán, sino que sería una síntesis –o una culminación, si se prefiere– de fuentes índicas anteriores. Como escribe Hew McLeod (1997: 97), «el patrón que Nānak desarrolló es una reconfiguración de lo que bebió de los *sants»,* tanto en la terminología, en las categorías como en las doctrinas. Y siguiendo el tono de los *sants* hay que resaltar de nuevo que Gurū Nānak rechazó la ideología de la jerarquía social en castas, desaprobó las ideas de polución o pureza y no secundó la de progresión espiritual en términos de "estadios de la vida" o *āśramas* (estudiante, padre de familia, ermitaño y renunciante) típicas del hinduismo brahmánico. Todos los estadios de progresión espiritual pueden realizarse desde la posición del cabeza de familia. Su actitud frente a las Escrituras sagradas de los hindúes es pareja a la que adoptó frente al *Qur'ān.* No existe denuncia directa, ni rechazo categórico; no hay irreverencia, pero tampoco aceptación. Esta actitud –concluye el profesor Grewal (1969: 204)– «equivale a un virtual rechazo de la autoridad tradicional de las Escrituras hindúes». Tampoco la casta posee relevancia soteriológica. Akāl Purakh no posee casta. Y, en último término, Nānak se identifica con los de baja extracción y los intocables:

«Donde estén los de casta más baja entre los de casta baja, e incluso por debajo, Nānak está con ellos» *(Ādi Granth:* 15).

Nānak critica la arrogancia del *brāhmaṇa* y la decadente moral del *khatrī* (tanto como colaborador de la clase dirigente como por su papel de usurero). En esta crítica radica buena parte del mensaje social de Nānak.

Sin embargo, no pienso yo que Nānak rompiera con el sistema de castas, tal y como mantienen algunos estudiosos (Puri 1993: 115). Nānak desestimó el supuesto privilegio espiritual de los de alta casta, pero en modo alguno quiso dinamitar el tejido social de la India. En realidad, la mayoría de místicos indios ha mantenido una posición similar a la de Nānak. Para los dos textos angulares de la religión de la devoción, la *Bhagavad-gītā* y el *Bhāgavata-purāṇa,* la casta es so-teriológicamente irrelevante. La *Gītā* (IX, 32) habla de la posibilidad de la liberación de mujeres y de los miembros de clases socioespirituales menos elevadas. Insisto en que hablamos de igualitarismo soteriológico; es decir, del hecho de conceder la posibilidad de la liberación última *(mukti)* a las mujeres y a los de casta baja, y no de cuestionar el poder de la sociedad patriarcal o jerárquica de la época. Es la misma posición que mantienen budismo y jainismo. El rechazo a la ideología de casta por parte de budistas, de jainistas, de los movimientos teístas o del sikhismo nos muestra que estos colectivos proponían un camino de liberación *universal.* De donde su máxima de que no podía ser el nacimiento en un género o un segmento social lo que contara, sino la actitud.

Muchos estudiosos mantienen que, al desmarcarse de la ortodoxia hindú, Nānak puso en marcha un sistema social –sin castas– al margen del hinduismo. Pero hay que recordar que en el siglo XVI la mayoría de la población del Punjab estaría sólo levemente afectada por un sistema social –de castas– brahmánico. Como ha detectado Susan Bayly (1999: 25), «hasta hace relativamente poco, muchos indios estaban comparativamente poco influidos por las normas de *jāti* y *varṇa,* tal y como hoy las conocemos». Dicho en otras palabras, los sikhs no podían salirse de una sociedad de castas hindú, porque esta sociedad –tal y como ha sido reificada en los últimos doscientos años– todavía no existía.

Muerte

Una de las tradiciones relativas a su muerte, muy similar –por cierto– a una con Kabīr como protagonista y a otra de la tradición de los *jogīs* (Briggs 1938: 65-66), dice que una vez Nānak designó a Aṇgad como sucesor, en 1539, y cuando corrió la noticia de su inminente muerte, musulmanes e hindúes corrieron a su vera para tener una última visión *(darśan)* del Gurū. Lo encontraron sentado bajo una gran acacia. Entonces se desató una disputa acerca de lo que habría que hacer una vez el santo falleciera. Unos querían enterrarlo; los otros incinerarlo. El propio Gurū amainó el enfrentamiento. A los hindúes les dijo que colocaran flores a su derecha. Los musulmanes las colocarían a su izquierda. Aquellas que, una vez muerto, permanecieran frescas, designarían qué colectivo tendría preferencia para realizar el ritual funerario. El santo se cubrió con una tela y entró en trance. Al día siguiente –probablemente de septiembre– los devotos destaparon el cadáver. Se percataron entonces de que el cuerpo había partido (Trumpp 1877: lxxvi) y las flores a ambos costados permanecían frescas. Juntos, todos cantaron:

> «Gurū Nānak, rey de los faquires;
> para el hindú un Gurū, para el musulmán un Pīr»
> (en K. Singh 1953: 25).

La "religión sikh" o el Sikh-panth, tal y como lo conocemos hoy, puede que no tenga tanto que ver con la enseñanza de Nānak como con los sucesos históricos de los siglos XVII y XVIII, cuando los avatares políticos y sociales opusieron ferozmente a sikhs y gobernantes musulmanes. Pero fue gracias a la fuerte personalidad de Nānak y a la potencia de su mensaje directo, profundo y sincero, que los pequeños círculos de fieles de Kartarpur comenzaron a autodenominarse "seguidores de la senda de Nānak" *(nānak-prasthas*, *nānak-panthīs)*. Poseían una doctrina muy consistente; una práctica individual y colectiva bien definida; un lugar para congregarse; y, además, Gurū Nānak nombró en vida a un sucesor. El linaje y la continuidad de la comunidad estaban garantizados. Que es por donde debemos proseguir.

[1*] Cuatro son las *Janam-sākhīs* más conocidas. Por un lado, la *Purātan,* que es en realidad un cúmulo de *Janam-sākhīs* surgidas de una fuente común. En segundo lugar, la *Miharbān,* atribuída al herético Soḍhī Miharbān y, por tanto, caída en desgracia durante mucho tiempo. No obstante, hoy se la tiene por el recuento menos grotesco y milagrero de la vida de Nānak (McLeod 1968: 31). En tercer lugar, la

Bālā janam-sākhī. De lejos es la más popular y la que ha ejercido mayor influencia. Es la versión que uno encuentra con facilidad en cualquier librería del Punjab. Historiográficamente hablando, empero, es la menos creíble. Finalmente, la *Gyān-ratanāvalī*, una *janam-sākhī* atribuída a Bhāī Manī Siṅgh (1644-1734), un famoso religioso y mártir del entorno del décimo Gurū.

2* Los *Purānas* (literalmente "Crónicas antiguas") constituyen un gigantesco cuerpo de textos donde –además de ciertas recreaciones del pasado e instrucción religiosa– se despliega el exuberante universo mitológico del hinduismo.

3* Sabido es que Nānak descartó tanto las palmas (típicas de la música devocional sufí) como el baile (clásico de los vishnuistas). Desaprobaba cualquier tipo de audición que nos alejara de lo Divino.

4* Muchos de los episodios "mágicos" de la vida de Nānak tienen equivalente en las vidas de Goraknāth o Matsyendranāth, los grandes *siddhas*. De hecho, en varios episodios hagiográficos Nānak conversa y discute con ambos (Briggs 1938:237), a pesar de que le precedieran en varios siglos. Es asimismo notable que la actitud del Nānak de las *Janam-sākhīs* hacia el ascetismo y la renuncia es mucho más suave que en el Nānak de los himnos del *Ādi Granth.* Puede que en la época de composición de las *Janam-sākhīs,* los sikhs estuvieran atrayendo a renunciantes y ascetas goraknāthīs hacia el Sikh-panth.

4. LA EXPANSIÓN DEL SIKHISMO

El Gurū

La palabra que en la India se utiliza para maestro o profesor es *guru.* Un maestro de yoga o un profesor universitario es un *guru;* y una maestra de danza una *guruṇī.* Incluso a una persona anciana y respetable puede llamársela *guru.* Y, como todo el mundo sabe, aquel que nos guía hasta lo numinoso, hasta Dios o lo trascendente, también es un *guru.*

El eje de toda comunidad religiosa o *panth* es, efectivamente, el *guru.* Él es aquel que busca la liberación propia y la de los demás a través de la gnosis o de la entrega a lo Divino. En no pocos casos se dice que Dios y el *guru* son Uno; aspecto que no debe extrañar, ya que en la India el maestro que ha realizado lo Divino *es* lo Divino.

Durante la época védica, siglos antes de nuestra era, el *guru* era aquel maestro que realizaba existencialmente la identidad del *ātman* (el espíritu inmanente) y el *brahman* (el Espíritu trascendente). Con la pujanza del teísmo, fenómeno ya patente al albor de nuestra era, la figura del *guru* fue tomando atributos divinos *(Bhāgavata-purāṇa:* XI, 3, 22). Con el desarrollo del tantrismo el *guru* volvió a tomar el cariz iniciático que poseía en la época védica de las *Upaniṣads,* pues sin su enseñanza esotérica la liberación no es posible. Y el tantrismo diferencia ya muy claramente entre el *guru* que enseña las leyes, las ciencias y demás saberes, del *guru* que inicia al adepto y le enseña los medios para la liberación.

Por tanto, tenemos algo así como cuatro tipos de *gurus.* En primer lugar, el *guru* gnóstico típico de las *Upaniṣads* y el Vedānta, sin el cual el conocimiento liberador no es accesible. La relación que se establece con él es de tipo personal. En segundo lugar, el *guru* letrado *(paṇḍita)* que enseña los saberes tradicionales o transmite los textos sagrados. La relación que se establece con él sería familiar. En tercer lugar, el *guru* divino de la religión del amor *(bhakti)* que enseña la vía de entrega transpersonal en el marco de algún grupo religioso. La relación que se establece con él sería amorosa. Finalmente, el *guru* iniciático de los *Tantras,* dotado de conocimientos y poderes misteriosos. La relación que se establece con él es tanto personal como amorosa. En todos los casos, la iniciación *(dīkṣa)* del pupilo en la enseñanza liberadora es esencial.

En el sikhismo, el primer y tercer aspecto son los valorados. El auténtico Gurū, escribe Surindar Singh Kohli (1990: 84), «es aquel que paso a paso asimila al discípulo al Señor a través de la entrega, el servicio amoroso y la contemplación». Y la importancia que adquiere el concepto de *guru (gurū* en punjabí) en el sikhismo es tal que puede afirmarse que el *Gurū* (ya con mayúscula) forma el eje de todo el pensamiento sikh. Y se transforma en Gurū (en letra redonda).

La apreciación cobra mayor sentido con las etimologías de la palabra. Entre ellas, dos

significados se aproximan mucho al sentido que le da Nānak en sus himnos. Por un lado, deriva de la raíz sánscrita *gṛi,* que significa tanto "engullir" como "hablar", "proclamar" o "recitar" (Pujol 2005: 306). El Gurū es, pues, quien engulle la ignorancia y pronuncia la verdadera sabiduría. Por otro lado, proviene de *gu,* "oscuridad", y *ru,* "romper". Así, el Gurū es aquel que rompe la ignorancia y despeja la oscuridad con su luz. Como ya dijera M. Monier-Williams (1883: 161), el sikhismo bien pudiera llamarse "guruísmo", ya que se centra tanto en los discípulos *(sikhs)* como en los Gurūs. Y, de hecho, la palabra que mejor se corresponde a nuestro vocablo "sikhismo" es, incluso por encima de Sikh-panth, la punjabí *gurmat,* "enseñanza del Gurū" (McLeod 1997: XXX).

Para el sikhismo existen, en efecto, ciertas almas iluminadas a través de las cuales la Palabra de Akāl Purakh se expande por el mundo. Se trata de los diez Gurūs del sikhismo, las diez manifestaciones del Sat Gurū (Akāl Purakh). Por tanto, el sikhismo añade un nuevo significado al término *guru,* ya que lo vincula al Gurū Eterno: Akāl Purakh.

La misión de los Gurūs humanos es impartir la Palabra del Señor al discípulo y transmitir el conocimiento de lo Absoluto. Dicho de otra forma: lo Divino habla a través de los Gurūs del sikhismo. Ellos son la "voz" de Akāl Purakh. Puede que estos Gurūs fueran tan humanos como el resto de los mortales. Y hasta que cometieran equivocaciones o vivieran en el error. Pero una vez el Gurū Eterno se les reveló pasaron a ser seres excelsos. A través de estos mediadores el Señor se autoexpresa y erradica la oscuridad, el egoísmo y la ignorancia.

Los diez Gurūs del sikhismo, y muy en particular Nānak como su iniciador, son considerados Uno con Dios; y sus himnos y versos *(bāṇīs),* de inspiración divina. Las hagiografías de Nānak y los demás Gurūs, compuestas a partir del siglo XVIII, están repletas de "pruebas" de su proximidad a Dios (poderes supranormales, milagros, etcétera). Por eso a Nānak le llamaron Preceptor del mundo *(jagat-gurū)* o Guía manifiesto *(zāhir-pīr).* A medida que avanzamos en el tiempo pasamos del cariñoso *bābā* a la imagen de Nānak como Gurū. Asimismo, se oberva cómo el aura del Gurū va tomando los atributos de la realeza.

CUADRO 2: Los diez Gurūs del sikhismo

1. Gurū Nānak (1469-1539)	Gurū entre 1499-1539
2. Gurū Aṅgad (1504-1552)	Gurū entre 1539-1552
3. Gurū Amar Dās (1479-1574)	Gurū entre 1552-1574
4. Gurū Rām Dās (1534-1581)	Gurū entre 1574-1581
5. Gurū Arjan (1563-1606)	Gurū entre 1581-1606
6. Gurū Hargobind (1595-1644)	Gurū entre 1606-1644
7. Gurū Har Rāi (1630-1661)	Gurū entre 1644-1661
8. Gurū Har Kriśan (1656-1664)	Gurū entre 1661-1664
9. Gurū Tegh Bahādur (1621-1675)	Gurū entre 1664-1675

10. Gurū Gobind Siṅgh (1666-1708) Gurū entre 1675-1708

Guru Aṅgad

Poco antes de morir Gurū Nānak decidió designar a un sucesor que ocupara el asiento *(gaddī)* de autoridad. En la India, la práctica de pasar el cetro a un discípulo ha sido habitual en todo maestro que haya aglutinado a un grupo de seguidores. Pero de entre todos los *sants* fue Nānak quien mejor organizó la comunidad en este sentido. Gracias a ello, la institución del Gurū y su carisma se convirtieron en el medio más eficaz para fortalecer los lazos, la solidaridad y el sentido de comunidad entre los sikhs y la vía más segura para transmitir con fidelidad las enseñanzas de Gurū Nānak.

Entre sus seguidores Nānak no escogió a ninguno de sus dos hijos, sino al fiel Lahiṇā, que pasaría a llamarse Gurū Aṅgad. Él ha sido el único Gurū sikh instalado antes de la muerte de su predecesor.

Al igual que Nānak, el segundo Gurū también pertenecía a una familia de pequeños comerciantes hindúes del Punjab. Eran *trehaṇ,* otra insignificante subcasta *khatrī,* seguidores de la Diosa. Dícese que en una peregrinación hacia el santuario śākta de Jvalamukhi, Lahiṇā se topó con Gurū Nānak en Kartarpur. Desde entonces permaneció junto al Maestro, con una devoción y obediencia sin igual. De ahí que Nānak le diera por nombre *aṅgad,* que significa "mi propia extremidad".

De inmediato, Aṅgad anunció que su mensaje era idéntico al de su predecesor. Consecuentemente, en las pocas docenas de poemas que nos ha legado, siempre firma con el nombre de "Nānak". En lo sucesivo, ninguno de los siguientes Gurūs utilizará la primera persona. Todos recurrirán a la frase: "Dice Nānak…", dando a entender que es Akāl Purakh, que es Uno con Nānak y con el Gurū humano, quien habla. El nombre de Nānak sirve de símbolo de autoridad (no de autoría). Al estudiar las Escrituras de los sikhs, John Stratton Hawley y Mark Juergensmeyer han notado que «el nombre Nānak no sólo denota a un hombre sino a una clase: la de todos los Gurūs de su linaje que compusieron la poesía que fue reunida en el *Ādi Granth*… Así, Nānak, el Gurū, no es únicamente una persona, sino un principio» (en P. Singh 2000: 105).

Aṅgad es otro Nānak, un segundo Preceptor del mundo. Nānak el Gurū se ha transformado en Gurū Aṅgad. Para el devoto sikh, los cuerpos de los Gurūs cambiaban, pero no su espíritu ni el conocimiento que impartieron (*Ādi Granth:* 967). Esta apreciación, típica ya entre los panegiristas del círculo del quinto Gurū o del erudito Bhāī Gurdās, desemboca en una idea muy extendida en la tradición, perfectamente recogida por el décimo Gurū: «Gurū Nānak difundió el *dharma* en la Edad de Hierro… Nānak se transformó a sí mismo en Aṅgad, y extendió el *dharma* en el mundo. Fue llamado Amar Dās en su siguiente transformación…» *(Dasam Granth: Bachittar Nāṭak*

XV, 5-7).

Lo curioso es que al instaurar a Aṅgad como Gurū, Nānak –que aún estaba vivo– pasó a convertirse automáticamente en su discípulo. El Gurū se había transformado en *sikh* y el que era *sikh* pasó a ser Gurū; hecho que refuerza la unidad y comunión entre el mensaje divino y el *Panth.*

La época del segundo Gurū representa la consolidación de la doctrina. Él fue, además, quien introdujo el alfabeto sagrado del sikhismo (el *gurmukhī)* y fortaleció la institución de la comida comunitaria *(laṅgar)*, que dirigía su esposa Khivī *(Ādi Granth:* 967). Hew McLeod (1987: 234) considera que en la época de Aṅgad el grupo tenía una identidad clara pero todavía una organización informal. La única figura que, una vez muerto Nānak, podía aglutinar a los devotos y representar a la vez la Palabra del maestro fue el Gurū; de ahí la importancia que fue adquiriendo esta institución dentro del sikhismo.

Aṅgad tuvo que afrontar el recelo de Sirī Chand, el hijo mayor de Nānak, que se consideraba el heredero legítimo del mensaje de su padre. De hecho, Aṅgad se trasladó voluntariamente a su aldea natal, Khadur, y dejó la comunidad de Kartarpur en manos de los hijos de Nānak. La cosa no es tan extraña si tenemos en cuenta que los hijos de reputados *pīrs* sufíes solían sucederles al mando del santuario. Y que la legislación mogol reconocía a los hijos como dueños de las propiedades de sus padres.

La secta de los udāsīs, que llegaría a ser muy influyente en los siglos XVIII y XIX, traza su origen a Sirī Chand. Los udāsīs enfatizaban una vía ascética, afín a las corrientes de renunciantes clásicas del hinduismo. Teniendo en cuenta el prestigio que siempre ha tenido en la India la vía ascética y renunciatoria y el hecho de que Sirī Chand fuera el hijo de Nānak (bien que no parece que llegara a disputar nunca el título de Gurū a Aṅgad), la sombra de un "otro" está muy presente en los versos de Aṅgad.

En esta época, el Nānak-panth todavía no poseía festivales propios ni seguía prácticas que lo diferenciaran de otras sensibilidades religiosas del Punjab. Su característica consistía en la devoción a la figura de un maestro que había enseñado una doctrina de liberación y había instruido en la práctica de meditar en el Nombre Divino. En verdad, el Nānak-panth era todavía un movimiento más de lo que hemos convenido en denominar hinduismo. Cuanto menos, sus ideas y prácticas estaban firmemente enraizadas en el pensamiento índico y tenían pocas ganas de distinguirse de otros colectivos religiosos o sociales del Punjab. O como plasma Harjot Oberoi (1995: 36), «el territorio en el que vivían los sikhs, los lenguajes que hablaban, los festivales agrarios en los que participaban, el personal ritual que patronizaban y el universo simbólico de sus ritos de paso, todo eso era compartido por muchos otros en el Punjab». En este sentido, Oberoi (1994: 48) ha notado la diferencia con la tradición cristiana, que de buen principio estuvo muy preocupada en delimitar un cuerpo de creyentes y otro de paganos.

Gurū Amar Dās

Gurū Aṅgad escogió –asimismo por delante de sus dos hijos–a un anciano devoto para sucederle. Pasados los setenta, Gurū Amar Dās, otro *khatrī* (del clan *bhallā),* se convirtió en el tercer Gurū del sikhismo. Él fue quien dio un gran impulso político y organizativo al movimiento, sin duda favorecido por la época tolerante del emperador mogol Akbar.

Amar Dās también fue un maestro casado. El patrón del cabeza de familia como ideal del sikhismo se mantuvo; reforzando así la idea original de un camino de liberación que no exigía ni la renuncia ni el ascetismo.

A medida que la comunidad se extendía y nuevas congregaciones *(saṅgats)* aparecían en lugares alejados, el contacto directo con el Gurū se hizo cada vez más difícil. La tradición cuenta que Amar Dās organizó la comunidad en una veintena de órdenes misioneras *(mañjīs)*, cada una dirigida por un responsable *(saṅgatia),* destinadas a propagar la enseñanza de Nānak y –posiblemente, más tarde– a recoger las donaciones de los devotos. Este punto fue decisivo para la propagación del sikhismo. Para reunir a los *saṅgats* alejados, Amar Dās decidió que bianualmente los sikhs se congregarían junto al Gurū durante las festividades del Baisākhī y el Dīvalī.

Por recomendación del segundo Gurū, Amar Dās estableció el centro de la comunidad en Goindval, una aldea que fundó junto al río Beas. Posiblemente la razón fuera la misma que ya había motivado el traslado del segundo Gurū. Ahora eran los hijos de Aṅgad quienes reclamaban sus derechos sobre la comunidad de Khadur. La elección de Goindval resultó fructífera, ya que se encuentra en un área donde convergen las culturas de Majha, Malwa y el Doab.

Aunque Nānak condenó prácticas típicas del hinduismo como las peregrinaciones a ríos sagrados *(Ādi Granth:* 4), Amar Dās instauró una peregrinación al lugar de baīo *(bāoli)* de Goindval durante las fiestas del Baisākhī o del Dīvalī. Según algunos, estas prácticas se apartan crasamente del mensaje de Nānak, que había preconizado una vía estrictamente interior y meditativa. No en vano, en otro lugar advierte: «¿por qué debiera bañarme en los lugares de peregrinación? El *Nām,* el Nombre del Señor, es el santuario sagrado de peregrinación» *(Ādi Granth:* 687). La respuesta teológica ante esta contradicción es sencilla. Puesto que el Gurū es Uno, las decisiones tomadas por el tercer Gurū proceden de la misma fuente. O dicho de otra forma, ante un nuevo contexto, se requieren nuevas instituciones. «Un *Panth* en crecimiento –escribe McLeod (1989: 13)– ya no podía mantener la informalidad de la práctica del primer Gurū». Ahí se encuentra una de las claves del concepto de Gurū dentro del sikhismo. Esta concepción protegió la

posición única de Nānak y al mismo tiempo legitimó la iniciativa de los sucesivos Gurūs. Como expresa el profesor Grewal (1969: 292), «los sucesores de Gurū Nānak estaban capacitados para tomar decisiones vitales en virtud de que su asiento y sus resoluciones eran una extensión –tanto lógica como histórica– de la misión de Gurū Nānak».

Es posible que la institución de un centro de peregrinación *(tīrath)* demuestre que ya muchos hindúes estaban entrando en el Sikh-panth. Pero al mismo tiempo indica que el grupo iba tomando sus propias señas de identidad, con lugares santos diferenciados de los hindúes. Ahora los sikhs poseían su propio *tīrath,* que no estaba en Haridvar ni junto a ningún otro lugar sagrado de los hindúes (McLeod 1976: 8-9). El *Panth* se expandía. Consecuentemente, dícese que el tercer Gurū también empezó a dar un tinte distintivamente sikh a los sacramentos de nacimiento, matrimonio y fallecimiento.

Otra innovación atribuída a Amar Dās fue la práctica de la comensalidad obligatoria (que posiblemente tomó del sufismo) y tiene lugar en el *laṅgar,* una cocina pública adjunta a toda *gurduārā.* Por ende, a la comida colectiva también se la denomina *laṅgar.* La convención del *laṅgar* no diferencia entre género, casta, raza… ni siquiera religión. Todo el mundo se sienta en hileras libres de estatus *(paṅgat)* y comparte los mismos alimentos. Téngase en cuenta que en la India la comensalidad (compartir los alimentos con los de mismo estatus) es una de las características de la ideología de casta. Aunque los dos primeros Gurūs posiblemente instauraran *laṅgars* (incluso los sufíes y los *jogīs* tienen sistemas de comidas colectivas parecidos), el tono decididamente anti-casta del *laṅgar* sikh fue una aportación de Gurū Amar Dās.

Asimismo, el tercer Gurū tomó la iniciativa de transcribir el material recibido. Ya Gurū Aṅgad había loado que la «himnología de los Gurūs *[gur-bāṇī]* proclama la esencia de la Realidad» *(Ādi Granth:* 1243); sentando las bases para la compilación de una Escritura paralela al *Veda.* De ahí surgieron cuatro volúmenes con la himnología auténtica de Gurū Nānak, de Gurū Aṅgad y de él mismo. Una pecularidad de la recensión de Amar Dās fue la inclusión de himnos de *sants* y *bhagats* como Kabīr y Nāmdev, a quienes el tercer Gurū consideró muy afines. Esta recensión "pre-canónica" servirá de base para que el quinto Gurū completase, décadas más tarde, la versión "canónica" del *Ādi Granth.*

Estaba sucediendo lo que Max Weber (1922: 197) denominó «rutinización del carisma»; o sea, la institucionalización de una tradición estrictamente interna y personal. Ahora los Gurūs ya poseían su centro de peregrinación, sus lugares para el culto, sus festivales, sus vicarios y hasta unos volúmenes donde habían recopilado los pronunciamientos y poemas de los Gurūs en un alfabeto propio y claramente diferenciado.

En lo que a doctrina respecta, no obstante, el mensaje seguía siendo idéntico al de Nānak. Leyendo los himnos de Amar Dās uno no puede dejar de asombrarse por la afinidad entre sus composiciones y las de Gurū Nānak. Tanto en el lenguaje, en el estilo, en la forma, como en los *rāgs* escogidos para musicar cada poema, Amar Dās siguió muy de cerca a Gurū Nānak. Pero un aspecto en cierto modo novedoso debe destacarse.

Las tradiciones escriturales y populares invariablemente citan a Amar Dās como el Gurū que abrió definitivamente el *Panth* a las mujeres. En sus versos ataca con dureza prácticas como la *satī* o autoinmolación de la viuda en la pira funeraria del marido *(Ādi Granth:* 787), o costumbres como las dotes *(Ādi Granth:* 79). Parece que hay pruebas de que estaba también en contra de la obligación islámica de que las mujeres tuvieran que llevar velo en público (Mann 2004: 103). Es un hecho que de sus cuatro hijos fue su hija Bībī Bhāni (1535-1598) quien le sucedió como cabeza económica de la familia.[1*] Aunque ella nunca tendría el rango de líder de los sikhs, su marido, Bhāī Jetha, sí se benefició de la devoción de su esposa por el Gurū.

Gurū Rām Dās

En efecto, el siguiente Gurū de los sikhs fue Bhāī Jetha, yerno de Amar Dās; también *khatrī* de subcasta *soḍhī.* Tomó el nombre de Rām Dās. Entre otras cosas, el cuarto Gurū es famoso por ser el fundador de la ciudad de Ramdaspur, a unos 30 kilómetros de Goindval. Tal vez, el tercer Gurū también le recomendara que mudara el asiento de autoridad. El caso es que Rām Dās visitó los terrenos del "lago de néctar" *(amṛita-sarovar),* un lugar que había sido santificado por Gurū Nānak y cuyas aguas poseían propiedades curativas legendarias. El cuarto Gurū quedó maravillado por el paraje y trasladó allí el asiento de autoridad. El embalse alrededor del lago se completó en 1577. Poco a poco, el nombre del lago iría substituyendo al de Ramdaspur. Hoy todos conocemos a la ciudad con el nombre de Amritsar.

Quizá la idea de mudarse a Ramdaspur proviniera de la hostilidad de los hijos del tercer Gurū, que se habían hecho fuertes en Goindval. En cualquier caso, la compra del lago y construcción de una ciudad nueva indican que la comunidad ya poseía considerables recursos. Está claro que los *sikhs* o seguidores del Nānak-panth apoyaron incondiconalmente a su organización con aportaciones dinerarias, en especies y servicio a la comunidad.

Rām Dās fue también responsable de establecer la "orden" de misioneros-y-recolectores de los *masaṅds;* sin duda, un desarrollo del viejo sistema de *mañjīs* establecido por el tercer Gurū. Estos vicarios actuaban en nombre del Gurū en regiones y comunidades alejadas. Aunque su misión era la guía espiritual, tenían la potestad para recolectar donaciones y contribuciones.

La importancia de la figura del Gurū seguía en aumento; lo mismo que la de los himnos y pronunciamientos de los Gurūs *(gur-bāṇī).* Junto a la figura del cuarto Gurū aparecen dos sabios muy experimentados: Bhāī Buddha (*c*.1571-*c*.1631), de quien se asegura era un superviviente de la comunidad original de Kartarpur, y Bhāī Gurdās Bhallā, un sobrino del tercer Gurū que había pasado varios años como misionero en Agra. Ambos parecen estar en el origen del título *bhāī,* que desde entonces es sinónimo de hombre santo y erudito.

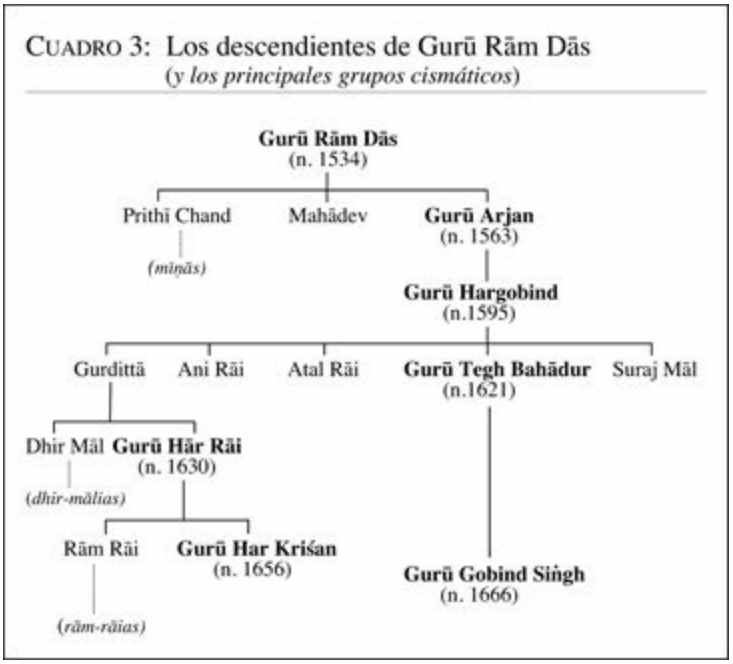
Rām Dās fue igualmente mordaz con ciertos aspectos de la sociedad de su tiempo. Prolongó la crítica a la situación de las mujeres que ya iniciara Amar Dās. Y se nota un aprecio considerable por los *sants* y *bhagats* de castas bajas, quizá un indicativo de la presencia de intocables entre los sikhs.

Gurū Arjan

Rām Dās escogió como sucesor a su hijo menor, Arjan. De modo que el quinto Gurū fue el primero en haber nacido en una familia sikh y ser hijo de un Gurū. Desde Rām Dās, los sucesivos Gurūs han sido todos descendientes varones *soḍhī-khatrī,* la subcasta de Gurū Rām Dās [véase CUADRO 3].

Según la tradición sikh, los hijos de los primeros Gurūs fueron ávidos de poder. Por lo menos, estaba claro que las sucesiones eran problemáticas. Los hijos de los Gurūs tendían a convertirse en rivales de los Gurūs escogidos por sus padres. Tal vez éste fuera el motivo por el que Rām Dās decidió que su hijo menor le sucediera en el cargo. Pero ello no neutralizó las pugnas. De buen principio, Arjan tuvo que afrontar la oposición de su hermano mayor, Prithī Chand. A diferencia de sus predecesores, no obstante, Gurū Arjan pudo permanecer en Ramdaspur y Prithī Chand tuvo que contentarse con una porción de los ingresos generados por la comunidad.

CUADRO 3: Los descendientes de Gurū Rām Dās
(*y los principales grupos cismáticos*)



Arjan heredó ya un movimiento sólido. Pero fue sin duda bajo su mandato cuando el sikhismo penetró con fuerza por las áreas rurales del gran Punjab. Parece que en su época había desde *brāhmaṇas* hasta intocables entre los devotos. Y de la presencia de sikhs en Kabul, Delhi, Agra, en la región de Cachemira y en la distante Bengala. Sabemos que Gurū Arjan viajó por Persia, Afganistán y Turquía. A finales de 1598 se

entrevistó con el emperador mogol Akbar en Goindval. Y las crónicas cuentan que el magnánimo emperador compartió comida en el sencillo *laṅgar* de los sikhs.

Dado que la comunidad había crecido y se había extendido considerablemente, Arjan incrementó la presencia y la autoridad de los *masaṅds.* Una vez al año, los *masaṅds* le aportaban las donaciones de los devotos (se estableció que un diezmo de los ingresos de los fieles sería entregado a los *masaṅds).* Acompañados de distinguidos líderes de los *saṅgats,* tenían una audiencia con el Gurū. Gracias a este sistema las arcas del *Panth* engrosaron considerablemente y Arjan pudo fundar varias aldeas. A destacar Tarn Taran, Shri Hargobindpur y una nueva Kartarpur (cerca de Jalandhar, y que no debemos confundir con el Kartarpur fundado por Nānak).

Arjan fue quien finalizó la construcción del Darbār Sāhib ("Corte Divina") de Amritsar. El templo es también denominado Hari Mandir ("Templo de Dios") y mundialmente conocido como "Templo Dorado", una vez que, a principios del siglo XIX, fue chapado de oro. Desde entonces, Amritsar ha sido el centro espiritual de la comunidad sikh. Y se ha alzado como distintivo de la identidad sikh. No pocos himnos del *Ādi Granth* alaban la sacralidad de Ramdaspur/Amritsar, donde no existe impuesto a los no-musulmanes, ni multas, donde la himnología del Gurū puede escucharse a todas horas. En la urbe del Gurū el Nombre Divino es fuente de felicidad y todos los deseos son colmados. Porque Amritsar es, en verdad, la ciudad de Dios *(Ādi Granth:* 817).

Desde una perspectiva más prosaica, sabemos que Arjan supo atraerse a las clases comerciantes hacia Amritsar. Si a ello unimos los ingentes recursos financieros del Gurū, se comprenderá el vigoroso impulso que la ciudad fundada por Rām Dās adquirió en pocas décadas.

Pero, por encima de la construcción del Darbār Sāhib o el espaldarazo socioeconómico que supo dar a Amritsar, Gurū Arjan es de vital importancia para el sikhismo por ser el compilador del *Ādi Granth.* La relevancia que tiene el Libro sagrado dentro del movimiento sikh no dede subestimarse. No sólo es objeto de veneración superlativa sino un emblema que sirvió para reforzar la particularidad y la claridad del mensaje de Nānak.

Aunque seguramente entonces los nānak-panthīs no tendrían todavía una clara sensación de pertenecer a una "religión" distinta (de hecho, el concepto "religión" seguramente era desconocido en la India del siglo XVII), su sentido de identidad empezaba a marcarse con más nitidez: el grupo tenía su propia línea de Gurūs, un intenso sentido de Revelación, un número creciente de lugares sagrados, rituales específicos, y, al fin, su propia Escritura. Se trataría, desde luego, de un *Panth* todavía en proceso de autodefinición, pero Arjan despliega ya un acusado sentido de identidad sectaria: «no soy ni hindú ni musulmán» *(Ādi Granth:* 1136), proclama en un himno también atribuído a Kabīr.[2*] Lo mismo que su mano derecha, Bhāī Gurdās. En sus composiciones, Gurdās afirma que «el *Panth* del Gurū es distinto y no puede mezclarse con otros» *(Vār* 3, 5); reniega de prácticas hindúes como el seguimiento de días auspiciosos, el recurso a la astrología, los rituales de nacimiento, la tonsura del cabello, la utilización de orina de vaca, las ceremonias mortuorias, las peregrinaciones, etcétera.

Dice que «los hindúes invocan a Rām y los musulmanes a Rahīm, pero que en realidad sólo hay un Dios». Ambos colectivos han olvidado sus propias enseñanzas y la Verdad les está velada *(Vār* 1, 21). También el *Dābistān-i Mazāhib* se hace eco de la peculiaridad sikh: «los discípulos de Gurū Nānak no leen los *mantras* y los *Vedas* de los hindúes; no veneran ídolos, templos, ni tienen en consideración a los *avtārs.* No estiman el sánscrito, que los hindúes tienen por la lengua de los Dioses» (en Puri 1993: 141). Con todo, debe insistirse en que para el grueso de los seguidores, la categoría "sikh" sería –como dice el controvertido Harjot Oberoi (1994: 53)– «todavía flexible, problemática y sustancialmente vacía». En los primeros tiempos del sikhismo existían diferentes categorías y hasta etiquetas asociadas al movimiento sikh: Nānak-panth, Gurmukh-panth, Nirmalā-panth, Gur-sikh, Gurmukh-mārg, etcétera.

Gurū Arjan fue un prolífico escritor de himnos. Su *Sukhmanī Sāhib* está considerada una de las joyas del *Ādi Granth* y de la poesía devocional del Norte de la India. Su labor editorial con el *Ādi Granth,* de la que hablaremos largo y tendido en otro capítulo, consistió básicamente en añadir las composiciones de su padre, Rām Dās, más las suyas propias, a los volúmenes compilados por Gurū Amar Dās. Asimismo incluyó composiciones de otros *sants, bhagats* y santos *ṣūfis* que sintonizaban con las ideas de los Gurūs. Puesto que el mensaje de los Gurūs repite sin descanso que la Palabra es el medio de la Revelación, las composiciones de los Gurūs empiezan a adquirir tanta prominencia como el propio Gurū.

Aunque el Gurū no es una encarnación divina (aspecto siempre rechazado por el sikhismo), ni tampoco un profeta, el Gurū es Uno con Dios, de modo que se convierte en el *locus* de la Divinidad.

En efecto, el Gurū se constituyó en el centro de toda la organización. De hecho, al compilar el *Ādi Granth,* Arjan incluyó una serie de composiciones de bardos *(bhāṭṭs)* de su entorno que no cesan de elogiar la figura del Gurū. Es en estas secciones de los *bhāṭṭs* en donde se enfatiza superlativamente la unicidad de la cadena de Gurūs, desde Nānak hasta Arjan. Este aspecto queda perfectamente reflejado al proclamar los *bhāṭṭs* Sattā y Baiwaṇṭ que al instalar Nānak a Gurū Aṅgad como su sucesor en vida, la posición del Gurū y el discípulo se hicieron reversibles *(Ādi Granth:* 966). Son los *bhāṭṭs* quienes exaltan que Nānak es el Gurū universal *(jagat-gurū),* cuya misión no es otra que la redención universal *(Ādi Granth:* 1389-1390).

El martirio de Arjan

Interesantemente, el *Dābistān* nos describe al Gurū no sólo como un líder religioso, sino como un político, al que sus seguidores llamaban "verdadero rey" *(saccha pādshāh)*, un título clásico entre los emperadores persas y mogoles. A la audiencia con el Gurū llamábanla "corte" *(darbār);* y el Gurū sentábase sobre un trono *(takhat)*. Los edificios de Amritsar eran espectaculares. Ciertamente, Arjan fue el primer Gurū que ostentó el poder vertical (espiritual) a la vez que el poder horizontal (político) de la comunidad. Puede que Arjan no quisiera ejercer poderes especiales, como piensan algunos (Puri 1993: 210), o que estos títulos no sean más que eufemismos utilizados –propios de los *bhāṭṭs* o panegíricos cortesanos– para honrar a hombres santos (Tj. Singh 1938: 75), pero es un hecho que el Gurū vestía finas prendas, poseía caballos traídos de Asia Central y tenía elefantes para su protección. Puede entreverse en las composiciones de Arjan que él se siente el verdadero rey de los sikhs. Niharranjan Ray (1975: 46) sostiene que al tomar Rām Dās la decisión de hacer de la institución del Gurū un asunto hereditario, esta transformación tuvo un significado sociopolítico innegable. Como sea, J.S. Grewal (1990: 60) resume que «a la muerte de Akbar, el Sikh-panth era un Estado dentro del Estado Mogol».

No extrañará, entonces, que Arjan fuera también el primer mártir sikh, ejecutado justo al acceder Jehāngīr al trono mogol en 1606. El motivo (plausiblemente el apoyo de Arjan al príncipe rebelde Kushrāu, hermanastro de Jehāngīr) parece ser lo de menos. (Sabido es que en la India todo hombre santo, y el Gurū de los sikhs sin duda lo era, bendice a todo aquel que acude a visitarle.) Los sikhs se habían convertido en una amenaza. Así lo comenta Jehāngīr en sus memorias:

> «Vive en Goindval, a orillas del río Beas, un hindú llamado Arjan que ha tomado la guisa de un *pīr* o un *shaykh,* de suerte que por sus modos y costumbres ha cautivado los corazones de muchos hindúes incultos, e incluso de algunos alocados y estúpidos musulmanes… que lo llaman Gurū… Cuando estas nuevas [de que el Gurū había mostrado un trato deferente al príncipe rebelde Kushrāu] llegaron a mis oídos… ordené que fuera traído a mi presencia y… después de haber confiscado sus propiedades, ordené que fuera ejecutado con torturas» (en Puri 1993: 216-217).

Fuera ejectuado o, como tienden a pensar hoy algunos historiadores, la pena capital fuera conmutada por una dura multa, está claro que el emperador Jehāngīr mostró gran

hostilidad hacia Gurū Arjan (Grewal 1990: 64).[3*] Una antipatía que parece inversamente proporcional a la simpatía mostrada por Akbar, su padre, a quien Jehāngīr odiaba profundamente (Torri 2000: 304).

A partir de este momento las relaciones entre sikhs y gobernantes mogoles se tornaron abiertamente hostiles. La época pacífica del sikhismo había concluido. Gurū Arjan representa un punto de inflexión enormemente importante para el sikhismo. Tras la muerte de Arjan los sikhs empezaron a organizarse más activamente y a oponerse a las autoridades musulmanas. En otras palabras, el martirio de Arjan «se convirtió en el factor más decisivo para la cristalización del Sikh-panth» en términos de Pashaura Singh (2004: 87).

[1*] Una tradición bastante antigua cuenta que el emperador Akbar visitó Goindval y ofreció al Gurū unas tierras para que pudiera mantener el *laṅgar*. El ofrecimiento fue cortésmente rechazado con la excusa de que un *laṅgar* se financia mejor con la Gracia Divina y las ofrendas de los devotos. De modo que el emperador hizo efectivo el ofrecimiento a Bībī Bhāni (Macauliffe 1909: II, 97).

[2*] Todo parece indicar que Arjan está comentando aquí un viejo poema de Kabīr *(Ādi Granth:* 1158). Situada en contexto, la frase es menos contundente de lo que aparenta. Básicamente, Arjan secunda la máxima kabireana o nanakiana de rechazar a las *ortodoxias* hindú y musulmana.

[3*] La literatura sikh no menciona la pena de muerte. Bhāī Gurdās, que estuvo al servicio de Arjan, resalta la ecuanimidad con la que Gurū Arjan soportó la tortura; pero en ningún momento habla de ejecución *(Vār* 24, 23). Aunque los documentos sólo mencionan su detención en Lahore y muerte en custodia, está claro que directa o indirectamente las autoridades mogolas fueron responsables de su muerte. Para la tradición no hay duda de que Arjan fue ejecutado por negarse a convertirse al islam. Él fue el primer mártir del sikhismo.

5. LA TRANSFORMACIÓN DEL SIKHISMO

Gurū Hargobind

Con sólo once años, Hargobind, el único hijo de Gurū Arjan, se convirtió en el sexto Gurū del sikhismo. Para señalar la sucesión se escogió una ceremonia altamente simbólica e ilustrativa de la dirección que la comunidad empezaba a tomar. En una mano Hargobind sostenía una espada, que representaba su función espiritual *(pīrī)*. En la otra, una segunda espada, símbolo de su función terrenal *(mīrī)*. La simbología está tomada de la cultura islámica, donde el *pīr* representa al maestro espiritual y el *mīr* es el jefe o noble terrateniente. El poder terrenal y la autoridad espiritual quedaban de esta forma indisolublemente ligados y simbolizados en el Gurū.

El martirio de su padre en manos del Gran Mogol obligó a Hargobind a militarizar a la comunidad. En lugar del rosario que portaban sus predecesores, Hargobind blandía una espada. El Sikh-panth se convertía en algo más que una asamblea de devotos. Hoy, la mayoría de sikhs, ya sean fieles o eruditos, piensa que fue la intromisión del Estado la que generó el semblante anti-sistema que tomó Hargobind y el sikhismo ulterior.

Durante su mandato tuvieron lugar los primeros enfrentamientos armados entre los sikhs y el gobierno mogol. Con Hargobind el ideal sikh va apuntando hacia el "santo y soldado" *(sant-sipāhī),* característico del sikhismo del siglo XVIII. Este aspecto cada vez más militante del sikhismo fue de enorme importancia para otorgar nuevas señas de identidad a los miembros de la comunidad. No sólo les unía una misma devoción sino que ahora también tenían un opresor común.

Para resaltar aún más el par *pīrī-mīrī,* Hargobind hizo construir justo enfrente del Templo Dorado (símbolo de la autoridad espiritual de la comunidad), el Akal Takhat o "Trono del Eterno", que representaría el asiento del poder temporal de los sikhs. Desde entonces, estas dos instituciones vecinas han desempeñado su papel con autoridad.

Dicen que la creciente hostilidad de los dirigentes musulmanes hacia los sikhs se debió a la influencia que los Gurūs estaban teniendo entre la población musulmana. Así se expresa en muchos manuales sikhs contemporáneos. Lo cual no concuerda con el hecho de que Hargobind hiciera construir una mezquita para sus soldados y trabajadores musulmanes en la mismísima Amritsar (Kapany y Brown 1999: 8).

Quizá la explicación más factible del creciente militarismo sikh haya que buscarla en la popularidad que el sikhismo estaba encontrando entre los *jāts.* La mayoría de seguidores del Gurū eran miembros de esta gigantesca casta de agricultores del Punjab. Lo confirma el *Dābistān-i Mazāhib,* que remarca que a mediados del siglo XVII el grueso de seguidores de los Gurūs –y, desde luego, la mayoría de *masaṅds*- eran *jāts,* a pesar de que todos los Gurūs habían sido *khatrīs* (en Puri 1993: 120). Para esta gente, de dilatada

tradición marcial, la pertenencia a la comunidad era más una cuestión de lealtad al líder que no de profundo conocimiento de las enseñanzas del Nombre Divino. «De manera informal –escribe McLeod (1989: 25)– las tradiciones militantes ya estaban bien representadas dentro del *Panth,* y el cambio de orientación del Gurū sirvió para manejar estas tradiciones». De hecho, McLeod piensa que fue la progresiva influencia de los *jāts* en el *Panth* lo que habría provocado los temores de Jehāngīr y el arresto –y martirio– de Gurū Arjan. Los *jāts* eran la fuente de ingresos más importante para el erario mogol (Mann 2004: 35). El Estado no podía permitirse una exención de este calibre. La dureza con la que el emperador trató a Arjan se explica mejor por la amenaza política que percibía de un movimiento popular y pujante *de jāts* armados que no por una hostilidad hacia las doctrinas religiosas sikhs en sí mismas (Richards 1993: 98).

En bastantes sentidos, el Gurū se equiparaba a los guerreros *rājputs* que habían sobrevivido a los pies del Himalaya. Vestía con atuendos de la realeza, salía de cacería con frecuencia (lo que le ocasionaría no pocos roces con las autoridades), tenía su propia corte, recibía donaciones de sus incondicionales de los llanos, poseía infantería y caballería a sus órdenes y –cual *rāja*– llegó a construir el fuerte de Loh-garh para la autodefensa. En suma, Hargobind se convirtió en un poderoso *zamīndār.* El Gurū se alzaba como el líder global de la comunidad.

El gran Bhāī Gurdās, devoto tanto de Gurū Arjan como de Hargobind (y que dirigió el *Panth* durante el cautiverio del segundo en el fuerte de Gwalior), no dejaba de asombrarse por el nuevo modo de vida del Gurū:

> «Los primeros Gurūs sentábanse pacíficamente en *dharamsālās.* Éste trota por doquier.
>
> Los emperadores visitaban sus hogares con reverencia. A éste lo mandan a prisión…
>
> Los primeros Gurūs sentábanse para otorgar bendiciones. Éste va de caza con su jauría.
>
> Aquéllos tenían sirvientes que no albergaban malicia. Éste atrae a villanos.»

Pero el devoto Gurdās ofrece asimismo la explicación ante semejante viraje:

> «Y aun así ninguno de estos cambios oculta la verdad. Los sikhs todavía se acercan como las abejas a la flor de loto.
>
> La Verdad se mantiene firme, eterna, incambiable; y el orgullo sigue sometido» *(Vār* 26, 24).

Es más que probable que este famoso verso muestre las sinceras dudas y la perplejidad de Bhāī Gurdās ante la nueva situación y el nuevo estilo de vida del sexto Gurū. Pero concluye el verso reafirmando que el Gurū sigue siendo el Gurū y el devoto sikh debe reconocerlo como tal.

Doctrinalmente, empero, nos encontramos ante la primera innovación importante desde la época de Gurū Nānak, pues ahora en la práctica sikh se ha introducido la posibilidad del recurso a la fuerza como medio de protección. No es un cambio

filosófico, pero sí una nueva orientación que habrá de tener importantes consecuencias en el futuro. El nuevo rumbo queda perfectamente expresado en la anécdota que narra el encuentro entre Gurū Hargobind y un santo hindú en Cachemira (en Puri 1993: 219). El asceta se sorprendió mucho al ver al Gurū bien armado, montado a caballo y seguido por multitud de devotos-guerreros. Entonces le preguntó:

–He oído que tú ocupas ahora el asiento de Gurū Nānak. Nānak era un *sādhu* desapegado que había renunciado al mundo. Tú llevas armas y mantienes un ejército de caballería. Y te haces llamar "verdadero rey" ¿Qué tipo de *sādhu* eres?

A lo que Hargobind contestó:

–Soy internamente un eremita y externamente un príncipe. Las armas significan protección para los pobres y los necesitados, y destrucción para el tirano. Gurū Nānak no renunció al mundo, sino a la *māyā* y al ego.

Dados los enfrentamientos con las autoridades mogolas, Hargobind abandonó Amritsar y se instaló en Kiratpur, al pie de los montes Shivalik, en territorio de un príncipe hindú vasallo de los mogoles. La estancia de ocho años en Kiratpur fue apacible. En su correspondencia utiliza el epíteto "Nānak", reafirmando, como sus antecesores, que se consideraba uno con el fundador. Pero la dependencia de los *masaṅds* seguía en aumento. Y muchos de ellos comenzaron a independizarse de un Gurū alejado de los llanos del Punjab, vigilado por las autoridades mogolas y cuestionado por las escisiones que se jactaban de representar a la genuina línea del Sikh-panth.

Y es que durante la etapa Gurū Arjan tuvo lugar otra de las escisiones más importantes del sikhismo. Se trató de la aparición de los mīṇās, los seguidores de Prithī Chand, hermano mayor de Arjan, que intentó acceder al asiento de autoridad a la muerte del quinto Gurū. Aunque el conocimiento que tenemos de los mīṇās es opaco, a ellos se atribuye una serie de escritos en favor de su causa. Destaca una hagiografía de Nānak escrita por Soḍhī Miharbān, el hijo y sucesor de Prithī Chand y, por tanto, primo de Hargobind. Por su *Miharbān janam-sākhī* sabemos que los mīṇās se consideraban los sucesores legítimos de Rām Dās. Indefectiblemente, situaban a Prithī Chand como sucesor de Arjan en lugar de Hargobind. Cuenta la tradición que una de las razones por las cuales Gurū Arjan compiló el *Ādi Granth* fue para contrarrestar la labor de intoxicación del canon por parte de los mīṇās (Macauliffe 1909: III, 55).

Mientras Hargobind se enfrentaba a los dirigentes mogoles –llegando a pasar tres años en prisión–, Miharbān permaneció apaciblemente en Amritsar predicando la senda de liberación de los mīṇās con el beneplácito de las autoridades mogolas.

Gurū Har Rāi

Har Rāi, nieto de Hargobind, accedió al liderazgo como séptimo Gurū con sólo catorce años.[1*] Por naturaleza, fue un Gurū gentil y reservado. Los diecisiete años que duró su mandato fueron relativamente apacibles.

Es probable que hacia el final de su vida intimara con Dāra Sukoh, hijo del emperador mogol Shāhjahān y, por tanto, claro aspirante al trono mogol. No todos los historiadores concuerdan en que existiera una amistad entre ellos, pero de lo que nadie duda es de que tuvieron algún tipo de conexión. Cuando llegó el momento de suceder a Shāhjahān, fue el hermano menor de Dāra, Aurangzīb, quien venció en la lucha por la sucesión. Dāra Sukoh fue ejecutado. Se entenderá, entonces, la hostilidad del nuevo emperador hacia el Gurū.

Aurangzīb convocó a Gurū Har Rāi a la corte. Con precaución, Har Rāi envió a su hijo mayor, Rām Rāi. El emperador lo retuvo en Delhi, tratando de granjearse su apoyo. La tradición cuenta que al afrontar los interrogatorios en la corte, el joven Rām Rāi trató de modificar un pasaje del *Granth* susceptible de ser interpretado como "anti-islámico" *(Ādi Granth:* 466). Aquel acto le valió el repudio de su padre. Con el tiempo, Rām Rāi se convirtió en el epicentro de otro movimiento herético, apoyado por el poder mogol.

Gurū Har Kriśan

Har Rāi nominó como sucesor a su hijo menor, Har Kriśan, que tuvo que acceder al liderazgo con sólo cinco años de edad. Aurangzīb aprovechó la coyuntura para desestabilizar a la comunidad y siguió favoreciendo a Rām Rāi. Tres años más tarde, a la edad de ocho, Gurū Har Kriśan murió de viruela. Se dice que, en el lecho de muerte, el Gurū-niño llegó a pronunciar *"bābā* Bakale", que significa que su sucesor sería un *bābā* de la aldea de Bakala.

En su enésimo intento por controlar a la comunidad, Aurangzīb trató de imponer un sucesor para Har Kriśan, pero los sikhs consiguieron situar al aludido *bābā:* Tegh Bahādur, el tercer hijo de Hargobind.

Gurū Tegh Bahādur

El noveno Gurū, Tegh Bahādur, es recordado por su voluntariosa oposición al emperador Aurangzīb y a los rivales que reclamaban el asiento y el título de Gurū (hasta un total de veintidós). Entre éstos destaca también la oposición de su sobrino Dhir Māl, poseedor del ejemplar original del *Ādi Granth* que Gurū Arjan y Bhāī Gurdās editaron en 1604.

Dada la animosidad de Aurangzīb, el Gurū tuvo que abandonar sucesivamente Kartarpur, Kiratpur y Makhoval. A lo ancho del Punjab, los *masaṅds* escapaban a su control. En esta tesitura, hacia 1665, Tegh Bahādur optó por contactar con alejadas comunidades de los llanos gangéticos. Viajó a Delhi, Jaipur, Agra, Allahabad, Benarés, Patna, Dacca, y hasta a la lejana región de Assam. Durante su estancia en Patna, Tegh Bahādur dejó a su esposa, ya que su avanzado estado de gestación le impedía proseguir el periplo. En diciembre de 1666 nació allí su hijo Gobind, futuro Gurū de la comunidad.

Durante los cinco primeros años de mandato, Gurū Tegh Bahādur viajó más que ninguno de sus predecesores. Y lo cierto es que se granjeó el apoyo de los *saṅgats* de Bengala y del valle del Ganges, en pleno corazón del Imperio Mogol. Sin duda, esta afrenta política irritó más a las autoridades mogolas, resentidas –para más inri– por no haber podido arbitrar en la sucesión de Gurū Har Kriśan, que no las cuestiones estrictamente religiosas. Como escribe J.S. Grewal (1990: 72), «Gurū Tegh Bahādur hacía demostraciones públicas de sus convicciones en un tiempo en que el emperador se había enzarzado en desalentar este tipo de demostraciones». Y es que Aurangzīb había ordenado en 1669 que todas las escuelas y templos de no-musulmanes fueran demolidas. (Desde luego, las órdenes se cumplieron calculadamente a medias –ya que hoy sabemos que las políticas de persecución religiosa dirigidas por Aurangzīb han estado bastante exageradas por los cronistas–, pero se sabe de que algún templo sikh fue destruido.)

Los himnos de Tegh Bahādur captan a la perfección esta atmósfera enrarecida y de permanente tensión con el poder mogol. Es impepinable que el Gurū estaba muy preocupado por la situación política y social de su tiempo. Por eso canta que «a aquel que no teme a nadie, ni atemoriza a nadie, Nānak lo reconoce como el hombre de verdadera sabiduría» *(Ādi Granth:* 1427).

La tradición sostiene que el Gurū decidió enfrentarse una vez más al poder mogol como respuesta a una petición de ayuda de *brāhmaṇas* de Cachemira, a quienes los mogoles exigían la conversión forzosa al islam. Para "salvar" a sus hermanos hindúes (a todo no-musulmán, en último término), Gurū Tegh Bahādur dejóse arrestar, tras lo cual sería ejecutado por negarse a convertirse al islam (Macauliffe 1909: IV, 371-372). De

esta forma, el Gurū dejaba al descubierto la opresión del poder mogol y mostraba con su ejemplo que a la tiranía debía combatírsela con el coraje y la fe.

Esta explicación no está ni mucho menos atestiguada. Ni los motivos de su arresto ni su muerte han sido despejados por los historiadores.[2*] Pero la explicación tradicional legitima de esta forma los eventos que iban a desarrollarse. La muerte de Tegh Bahādur fue un nuevo y heroico "martirio"; otra víctima de la maldad y perfidia mogol. En el lugar de su "martirio" en Delhi se levanta hoy una imponente *gurduārā.* El mensaje es claro: aquellos que defienden el *dharma,* el orden y la verdadera religión, deben hacerlo aun a costa de sus vidas.

Gurū Gobind Siṅgh

Cuenta la tradición que, tras la ejecución de Tegh Bahādur, dos sikhs de baja casta lograron apoderarse del cadáver. Se las ingeniaron para llevar la cabeza a presencia de su hijo, el joven Gobind. El nuevo Gurū preguntó cuántos sikhs habían dado su vida por Tegh Bahādur. La respuesta resultó desoladora: únicamente tres. El resto consiguió camuflarse, ya que ningún signo externo los identificaba como sikhs. El décimo Gurū prometió que bajo su mandato todos los sikhs portarían símbolos externos de forma tan ostensible que ni un solo sikh pasaría desapercibido en una multitud. Así lo cuenta la tradición. Y casi lo logró. Pero de estos símbolos hablaremos en el próximo capítulo.

Gobind Rāi (más adelante conocido como Gobind Siṅgh), fue el único hijo de Tegh Bahādur. Nació en Patna, cuando su padre estaba de periplo por las provincias del Ganges. De niño fue llevado al Punjab. Residió en el cuartel general de los sikhs, en Makhoval, en los montes Shivalik. Cuando recibió la cabeza de su padre, Gobind tenía sólo nueve años. Parece que hasta su adultez fue su tío materno Kirpal quien asumió la dirección de la comunidad.

Si Nānak fue el fundador de la "religión sikh", Gobind fue el padre de la "nación sikh". Para la imaginería popular, *bābā* Nānak es un santo calmo y pacífico. En la iconografía aparece o bien sermoneando a sus discípulos o bien en trance meditativo. Por contra, Gobind es el modelo del héroe en batalla. Siempre aparece joven, armado, coronado por un turbante y, a menudo, montando a caballo y con un halcón de caza, símbolos tradicionales de la realeza.

En 1689 Gobind fundó la ciudad de Anandpur. Las autoridades mogolas miraban con recelo el poder de los sikhs, bien que para el imperio el Gurū no dejaba de ser uno más –aunque quizá el más poderoso– de los jefes de las montañas. Aurangzīb estaba mucho más ocupado combatiendo a los *marāṭhas* y a los sultanatos chiíes en el Deccan. Cuando decidió someter a los rebeldes del Punjab, Gobind consiguió desviar la atención del emperador sobre los demás caudillos y permaneció a salvo en Anandpur. Allí constituyó una verdadera corte, donde se patronizaba la poesía o la pintura.

El segundo libro más sagrado del sikhismo es el *Dasam Granth* ("Libro del décimo [Gurū]"), ya que se atribuye a la pluma de Gobind. Desde luego, el texto es obra de distintos autores; pero no hay duda de que contiene escritos del décimo Gurū y otros materiales que, si bien no fueron redactados por él, surgieron de su entorno y con su aprobación. En el *Dasam Granth* queda bien patente que Gobind suscribía la noción de una cadena de Gurūs, desde Nānak hasta su padre, Tegh Bahādur. Él se consideraba, por tanto, el único y legítimo sucesor. Recordemos que en su época los sikhs estaban muy

fraccionados entre los distintos linajes que reclamaban ser los genuinos herederos de Gurū Nānak.

Su visión de lo Divino, que está bien elaborada en su composición más importante, el *Jāp,* es congruente con la de los Gurūs anteriores. Pero Gobind puso especial énfasis en la participación de Akāl Purakh en los asuntos de este mundo. El Eterno exalta y apoya a los piadosos y destruye a sus enemigos. De forma muy similar a la noción hindú de los *avatāras,* Dios interviene ocasionalmente para restaurar la armonía y favorecer las fuerzas del orden y del bien. Se entenderá, entonces, el interés de Gobind Siṅgh por encarnaciones como Rāma, Kṛiṣṇa o la Devī. Como ha señalado J.S. Grewal (1990: 76), su interés por los *avtārs* «brota de su preocupación por el sentido de su propia misión». Escribió el Gurū en su autobiografía:

> «He sido enviado a este mundo,
> por el Señor Gurū para propagar el *dharma.*
> El Señor me pidió que difundiera el *dharma*
> y aniquilara a los tiranos y a los malvados»
> *(Dasam Granth: Bachittar-nāṭak* XVI, 29).

Por tanto, al mismo tiempo que el Gurū tenía que difundir el *dharma,* su objetivo era destruir y erradicar el *adharma.* Como el *avtār* Rāma, que sometió al titán Rāvaṇa, o la diosa Durgā, que aniquiló a los demonios. Gobind Siṅgh creía que él era también un instrumento elegido por Dios para restaurar el orden. Aunque la noción de *avtār* es anatema en el sikhismo , Gurū Gobind se acercó sospechosamente a ella (Parrindey 1970: 96). El género literario de los *Gur-bilās* o "relatos de hazañas" de Gurū Hargobind y Gurū Gobind Siṅgh, muy popular durante los siglos XVII y XVIII, nos presenta a Gurū Gobind como el mismísimo dios Viṣṇu; como creador *(karatār)* y Absoluto *(Parabrahman)* (Fenech 2003: 165).

La religión de Gurū Gobind es decididamente activa y militante. Luego, todo aquel que no estuviera directamente ligado a él no podía jactarse de ser un genuino sikh. En la mirilla, Gobind Siṅgh tenía claramente a los "heréticos" seguidores de Rām Rāi, Dhir Māl, Prithī Chand y, quizá por encima de ellos, a los *masaṅds.*

Es en este contexto en el que Gobind decidió establecer en 1699 la orden militante de la Khālsā, de la que hablaremos profusamente en el próximo capítulo. Poco después, el Gurū fue atacado en Anandpur por el gobernador mogol de Sirhind y tuvo que huir de su fortaleza. Los dos hijos mayores del Gurū murieron en la contienda. Los dos hijos menores fueron capturados y ejecutados brutalmente en Sirhind.

Gobind se estableció en Damdama, en el Sur del Punjab, donde se dedicó a preparar la edición "definitiva" del *Ādi Granth.* La muerte del emperador Aurangzīb, en 1707, propició un acercamiento al poder mogol. Mientras estaba en Nanded (Maharashtra), a la espera de entrevistarse con el sucesor de Aurangzīb, el recién coronado Bahādur Shāh, Gobind Siṅgh fue asesinado (plausiblemente por agentes del gobernador mogol de Sirhind). No obstante, las causas de su muerte y la relación que mantuvo con los

emperadores al final de su vida nunca han quedado del todo claras (Grewal 1990: 67-72).

El Gurū definitivo

En las contiendas con los adhármicos mogoles Gobind perdió a sus cuatro hijos. El Gurū no tenía sucesor. Pero nada había que temer. Se dice que poco antes de morir, Gobind declaró que el reinado de los Gurūs personales había llegado a su fin. Abrió el Libro sagrado y se postró ante él. Lo circunvaló y, dirigiéndose a los sikhs, proclamó: "Obedeced al *Granth Sāhib.* Es el cuerpo visible del Gurū. Y dejad que aquellos que deseen encontrarme con diligencia, busquen en sus páginas" (Macauliffe 1909: V, 244). Justo después, Gobind Siṅgh suspiró por última vez. El estatus de Gurū pasaba al *Ādi Granth;* de donde procede su nombre como *Gurū Granth Sāhib* ("Noble libro del Gurū" o "Noble Libro que es el Gurū"). En retrospectiva, hoy muchos sikhs consideran que toda su trayectoria se había dirigido hacia este momento histórico y divino (Tj. Singh y G. Singh 1950: 78-79).

Lo que Gobind Siṅgh hizo fue llevar la doctrina del culto al Gurū a su conclusión lógica, pero manteniendo plena congruencia con el desarrollo del concepto de Gurū en el sikhismo. Ya Nānak había dicho que sus palabras eran de inspiración divina. Siempre que utilizaba la palabra Gurū (a menos que se refiriera a maestros concretos) estaba hablando del Gurū Eterno. Akāl Purakh es incomprensible, no tiene forma, pero se manifiesta a través de la Palabra (que sale por boca del Gurū). Por tanto, los versos y dichos *(bāṇīs)* de Nānak y los otros Gurūs representan la Palabra de Dios *(Śobad)*. Cada Gurū personal es una manifestación del Gurū Eterno. Puesto que las composiciones de los Gurūs se encuentran en las Escrituras sagradas, implícitamente éstas representan el espíritu que encarnan (McLeod 1989: 53). En un pasaje atribuído al devoto Nand Lāl se explica claramente la doctrina del Gurū Eterno:

> «El Gurū habla: "Escucha con atención, Nand Lāl, y te explicaré. Yo me manifiesto de tres maneras: la informe o invisible *(nirguṇa)*, la material o visible *(saguṇa)*, y la Palabra divina *(gur-śabad)*… La segunda es la Escritura sagrada, el *Granth.* Tienes que aceptarlo como si fuera una parte de mí, tratando sus letras como los cabellos de mi cuerpo. Esto es así, de veras» (en McLeod 1989: 53).

El Libro que recoge las *bānīs* de Nānak, Aṅgad, Arjan, los demás Gurūs e incluso algunos santos hindúes y musulmanes iluminados, pasa a ser el único Gurū de los sikhs. Para erradicar la confusión, la ignorancia y el egoísmo no se requiere otro medio que ese testimonio verbal. Ya no iba a haber un Gurū personal en el futuro.

[1*] Gurdittā (1613-1638), el hijo mayor de Hargobind, era el candidato natural para sucederle (aunque conocida era su inclinación hacia la versión ascética de los udāsīs). Ocurre que falleció prematuramente. Sus otros hijos eran Suraj Māl, que mostró poco interés por los asuntos del *Panth,* y Tegh Bahādur, que estaba demasiado absorto en sí mismo como para ocupar el liderazgo. Por ello Hargobind escogió al segundo hijo de Gurdittā como sucesor. Como en ocasiones anteriores, Dhir Māl, el primogénito de Gurdittā, recurrió la designación de su hermano menor [véase CUADRO 3].

[2*] El cargo de blasfemia y posterior ejecución tiene que enmarcarse en el contexto de la política imperial mogol. Tegh Bahādur poseía una fuerza militar, proseliti-zaba, recolectaba impuestos y su familia (recuérdese a Har Rāi) tenía vínculos con Darā Sukoh, el hermano y enemigo de Aurangzīb. Es más que posible que, eliminando al noveno Gurū, el emperador jugara una vez más la carta de los grupos rivales, seguidores de Dhir Māl o de Rām Rāi.

6. LA KHĀLSĀ

Además del Libro *(Granth),* el Gurū impersonal del futuro iba a tener otro aspecto manifiesto. Cuenta la tradición que el penúltimo día de su vida los sikhs inquirieron al moribundo Gurū Gobind acerca de su siguiente forma encarnada. El Gurū proclamó: «mi próxima forma será la Khālsā; residiré en la Khālsā» (en S.S. Kohli 1986: 36).

Como sabemos, desde hacía tiempo los Gurūs tenían costumbre de reunir a los *masaṅds* y a los miembros de *saṅgats* alejados durante festivales importantes. Fue seguramente en el Baisākhī de 1699 cuando Gobind decidió instituir la fraternidad de la Khālsā. En opinión de Hew McLeod (1997: 109), «la fundación de la Khālsā por Gurū Gobind Siṅgh fue, sin duda alguna, el evento más importante en toda la historia del sikhismo». Para millones de sikhs, este "momento" se sitúa a la par que la experiencia de Nānak en el río Bein, que es el evento fundacional del sikhismo.

El término punjabí *kh*ālsā es una adaptación del árabe *khālisa* que denota a la tierra que está bajo control directo del gobernante (bien que hoy es popular derivarlo del farsi *khālis,* "puro"). En el esquema de Gurū Gobind, por tanto, la institución de la Khālsā equivalía a abandonar la lealtad a los corruptos *masaṅds* y someterse al control directo del Gurū.

Hasta la instauración de la Khālsā, la admisión en el Sikh-panth se hacía a través del bautismo conocido como *charṇ-pāhul;* un rito que consistía en untarse con agua que hubiera sido antes vertida sobre los pies del Gurū, una práctica también utilizada por otros movimientos religiosos centrados en un maestro. Gobind Siṅgh modificó simbólicamente el sacramento.

Anandpur, Baisākhī de 1699

Aunque existen muchos aspectos de la ceremonia original que permanecen oscuros, la tradición cuenta que, en el clímax del Baisākhī, Gobind se dirigió a la multitud de ochenta mil devotos que se había congregado en Anandpur. A viva voz, espada en mano, el Gurū habló: "¿Hay aquí algún genuino sikh capaz de ofrecer su cabeza al Gurū?". Tras varios silencios, Dayā, un *khatrī* de Lahore, declaró que estaba dispuesto a morir por el Gurū si aquél era su deseo. El fiel discípulo fue conducido a una carpa. Desde el exterior pudo escucharse el blandir de una espada en el interior. Poco después apareció el Gurū ante la multitud, con la espada ensangrentada. Pidió una segunda víctima. Dharam, un *jāt* de Delhi, alzóse entre la masa. Se repitió el procedimiento. Así se hizo hasta un total de cinco ocasiones. Las siguientes víctimas fueron el ceramista Himmat de Orissa, el barbero Sukkhā Sāhib de Bidar, y Muhakam, un lavandero de Gujarat. Los tres pertenecían a castas consideradas bajas.

Según algunas fuentes, el Gurū decapitó efectivamente a los cinco valientes (y milagrosamente recolocaría sus cabezas al finalizar el ritual). Según otras tradiciones, en el interior de la carpa se sacrificaron cinco cabras. Da lo mismo. Pienso que nos interesa más conocer lo que durante siglos los sikhs han creído que pasó que no lo que "realmente" sucedió. Como sea, el público que atendió al evento fundacional tuvo a los "cinco amados" *(pañj piāre)* por muertos. Nadie sabía lo que ocurría; pero como en todo ritual de iniciación, se dio una muerte simbólica (y ulterior renacimiento una vez los *pañj piāre* reaparecieron en público). Como cuando Nānak desapareció en el río Bein.

Ya lo había dicho Bhāī Gurdās: «un discípulo es un sikh; dos forman una asociación sagrada; pero donde hayan cinco presentes, está Dios en persona» (en Tj. Singh 1938: 39). De ahí que Gobind buscara cinco candidatos para instituir la fraternidad. Los nombres de los *pañj piāre* son asimismo muy simbólicos de los valores que la Khālsā pasaba a encarnar: compasión *(dayā),* deber *(dharam),* esfuerzo *(himmat),* firmeza *(muhakam)* y honor *(sāhib).* A la mañana siguiente, el Gurū los bautizó formalmente en la orden de la Khālsā con el "ritual de la espada de dos filos" (*khaṇḍe-dī-pāhul*). Muchas tradiciones cuentan que, tras el bautismo, el propio Gurū y su esposa fueron iniciados en la orden por los "cinco amados". Así, la Khālsā se convertía Gurū de Gobind (otro paso decisivo para detener la cadena de Gurūs humanos). Con la misión explícita de castigar el mal y establecer la soberanía sikh. Más tarde, miles de sikhs se iniciaron en la fraternidad. Todos renacieron –y renacen– como hijos de Gurū Gobind Siṅgh y de su esposa, Sāhib Kaur; y su lugar de nacimiento pasa a ser Keshgarh Sahib, en Anandpur.

Pero está claro que no todo el mundo se bautizó. Puede que pesaran tabúes rituales. Es

significativo que los *pañj piāre* provinieran de variadas castas *(jāts, khatrīs,* hasta intocables) y regiones de la India. Desde el punto de vista brahmánico sólo las castas más altas pueden iniciarse en un culto; más cuando la iniciación exige que todo el mundo beba de una misma copa. Tal vez ello motivara que algunos rechazaran entrar en una orden tan "impura". Como fuera, el giro tomado por el Gurū no gustó a algunos de los seguidores. Según J.S. Grewal «los *brāhmaṇas* y los *khatrīs* en particular rechazaron el *pāhul»* (en McLeod 1989: 44). A partir de entonces se dará un paulatino pero inflexible declive de seguidores *brāhmaṇas* dentro del Sikh-panth. Los *khatrls* que no se iniciaron irán perdiendo progresivamente peso dentro de la comunidad. Pero puesto que la opción de no-iniciarse siempre quedó abierta, el *Panth* tendría que habérselas en el futuro con el problema de las diferencias identitarias (McLeod 1989: 44). Es un hecho que muchos de los que no se bautizaron continuarían viviendo como nānak-panthīs según los preceptos originales. Y siempre se considerarían a sí mismos como sikhs.

Aunque la tradición insiste en que la esposa del Gurū también fue iniciada en la orden, está claro que la construcción de esta nueva identidad se realizó únicamente en términos del devoto varón, que renace tras el bautismo como un santo-guerrero *(sant-sipāhī).*[1*] La imagen del *sant-sipāhī* se convertirá en el foco de la nueva construcción identitaria, simbólica, ritual y social de los sikhs.

La iniciación en la Khālsā

El rito de iniciación en la Khālsā puede ilustrarnos a la perfección el espíritu que insufla esta institución y permea el corazón del sikhismo contemporáneo. Nos apartamos momentáneamente del hilo histórico para adentrarnos en esta dimensión esencial de la religión sikh. Me centraré en el sacramento ortodoxo sin reparar en las diferencias sectarias.

Este tipo de ritos de paso que jalonan los momentos cruciales de la vida individual constituyen asimismo potentes metáforas de la consciencia colectiva de una comunidad. Son las marcas que mejor delimitan un "nosotros" y unos "otros". O como la palabra "sacramento" *(saṃskāra, saṅskār)* indica, se trata de los actos que "perfeccionan", "refinan", "mejoran" a la persona (Pujol 2005: 988) y sacralizan *(sacrofacere* en latín) la identidad personal, familiar y social. Más todavía si estos sacramentos aparecen en momentos de incertidumbre (como sería el turbulento siglo XVIII para los sikhs). El rito de iniciación serviría para generar un sentido de orden, identidad y colectividad muy necesarios tras la muerte del último Gurū personal. En suma, y siguiendo a Harjot Oberoi (1995: 49), antes del establecimiento de este ritual a los sikhs se les haría muy difícil diferenciarse del resto de la sociedad civil. A partir del Baisākhī de 1699 los sikhs podrían empezar a distinguir con nitidez entre un "nosotros" y unos "otros".

Como menté, hasta la instauración de la Khālsā la admisión en el Sikh-panth se hacía a través del mencionado rito del *charṇ-pāhul.* A partir de la fundación de la Khālsā el nuevo rito ha pasado a designarse como *khaṇḍe-dī-pāhul* ("bautismo por la espada de dos filos"), aunque el nombre más popular es *amrit-saṅskār* ("sacramento de la ambrosía").

Curiosamente, hasta mediados del siglo XX no logró establecerse un código *(rahit-nāmā)* consensuado para este rito.[2*] Pero desde que apareció el *Sikh Rahit Maryādā* ("Código de disciplina sikh"), redactado por un comité de expertos en los 1940s, hoy todas las iniciaciones a la Khālsā siguen este patrón. Este importantísimo *rahit-nāmā* encapsula toda la doctrina ritual y ética de la Khālsā. Como tal, implica la definición standard de la ortodoxia sikh (McLeod 1997: 117).

El requisito imprescindible para iniciarse en la fraternidad es un ejemplar del *Ādi Granth* y la presencia de siete sikhs ya iniciados. El bautismo se otorga a adultos con uso de razón (para comprender su significado) y sin distinción de nacionalidad, género, casta o religión. El caracter universalista del sikhismo queda así patente.

Uno de los iniciados se sienta junto al *Gurū Granth Sāhib*; otro junto a la puerta (para evitar interrupciones); mientras que los cinco restantes (que simbolizan a los *pañj piāre)*

son los que llevan a cabo la iniciación formal. En la actualidad, tanto hombres como mujeres pueden conducir el bautismo, siempre y cuando porten los símbolos de la fraternidad y no hayan roto jamás los votos contraídos por el bautismo.

Quien dirige el sacramento explica los principios del sikhismo, y finaliza en estos términos:

> «La fe sikh requiere que abandones el culto a objetos o iconos de fabricación humana. En vez de ello tienes que dirigir tu amor y devoción al Creador Único y Supremo. Esta obligación se efectúa siguiendo las indicaciones de la Escritura sagrada, sirviendo a la congregación y al *Panth,* actuando con benevolencia hacia los demás, manteniendo el amor por el Nombre Divino y, después de recibir la iniciación, viviendo en consonancia con el código de conducta. ¿Aceptas todo esto?» *(Sikh Rahit Maryādā,* VI, XXIV, f).

Una vez el candidato acepta se recita el *Ardās* y comienza la preparación del *amrit* o néctar de la inmortalidad (agua mezclada con azúcar cristalizado). El grueso de la ceremonia consiste en la recitación de algunos de los himnos más importantes del sikhismo (desde la *Japjī* de Gurū Nānak hasta los *Savyyās* de Gobind). Cuando el *amrit* está listo, se vierte sobre unas copas y los "cinco amados" lo beben cinco veces. El clímax se alcanza cuando el *amrit* es derramado a través de la espada de doble filo sobre las manos, los ojos y el cabello de los iniciados, que se mantienen en la postura del héroe *(bīr-āsaṇ)*. En cada ocasión los presentes proclaman el eslógan clásico de la Khālsā: *Vāhigurūji kā khālsā, Vāhigurūji kī fateh* ("Viva la Khālsā del Gurū, Viva la victoria del Gurū"). Este momento replica simbólicamente el misterioso baño de Gurū Nānak en las aguas ambrosiales del río Bein. O, como sostiene Nikky-Guninder Kaur Singh (2004: 52-53), lo que Gobind Siṅgh actualizó en el Baisākhī de 1699 y ha sido replicado por millones de sikhs de todo el globo, es la experiencia primal de Gurū Nānak. El "comienzo" del sikhismo, «encarnado en la experiencia privada, individual y mística del primer Gurū, culmina en un ritual público, social e institucional». Este aspecto, que ya desgranó Mircea Eliade (1958: 15) con lucidez, es propio de todos los rituales de iniciación, donde se muere al modo de ser de la ignorancia y la irresponsabilidad y se renace «en un modo de ser más elevado».

A continuación, los oficiantes recitan al unísono el *Mūlmantar,* el aforismo principal del sikhismo, que los iniciados repiten cinco veces. Luego, se le otorga el nombre de bautismo -sacado al azar del *Ādi Granth*- y se le recuerdan las obligaciones diarias. El rito finaliza con una nueva recitación de la plegaria *Ardās* por parte de los *pañj piāre* y la comida sacramental *(karāh prasād)* colectiva.

Las “cinco Ks”[3*]

Entre las obligaciones diarias exigidas en el rito de iniciación sobresale el mantenimiento de las “cinco Ks” *(pañj-kakke),* ya que en lengua punjabí todas estas obligaciones comienzan con la letra “k”. Se trata de los distintivos externos más característicos del sikhismo. A saber: 1) *keś*, el cabello sin cortar; 2) *kanghā,* un peine que lo sujeta; 3) *kachh,* un calzón corto; 4) *kaṛā,* una pulsera de acero; 5) *kirpān,* un puñal.

Aunque estos cinco emblemas son sólo obligatorios para los bautizados en la Khālsā (y siquiera una quinta parte de los sikhs ha tomado iniciación formal), gran cantidad de no iniciados los han hecho suyos y adoptado como símbolos de su identidad sikh. Por tanto, la importancia de las “cinco Ks” traspasa con creces el ámbito de la fraternidad militante.

El *keś* se aplica a todo el cuerpo. De ahí que el varón sikh nunca se afeite la barba y lleve su cabello recogido en un moño, bajo un gran turbante. Es obligación de todo sikh mantener el cabello siempre pulido y limpio.

A pesar del peso específico de esta primera “k” (con creces, la más importante de las cinco), existen muy pocos estudios que hayan tratado de interpretar el origen y el significado de esta costumbre. La explicación tradicional mantiene que puesto que Akāl Purakh nos dotó de pelo, es incorrecto interferir con el curso natural de las cosas (G. Singh s./f.: 39). Otros añaden que en la India es común que los *ṛiṣis, sādhus* y demás personas en pos de la liberación espiritual no se corten el cabello. Hay quien hoy le busca explicaciones utilitarias o científicas. Finalmente, algunos mantienen que simplemente es un emblema que hace visible a cualquier sikh. Según W. Owen Cole (1994: 34) el *keś* podría representar una especie de contrapartida a la circuncisión musulmana o al afeitado que realizan muchos hindúes en determinados votos y peregrinaciones. Yo también sospecho que la cosa podría ir por ahí. Sabido es que aquellos que renuncian al principio de procreación y se embarcan en la vía del ascetismo están sujetos al principio de raparse el cabello. Juan Eduardo Cirlot (1958: 119) ha señalado que monjes y monjas «han de simular la esterilidad del anciano, que ya no tiene cabellos y se halla al margen de la cadena de generaciones». En muchas culturas, el cabello largo representa el poder generativo, y éste es un aspecto siempre resaltado en el sikhismo. En la India antigua, aquel que deseare ser consagrado según los ritos védicos «deberá portar el cabello largo recogido en un moño» *(Āpastamba dharma-sūtra:* I, 1, 2, 31). Pero el cabello desgreñado y descuidado también puede significar lo sucio, lo peligroso y el abandono. De ahí que al sikh se le exija mantenerlo cuidado, limpio y

recogido con el peine *(kanghā)*. La tesis de J.P.S. Uberoi (1967: 324) es que uno de los sentidos culturales del *keś* y del rito de iniciación sikh consiste en alzarse en «la antítesis o la antinomia de los ritos hindúes de renunciación», que en la modalidad clásica de los *brāhmaṇas* y de los *jogīs* exigía o la tonsura completa o embadurnar el pelo con cenizas y dejarlo desgreñado en tirabuzones. El *keś* representaría una inversión de los ritos de iniciación clásicos del hinduismo. Lo refuerza el hecho de que no es un maestro, *guru* o *ācārya* quien dirige la iniciación sikh, sino un colectivo: los "cinco amados". Asimismo, en lugar de comunicar secretamente un *mantra* al neófito (como hacen los *sanyāsls,* los *jogis* o los dādupanthīs), la palabra del Gurū sikh se pronuncia a viva voz (Uberoi 1967: 327).

Como decía, el peine o *kanghā* mantiene sujeto y ordenado el cabello. Por tanto, es un emblema directamente ligado al *keś*. Muchos sikhs le otorgan también un significado simbólico y arguyen que es un distintivo de la pureza y el cuidado de uno mismo; ergo, de la autodisciplina.

Aunque no se trata de ninguna de las "cinco Ks", el uso del turbante *(dastār)* es, tal vez, el símbolo más conocido y reconocible del sikhismo.[4*] Para las mujeres es opcional; y la mayoría, de hecho –y de largo–, prefiere la *dupaṭṭā,* un pañuelo con el que envuelven la cabeza. De ahí que la mujer sikh no sea distinguible a simple vista de otras mujeres del Norte de la India. Durante las últimas décadas se ha extendido la costumbre de que los niños porten un pequeño pañuelo *llamado paṭkā,* lo mismo que los deportistas sikhs.

En teoría, el color del turbante es indistinto, pero en la práctica puede ayudar a reconocer ciertas características del portador. Por ejemplo, los seguidores del partido político Akali Dal suelen llevarlo azul oscuro. Los turbantes ocre o naranja suelen ser de simpatizantes de una nación sikh independiente (el Khalistán). En la secta de los namdhāris se lleva turbante blanco; igual que en la de los seguidores de Yogi Bhajan (Cole y Sambhi 1990: 155-156). Muchos ancianos sikhs también prefieren el blanco. Los turbantes con cenefas suelen ser de sikhs que viven en el Sudeste Asiático.

En algunos países el uso del turbante ha traído algunos problemas a la comunidad. En las escuelas públicas francesas, por ejemplo, están prohibidos por considerarse una ostentación de un símbolo religioso. En el Reino Unido, en cambio, los sikhs ya han sido dispensados de la obligación de llevar casco en motocicleta.

Por lo general, los sikhs dicen que el turbante es higiénico (cinco metros de algodón fácilmente lavables), es confortable, protege la cabeza –ya sea bajo el frío o el calor– y, a diferencia del sombrero, no se vuela. Ninguna de estas razones, empero, explica el que un símbolo que no conforma ninguna de las "cinco Ks" esté tan extendido entre la comunidad. La razón más convincente es que el turbante es el medio de cubrir y ordenar el cabello, que no ha de cortarse de por vida. Es cual prolongación de la prohibición del *keś*. Además, el emblema otorga dignidad. Para un varón sikh, el cubrirse con un turbante conforma una parte primordial de su identidad como sikh. Viene a ser la corona en el uniforme del santo-soldado.

El *kirpān* o espada (muchas veces un puñal o una pequeña daga) simboliza el lado

marcial de la Khālsā. Ya lo dijo Gobind Siṅgh: Akāl Purakh «diseñó la espada de dos filos antes de crear el Universo» *(Dasam Granth: Vār Śrī Bhagautījī Ki,* 2). Sin embargo, se trata de un sable que posee una clarísima restricción ritual: el *kirpān* siempre representa la defensa de la justicia y nunca ha de utilizarse de forma ofensiva.

El *kirpān* también ha ocasionado problemas a los sikhs en escuelas, aviones o demás lugares públicos. Y, dicha sea la verdad, el número de ocasiones en que el *kirpān* ha sido utilizado malintencionadamente es bajísimo. Motivo por el cual Hew McLeod (1997: 209) concluye «que no existe razón suficiente para negar a un miembro iniciado en la Khālsā el derecho a portar un pequeño *kirpān».* O que en las escuelas de California se genere tanto revuelo ante el hecho de que unos estudiantes sikhs recién iniciados portaran un *kirpān* –cuando sabemos que nunca ha sido utilizado contra otros niños-(V. Lal 2000: 131). La Constitución India, en su artículo que trata del libre ejercicio de la religión, añadió una cláusula por la que se considera que llevar un *kirpān* es uno de los emblemas de la religión sikh (en V. Lal 2000: 115). Y la compañía nacional Indian Airlines permite a los sikhs acarrear *kirpāns* en sus vuelos domésticos, siempre que sean de un tamaño estipulado.

El uso de la *karā,* la pulsera o brazalete, sirve para recordar al iniciado –como tantos símbolos circulares– la unicidad de Dios, y el peligro del *kirpān* sin la correspondiente rectitud moral y profundidad espiritual. Normalmente se lleva en la muñeca derecha y debería de ser de acero. Es un símbolo que incluso portan muchos *sahajdhāris.* Según Uberoi (1967: 328), el brazalete da el mismo control ordenado a la espada que el peine otorga al cabello.

El *kachh* o calzón corto sirve para recordar al devoto el control sexual. Como insinué, una mayoría de pensadores de la Khālsā suscribe la idea de que los cinco emblemas expresan virtudes internas. Y en este sentido el *kachh* representa el freno a las relaciones extra-conyugales y un símbolo de la pureza moral. También se interpreta como un repudio a los votos de castidad del renunciante hindú o a la práctica islámica de la circuncisión.

Interesantemente, en los *Rahits* más antiguos se informa que el Gurū exigía a los iniciados dejar de cortarse el cabello, no fumar y portar "cinco armas". Pero no se menciona el resto de "Ks". Según McLeod (1997: 126) hay evidencia de que en la Khālsā de los primeros tiempos se observaba el *keś,* el *kachh* y el *kirpān,* pero que «buscaremos en vano una referencia explícita a las "cinco Ks" antes del siglo XIX». Posiblemente, las "cinco Ks" ya se utilizaban en el XVIII, bien que no tuvieran esa designación. Pero no fue hasta el XIX cuando quedaron estandarizadas.

Otras obligaciones

El modelo de vida ideal de un sikh de la Khālsā se basa en prescripciones que ya existían en la práctica de los nānak-panthīs (creencia en Akāl Purakh, veneración a los

Gurūs, reconocimiento del *Ādi Granth* como la presencia mística del Gurū eterno, las plegarias diarias, etcétera). La novedad fue la inclusión de un bautismo completamente reformado, el seguimiento de las "cinco Ks" y varias prohibiciones.

Tras su bautismo, y de forma automática, el nuevo miembro toma el voto de respetar cuatro tabúes *(kurahits)* estrictos: 1) no cortar jamás su cabello; 2) no comer la carne sacrificada, troceada y preparada al modo musulmán *(halāl);* 3) no cometer adulterio; 4) no fumar tabaco.

El primero es, con diferencia, el tabú o *kurahit* más importante de todos. Hasta el punto que, para la ortodoxia, «al cortarse el cabello un sikh se convierte en apóstata y es excomulgado del grupo. Ya no es reconocido como sikh», tal y como manifiesta Ganda Singh (s./f.: 39). Existen otras prohibiciones menores (no relacionarse con sikhs que han cortado su cabello; o sikhs que fuman; no beber alcohol; no aceptar dotes por el matrimonio de los hijos; no teñirse el cabello; etcétera). Por norma, se redimen con algún servicio para la comunidad.

Los miembros masculinos y femeninos de la Khālsā adoptan respectivamente los apellidos Siṅgh ("león") y Kaur ("princesa") tras el bautismo guerrero. Se trata de una buena forma de eliminar cualquier distintivo de casta.[5*]

Los que reciben el *amrit-saṅskār,* o sea, los miembros de la Khālsā, se denominan a sí mismos *amritdhāri-sikhs* y se contraponen a los que ellos llaman –un tanto despectivamente– *sahajdhāri-sikhs,* los "sikhs que optan por la facilidad"; es decir, todo aquel sikh que, si bien venera al *Ādi Granth* y cree en la enseñanza de los diez Gurūs, no se inicia por el rito de la espada. No obstante, la cosa se complica puesto que otra clase de no-iniciados mantiene algunas de las reglas de los "bautizados", en especial la prohibición de cortarse el cabello (y protegerlo con turbante) y de afeitarse la barba. De ahí que éstos –y son la mayoría– prefieran llamarse *keśdhāri-sikhs* ("los que no cortan el cabello"). Todos ellos están exentos de las obligaciones de los miembros de la Khālsā. Pero en el uso común, cuando un sikh se refiere a la Khālsā tiende a incluir a *amritdhāris* y *keśdhāris.*

En cualquier caso, la mayoría de sikhs mantiene puntillosamente estas sacrosantas señas de identidad. Muchos sikhs se sienten los guerreros de Gurū Gobind Siṅgh, por lo que los símbolos desplegados por los miembros de la fraternidad poseen las valencias de los uniformes de los soldados, que en-capsulan unos valores e ideales y los distinguen de los seguidores de otras tradiciones. El mantenimiento de estos símbolos -arguyen los ideólogos– permitió mantener unida a la comunidad en el difícil siglo XVIII, un tiempo que –como en seguida veremos– se caracterizó por un continuo enfrentamiento entre los sikhs y las autoridades del Punjab. Lo reconoce Gurmukh Nihal Singh (s./f.: 32), «eliminen de las masas el *keś* y la *karā,* el *kacch* y el *kirpān* y la *kanghā,* y en pocos años perderán toda identidad y se convertirán en híbridos que adoran a los ídolos hindúes y al Sagrado *Granth* al unísono». En suma, estos símbolos, emblemas y tabúes han otorgado a los sikhs un sentimiento de "comunidad" muy acusado.

De la meditación en el Nombre a la defensa de la comunidad

Mucho se ha escrito acerca de cómo la espiritualidad basada en la práctica meditativa interior propugnada por Nānak pudo transformarse en una comunidad militante que proclama su identidad basándose en símbolos marciales visiblemente desplegados.

Algunos, efectivamente, sostienen que este giro significó una crasa violación del camino mostrado por Nānak, que siempre criticó que los distintivos externos interfirieran en el camino de progresión espiritual. ¿Acaso no fue él quien dijo que «alrededor de tu cuello llevas un rosario, en tu frente una marca sagrada, sobre tu cabeza un turbante, y vistes dos piezas de tela; si conocieras la naturaleza de Dios, sabrías que todas esas creencias y rituales son vanos» *(Ādi Granth:* 470)? Consideran que la decisión de *ar*mar a sus seguidores fue una lamentable forma de inmiscuir a la religión en la política o en la guerra.

La respuesta teológica que dan los *amritdhāris* es la misma a la que se aludió ante los cambios producidos por el tercer Gurū. El Gurū es Uno. Lo que Gobind Siṅgh instauró es idéntico a lo que habría decretado Nānak, caso de haber existido en su tiempo las mismas condiciones y circunstancias. Sabido es que Nānak siempre condenó la cobardía *(Ādi Granth:* 360) y la falta de devoción.

Pero como sea que la inmensa mayoría de sikhs acepta la doctrina de la Khālsā, la pregunta que realmente incumbe sería: ¿por qué ha triunfado dicha doctrina?

Para muchos sikhs, lo único que hizo Gobind fue defender el *Panth.* Esto es, protegió la justicia y la verdad, en escrupuloso respeto con las directrices del primer Gurū. Si Nānak propugnaba la igualdad y la irrelevancia de las cuestiones de casta, Gobind Siṅgh lo ratificó al instaurar una institución en la que todos por igual pueden entrar a formar parte y en la que se inician de idéntica manera. Si Nānak proclamó un camino de liberación de la alienación humana, Gobind tradujo esta enseñanza en una defensa militante de los derechos y libertades de los hombres. Ésta será la explicación que dominará en los círculos reformistas del siglo XIX, los del Siṅgh-sabhā, o la que uno encuentra en textos de divulgación del sikhismo (McLeod 1997: 115). Para el gran pensador Teja Singh (1938: 34), Gurū Gobind simplemente «combinó en sí mismo la santidad de los antiguos *risis* con la severidad del guerrero». El problema de estas interpretaciones, no obstante, es que ofrecen una explicación en términos estrictamente internos del *Panth* y recurren a una inequívoca y explícita intención de los Gurūs. Como expone W.H. McLeod (1997: 115), esta explicación «representa una visión ideológica». No se tienen en cuenta ni factores económicos, ni el componente social del *Panth,* ni los eventos políticos en los que se encontraba el Norte de la India de finales del XVII y principios del XVIII. McLeod (1997: 116) destaca un desarrollo gradual hacia la Khālsā; un desarrollo que sin duda incluye la intencionalidad de los Gurūs, pero que encuentra también razones en el entorno histórico y social de un *Panth* en transformación.

Una organización militar ya existía entre los sikhs. El *Dābistān-i Mazāhib,* que es anterior a 1699, sugiere que el paso inicial en dirección a un poder sikh organizado en el

Punjab ya se había dado con la institución de los *masaṅds.* El mismo texto reconoce que el estilo de vida guerrero de Gurū Hargobind ya significó un salto importante respecto a sus predecesores (en Alam Khan 2004: 84-85). No mucho después el propio Gobind instauró el festival del Holā Mohallā (que coincide con el Holī hindú), donde se entrenaba a los mercenarios sikhs en las artes marciales y de combate. La proclamación de la Khālsā, no obstante, representó cualitativamente un nuevo tipo de organización.

El control sobre los *masaṅds*

Existe un aspecto insoslayable en esta cuestión. A través de la recién creada Khālsā, Gurū Gobind pudo abolir precisamente el poder de los *masaṅds,* pasarlo a los consejos de sabios de miembros de la Khālsā y ejercer plenamente su autoridad como Gurū. Imitando el sistema fiscal imperial, el Gurū decidió establecer el contacto directo con sus seguidores y designó a esa nueva asociación de lealtad con el nombre del territorio bajo la supervisión directa de la corona: Khālis. Lo proclama Sainapati, poeta de la corte de Gobind y su primer biógrafo, y que posiblemente escribió a muy pocos años de distancia de la institución de la fraternidad y de la muerte del décimo Gurū:

> "El Creador y Señor ha proclamado su Voluntad *[Hukam]*: la Khālsā ha de mantenerse alejada de los *masaṅds"* (en Fenech 2003: 168).

Durante sus primeras décadas, el sistema de los *masaṅds* había funcionado relativamente bien. Pero con el paso del tiempo, los *masaṅds* seguían recolectando las donaciones para sus propios intereses. Habían acabado por tener el control de muchos de los templos sikhs. En bastantes casos, parece que colaboraban con algunos de los grupos cismáticos, en especial con los mīṇās (seguidores de Prithī Chand, hermano mayor de Gurū Arjan), con los rām-rāias (seguidores de Rām Rāi, hijo de Gurū Har Rāi) y con los dhir-mālias (seguidores de Dhir Māl, hermano mayor de Gurū Har Rāi). Como ha puesto W.H. McLeod (1997: 54), «al apremiar a los sikhs a unirse a la Khālsā, el Gurū les mandaba renunciar a la autoridad de los *masaṅds* y proclamar su adhesión al Gurū". Lo mismo que a reprobar a los grupos cismáticos.

El factor *jāt*

Otro factor no menos importante en la consolidación de la institución de la Khālsā fue la predominancia que la gran casta *jāt* estaba teniendo en la comunidad.

Aunque sabemos que el núcleo principal de los discípulos de Nānak estaba compuesto por miembros de su misma casta, la *khatrī,* parece verosímil que desde el inicio muchos *jāts* se unieron al *Panth* (bien que sólo está atestiguada la entrada masiva de *jāts* con el

quinto Gurū). Según los censos británicos de 1881 un 66% de los sikhs pertenecía a esta macrocasta. Si bien estos censos no son del todo fiables, la espectacular cifra no deja espacio a demasiadas conjeturas. Hoy, la gigantesca casta *jāt* sigue constituyendo la espina dorsal de la comunidad sikh. Es lógico pensar que si un grupo social adquiere la preeminencia sobre los demás tenderá a imponer las características y costumbres propias de su grupo a toda la comunidad. Y los *jāts* son, indudablemente, una comunidad peculiar, que sigue unos códigos éticos y sociales particulares y siempre ha poseído intereses económicos y políticos propios.

Nómadas en los llanos del Punjab hasta hace pocos siglos, poseen una larga tradición marcial y han estado siempre muy habituados al uso de las armas. No en vano han habitado una zona que –vía el Bolan, el Gomal o el Khyber Pass-linda con Persia, Afganistán y Asia Central. Hace muchos siglos que los *jāts* aprendieron a defenderse por sí mismos.

En el siglo VIII, cuando tuvo lugar la conquista árabe del Sindh –que parece ser el lugar de origen de los *jāts–,* estos clanes nómadas y guerreros eran considerados de bajo rango. El viajero y erudito al-Bīrīnī (siglo XI) aún se refiere a ellos como *śūdras.* En la época de Nānak (siglo XV), los *jāts,* aunque estaban creciendo en importancia y peso socioeconómico, eran todavía considerados ritualmente bajos. Un siglo más tarde ya los hallamos en posición de terratenientes. Según Irfan Habib (1976: 99), esta disparidad entre su estatus ritual y su nivel económico habría propiciado la "migración en masa" al sikhismo y al islam. De buen principio habrían estado bien predispuestos hacia una enseñanza y un grupo que relajara las distinciones de casta. Además, un rasgo distintivo de la sociedad *jāt* es un cierto igualitarismo de género, fenómeno que habría atraído a muchas mujeres hacia el mensaje de emancipación de los Gurūs (Jakobsh 2003: 33). Luego, gracias a la Khālsā los *jāts* canalizaron sus tradiciones marciales y formaron la mayoría de ejércitos *(misls)* que combatieron a los mogoles y afganos. Téngase en cuenta que en la India la idea de "unirse" –mejor que "convertirse"– a una religión no implica renunciar ni alterar las creencias, comportamientos y hasta filiaciones previas. Lo que en retrospectiva llamamos "conversión al sikhismo" no ha sido ni es –como suele ser en el caso abrahámico– exclusivista. O como pone Louis Fenech (2003: 156), «la iniciación en el Sikh-panth no comportaba un cambio formal de identidad; uno tomaba el *charn-pāhul* o el *khaṇḍe-dī-pāhul* como hindú y probablemente permanecía hindú».

El "otro" musulmán

No obstante sería incompleto adscribir la ascendencia de la Khālsā exclusivamente al carácter guerrero de los *jāts.* No hay duda de que la orden militante retiene buena parte del mensaje universalista y comprometido de Nānak. Hew McLeod (1987: 243) también detecta en el código *(rahit)* muchos elementos claramente opuestos a las costumbres musulmanas: el tabaco, que se asocia a la *huqqā* o pipa de agua típica de los

mahometanos; la carne sacrificada y troceada a la manera islámica *(halāl)* –que será substituída por la carne *jhatkā* o sacrificada a la manera "sikh"–; incluso se prohiben las relaciones con mujeres musulmanas. Más que unas características de casta, estas prohibiciones reflejan la necesidad de reafirmar unas formas externas nítidamente diferenciadas de los modos musulmanes, considerados en la época de constitución de la orden como el enemigo fundamental del *Panth.* A medida que la comunidad fue dejando de combatir a los gobernantes musulmanes, el *ethos* anti-islámico de los primeros *Rahits* fue desligándose del "otro" musulmán. Pero un hecho salta a la vista de buen principio: la Khālsā se enfrenta al poder mogol. Con las invasiones afganas de mediados del XVIII, el enemigo de la Khālsā se extendería del mogol a todo el poder musulmán.

Nótese, empero, que el enemigo de Gobind es Aurangzīb, no el islam. El Gurū habla con respeto del *Qur'ān* y del islam. Dice literalmente que «a aquellos que tienen fe en los pronunciamientos del *Qur'ān,* el Verdadero Señor les guiará» *(Dasam Granth: Zafar-nāmā,* 43); y proclama que él «no tiene fe en aquellas personas para quienes los pronunciamientos del *Qur'ān* no tienen sentido» *(Dasam Granth: Zafar-nāmā,* 48). Lo que denuncia es la conducta desviada de Aurangzīb. Gobind dejó muy claro que su cruzada no fuera erróneamente confundida como una batalla de los sikhs contra los musulmanes. Siquiera podía pretenderlo, ya que el núcleo del contingente personal del Gurū consistía en 500 mercenarios pukhtunes (K. Singh 1963: I, 79). Posiblemente, la intención de Gurū Gobind en este respecto no pasara de hostigar al poder mogol y a los caudillos vecinos del Punjab.

Misión divina y coagulación identitaria

Ocurre que Gobind le dio un soporte peculiar a todas estas razones. Y eso enraíza con su sentido de misión divina y lucha por el *dharma* del que hablamos en el capítulo anterior.

A diferencia de otras corrientes filosóficas de la India, los sikhs no toman el mundo fenoménico como una ilusión. Dios es el Creador *(Kartā-purakh)* a la vez que el Eterno *(Akāl-purakh);* de modo que, según Gobind Siṅgh, Dios eventualmente se manifiesta en la creación y en la historia para propiciar el bien *(dharma)* y combatir el desorden *(adharma).* Con este fundamento, los sikhs siempre se han comprometido con la política y con lo mundano. Bien, al menos así opina la corriente siṅgh –o sea, de la Khālsā– del sikhismo.

Con Gobind, el *dharma* puede defenderse hasta con el uso de la fuerza. En un verso muy controvertido y citado del *Zafar-nāmā* (una carta que Gobind escribió al emperador Aurangzīb), el Gurū afirma que «cuando todos los demás métodos fracasan, es justo tomar la espada en mano» *(Dasam Granth: Zafar-nāmā,* 22). La guerra santa *(dharam-yudh)* es justificada siempre y cuando sea en defensa de la virtud y contra la opresión. *A priori,* Gobind puso cinco condiciones: que la guerra fuera el último recurso; que fuera

sin ánimo de revancha; que no hubiera anexión de territorio; que los guerreros -y nunca mercenarios– fueran disciplinados y combatieran por una causa justa; y que se utilizara el mínimo de fuerza posible para alcanzar el objetivo (Cole y Sambhi 1990: 63). En cualquier caso, las bases estaban sentadas para el desarrollo de un sikhismo más muscular y combativo. En la iniciación a la Khālsā, todo *amritdhāri* promete ofrecer su cabeza al Gurū, tal y como lo hicieron los *pañj piāre.* Está claro que el *dharam-yudh* tiene algo de reacción/variación sikh al concepto *de jihād* del islam, por el cual los mártires de guerra se aseguran el Cielo.

La Khālsā es tanto el medio para establecer un dominio independiente de los *masaṅds* y los mogoles como un compromiso divino. Igual que Durgā había sido creada en el pasado para aniquilar demonios,[6*] o los *brāhmaṇas* implantaron a los *rājputs* para detener el islam, ahora Gobind había establecido la Khālsā para combatir la tiranía mogol (H.R. Gupta 1978: I, 338). Hay que entender la institución de la Khālsā también en este contexto. Los martirios de Gurū Arjan y de su padre, Gurū Tegh Bahādur, fueron el precedente para la instauración de la comunidad de iniciados. Y que Gobind pudiera declarar que «la Khālsā es mi otro Yo; en ella vivo, me muevo y tengo mi ser» (en Cole y Sambhi 1990: 96). Por tanto, la Khālsā también representa un paso más en el proceso de coagulación de una identidad religiosa y social diferenciada; una identidad basada en las enseñanzas de los Gurūs pero que tomó muchos de los atributos *rājputs*[7*] Iniciarse en la Khālsā significaba –y todavía significa– sumergirse en una comunidad religiosa conscientemente diferenciada.

Historiadores como Arnold Toynbee entendieron la transformación del sikhismo en una fraternidad militante como algo «siniestro» y el llamado de Gurū Gobind Siṅgh como un tipo de «militarismo totalitario» (en Puri 1993: 194). En el polo opuesto, Jagjit Singh consideraba el movimiento sikh como una «revolución política plebeya» aún más radical que la Francesa de 1789 (en Puri 1993: 194). Otros, como Max A. Macauliffe (1909: V, 296-391), mantenían que Gobind Siṅgh nunca se desvió de la senda marcada por sus predecesores. Simplemente, persiguió los objetivos con realismo intenso. ¿Acaso no fue Nānak quien dijo «que la muerte de los bravos héroes sea santificada, si es aprobada por Dios» *(Ādi Granth:* 579). Por su parte, Nikky-Guninder Kaur Singh (2004: 54) ha subrayado la continuidad simbólica y mítica entre la experiencia mística de Nānak y la iniciática de Gobind.

En cualquier caso, a partir de Gobind Siṅgh el maridaje entre religión y política será un hecho tangible y visible para los sikhs. Cierto que dicha asociación ya existía entre otros grupos religiosos de la India del siglo XVII. Los shivaístas poseían sus órdenes de ascetas-guerreros *(nāgās)*, lo mismo que los *bairagls* vishnuistas. También los sufíes tenían sus bandas de *faqīrs*-guerreros. Unos y otros eran apoyados por los monarcas. La particularidad sikh radica en la tenue divisoria entre el asceta-guerrero y el laico-guerrero. Peter van der Veer (1994: 56) concluye que la hermandad de la Khālsā «vale por un tipo de formación religiosa estatal».

Aunque muchos sikhs son pacíficos, es impepinable que a lo largo de los siglos se les ha inculcado unos aspectos marciales, hipermasculinos y heroicos. Si a eso añadimos el

carácter marcial de los *jāts* y su larga historia guerrera, más una desproporcionada participación sikh en los ejércitos de la India (colonial o independiente), habrá que concluir que, aunque deba ser cualificada, la reputación militante del sikhismo es una realidad. Comprobémoslo en el próximo capítulo, de regreso a la historia.

[1*] El código de disciplina y conducta de la Khālsā más antiguo de los que conocemos prohibía tajantemente la iniciación a través del rito de la espada a las mujeres, que deberían resignarse a ser admitidas según el viejo ritual *(charn-pāhul).*

[2*] Un *rahit-nāmā* es un código de conducta escrito (normalmente en punjabí e invariablemente con alfabeto *gurmukhī)* donde se especifica lo que un sikh de la Khālsā debe y no debe hacer. Todos los *Rahits* dicen capturar –y hasta reproducir– el *rahit-nāmā* que Gobind Siṅgh habría decretado en vida. Sin embargo, por los conocimientos que tenemos, no hay constancia de que redactara ninguno. El profesor McLeod (1989: 39) ha llegado a la conclusión de que ciertamente «una versión del *rahit* existía en vida de Gurū Gobind Siṅgh, pero esa versión debe entenderse como un núcleo, no como un *rahit* completo como los del siglo XX». Uno de los más antiguos parece ser el *Chaupā Siṅgh Rahit-nāmā,* que es posi blemente de la década de los 1740s; algo posterior, por tanto, a la muerte de Gobind Siṅgh. Si el *Srī Gur Sobhā* de Sainapati es efectivamente de 1711, como se acepta hoy (McLeod 2004: 34-35), entonces está muy próximo al Gurū; pero aún así, es posterior. Todo parece indicar que a lo largo del siglo XVIII fue cristalizando un corpus doctrinal del que los distintos *Rahits* han bebido.

[3*] El número cinco parece tener en el sikhismo una magia y preponderancia especial. El Punjab es la tierra de los cinco ríos. La comunidad está dirigida hoy por cinco asientos *(takhats)* de autoridad. Cinco fueron los *piāre* y en la ceremonia de iniciación se vierte el *amrit* cinco veces y en cinco ocasiones se bebe. Consecuentemente, los símbolos distintivos de la Khālsā son también cinco.

[4*] Puede que Gurū Nānak nunca llevara turbante, sino el gorro típico de los *pīrs* musulmanes y *sants* hindúes (del Bontà 1999: 66-67). En las representaciones pictóricas únicamente Mardānā, su acompañante musulmán, aparece con turbante. Por contra, otros sostienen (Tr. Singh s./f.: 54) que Nānak llevaba *el pathan,* un turbante típico de los punjabíes de hace cuatro o cinco siglos. Este tipo de turbante, algo modificado, fue utilizado también por los siguientes Gurūs. En tiempos de Hargobind empezó a popularizarse el turbante estilo *rājput.* De este modelo surgió el estilo predominante durante el reinado de Rañjīt Siṅgh, a principios del XIX, a partir del cual se han desarrollado los modelos modernos.

[5*] No todos los apellidos Siṅgh o Kaur, sin embargo, corresponden a miembros de la comunidad sikh, y muchos sikhs iniciados simplemente los utilizan a modo de sigla entre su nombre y apellido por nacimiento. El apellido Siṅgh, por ejemplo, es muy común en las castas guerreras *(rājputs)* de Rajasthan y otras zonas de la India. Es coherente, por tanto, que Gurū Gobind escogiera un clásico apellido guerrero

para los iniciados en la Khālsā. Tampoco todos los sikhs apellidados Siṅgh son necesariamente *amritdhāris*. El apellido Kaur deriva de *humār (kañvar)* y de *kumari,* que son términos *rājput* para "príncipe" o "princesa". No obstante, parece que hasta el siglo XX pocas mujeres tomaban el apellido Kaur.

6* Es interesante la constante aparición de la Devī (Durgā, Bhagautī) en las composiciones del décimo Gurū. McLeod (1976: 13) detecta influencia del shivaísmo y del shaktismo en Gobind; en especial en la asociación de Dios con la espada y el acero y las referencias a la Diosa-Madre. De hecho, durante más de ciento cincuenta años muchos sikhs tuvieron a la Diosa –y no a Mātā Sāhib Kaur, tercera esposa de Gobind– por la "madre" de la Khālsā y a Gobind Siṅgh como el "padre".

7* Así como el *brāhmaṇa* otorga los parámetros de respetabilidad a nivel panindio y es el modelo a emular por todo grupo o casta en ascenso (proceso que ha sido llamado brahmanización o sanscritización), en la zona noroccidental del continente índico han sido los *rājputs* los que han sido emulados y generado lo que sería algo así como una rajputización de la identidad de los grupos –como los *jāts*- en claro ascenso social, económico y político.

7. HACIA EL KHĀLSĀ RĀJ

Con la muerte de Gobind Siṅgh, en 1708, acabó la etapa de los Gurūs humanos en el sikhismo. A partir de entonces, la función del Gurū quedó bicéfalamente simbolizada por el Libro *(Granth)* y la Comunidad *(Panth)*.

Con todo, hoy no estamos muy seguros de si esta decisión fue tomada por él o por sus seguidores (como estrategia para capear las consecuencias derivadas de su muerte). Tampoco sabemos si cuando Gobind Siṅgh declaró que el *Granth* sería su sucesor estaba pensando también en su *Dasam Granth.* Ni hay consenso en si su definición de *Panth* incluía la acepción más amplia, el Nānak-panth, o la más estrecha, el Khālsā-panth.

Hay quien conjetura que al no tener herederos Gobind optó por este modelo de sucesión. Pero no parece ésta una explicación demasiado convincente. La elevación del *Granth* al rango de Gurū deriva directamente de las ideas del Nombre *(Nām)* y la Palabra *(Śabad)*. Y el reconocimiento del *Ādi Granth* como Gurū ya está atestiguado en la época de los Gurūs personales. De forma similar, la idea de que la presencia mística del Gurū Eterno reside allá donde estén cinco sikhs de la Khālsā reunidos (bien que no fuera explicitada hasta el *Gur Sobhā* de Sainapati, que es de 1711), es un desarrollo del viejo concepto de *saṅgat.*

Como fuera, a partir de este momento la "voz" del Gurū quedaría confinada al *texto* sagrado y el "cuerpo" a *la. fraternidad* de la Khālsā. Durante el siglo XVIII dominaría esta concepción binaria del *Gurū-Granth* y el *Gurū-Panth.*

El declive de los mogoles

A la muerte del emperador Aurangzīb, en 1707, la dinastía mogol entró en franca decadencia. La primera mitad del siglo fue una época de gran desconcierto para la India del Norte. Las turbulentas invasiones afganas de mediados del siglo (no menos de nueve) aumentaron el caos. Algunos terratenientes y jefes de clan *(zamīndārs)*, que habían amasado un poder colosal durante el próspero siglo precedente, empezaron a cuestionar la autoridad imperial. Varios llegaron a combinar estrategias y se transformaron en enérgicos poderes emergentes. Tal fue el caso de los *marāṭhas* (en Maharashtra), los *jāts* (en el área Delhi-Agra), los sikhs (en el Punjab) o del *nizam* de Hyderabad. Igualmente, los clanes *rājput* del Rajasthan y la India Central se alzaron en rebelión. Bajo ningún concepto debería hablarse de una resistencia "hindú" o "sikh" ante un poder "musulmán". Como han dicho Barbara y Thomas Metcalf (2002: 31), aquellos que se sublevaron nunca buscaron un frente religiosamente unificado. A estas brechas habría que sumar las de muchos de los gobernadores provinciales del Imperio Mogol. Las ricas provincias de Oudh (Awadh) y Bengala se transformaron en Estados *de facto* independientes.

En su permanente disputa con las autoridades de los distintos gobiernos musulmanes, el cariz político del *Panth* se acentuó. A este período se le conoce elocuentemente como el de los "ejércitos" *(misls)*. Aparte la actividad política y militar, muy poco conocemos de los desarrollos religiosos de este primer siglo sin Gurū personal.

El levantamiento de Bandā

Poco antes de morir, Gobind Siṅgh conoció en Nanded a un asceta *bairāgī* llamado Madho Dās. De inmediato, el eremita se convirtió en discípulo del Gurū y tomó el nombre de Bandā ("esclavo"). La tradición cuenta que el propio Gobind envió a Bandā al Punjab con la misión de encabezar una rebelión contra el detestable Vazīr Khān (verdugo de dos de los cuatro hijos del Gurū).

La realidad, ciertamente, es que Bandā Bahādur (1670-1716) protagonizó uno de los más cruentos levantamientos contra el poder mogol. En menos de un año, un gran territorio desde el río Yamuna hasta el Ravi quedó bajo su control. Bandā supo reunir a los sikhs de la Khālsā, ofreció cobijo a cualquiera que se sintiera perseguido por la intolerancia mogol o el acoso de forajidos. Muchísimos *jāts* se unieron a la insurrección.

Una ingente cantidad de colectivos de muy bajo rango *(chūhṛās, chamārs)* se convirtieron al sikhismo y, con su nuevo apellido Siṅgh, secundaron el mensaje igualitarista de la Khālsā y combatieron al pérfido mogol. Campesinos hindúes se unieron a la insurrección. Está claro que el levantamiento de Bandā constituyó una expresión del desencanto del campesinado pobre y de las castas desfavorecidas. Pero, por encima de todo, representó una declaración de intenciones del nuevo poder emergente: el sikh *jāt.* Bandā derrotó a Vazīr Khān y luego arrasó Sirhind. Durante tres años su ejército tuvo al poder imperial en jaque. No extrañará que en 1713, al acceder al trono mogol Farrukh Siyar, promulgara un edicto por el cual Bandā y los "discípulos de Nānak" deberían ser exterminados. Según las fuentes islámicas, Bandā fue un «bárbaro… un monstruo infernal» (en K. Singh 1963: I, 119); y sin duda su ejército cometió muchos de los actos de salvajismo que se le imputan (pero no tanto como una cruzada anti-islámica sino como un despliegue de fuerza en el contexto de una insurgencia campesina). La rebelión cayó en 1715. Bandā y setecientos de sus hombres fueron conducidos a Delhi y ejecutados al año siguiente.

Pero para el Imperio las cosas ya nunca serían iguales. Un puñado de campesinos mal armados había logrado aplastar a la reputada artillería mogol. A partir de entonces, los santos-soldados de la Khālsā se transformaron en rebeldes. Ocultos en los montes, al pie del Himalaya, prosiguieron su guerra de guerrillas durante más de cincuenta años. De este período es el *Rāj karegā khālsā* ("La Khālsā gobernará"), un verso del *Tanakhāh-nāmā* que se haría famoso como grito de guerra (y hoy forma parte de la plegaria *Ardās).* Es un eslógan que apunta hacia un Khālsā Rāj ("gobierno de la Khālsā") y refleja el cariz profundamente político que tomó el *Panth* a la muerte de los Gurūs personales.

Aunque Bandā fue una figura clave en el momento de la desaparición de los Gurūs humanos, e indudablemente su efigie moldeó el carácter de la Khālsā, también hay tradiciones que consideran que traicionó el espíritu de Gobind Siṅgh (impuso el vegetarianismo, sustituyó las ropas azules de los *am-ritdhāris* por el rojo, cambió los eslóganes de guerra, etcétera). En su contra, Bandā tenía a Mātā Sundarī, una de las viudas de Gobind Siṅgh. Y tenemos razones para pensar que fue Mātā quien dirigió la Khālsā durante casi cuarenta años (más que ninguno de los nueve Gurūs que sucedieron a Nānak). No obstante, el sesgo patriarcal de la escritura de la Historia apenas ha registrado nada ni de sus actos ni de su personalidad.

Los mártires del sikhismo

Poco después de coronarse *Shāh* de Persia, Nādir Shāh sometió la provincia mogol de Kabul. Luego, marchó sobre Lahore y derrotó al gobernador. Su incursión le llevó hasta Delhi (1739), donde firmó un tratado con el emperador mogol (ya una sombra del poder de antaño) por el cual las provincias al Oeste del río Indo serían cedidas al monarca persa. Al oriente, también las provincias de Bengala y Orissa se desgajaban del Imperio.

Gracias a su gran movilidad y estrechos vínculos con el campesinado del Punjab los sikhs de la Khālsā hostigaban sin tregua al Imperio y al invasor. En este período turbulento tuvieron lugar las gestas y los "martirios" heroicos que tan profundamente arraigarán en la imaginería de la Khālsā.

Kapur Siṅgh (1697-1754) fue uno de esos héroes que la tradición recuerda por su resistencia a los ejércitos enemigos. Fue otra de las cabezas más importantes de la Khālsā tras la caída de Bandā. Con la paz se le otorgó el título de *navāb.*

Bhāī Manī Siṅgh (1644-1734) fue seguidor de los cuatro últimos Gurūs. Especialmente cercano al noveno décimo, Manī pasó a ser el administrador del Darbār Sāhib (Templo Dorado) tras la muerte de Gobind. Gracias a su buen conocimiento de la doctrina, Manī fue el encargado de dar forma a la versión "definitiva" del *Ādi Granth.* También recopiló las composiciones de Gurū Gobind Siṅgh en el *Dasam Granth,* dícese que por encargo de Mātā Sundarī, la esposa del Gurū. Manī contribuyó a que la ciudad de Amritsar y el Templo Dorado se convirtieran en el centro neurálgico de los siṅghs. Sin duda, fue uno de los personajes que mejor supieron llenar el vacío dejado por la ausencia de un Gurū humano. Tras su arresto, fue cruelmente ejecutado.

La lista de mártires y héroes de la Khālsā es extensa. Ahí se insertan las historias de los "cinco amados" *(pañj piāre)*, de los cuatro hijos de Gobind Siṅgh o de santos-soldados como Bota Siṅgh (mártir en 1739), Garja Siṅgh (1739), Taru Siṅgh (1745) o Bābā Dip Siṅgh Shāhid (1762). El episodio de éste último, sin duda uno de los mártires más populares del sikhismo, es tan conocido como las biografías de los Gurūs.

Dícese que al saber que el Templo Dorado estaba siendo profanado por los afganos, Dip Siṅgh tomó el voto de viajar hasta Amritsar para purgar el recinto de sacrílegos. De camino hacia la ciudad santa, Dip Siṅgh y su pequeño batallón topóse con un ejército de ocho mil afganos. El combate fue durísimo. A pocos kilómetros de Amritsar el propio Dip, que había abatido a cientos de adversarios, fue mortalmente decapitado. Pero incluso la cabeza desgajada de un sikh de la Khālsā, a través de cuyas venas fluye el *amrit* o ambrosía de la inmortalidad, es capaz de mantener su voto de forma

inquebrantable. La tradición cuenta que el bravo guerrero tomó su propia cabeza y continuó su trayecto hasta el Templo Dorado. Murió al llegar a la *gurduārā* y una vez el pérfido afgano había sido expulsado.

Es esta metáfora del mártir *(shahīd)* la que desde finales del siglo XIX ha dominado en los escritos políticos acerca de la identidad sikh. Como dicen Veena Das y Rajiv Singh Bajwa (1994: 247), «el sí-mismo del sikh que emerge es el del mártir cuyos sacrificios han alimentado la comunidad». Cada palmo de suelo punjabí –dicen hoy los líderes sikhs– está cubierto por la preciosa sangre de la Khālsā. Lo que caracteriza al *shahīd* es una muerte pública, generalmente dolorosa, capaz de convertir la tragedia en victoria. No en vano está escrito en el *Dasam Granth (Chandī Charitra,* 231) que «cuando el final está cerca, que muera luchando en el campo de batalla». Incluso lo que bien pudieron ser estrepitosas derrotas militares, han sido transformadas en relatos de heroísmo, devoción, lealtad y coraje. Consecuentemente, las imágenes de los mártires que se sacrificaron por el bien de la comunidad pueden encontrarse en cualquier bazar de Amritsar, Delhi o Pathankot. No extrañará, pues, que los *shahīds* sean recordados diariamente en el *Ardās,* una de las plegarias de los *amritdhāri-sikhs.*

El ascenso de los *misls*

El Imperio Mogol estaba asediado por todas partes. En el Sur, el emperador no conseguía doblegar a los *marāṭhas.* Al Este, también los británicos comenzaban su avance continental. El Norte sucumbía al ataque de las bandas armadas de sikhs *(jathās),* que se apropiaron de un enorme pedazo del Punjab. A la desesperada, el gobernador imperial quiso aleccionar a los sikhs y, en un solo día de 1746, abatió a más de siete mil sikhs cerca de Gurdaspur. Al suceso se le conoce como Chhoṭa Ghallūghārā ("Pequeño holocausto"). Poco después vendrían las masacres del infame Main-ul Mulk, gobernante del Punjab entre 1748 y 1753; auténtico exterminador de la comunidad sikh.

Esta hostilidad entre los sikhs y los dirigentes islámicos no deja de ser irónica, pues la pretensión original de Nānak era trascender todo sectarismo religioso. Las *Janam-sākhīs* no cesaron de promover ese espíritu conciliador. Por contra, la lectura que realizan los *Rahit-nāmās* de la Khālsā ya es otra. Ahí el musulmán es el maldito que insulta a la religión de los Gurūs. Tal y como indica uno de los primeros *Rahits*, un auténtico sikh de la Khālsā «es uno que porta armas y aniquila musulmanes» (en McLeod 1984: 79). Entiéndase, no obstante, que el término que suele traducirse por "musulmán" es *turāk* o *turkāra,* que literalmente significa "turco". En este tipo de contextos el "turco" ha de entenderse por algo así como «un enemigo, frecuentemente un gobernante o un oficial, que también es un musulmán» (McLeod 2004: 40). En definitiva, un dictador mogol o afgano. Este aspecto hará posible la transmutación del pérfido, traicionero y opresor musulmán en el no menos sibilino y malvado opresor hindú del siglo XX. En cierto sentido, el enemigo de la Khālsā es el tirano que reside en Delhi.

Para complicar más la escena, el gobernante de Kabul, Ahmad Shāh Abdālī, continuó efectuando *raids* por la zona (un total de nueve entre 1747 y 1769). En el enfrentamiento con los sikhs de 1762, Abdālī masacró entre diez y treinta mil sikhs. Al suceso se le conoce como Vaḍḍā Ghallūghārā o "Gran holocausto" (H.R. Gupta 1978: II, 179-194). Aunque Abdālī fue el mayor enemigo de los sikhs durante el siglo XVIII, paradójicamente también fue su mayor benefactor. Como ha escrito Khushwant Singh (1963: I, 167): «sus repetidas incursiones destruyeron la administración mogol y en Panipat dió un golpe mortal a las pretensiones de los *marāṭhas* en el Norte. De esta forma creó un vacío en el Punjab que sería rellenado por los sikhs"». De todo ello que los *jathās* o grupos armados fueron transformándose en *misls* o milicias, cada vez mejor organizadas bajo la autoridad de un jefe o *sardār.* Aunque no eran lo suficientemente poderosas como para enfrentarse al ejército afgano en campo abierto, poseían la agilidad necesaria para molestar incansablemente al poder de la zona.

Así, año tras año, los dirigentes de la Khālsā fueron ampliando sus dominios en el Punjab. En su favor jugó la protección *(rākhī)* que ofrecían a los agricultores (incluso la protección contra recolectores del Estado), a costa de una quinta parte de su producto. La fórmula se hizo rápidamente popular. Cada territorio bajo control sikh estaba ocupado por una banda militarizada. En 1748 el *navāb* Kapur Siṅgh convocó a la hermandad de la Khālsā al completo frente al Akal Takhat de Amritsar. Logró reunir las sesenta y tantas bandas en once o doce *misls* bajo una única jurisdicción que tomó el nombre de Dal Khālsā o "Ejército de la Khālsā". Tras la muerte del *navāb* Kapur Siṅgh, el líder más poderoso de la Khālsā fue Jassā Siṅgh Āhūvālīā (1718-1792). Los jefes de los distintos *misls* se reunían bianualmente (con ocasión del Baisākhī y el Dīvalī) en el Akal Takhat en Amritsar para combinar estrategias. Cuando se consensuaban políticas, a la resolución se la llamaba *gurmattā* ("intención del Guru"). Puesto que el *Panth* (o, cuanto menos, el Khālsā-panth), era la encarnación del Gurū, las decisiones tomadas colectivamente por los *saṅgats* y por el Dal Khālsā frente a un ejemplar del Libro sagrado se consideraban pronunciamientos del Gurū. Como ha visto J.S. Grewal (1990: 93), «es difícil pensar en una mejor base para la cohesión que la *gurmattā,* que se fundamentaba en los principios de igualdad y libertad, principios que subsumían las relaciones de parentesco y otros lazos sociales, y que permitían un alto grado de flexibilidad en su aplicación práctica».

Ahora bien, cuando los *misls* no se unían entre sí para hacer frente al enemigo común (fuera el poder mogol o el invasor afgano, pero también los *marāṭhas* del Decán o los *jāts* hindúes de la zona de Delhi-Agra), se enzarzaban en disputas fratricidas. Por tanto, la solidaridad espiritual de la comunidad no alimentó un espíritu de solidaridad territorial y política (Stern 1994: 227). Sucede que, gracias a este tipo de instituciones y prácticas, una vez muerto Ahmad Shāh Abdālī y el poder mogol decapitado, los santos-soldados se convirtieron en los amos del Punjab. Hacia 1767, los *misls* más poderosos (como el Bhaṅgi, el Ālhīvālīā o el Śhukerchakīā) habían re-capturado el Punjab para la Khālsā.

Algunos caudillos sikhs llegaron a acuñar monedas (claro símbolo de que se consideraban soberanos); comenzaron a utilizar títulos, estandartes y emblemas típicos de los mogoles; patrocinaban a músicos y poetas en la corte; etcétera. Los sikhs de la Khālsā replicaban al Estado Mogol tanto en sus nociones de gobierno como en la pompa.

El reino “sikh” de Rañjīt Siṅgh

A finales del XVIII uno de los *misls* más poderosos era el Śhukerchakīā. Cuando el *sardār* de esta milicia falleció, en 1792, su hijo Rañjīt Siṅgh (1780-1839) accedió al liderazgo.

En 1799, con sólo diecinueve años, Rañjīt Siṅgh capturó Lahore. Después de someter a una veintena de caudillos en los llanos y absorber a todos los *misls* al Norte y al Oeste del Sutlej, logró formar un Estado que sólo sería vencido por los británicos tras las guerras sikhs, cincuenta años más tarde.

En muy poco tiempo Rañjīt pasó a controlar Multan, Rawalpindi, los valles de Cachemira, los principados de Jammu y Kangra, y llegó casi hasta Kabul. Lahore se convirtió en la capital de su reino. Cantidad de gobernantes musulmanes, *rājas* hindúes o *sardārs* sikhs pasaron a ser vasallos suyos. Su mandato significó el fin de las pretensiones afganas en la India. Llegó a emprender incluso una infructuosa campaña en el Tíbet.

A diferencia de otros ejércitos de la India, el de Rañjīt utilizó el modelo de entrenamiento y las tácticas militares de la East India Company. Se dice que –después del británico– su ejército era el más poderoso de todo Asia. Entre sus fuerzas destacaban los akālis, a veces llamados nihangīs, unos formidables jinetes y guerreros, vestidos invariablemente del azul índigo de la Khālsā y capaces de las proezas más inverosímiles (amén de una merecida reputación de desobediencia y gran predilección por el hachís). Una vez Rañjīt sometió Amritsar, en 1805, los británicos lo reconocieron como el gobernante soberano del Punjab. Y, aunque las incursiones de la East India Company en Malwa impidieron la completa unificación del Punjab bajo el mando de Rañjīt, los europeos prefirieron no enfrentarse al *mahārāja* y pusieron –provisional-mente– el río Sutlej como frontera occidental del Imperio. Al fin, el eslógan “La Khālsā gobernará” *(Rāj karegā khālsā)* era una realidad.

Todos los viajeros y observadores europeos que conocieron al *mahārāja* del Punjab, todos sin excepción, destacaron su extraordinaria inteligencia, curiosidad y rapidez de mente. Físicamente era algo grotesco. De muy baja estatura, con la cara marcada por la viruela –que también le dejó tuerto–, vestido sin decoro y sin gusto. Además, no sabía leer ni escribir. Pero en las audiencias de Estado, el “León del Punjab” se transformaba, colgaba el legendario diamante *koh-i nūr* (que había pertenecido a mogoles, persas y afganos), y deslumbraba por su astucia y capacidad de mando. W.G. Osborne, secretario del gobernador general de la India, escribía en su diario que «cuantas más veces veo a Runjeet Singh, más me asombra como un hombre extraordinario» (en Kapany y Brown

1999: 11). Los ingleses lo comparaban con su otro gran enemigo de la época: Napoleón Bonaparte (J. Keay 2000: II, 482).

Rañjīt no sólo fue un astuto diplomático y un hábil estratega militar (hasta el final de su vida solía dirigir personalmente las campañas militares), sino un gran promotor de las artes y de la causa sikh. Durante su reinado completó la decoración del Darbār Sāhib.[1*] Asimismo, se preocupó por eldesarrollo de la ciudad de Amritsar, que llegó a superar a Lahore oMultan, tanto en la industria manufacturera como en el comercio. Con Rañjīt el binomio Darbār Sāhib/Akal Takhat se convirtió en el lugar deculto y peregrinación más importante del sikhismo.

Dado que Rañjīt había absorbido a los distintos *misls,* la vieja idea del *Gurū-Panth* sufrió una importante –y deliberada– devaluación. Esto es, si durante el siglo XVIII la autoridad del sikhismo recaía en la Comunidad del Gurū *(Panth),* en instituciones como el Dal Khālsā o en las decisiones colectivas llamadas *gurmattās,* a partir de Rañjīt la autoridad recayó únicamente en el Libro *(Granth),* con lo que *de facto* sólo una de las cabezas de la autoridad del Gurū iba a ser significativa en el futuro: el *Gurū-Granth.* La última *gurmattā* fue proclamada en 1809.

El Imperio Sikh tuvo una población superior a los 12 millones de habitantes; entre los cuales había alrededor de un millón y medio de sikhs. Ellos desempeñaban el 50% de los cargos dirigentes del reino. Aunque en el ejército la presencia de hindúes, musulmanes y hasta europeos era notoria, más de la mitad de los efectivos eran sikhs. Bajo el gobierno de un *mahārāja* sikh, el nombre y la reputación de los sikhs ascendieron de forma espectacular. No extrañará, entonces, que para la mayoría de sikhs, Rañjīt haya pasado a ser la imagen del héroe que encarnó en su persona y en su administración los ideales de la Khālsā por los que tantos sikhs habían luchado durante el siglo XVIII.

No obstante, Rañjīt no fue exactamente un "emperador sikh". De hecho, Rañjīt es acusado por ciertas facciones del sikhismo como aquel que permitió la entrada de prácticas y costumbres hindúes. Hacia el final de su reinado, existían más de 250 centros dirigidos por udāsīs, la mayoría de los cuales estaban patrocinados por el Estado (Grewal 1990: 116). Aunque su reino ha sido lo más parecido a un Estado "sikh", lo cierto es que mantuvo la clásica fluidez y heterogeneidad de la inmensa mayoría de formaciones políticas índicas, apoyando a todas las formaciones y facciones religiosas. De ahí su abolición de toda institución sikh que pudiera eclipsar su control político (las *gurmattās,* la intromisión política del Akal Takhat, los *misls,* etcétera). Puede que Rañjīt no realizara la «secularización» del Estado que proclaman ciertos pensadores sikhs (Tj. Singh 1938: 44), pero lo cierto es que no anduvo muy lejos. Aunque él fuera un *sardār* sikh, gobernó como un *mahārāja* indio ante una población multicultural y plurirreligiosa. O lo que es lo mismo: supo compaginar la universalidad nanakiana con el espíritu guerrero de Gobind (K. Singh 1963: II, 3).

Rañjīt murió en 1839. Y ninguno de sus sucesores o allegados estuvo o pudo estar a la altura de las circunstancias. En pocos años, el Reino de la Khālsā sucumbió. Tras las guerras anglo-sikhs de 1845/1846 y 1848/1849, los británicos se anexionaron definitivamente el Punjab.[2*]

Aunque pagaron un precio muy alto (la anexión del Punjab se cobró muchísimas vidas de oficiales británicos), mayor fue el desánimo que cundió entre los sikhs. El reino de la Khālsā (sostenido, en último término, por designio del Gurū Eterno) perdía su soberanía. Y la perdía en manos de un ejército compuesto principalmente por cipayos bengalíes, soldados «por cuya capacidad de combate los sikhs sentían el mayor desprecio», en palabras de Gurinder Singh Mann (2004: 56). De ahí que los primeros pasos en las relaciones con los británicos fueran muy tensos. El rey-niño Dalip Singh (1838-1893) fue depuesto, el tesoro sikh confiscado y una parte vendida de forma ilegal. El resto del botín fue enviado a Inglaterra donde sería expuesto como trofeo de guerra. Entre los múltiples objetos que la East India Company o la Corona Británica exhibieron destaca el trono de oro de Rañjīt Siṅgh, el ultrafamoso diamante de 186 quilates *koh-i nūr* (fatalmente tallado años más tarde) o las armas de Gurū Gobind Siṅgh, «que sería políticamente torpe permitir que ninguna institución sikh poseyera de nuevo» en palabras del gobernador general de la India (en Cohn 1996: 104). El Punjab y sus tesoros se convirtieron en la última gran incorporación a la Joya de la Corona. Con su anexión, los británicos pasaron a controlar la mayor parte del continente índico.

[1*] El templo había sido profanado en 1740 por el gobernador mogol y destruido en 1762 por los afganos. Jassā Siṅgh Ālīhvālīā lo reconstruyó en 1764. Pero fue Rañjīt quien lo hizo recubrir de virutas de oro. Desde entonces el Darbār Sāhib o Hari Mandir también es conocido como Templo Dorado (Suvaran Mandir)

[2*] Salvo el Phulkian *misl* al Sur del río Sutlej, que ya antes de que Rañjīt absorbiera al resto de *misls* había logrado firmar un tratado de amistad con los británicos. Al Norte del Sutlej, únicamente Fateh Singh de Kapurthala consiguió retener un título (aunque ningún poder). De esta forma –y gracias también a su ambivalente actitud durante las guerras anglo-sikhs–, los *mahārājas* de Patiala, Nabha, Kapurthala, Farikdot y Jind prolongaron la aristocracia sikh hasta la idependencia de la India y Pakistán, en 1947.

8. EL FACTOR COLONIAL

Los comentarios de los primeros europeos que toparon con los sikhs dan buena cuenta de los signos identitarios de la comunidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por unanimidad, aquellos viajeros elogiaron al sikh como soldado y, sobre todo, jinete de primera. Captaron que muchos sikhs –cumpliendo las normas contraídas por un rito de iniciación-no cortaban su cabello, llevaban una pulsera en la muñeca, vestían de azul oscuro y portaban un turbante prominente. Asimismo, tenían absolutamente prohibido fumar la pipa de agua *(huqqā);* pero había libertad para consumir licores, opio o yogur de hachís *(bhaṅg)*. No eran vegetarianos pero se abstenían de la carne de vacuno (McLeod 1989: 58).

De todos estos relatos el más importante fue el de John Malcolm, publicado en 1810. Y, significativamente, Malcolm advirtió que sus "hermanos de casta" tienen a los sikhs simplemente como «hindúes que se han unido a una asociación política» (en McLeod 1989: 60).

Esta aparente contradicción entre unos símbolos claramente discernibles, por un lado, y la idea bastante extendida de que los sikhs constituían una tradición del hinduismo, llevó a muchos observadores a postular que durante el siglo XIX (y hasta puede que también durante la mayor parte del XVIII) los lazos entre hinduismo y sikhismo se habían acentuado y ambas tradiciones se habrían reaproximado. En suma, se estaría produciendo una "hinduización" del sikhismo.

¿Una "hinduización" del sikhismo?

Como vimos en el capítulo anterior, muchos sikhs "ortodoxos" consideran que el gobierno de Rañjīt Siṅgh, aparte la admiración que reciben sus campañas militares y su administración civil, fue, en lo que a principios religiosos se refiere, un "regreso" a la práctica hindú. Se establecieron usos hinduistas como ídolos en las casas particulares y en los templos, se hacían recitaciones y cánticos del *Ādi Granth* al estilo hindú, los matrimonios seguían la costumbre hindú y eran dirigidos por *brāhmaṇas,* los estandartes del ejército tenían al disco solar y a la diosa Durgā como emblemas, etcétera. El propio Rañjīt fue polígamo y, a su muerte, cuatro de sus esposas hindúes y siete concubinas cometieron *satī.*

Es más, la narrativa tópica sostiene que el reinado del *mahārāja* se caracterizó por la indulgencia y una debilidad moral general. Los jefes y nobles sikhs se entregaban a una vida disipada y, tras la derrota frente a los europeos, cundió una depresión general.

Indudablemente, este relato del "regreso" a las normas hindúes y de la "degeneración" del sikhismo está muy tamizado por las lecturas del pasado que realizó el más importante de los movimientos reformistas del XIX: el Siṅgh-sabhā (movimiento que nos ocupará íntegramente el próximo capítulo). Y es que la narrativa del declive moral fue común a *todos* los movimientos reformadores de la India del siglo XIX (idea tomada más del utilitarismo británico que de las teorías índicas de los *yugas).* Y es que sólo puede reformarse aquello que previamente ha sido designado como "desviado" o "degenerado". Porque lo que es asimismo conocido es que en el siglo XIX muchos sikhs no pertenecían a la Khālsā; otros podían asumir sus emblemas, pero no se bautizaban. De hecho, los observadores británicos del XIX siempre mostraron perplejidad al comprobar cuán raramente los sikhs tomaban el rito de iniciación en la Khālsā (Oberoi 1994: 333). Mi tesis es que con anterioridad a la intromisión de categorías modernistas, las identidades religiosas en el Sur de Asia eran fluidas. Lo he argumentado a propósito del hinduismo (Pániker 2005: 401-434). En el caso de los sikhs, sabemos que muchos de ellos vivían como cualquier hindú de a pie, con la peculiaridad de venerar al *Ādi Granth,* al que tenían como fuente de todas sus creencias. En pocas palabras, para muchísimos sikhs de mediados del siglo XIX el código de conducta de la Khālsā no tenía demasiada ascendencia. Si bien es innegable la existencia de una identidad colectiva sikh según las normas exclusivistas de la Khālsā, también lo era de otras formas identitarias más inclusivistas.

La tradición sanātani sikh

Harjot Oberoi, que ha estudiado el fenómeno en profundidad, mantiene que la episteme de la Khālsā había sido desplazada a principios del siglo XIX por lo que podría describirse como la tradición *sanātani* sikh; es decir, el sikhismo "tradicionalista". Para Oberoi (1994: 92), esta nueva episteme fue el resultado de la «reaproximación estratégica entre las identidades de la Khālsā y de los *sahajdhāris».*

Aunque –como decía antes– los *amritdhāris* formaban el componente dominante de la sociedad sikh, ni siquiera eran mayoritarios. De hecho, no sólo las iniciaciones eran escasas, sino que muchos templos y lugares emblemáticos del sikhismo estaban en manos de los udāsīs, aquellos que remontaban su origen a Sirī Chand, el primogénito de Gurū Nānak (cuanto menos a *bābā* Gurdittā, hijo de Hargobind). Los udāsīs habían ido operando un clarísimo giro vedántico en la interpretación del sikhismo. Más acorde con los valores de los *sādhus* hindúes que con el ideal sikh del cabeza de familia, vivían en celibato. Y eran apoyados por el Estado, por la aristocracia y por el campesinado pudiente. Algo parecido puede decirse de otras sensibilidades (como la de los nirmalās) desligadas de la Khālsā. Unos y otros formaban la contrapartida del siṅgh. Y –en tanto que religiosos célibes e itinerantes– fueron decisivos en la expansión del sikhismo en áreas alejadas del Punjab. Udāsīs y nirmalās pasaron a representar a la corriente que genéricamente llamamos *sahajdhāri* o nānak-panthī. Un buen ejemplo de sus posiciones lo encarna Kesar Siṅgh Chibbar, un *brāhmaṇa* sikh de mediados del siglo XVIII, para quien los principados de la Khālsā eran verdaderos reinos del *adharma.* Para estas corrientes, el cabello sin cortar no era obligatorio; siquiera la prohibición de fumar. Es más, muchos tenían una visión diferente de la cadena sucesoria de Gurūs y apoyaban linajes de Gurūs personales vivos. Asimismo, tenían al *Dasam Granth* en la misma estima que el *Ādi.* Y lo que es más significativo: suscribían la teología de las encarnaciones de lo Divino, los mitos de la Diosa y demás episodios puránicos y "populares" que aparecen en el *Dasam.* En cierto sentido, «el *Dasam Granth* es paradigmático de toda la cultura religiosa de los sikhs sanātanis», en términos de Harjot Oberoi (1994: 98). Muchos de los portavoces de esta corriente contaban a Gurū Nānak o Gurū Gobind Siṅgh entre los *avtārs* de Viṣṇu. No extrañará, entonces, que buena parte de la religiosidad sanātani se centrara en el culto a las imágenes o a los descendientes de los Gurūs históricos.[1*] Y que como fuente de autoridad recurrieran –además de a los textos del sikhismo– a los *Vedas,* los *Purāṇas* o los *Itihāsas* de los hindúes.

Oberoi ha pintado magistralmente el lienzo del frondoso "universo encantado" del sikhismo del siglo XIX. Una religiosidad "popular" que –a diferencia de la religiosidad

escritural, normalmente interesada en "explicar" la realidad– más bien pretende «manipular la realidad –sea a través de la intervención de espíritus, de la magia u otros rituales– para el beneficio de sus constituyentes» (Oberoi 1994: 142). En este contexto hay que insertar el popularísimo –y a los ojos de los estudiosos o de los reformadores futuros también "sincrético"– culto a un santo "musulmán" como Sakhi Sarvar. Hombres, mujeres y niños por igual; ya fueran hindúes, sikhs o musulmanes, venían de todos los rincones del Punjab para adorar al sanador. En el santuario de Sakhi Sarvar las prácticas de posesión espiritual (muchas de las cuales estaban protagonizadas por mujeres) evidencian «un esfuerzo por parte de los sectores sin poder de la sociedad de dar voz a su disconformidad», al entender de Oberoi (1994: 159). Asimismo, los santuarios de santos sufíes como *bābā* Farīd eran foco de intensa devoción, no sólo entre los musulmanes, sino entre hindúes y sikhs. Como Richard Eaton ha explicado (2003b: 264), el poder espiritual *(baraka)* del santo puede interceder ante Dios en favor del devoto. Dicho *baraka* perdura en la tumba del santo (y hasta entre sus descendientes), de modo que la peregrinación a los mausoleos y santuarios sufíes ha constituído parte de la práctica ritual de muchísimos punjabíes, por encima de cualquier filiación religiosa. Caso parejo es el de Gugga Pīr. Bien que contenga el término islámico *pīr,* su mitología está asociada a los linajes guerreros hindúes de los *rājputs.* Gugga poseía especial fama como sanador de picaduras de serpientes y escorpiones. Por sus poderes sobre-naturales también podía conceder deseos, proteger a la familia o propiciar la natalidad. Por supuesto, las diosas asociadas a las enfermedades (Śītalā, Manasā, Naina Devī…) eran extremadamente populares entre los sikhs. En los lindes de la aldea existían los pipales, higueras y otros árboles sagrados, a cuya vera se encuentran los santuarios de los antepasados *(jaṭherās)* o de los "espíritus protectores" de la tierra *(bhoomias).* También rondaban los agentes malignos, como los espíritus de los fallecidos *(parets, bhūts* y *chuṛels),* que podían causar daño y traer enfermedades. Este universo superpoblado de agentes maléficos implica inevitablemente un tropel de magos, brujas, curanderos y ocultistas como las *ḍaiṇs,* los *ojhās* o los *siāṇās.*

El calendario religioso estaba marcado por los ciclos agrarios y las conmemoraciones a las diosas de las enfermedades o a los santos sanadores (Śītalā, Gugga Pīr), lo mismo que por las ofrendas a los fallecidos *(śārādhs)* o por el culto a divinidades panindias de la prosperidad como Ganeṣa o Lakṣmī. Muy relevante era el festival carnavalesco del Holī, cuando las normas de casta y tabúes relativos a la pureza eran violados. Durante el festival se permitía el lenguaje obsceno, el trato de deferencia hacia las mujeres era expresamente relajado, lo mismo que el respeto hacia los de alta casta. Entre los sikhs, el Holī servía de ocasión para peregrinar a Anandpur.

Oberoi afirma (1994: 105-106), y estimo que lleva razón, que en lo que al universo social del sikhismo sanātani respecta, éste puede subsumirse perfectamente bajo el paradigma brahmánico del *varṇa-āśrama-dharma.* Las normas y tabúes de casta eran seguidos con escrupulosidad. La única diferencia con el modelo clásico de los *brāhmaṇas* era que aceptaban a los llamados *śūdras* entre las castas superiores. Aún a principios del siglo XX, a los intocables sikhs no se les permitía la entrada en el Templo

Dorado. Ello se inscribe en la máxima brahmánica –secundada entre los sikhs por los udāsīs– de que una *gurduārā* es un recinto sagrado de la máxima pureza ritual que no puede ser contaminado por los de bajo rango.

En definitiva, y siguiendo de nuevo a Oberoi (1994: 137), «los *sahajdhāris* no eran meramente tolerados; igual que los sikhs de la Khālsā, ellos también controlaban santuarios y articulaban su teología y mitología». Y otra cosa también ha de quedar clara: por muy poblado que estuviera por los agentes de la tradición popular, este universo reflejaba la idiosincrasia de las élites y un tipo de religiosidad marcadamente "sacerdotal". Lo demuestra el peso de udāsīs, nirmalās, descendientes de los Gurūs, *bhāīs,* incluso los Gurūs vivientes de ciertas sectas.

Los sikhs eran y no eran "hindúes". Nos encontramos en un punto intermedio; porque, vale la pena insistir, en el Sur de Asia las fronteras entre las religiones nunca han sido rígidas ni nítidas. Y dentro del propio sikhismo todavía campeaba la heterogeneidad. Está claro que existía una identidad siṅgh (sikh de la Khālsā) bien visible en el siglo XVIII. Pero el que ese corazón identitario definiera unas fronteras religiosas fue realmente una aportación del siglo XIX. Durante la segunda mitad del siglo el aparato colonial y el reformismo sikh consolidaron lo que el sikhismo era *de veras* y definieron sus diferencias fundamentales con el hinduismo.

Colonización intelectual

Como cabe imaginarse, este cromático cuadro no fue bien entendido o asimilado por los colonizadores. Atrapados en ciertas categorías estancas, los británicos tomaron a los sikhs con los distintivos más característicos (los siṅghs) por el *Panth* en su totalidad. De modo que formularon aquello de que muchos sikhs se estaban "desviando" de las recomendaciones del *rahit* de la Khālsā. Ergo, el sikhismo "regresaba" a la matriz hindú. Lord Dalhouise, gobernador general de la India, ratificaba en 1849 que los sikhs «están retornando gradualmente al hinduismo, e incluso cuando continúan siendo sikhs, se hinduizan más y más» (en K. Singh 1963: II, 96). Esta línea narrativa predice –con lógica– un futuro francamente incierto para la Khālsā. Todavía en la década de los 1880s, Max Macauliffe, un protestante irlandés que acabó por convertirse al sikhismo y fue muy apreciado por los círculos reformistas sikhs, no dudaba en declarar que «el hinduismo es como la boa constríctor de las selvas indias. Cuando un enemigo parece molestarla, se abraza a su oponente, lo estrangula y finalmente lo hace desaparecer en su inmenso interior… Los brahmanes, con la misma sordera que los misioneros católicos en países protestantes, parcialmente han logrado persuadir a los sikhs para que restauren en sus nichos a la Devī y a los santos y dioses de su antigua fe» (en H. Lal 1999: 133). De donde la sensación de urgencia entre determinadas secciones de la *intelligentsia* sikh de restaurar, reformar, purgar o, simplemente, actuar para evitar la paulatina desaparición (léase "hinduización") del sikhismo.

En esta tesitura, los colonizadores comenzaron a hurgar en los textos sikhs para dar con el *genuino* sikhismo antes de que fuese corrompido por el politeísmo y la superstición hindú. Como resume Oberoi (1994: 213), «los británicos entraron en el Punjab con una visión unidimensional del sikhismo; esto es, la de un pueblo del Libro obligado a mantener los cinco símbolos externos de una religión reformista que era anticasta y anti-ritual». De donde la decepción colonial al comprobar que el sikhismo *real* no se ajustaba a sus standards preconcebidos. La verdad es que más que tratar de entender el sikhismo, la empresa "orientalista" tiene que ver en cómo *tendría que ser* el "ismo" en cuestión. En esta nueva episteme, los intelectuales sikhs mostraron un celo "orientalista" tan fervoroso como el de sus mentores; y, como ha descrito Harjot Oberoi (1994: 32), comenzó una monumental tarea en búsqueda de los auténticos textos del sikhismo, de suerte que los artículos de fe "correctos" pudieran ser establecidos.

Estos procesos se insertan, y hasta son típicos y definitorios, del paradigma naciente en el siglo XIX: la episteme de la modernidad. Un complejo y contradictorio sistema de creencias, valores, instituciones y *Weltanschauung* que le debe mucho a las tradiciones

de pensamiento europeas, a la expansión colonial de Occidente y a su encuentro con otras culturas, religiones y maneras de entender el mundo. Veámoslo.

El factor censal

Donde quizá mejor pueden detectarse estas confusiones identitarias, sociales y religiosas es en los censos coloniales. La narrativa de la degeneración del sikhismo condujo al poderoso "mito colonial" que auguraba un declive en la población sikh (Oberoi 1994: 212). Este mito ejerció una gran influencia entre los dirigentes coloniales y la intelectualidad nativa. Y si el número de sikhs declinaba sería reponsabilidad y menester del Estado intervenir para impedir que eso sucediera. En otra frase que también se ha hecho clásica, Richard Temple sentenciaba que «los sikhs de Govind… especialmente los Singhs o Leones… ya no miran a la Khalsa ahora que ya no posee el prestigio de antaño. Estos hombres que se unieron a ella a miles, se van ahora en un número igual. Regresan al hinduismo, de donde originalmente habían venido, y educan a sus hjijos como hindúes» (en Oberoi 1994: 214). Esta percepción ha llegado hasta nuestros días casi como un hecho histórico. Y ha silenciado otras voces que manifestaban exactamente lo contrario.

La "marcialización" del sikh

A la par, los británicos contribuyeron a exagerar el aspecto militante de la comunidad al clasificarla en bloque dentro de su categoría "razas y castas marciales"; apta, por tanto, para el ejército. De hecho, fue en el ejército indio donde los símbolos de la Khālsā se mantuvieron con mayor escrúpulo; hasta el punto de que todo sikh alistado debía realizar el rito de iniciación y mantener los símbolos externos de la fe.[2*]

En otras palabras, los británicos decidieron enrolar en sus batallones *únicamente* a aquellos "auténticos" y "marciales" sikhs que se atuvieran al código de la Khālsā. Se temía que si las tradiciones sikhs no eran mantenidas, la "máquina de guerra" sikh se deterioraría con rapidez. Indirectamente, pues, los colonizadores alentaron los movimientos que miraban de destacar la "genuina" identidad sikh y, en particular, la tamizada por el código de conducta de la Khālsā. Y favorecieron la entrada masiva de sikhs en el ejército.

La cosa tiene su explicación. En las guerras anglo-sikhs, las tropas de la Khālsā habían demostrado ser adversarios de talla (ofreciendo una fortísima resistencia al ejército británico). Además, los sikhs no sólo no participaron en el Motín de 1857 (ya que no tenían ningunas ganas de ¡reinstaurar un gobierno mogol!), sino que ayudaron decisivamente a aplacarlo. Es un hecho que a partir de 1857 las relaciones entre los sikhs

y los colonizadores cambiaron drásticamente y se inició una fructífera etapa de cooperación que duraría al menos seis o siete décadas.

Al mismo tiempo, se hicieron circular nuevas versiones del *Sau Sākhī,* un texto que –explotando la atávica vena antimogol de los sikhs– ahora profetizaba una conquista anglo-sikh de Delhi (K. Singh 1963: II, 110). La profecía se cumplió en buena medida, ya que al año siguiente del Motín, el ejército británico (con la inestimable ayuda de los sikhs) había aplacado la insurrección.

No extrañará, entonces, que George MacMunn, un oficial de alto rango del ejército imperial de principios del siglo XX, se jactara de que había sido el ejército británico «el que ha mantenido el sikhismo en sus cánones» (en Dirks 2001: 177). El sikhismo de la Khālsā, se entiende. Un sikhismo que pudiera ser reconocido a simple vista: el de las "cinco Ks". Y es en este contexto en el que, según Bernard S. Cohn (1996: 107), «los británicos jugaron un papel destacado en hacer del turbante una característica preeminente de la identidad sikh».

Como ha escrito Doris Jakobsh (2003: 63), «fue el hipermasculino sikh militarizado de la Khalsa... el que encajaba en el diseño británico para mantener la estabilidad imperial en la India». En otras palabras, para los nuevos amos, todo aquello que no encajara en la construcción victoriana de la masculinidad fue etiquetado de afeminado, no-inglés y excesivamente intelectual. Ello quedó confirmado cuando se dio la verdadera prueba de la gallardía, el honor, el sentido de caballerosidad y la lealtad; o sea, cuando estalló el Motín de 1857. Los regimientos bengalíes fueron eliminados y los sikhs se beneficiaron durante décadas de su muestra de lealtad a la Corona.

De ahí no debe colegirse que los británicos promovieran –por malicia, ingenuidad o lo que fuere– la doctrina de la Khālsā o fabricaran una identidad sikh. Ésta es la posición del antropólogo Richard Fox (1985: 10), para quien «los dirigentes británicos, centrados en sus intereses coloniales, a través de sus propias creencias culturales, moldearon al sikh reformado, moldearon la identidad Siṅgh». Está claro que esta identidad ya existía antes de la llegada de los británicos. El modelo identitario promulgado por los *Rahit-nāmās,* los códigos de conducta del sikh de la Khālsā redactados a lo largo del siglo XVIII, ya apuntaban en la dirección que tomarían los reformadores de finales del siglo XIX. Además, tampoco el Estado colonial poseía una visión nítida y homogénea de los sikhs o del sikhismo. Por tanto, el aparato colonial no creó las identidades estancas que hoy conocemos; pero sí que contribuyó a amplificar una tendencia ya existente. Y a constreñir, cosificar e, indirectamente, alentar unas señas de identidad particulares. Es significativo que un colectivo como el de los *khatrīs,* dedicados desde tiempos de Nānak al comercio –y consecuentemente repertoriados como "comerciantes" *(vaiśyas)* en el censo de 1901–, armaran protestas y alzaran peticiones oficiales para ser considerados "guerreros" *(kṣatriyas)* y poder beneficiarse de las ventajas de ser catalogados como "marciales".

La racialización del viril sikh

Otro de los rasgos sobresalientes de esta episteme, y uno notablemente presente en el Sur de Asia, fue el sesgo etnográfico y racialista que tomaron las interpretaciones de la historia, de la religión o de las costumbres de la India. La visión colonial (raudamente asimilada por las élites nativas) desgajó el mosaico social de la India en dos grandes bloques raciales y civilizacionales: los arios (a veces indoarios) y los aborígenes (en ocasiones dravídicos); o dicho más groseramente: los indios claros de piel y los indios morenos.

Esta simplificación le debe mucho al "descubrimiento" –a finales del siglo XVIII– del parentesco lingüístico entre el sánscrito y las lenguas mayoritarias de Europa; un tema sobre el que he escrito largamente en otro sitio (Pániker 2005: 126-150). Las teorías filológicas fueron debidamente racializadas durante el XIX y los británicos se encontraron de repente con que eran primos lejanos de los arios de la India. De entre todos los colectivos catalogados como arios, los ingleses hallaron más afinidades con los *jāts* sikhs que con ningún otro grupo. Atrapado en el evolucionismo decimonónico y sus ideas de "progreso", el historiador Joseph Cunningham planteaba que los *jāts* sikhs eran un reflejo de los británicos en un tiempo anterior, cuando eran menos civilizados (1849: 114). Los paralelismos entre la sociedad sikh del siglo XVIII, liderada por los *misls,* y la Europa feudal del Medioevo, no dejaban de asombrar a los europeos.

Frente al detestable *babu* bengalí (el nativo que sabía hablar y escribir inglés), de tez oscura (casi tanto como la de los "salvajes" meridionales), se oponía el bravo, fornido y despigmentado sikh. El ario. Y sir John Strachey podía afirmar sin rubor que «no exagero cuando digo que, para las duras razas de las fronteras del Norte de la India, un nativo de Calcuta es más extranjero que un inglés» (en Jakobsh 2003: 66). También Ernest Trumpp afirmaba que «no hay duda de que estos *jāts,* que parecen ser la raza original del país, pertenecen a la estirpe real aria» (en Jakobsh 2003: 73). No podía ser de otra manera, ya que los sikhs habían combatido a los británicos con bravura. Para la mirada colonial los sikhs eran superiores a los hindúes y a los musulmanes. Los hindúes representaban el paradigma del "pagano" y del "afeminado". El musulmán, aunque viril, era orgulloso, falso y traidor. Por contra, el sikh incluso había sabido escapar a los injustos códigos de los brahmanes. El capitán R.W. Falcon, autor de un manual para los reclutadores del ejército, describía al sikh como «varonil en su credo marcial, en su amor por el deporte y en ser un auténtico hijo de esa tierra; cual búfalo, lento en entender, pero valiente, fuerte y honrado» (en Cohn 1996: 109). Al año de su derrota, los sikhs fueron alistados masivamente en el ejército de Su Majestad. En pocas décadas formaban el 20% del mismo.

El factor misionero

Para los misioneros, por supuesto, la doctrina monoteísta de Gurū Nānak era cual

atisbo de la Verdad; un abono que ahora podía ser sembrado con la genuina revelación. La falta de una clase sacerdotal sikh se correspondía bien con la noción protestante de un clero de creyentes, en clara oposición al orden clerical del catolicismo o del hinduismo. Tanto en sus escuelas como en la propaganda en los medios de comunicación los misioneros atacaron prácticas, creencias, "lacras" sociales y la moral de los punjabíes. Normal, pues, que a los ojos de la población, la brigada misionera fuera asociada al aparato de gobierno colonial.

El historiador Christopher Bayly (1998: 279-280) ha enfatizado, correctamente a mi juicio, la primacía de la religión en la política decimonónica británica. Ya fuera en la metrópoli o en las colonias, el Estado imperial fue espejado por un Estado espiritual. Bayly sugiere que la «Anglo-India entre 1828 y 1857 puede caracterizarse como un Estado confesional». Acostumbrados a ver el Imperio Británico como una máquina mercantilista, dominada ideológicamente por el racionalismo ilustrado, el utilitarismo y el pragmatismo anglosajón, nos ha costado entender la importancia de la intensísima propaganda misionera o el virtual monopolio de los maestros de escuela de orientación cristiana, si no directamente evangélica. La primera imprenta de la India (1801) estaba en manos de los baptistas Carey y Ward. También la primera imprenta del Punjab (1835) pertenecía a la misión cristiana de Ludhiana. Algunos gobernadores generales de la India, como sir John Shore o lord William Bentick, no ocultaban sus simpatías y hasta pertenencia a las sectas evangélicas.

Como veremos más adelante, los cristianos habían conseguido algunas conversiones sonadas que alentaron el gran movimiento reformista del Siṅgh-sabhā. A la *intelligentsia* sikh le preocupaba que gente como Kaiser Singh, un *granthī* del Templo Dorado, se bautizara y tomara el nombre de Shamaun (Simeón); o que en la lejana Europa el hijo del *mahārāja* Rañjīt Siṅgh hubiera sido forzado a abrazar el cristianismo; incluso el sobrino del *rāja* de Kapurthala, uno de los pequeños principados sikhs "independientes", había sido cautivado por la nueva fe. En realidad, las conversiones al cristianismo (salvo el caso de ciertas capas de intocables –que sin duda hallaron en el mensaje "igualitarista" social del cristianismo un medio para la protesta y la mejora–), fueron bastante contadas. Pero eso no quita que algunos bautizos renombrados y publicitados llenaran de estupor a la intelectualidad punjabí.

La política colonial en el Punjab

La política colonial en el Punjab se articuló en dos ejes. Por un lado, se trataba de sujetar y agasajar al grueso de la población, eminentemente rural. Por el otro, conciliarse con la nobleza.

La mejor manera de contentar a las masas campesinas fue a través de la creación de un colosal sistema de irrigación (en aquel tiempo, el mayor del mundo). De esta forma, el Punjab pasó a ser una de las regiones más ricas del Sur de Asia y, con el tiempo, se convertiría en el "granero" de la India. A los aristócratas se les concedieron importantes *jagīrs* (pago en terrenos) por sus muestras de lealtad durante el Motín, se les otorgaron rangos de nobleza, títulos y posiciones en los gobiernos locales. También se apoyó a las más importantes familias religiosas y a los abades *(mahants)* de las *gurduārās* emblemáticas.

Ante todo, los británicos querían parecer "amistosos" con los sikhs. De ahí que también promovieran el cuidado de raros manuscritos y la traducción del *Gurū Granth Sāhib*. Pero, como ha visto Gerald Barrier (2004: 196), simultáneamente los colonizadores veían a los sikhs como un colectivo potencialmente peligroso; una comunidad que en cierta manera tenía que ser vigilada y controlada. Ello quedaría patente con la respuesta colonial ante el levantamiento de los kūkās (en el que en seguida entramos), o frente a la amenaza del "regreso" del destronado *mahārāja* Dalip Siṅgh.

Los colonizadores introdujeron un nuevo aparato de gobierno, fortísimamente burocratizado y judicializado. La relación del individuo con el Estado cambió de forma drástica. He escrito extensamente sobre estos procesos en una obra anterior. En lugar del clásico vínculo "paternal" se armó una maquinaria de leyes, códigos y procedimientos legales abstractos y descontextualizados (Pániker 2005: 290-300). Las funciones ejecutiva, legislativa y financiera fueron separadas. El comercio exterior pasó a manos de los bancos británicos. Con su remodelación tecnológica (ferrocarril, telégrafo, imprenta, canales de irrigación…), los colonizadores crearon, en verdad, un nuevo hábitat. Los europeos favorecieron la educación en inglés, con especial énfasis en la ciencia. En el aparato educativo, la aportación de los misioneros cristianos fue decisiva (Pániker 2005: 316-331). La creación del Khalsa College (1892) de Amritsar simboliza la entrada de los sikhs en la nueva realidad generada por la "colonialidad" (la modernidad en contexto colonial).

En toda situación colonial, el colonizador suele jugar la carta que más le conviene según las circunstancias. El *divide et impera* ha sido un recurso clásico desde tiempos de los romanos. En el XIX, los británicos decidieron jugar simultáneamente la carta de

“equilibrar” y compensar a las diferentes “comunidades” (Pániker 2005: 436-439). De esta manera podían erigirse como árbitros y verdaderos garantes del orden. Incluso en aquellas circunstancias en que los colonizadores no querían seguir conscientemente el viejo lema del *divide et impera,* Harjot Oberoi (1994: 363) entiende que «su epistemología estaba fundada en la premisa de que las divisiones básicas de la sociedad que gobernaban surgían de la religión. Esto ayudó a fomentar la mentalidad comunalista».

Ciertos sectores de la sociedad punjabí se beneficiaron grandemente del nuevo contexto político y económico. En particular, las castas de comerciantes, ya fueran hindúes, sikhs, parsis, jainas o musulmanas. A final del siglo XIX, los *khatrīs* hindúes (y una minoría sikh) ocupaban los peldaños más altos de la administración permitida a los indios. Les seguían *brāhmaṇas, aroṛās, baniās* y *rājputs.*

El inicio de la reforma

Paradójicamente, la prosperidad que las políticas coloniales portaron al Punjab –y a la comunidad "aliada" de los sikhs en particular–, pusieron en entredicho el diagnóstico colonial de que el sikhismo desaparecería reabsorbido en el hinduismo. Y es que la interacción entre colonizadores y colonizados propició una serie de movimientos intelectuales, religiosos y sociales a nivel panindio. Por lo general, se les ha llamado reformas; y hasta renacimientos; y despertares… que han generado un nuevo hinduismo (neohinduismo), un nuevo islam (neoislamismo), etcétera. En el caso del sikhismo, los grandes movimientos de reforma del Niraṅkāri, el Namdhāri y, sobre todo, el Siṅgh-sabhā, fueron muy activos entre los 1870s y los 1920s.

Un primer esbozo de reforma, y, en cualquier caso, un referente significativo de los nuevos rumbos que la tradición iba a tomar, lo representa el *Sau Sākhī,* un *rahit-nāmā* atribuido al décimo Gurū, pero posiblemente compuesto entre 1834 y 1845. Se trata de un texto ecléctico que combina géneros como la hagiografía, la profecía o la mitología con los temas clásicos de los *Rahit-nāmās.* Ahí, el sikh modélico no se corta jamás el cabello, no propicia imágenes, no fuma, se ha iniciado en la Khālsā, no adora a las diosas ni a los santos sanadores. En lugar de secundar a brujos y magos en pos de beneficios mundanos, se dice que los mismos objetivos se logran con las Escrituras sagradas de los sikhs, en especial con la lectura de la *Japjī* de Gurū Nānak. Etcétera. Con todo, y como ha notado Harjot Oberoi (1994: 193), el *Sau Sākhī* todavía se mantiene dentro del paradigma sanātani; es producto «del bricolage de la tradición sanātani sikh».

Niraṅkāri

Los primeros síntomas de una forma de protesta articulada pueden rastrearse en *bābā* Dayal Dās (1783-1855), un tendero *khatrī* de Rawalpindi que vivió todavía en tiempos del Imperio de Rañjīt Siṅgh. A sus seguidores se les conoce como niraṅkāris debido a su énfasis en el aspecto sin cualidades y sin forma *(niraṅkār)* de Akāl Purakh. En otras palabras, *bābā* Dayal renegaba de la formulación sanātani de que Dios se manifiesta o reencarna periódicamente en la forma de *avtārs.* Pero, al mismo tiempo, *bābā* Dayal se opuso al excesivo protagonismo de la vertiente marcial del sikhismo alentada durante el reinado de Rañjīt. Entendía que los sikhs estaban olvidando su práctica principal, la repetición del Nombre *(nām simaraṇ).* Con lógica, a los niraṅkāris comenzó a

llamárseles nānakpanthis. El censo de 1891 contabilizó más de 60.000.

El Niraṅkāri destaca asimismo por su reforma de algunos rituales sikhs; en especial por aquellos controlados por *brāhmaṇas.* A principios del siglo XIX era normal adorar dioses y diosas hindúes en las *gurduārās* y recitar la himnología del *Gurū Granth Sāhib* como si se tratara de *mantras* en sánscrito, con el expreso deseo de adquirir mérito religioso. Para *bābā* Dayal los únicos focos visibles de los sikhs tenían que ser Niraṅkār y el *Gurū Granth Sāhib.*

Los niraṅkāris fueron pioneros en introducir la práctica de circunvalar el *Gurū Granth Sāhib* (en lugar del fuego sacrificial) y en excluir los servicios de *brāhmaṇas* en el rito de matrimonio sikh. De hecho, el moderno sacramento matrimonial de los sikhs (que aún tardaría varias décadas en oficializarse) le debe muchísimo a sus reformas. No en vano el primer sikh en desposar –ya en 1855– a la manera sikh actual fue el hijo de *bābā* Dayal, Darbara Singh. Asimismo, los niraṅkāris fueron muy críticos con costumbres como las dotes, el matrimonio infantil o las nupcias excesivamente costosas y grandilocuentes.

La secta fue liderada por *bābā* Darbara y luego por su hermano menor, Sāhib Rattaji. Entre ambos promulgaron sendos códigos de conducta basados en las directrices de su padre. El siguiente líder del movimiento fue *bābā* Gurdit Siṅgh.

Namdhāri

Bābā Balak Siṅgh (1797-1862) fue el fundador de los namdhāris o "seguidores del Nombre Divino", popularmente conocidos como kūkās. El movimiento tuvo mucho de reacción ante el militarismo de la Khālsā, lo mismo que frente al "universo encantado" de la tradición sanātani.

Al igual que los niraṅkāris, Balak enfatizó el aspecto ético de la tradición. Su ideal consistía en "retornar" a la enseñanza pura de los Gurūs. Criticó el consumo de alcohol y drogas, la dieta carnívora (algo que, sin embargo, nunca había estado prohibido por los Gurūs), las dotes, o ciertas convenciones "extravagantes" durante las ceremonias matrimoniales. Al mismo tiempo, apoyó el enlace entre miembros de diferentes castas o las segundas nupcias para las viudas. Con su predilección por el vegetarianismo introdujo algunos de los conceptos brahmánicos de pureza y polución (siempre asociados a las dietas alimenticias) y la reverencia por la vaca. Asimismo, apremió a no olvidar la meditación en el Nombre.

El Namdhāri fue continuado por *bābā* Rām Siṅgh (1816-1884). Por nacimiento, Rām era un *tarkhāṇ,* una casta relativamente baja de carpinteros (que más adelante se integraría en el conglomerado de castas que llamamos *rāmgaṛhīā).* Muchos de sus seguidores venían de castas bajas o de los estratos más humildes entre los *jāts* (McLeod 2000: 190).

El movimiento tiene bastante de milenarista; enraizado en la cosmología sikh. Una de las características de la enseñanza namdhāri es la creencia de que Gurū Gobind Siṅgh no

murió en 1708 sino que sobrevivió hasta 1812 y confirió el liderato –¡a la edad de 146 años!– a *bābā* Balak Siṅgh, undécimo Gurū. Muchos devotos tenían a Rām Siṅgh no sólo por el décimo segundo Gurū, sino por la reencarnación de Gobind Siṅgh.

Los namdhāris secundaban el *Sau Sākhī,* el *rahit-nāmā* que profetizaba el reestablecimiento de un Estado sikh bajo el mando de un carpintero llamado ¡Rām Siṅgh! (en McLeod 2000: 201-202). Asimismo promovían la idea de que el *mahārāja* Dalip Singh (exiliado en Inglaterra) retornaría al trono en Lahore. Puesto que los kūkās consideraban que el cosmos estaba de su lado, gastaron muchas energías proselitizando, "educando" a las masas y derruyendo algunos de los lugares sagrados de la religiosidad popular. Para los kūkās todas las prácticas asociadas al sikhismo sanātani estaban en crasa contradición con el mensaje de interiorización del ritual postulado por Gurū Nānak.

Las autoridades británicas tomaron muy en serio la "amenaza" kūkā. De modo que encarcelaron a Rām Siṅgh. Los kūkās se hicieron cada vez más militantes. Entre sus actividades destaca el boicot a las importaciones británicas y, como protesta, el respaldo a los bienes indígenas (adelantándose varias décadas a la clásica política gandhiana de no-cooperación). Algunos de sus seguidores se extralimitaron en su celo iconoclasta y destruyeron pequeños santuarios, ídolos, lugares de cremación de los ancestros *(jatherās),* santuarios de santos musulmanes o tumbas de santos hindúes o sikhs *(samādhis)*. En su lucha por la defensa de la vaca (una corriente panindia de la segunda mitad del XIX y principios del XX que ocasionó graves quebraderos de cabeza a las autoridades), algunos namdhāris atacaron carnicerías. Varias personas murieron. Ocho kūkās fueron sentenciados a muerte. En 1872, otros cincuenta kūkās fueron ejecutados por orden del comisionado colonial en Ludhiana, temeroso de que las actividades de este grupo condujeran a un levantamiento como el de 1857 (que tuvo en jaque al gobierno colonial durante más de un año y acarreó miles de víctimas). Dieciséis militantes fueron ejecutados tras un juicio sumarísimo. Exiliado en una prisión de Birmania, *bābā* Rām Siṅgh murió en 1885.

En el censo de 1891 poco más de diez mil personas se declararon namdhāris. Por entonces, el líder era *bābā* Hari Siṅgh (1819-1906), hermano menor de *bābā* Rām Siṅgh. Paulatinamente, el movimiento fue descartando las vías radicales y enfatizando la piedad personal [véase su desarrollo posterior en el capítulo 17].

[1*] *Bedis, trehaṇs, bhallās* y *soḍhīs,* los cuatro linajes a los que pertenecieron los Gurūs históricos, eran tenidos en alta consideración. Los descendientes de los Gurūs controlaban santuarios y objetos sagrados. Asimismo, los hombres santos del sikhismo *(bhāīs, sants, bābās* y hasta ciertos Gurūs vivientes) eran respetados y sus biografías conocidas por todos.

[2*] Como los británicos declararon que portar armas era ilegal (y no puede pasar inadvertido que tenían muy claro que había que desarmar a la Khālsā, que les había combatido durante cinco años), los siṅghs fueron substituyendo las "cinco armas"

por las “cinco Ks”, emblema que finalmente tendría el respaldo de los reformadores sikhs de finales del siglo.

9. EL ESPÍRITU DE REFORMA

El movimiento reformista del Siṅgh-sabhā o Asamblea *(sabhā)* de los Leones *(siṅghs* o sikhs de la Khālsā) representó un punto de inflexión crucial en la dinámica del sikhismo. Sin duda, fue de muchísimo mayor peso que los movimientos que abordamos en el capítulo anterior. Para el gran erudito del sikhismo Harbans Singh (1983: 225), el Siṅgh-sabhā «influyó en la comunidad sikh al completo y reorientó su apariencia y su espíritu. Desde los días de los Gurūs nada tan vital había transpirado». Hasta el punto que, como expresa Hew McLeod (2000: 91), «virtualmente toda la visión de la historia o la religión sikh se ve a través de los ojos del Siṅgh-sabhā y se interpreta a la luz de la comprensión del Siṅgh-sabhā». No en vano el proyecto de reforma del Siṅgh-sabhā consistió en aupar a la Escritura sagrada como canal de comunicación entre el hombre y Dios, reorientar el espacio sagrado y los destinos de peregrinación, formular un nuevo calendario religioso, efectuar un disciplinamiento del cuerpo, purgar el sikhismo de lo lúdico, cultivar una ética protestante y su debida racionalidad (Oberoi 1994: 141). Como puede imaginarse, el papel del Siṅgh-sabhā a la hora de otorgar las señas de identidad al sikhismo y dotarle de unas "fronteras" comunitarias fue estelar. Antes de la aparición de este movimiento, muchos sikhs tenían a su tradición como una de las múltiples corrientes de las tradiciones hindúes. Gracias al Siṅgh-sabhā muchos sikhs se persuadieron de que el sikhismo era, en verdad, una nueva religión, completamente diferenciada tanto de la tradición hindú como de la islámica (McLeod 1997: 62).

Los fundamentos del Siṅgh-sabhā

En verdad, no existió una única *sabhā,* sino dos. El primer Siṅgh-sabhā fue fundado en Amritsar en 1873. El segundo, en Lahore, en 1879. En los siguientes veinte años aparecieron más de un centenar de *sabhās* menores: desde Peshawar hasta Agra, de Shrinagar a Karachi; incluso en lugares tan alejados como Malaysia o Hongkong. Puede decirse que a principios del siglo XX no existía una ciudad de envergadura del Punjab que no tuviera su Siṅgh-sabhā local, encargado de la edición de libros, revistas, folletos, en educar a las masas rurales acerca de cuáles eran las líneas maestras del "auténtico" sikhismo, su historia, sus textos, sus rituales, etcétera. Para coordinarse entre sí se formaron dos Khālsā-diwān; uno en Amritsar en 1893; otro en Lahore en 1896. Cada uno podía tener varias docenas de asociaciones afiliadas. No fue hasta 1902 cuando se formó el Chief Khalsa Diwan. Esta asociación reunió a todos los *sabhās* existentes hasta la fecha. Pero el hecho no puede ocultar que, de buen principio, las disputas entre las dos grandes *sabhās* estuvieron a la orden del día.

Sanātanis

Los fundadores de la asamblea de Amritsar eran sikhs "tradicionalistas" *(sanātanis),* que conocemos del capítulo precedente. Sikhs que consideraban que, más allá de su indudable peculiaridad, el *Panth* formaba parte de la amplísima y multicultural sociedad hindú. En palabras de Harjot Oberoi (1994: 24-25), a quien voy a seguir de cerca buena parte del capítulo, los sanātanis reconocían cierta «heterogeneidad de creencias religiosas, una pluralidad de rituales, diversidad de modos de vida… y una variedad de definiciones acerca de quién era un sikh». Respaldaban en muchos aspectos la posición de los *sahajdhāris.* Por lo general, eran conservadores, interesados en proteger los vínculos –y la jerarquía– de casta y los lazos entre hindúes y sikhs. No en vano representaban los intereses de los hacendados y de la nobleza sikh, y mantenían una privilegiada posición con el aparato colonial.

Grosso modo, la línea argumental del Siṅgh-sabhā de Amritsar iba como sigue: Gurū Nānak nació hindú, se mantuvo como hindú y permitió que sus seguidores retuvieran sus identidades tradicionales. Dentro de la inmensa tradición hindú han existido diferentes *Panths* y el de Nānak podía considerarse igual que cualquier otro en lo que respecta a su relación con la sociedad hindú. Por el simple hecho de seguir las recomendaciones de

Gurū Nānak uno no dejaba de ser hindú. Para los sanātanis, la Khālsā era una institución voluntaria dentro del Sikh-panth, una fraternidad creada para proteger a los sikhs de la agresión mogol. Ciertamente, para el sikhismo sanātani "hindú" no significaba "hinduista", mas remitía a un etnónimo y a un concepto paraguas que albergaba a un sinfín de corrientes, tradiciones y sensibilidades. Luego, tanto *sahajdhāris* como *amritdhāris* eran hindúes. Todos seguían la enseñanza de los Gurūs, veneraban al *Gurū Granth Sāhib* y acudían a las *gurduārās*.

Entre sus principales portavoces figuraba Thakur Singh Sandhanvalia (1837-1887), miembro de una de las familias más poderosas del Punjab antes de la anexión británica (emparentado con el *mahārāja* Rañjīt Siṅgh); un hombre de gran erudición y al que todos tienen por el fundador de la asociación de Amritsar, de la que fue director durante diez años. A su lado también destaca Bikram Singh (1842-1898), el *rāja* del principado de Faridkot, sin cuya generosidad y patronazgo la asociación no habría subsistido. Sobresale asimismo un buen amigo de ambos, Baba Khem Singh Bedi (1832-1905), descendiente directo de Gurū Nānak (en ocasiones referido como el decimotercer Nānak), que poseía virtualmente el estatus de un Gurū viviente y unas excelentes relaciones con los británicos. Otro aristócrata y amigo de los colonizadores fue Kanvar Bikrama Singh (1835-1887), hermano menor del *rāja* de Kapurthala. Entre los intelectuales sobresalen el *giāni* Hazara Singh (1828-1908), experto comentador de las escrituras sikhs, el editor y escritor Avtar Singh Vahiria (1848-1916) o el erudito nirmalā Giani Gian Singh (1822-1921).

Los sanātanis supieron aliarse con los *mahants* de numerosas *gurduārās* (el Templo Dorado incluido). Juntos, se dedicaron a definir los calendarios apropiados para los sikhs, las cronologías de los Gurūs o las recensiones de la literatura sagrada (como el comentario al *Ādi Granth* auspiciado por el *rāja* de Faridkot). Aunque el espíritu de reforma de esta corriente es notorio, nos encontramos todavía dentro del paradigma del sikhismo sanātani; un universo religioso repleto de curanderos rurales, diosas de las enfermedades, festivales agrarios, astrología, mitos de Rāma y Kṛiṣṇa, espectáculos de danza y música en los santuarios, ídolos, etcétera. La tesis de Harjot Oberoi (1994: 254) es que «los sanatanistas reconocían la existencia de varias tradiciones dentro del Sikh-panth y aceptaban múltiples fuentes de autoridad». A resultas, los sikhs tenían a su alcance un vasto repertorio de rituales o creencias del que podían picar con relativa libertad.

Tat Khalsa

No deja de ser significativo que el grupo rival fuera fundado en Lahore, el mayor centro urbano del Punjab; una ciudad económicamente pujante, con algunas de las mejores instituciones educativas, bibliotecas o editoriales de toda la India. El grupo de Lahore estaba compuesto por sikhs más radicales, la mayoría intelectuales, y no pocos

entre ellos de extracción social baja o mercantil. Se nota en este colectivo una influencia mucho más fuerte de la educación occidental (la mayoría podría definirse como bilingüe, si no políglota) y de las categorías de pensamiento de la modernidad. Esta élite de abogados, escritores, profesores o periodistas es claramente hija de la "cultura impresa" (libros, periódicos, revistas, folletos, etcétera). Paulatinamente, fue desplazando a los viejos mediadores culturales y fue apropiándose del discurso sobre la moralidad pública. La emergencia de esta *intelligentsia,* inicialmente apoyada por los británicos, resulta clave para explicar la expansión del Siṅgh-sabhā. Bien equipados con su conocimiento del inglés y las tradiciones de pensamiento occidentales (utilitarismo, positivismo, racionalismo, liberalismo...), lo mismo que del punjabí y las tradiciones vernaculares *(Vedas, Purāṇas, Ādi Granth...*), y muy a sus anchas con la cultura impresa, la facción de Lahore pasó a dominar la escena intelectual, política y cultural finisecular. Con el tiempo, esta facción sería conocida como Tat Khalsa ("Khalsa pura").

Dos de los principales líderes de este grupo fueron Gurmukh Singh (1849-1898), primer profesor de punjabí en el Oriental College y director de revistas de divulgación, y Bhai Harsa Singh, otro profesor del College que también combatió por hacer del punjabí una lengua oficial. El principal ideólogo del grupo de Lahore fue Giani Ditt Singh (1853-1901), un sikh de origen intocable que preconizaba un "retorno" al ideal de la fraternidad militante sin distinción de castas. Prolífico escritor, periodista, conferenciante, editor, profesor y orador sin rival, destacó por sus escritos sobre los mártires sikhs, acerca de lo que era el "auténtico" sikhismo o sobre las genuinas prácticas rituales.

A esta corriente también pertenecen apellidos tan conocidos como Bhai Kahn Singh de Nabha (1861-1938), Bhagat Lakshman Singh (1863-1944), el escritor Bhai Vir Singh (1872-1957), el doctor Mohan Singh Vaid (1881-1936) o Bhai Jawahir Singh (1859-1910), que había llegado a ser secretario del Ārya-samāj neohinduista (asociación que dejaría tras el giro anti-sikh que adoptaron sus dirigentes). Otro líder indiscutible fue sir Attar Singh de Bhadaur (1833-1896), miembro de la aristocracia de Malwa, gran conocedor de las tradiciones de la India, poseedor de la mejor biblioteca privada de la provincia y muy estimado por la burocracia colonial. Sin su apoyo financiero el grupo de Lahore lo habría tenido difícil para prosperar. Próximo a las posiciones de este grupo se encontraba el irlandés Max A. Macauliffe (1841-1913), uno de los primeros europeos en conocer de veras el sikhismo y autor de una monumental versión del *Granth* y de las vidas de los Gurūs que sería de gran importancia para el conocimiento del sikhismo –en la versión del Tat Khalsa–allende el Punjab.

Grosso modo, la línea de razonamiento del Tat Khalsa puede resumirse como sigue. Gurū Nānak nació efectivamente hindú. Pero al formar un *Panth* y exigir a sus seguidores que renunciaran a la casta, separó de buen principio a los sikhs de los hindúes. Esta tendencia fue definitivamente confirmada por Gurū Gobind Siṅgh cuando fundó la Khālsā. Él dotó a sus seguidores con un código de conducta propio con unos símbolos externos bien visibles. Para esta facción, el viejo término *sahajdhāri* pasó a significar "lento en adoptar" las verdaderas señas y estilo de vida de los sikhs. Esta

corriente consideraba que existía una incompatibilidad entre una identidad hindú y otra sikh. O lo que es lo mismo: la multiplicidad en la identidad sikh empezó a verse con hostilidad. Y el estilo de vida apropiado para un sikh era el de la Khālsā. No obstante, el razonamiento del Tat Khalsa entendía que ese ideal había ido corrompiéndose a lo largo de los siglos XVIII y XIX y, progresivamente, costumbres y prácticas hindúes volvieron a imponerse en el *Panth.* Con la llegada de los británicos esta tendencia había alcanzado cotas alarmantes. La reforma del sikhismo pasaba por reconocer estos hechos: que Nānak había creado un *Panth* separado y que todo genuino sikh debería aceptar el *rahit* o código de conducta promulgado por los Gurūs. Por tanto, había que purgar la tradición de toda acreción "hindú" y regenerar el auténtico sikhismo.

Sanātanis *vs.* Tat Khalsa

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX estas tendencias se enfrentaron de manera pugnaz. Aunque les unía un mismo impulso reformador e idéntico celo en manipular el pasado para defender percepciones contemporáneas (McLeod 1989: 75), está claro que se fundamentaban en paradigmas diferentes. Harjot Oberoi (1994: 382) lo resume a la perfección: «el monoteísmo del Tat Khalsa, sus sentimientos iconoclásticos, sus valores sociales igualitaristas y la noción de una identidad sikh estandarizada no casaban bien con el politeísmo, el culto a los ídolos, las distinciones de casta y la diversidad esposada por el sikhismo sanātani». Ya a las primeras de cambio, cuando en 1883 se intentaron coordinar ambos Siṅgh-sabhās, se dieron los primeros roces; incluso acerca de cuestiones aparentemente tan nimias como si los nobles sikhs tenían el derecho a utilizar un cojín *(gadelā)* en presencia del *Ādi Granth.* Para los sanātanis era evidente que los altos dignatarios o los descendientes de los Gurūs podían sentarse sobre la *gadelā.* Para el Tat Khalsa, los principios igualitaristas del sikhismo exigían que todo el mundo estuviera al mismo nivel enfrente del *Granth.* Cuando en 1885 Gurmukh Singh pidió a Baba Khem Singh Bedi que dejara de sentarse en la *gadelā,* el *mahārāja* de Faridkot salió en defensa del descendiente de Nānak y pidió que Gurmukh Singh fuera expulsado del *diwān.* Para el asombro de los sanātanis, la mayoría de delegados apoyó la posición del Tat Khalsa. A partir de ahí, las disputas se sucedieron acerca de los rituales, los valores, los símbolos, los textos… Las controversias podían tocar temas como la veneración a Gurūs vivientes, el culto a la diosa, el sistema de castas, la forma del ritual de matrimonio o del de iniciación en la Khālsā.

La mayoría de religiosos respaldaron las posiciones del grupo de Amritsar. El Akal Takhat llegó a promulgar *hukam-nāmās* por los que las actividades del grupo de Lahore se consideraban contrarias a los intereses de los sikhs. Líderes del Tat Khalsa como Gurmukh Singh o Teja Singh Bashaur –que fundaría más tarde un Siṅgh-sabhā muy radical– fueron expulsados de *gurduārās.* Pero aún cuando el *establishment* clerical apoyara la ideología sanātani –hasta bien entrada la década de los 1920s–, las tesis del

Tat Khalsa fueron imponiéndose progresivamente. Puede que su victoria se deba a que utilizó el idioma de la inmutabilidad (de la auténtica tradición) en una época de grandes cambios y transformaciones (Oberoi 1994: 25). O a su dominio de la cultura impresa. O que sintonizaran mejor con las tendencias finiseculares. Como sea, y tal y como explica Hew McLeod (1997: 73), progresivamente los sikhs del siglo XX han ido aprendiendo tres cosas: «una, que los sikhs no son hindúes; dos, que la pertenencia a la Khālsā debería ser el objetivo de todo sikh; y tres, que dicha pertenencia exige obediencia al *rahit*». Aunque las actividades del Siṅgh-sabhā tuvieron su efecto palpable entre los 1880s y los 1920s, la inmensa mayoría de escritos generados por los sikhs durante todo el siglo XX puede enmarcarse, de una manera u otra, en la visión del mundo, de la historia y de la tradición sikh propias de la corriente Tat Khalsa del Siṅghsabhā. Desde entonces (y a pesar de la tregua que supuso el establecimiento del Chief Khalsa Diwan), los nombres Tat Khalsa y Siṅgh-sabhā pueden utilizarse de forma sinónima.

El reto del cristianismo y del neohinduismo

A pesar de sus marcadas diferencias, tampoco hay que exagerar las diferencias entre tradicionalistas y radicales. Por un lado, las *sabhās* estaban compuestas por las capas dominantes del Punjab. Asimismo, se trató de asociaciones urbanas que habían asimilado mucho de la política de anglicización. Por otro lado, les unía la misma necesidad de defenderse contra la actividad de los misioneros cristianos, bastante agresiva durante la segunda mitad del siglo XIX. De hecho, el primer Siṅgh-sabhā se fundó justo después de que cuatro estudiantes sikhs de la Mission School de Amritsar anunciaran su intención de convertirse al cristianismo. A diferencia de casos anteriores, esta vez no se trataba de "intocables" sikhs; sino de jóvenes "educados y respetables". Fue entonces cuando algunos prohombres sikhs fundaron la asociación que tendría que proteger la fe, tomando como modelo organizaciones "neohinduistas" como el Brāhmo-samāj[1*] o la famosa Anjuman-i-Punjab.[2**]

Tampoco puede ocultarse que el deseo inicial del Siṅgh-sabhā era cultivar la lealtad a la Corona Británica (K. Singh 1963: II, 142) y disociar el sikhismo de las actividades "extremistas" de los kīkās. De donde el escaso éxito de la tentativa anticolonial de Thakur Singh Sandhanvalia, que pretendía restaurar en el trono de Lahore al *mahārāja* Dalip Singh (convertido al cristianismo en 1853 pero "reconvertido" al sikhismo algo más tarde). Las autoridades coloniales miraron con buenos ojos a una asociación que tenía como cometido restaurar los genuinos ideales del sikhismo. Asimismo, los siṅghs temían las conversiones al islam. (Aunque ha de notarse que una de las reformas promovidas por ambas secciones del Siṅgh-sabhā fue un alejamiento de la hostilidad histórica del *Panth* hacia los musulmanes.)

Pero, por encima de todo, las *sabhās* tenían muy presente la amenaza del poderoso movimiento neohinduista Ārya-samāj. Esta organización, liderada por el carismático

Dayā-nanda Sarasvatī (1824-1883), preconizaba un hinduismo libre de politeísmo, de idolatría, de matrimonios infantiles, de sacerdotes parasitarios, de tabúes de casta, etcétera. Aunque en sus inicios el Ārya-samāj atrajo a cierto número de intelectuales sikhs, el duro ataque que Dayānanda realizó a los Gurūs sikhs en nombre del resurgir védico hizo entender a muchos sikhs que una alianza entre el Ārya-samāj y el Siṅgh-sabhā no sería posible. Para el iconoclasta Dayānanda, el sikhismo no era más que otra secta irrelevante del hinduismo, con la peculariedad de que se adoraba al *Gurū Granth Sāhib,* «y eso también es un tipo de idolatría» (en Jordens 1978: 171).

En resumen, el propósito del Siṅgh-sabhā consistió en expandir la religión sikh, normalmente a través de la labor de edición e impresión de libros, revistas y periódicos; en reformar y «restaurar la pureza prístina del sikhismo» (Tj. Singh 1938: 71); para lo cual debía atacar las costumbres sociales –como la casta– que minaban la "hermandad" sikh; tenía que llamar al orden a aquellos colectivos (sanātanis, udāsīs, niraṅkāris, etcétera) que aún veneraban a "Gurūs vivientes", a santos locales o a los descendientes de los Gurūs; tenía que reestablecerse el *Ādi Granth* como fuente de autoridad; confeccionar un nuevo aparato ritual libre de injerencias brahmánicas; regenarar la situación de la mujer; y concentrarse en labores educativas y de promoción de la lengua punjabí, a ser posible expresando lealtad al gobierno.

La “des-hinduización”

O sea, había que sikhizar a los sikhs. De ahí procede la fenomenal reescritura de la historia y reinterpretación del pasado que llevaron a cabo los siṅghs (tema prioritario de todos los movimientos reformadores indios del XIX) o la versión textualista del auténtico sikhismo (tema preferido de los misioneros y orientalistas europeos). En otras palabras, la nueva élite cultural usurpó con asombrosa eficacia y determinación el derecho a autorrepresentarse, estableciendo normas universales de ortodoxia y ortopraxia para todos los sikhs.

En particular, aquellos aspectos de la tradición de tono “carnavalesco”, “popular” y “folclórico” fueron atacados con energía. O, como ha puesto Harjot Oberoi (1994: 141), ese universo repleto de santos milagreros, de ritos de posesión, de magia, es decir, de aquello que Max Weber una vez definiera como el “mundo encantado”, se convirtió en objetivo prioritario de reforma.

Giani Ditt Singh, por ejemplo, se encargó de demoler el culto a Sakhi Sarvar. Es interesante repasar, aun de forma somera, los argumentos que el reformador utiliza. Sigo a Harjot Oberoi (1994: 308). En primer lugar, Ditt se queja de que la peregrinación al santuario lleva a la mezcla promiscua de castas, que incluso comen juntas libremente. No deja de ser sorprendente que Ditt Singh, él mismo un intocable, pusiera el tabú de la comensalidad como argumento. En segundo lugar, sostiene que los milagros asociados al santo no son únicos. Otros han realizado curaciones milagrosas parejas. En tercer lugar, el culto a Sakhi Sarvar cuestiona el monoteísmo de los sikhs. Por último, puesto que el santo es musulmán, no corresponde a miembros de otras religiones adorarle. Cargos parecidos se alzaron contra el culto a Gugga Pīr. Todo el universo de duendes, espíritus malignos, diosas de las enfermedades, árboles sagrados y demás, fue ridiculizado. En ningún momento se trató de entender por qué los sikhs del campo adoraban a estos agentes. Como sospecha Oberoi (1994: 311), la brecha entre la élite y el pensamiento popular se habría ensanchado de tal modo que la cuestión de entender las razones y motivos de la religión campesina ni siquiera llegó a plantearse. Para los reformadores del Tat Khalsa, toda la lealtad y devoción debía dirigirse en una única dirección: los santuarios sikhs.

Las fiestas y festivales agrarios pasaron a verse como burdos pretextos para la obscenidad, el consumo de licor y hasta para transgredir la ley. Las asambleas locales de los siṅghs enviaban a “misioneros” a educar a las masas y reformar sus prácticas desviadas. Se trataba de sustituir aquel universo «por el puritanismo, el ascetismo y el comedimiento, características que llegarían a ser el sello del Tat Khalsa», como ha

plasmado Oberoi (1994: 313). Las semejanzas con el tipo de "ascetismo mundano" descrito por Max Weber son notables. Prácticas como la consulta a los astrólogos, la creencia en la adivinación o los conjuros, el uso de amuletos y encantamientos… todo eso también fue atacado. Por supuesto, el espíritu del carnaval cayó en desagracia. Está claro que éste, con su inversión de roles, sólo es permisible bajo cierto relativismo de autoridad y verdad. El Tat Khalsa, empero, estaba tratando de definir una "ortodoxia"; un sikhismo normativo para todos. Consecuentemente, la fiesta del Holī fue tildada de inmoral, de hindú y de insana. También las peregrinaciones y festivales rurales sufrieron ataques. Otro aspecto muy combatido fue el culto a las diosas, práctica muy popular entre los sikhs (especialmente entre las mujeres) desde tiempos del décimo Gurū. Igualmente, las prácticas extáticas y de posesión (una vez más, ligadas a las mujeres) fueron purgadas. Y, por supuesto, la asociación de la Diosa con la Khālsā fue eliminada. La práctica del ayuno (clásica entre castas comerciantes y –de nuevo– muy propia de las mujeres) fue degradada, lo mismo que las ofrendas a los fallecidos *(śārādhs),* que, además, exigían la presencia de *brāhmaṇas.*

Todo ello no significa que la religiosidad agraria fuera borrada de un plumazo. Aunque la labor de ecualización del sikhismo del Tat Khalsa fue más que admirable, también es cierto que aún cien años después del nacimiento del Siṅgh-sabhā la popularidad de santos como Gugga Pīr seguía siendo tercamente conspicua entre los sikhs. Pero a los ojos de los reformadores cualquier cosa susceptible de imaginarse como "hindú" fue vilipendiada y rebajada a la esfera de la superstición, bajo la ya derogatoria etiqueta "hindú".

Aunque el sikhismo como religión diferenciada de lo que hemos convenido en llamar hinduismo puede detectarse ya en la época del décimo Gurū, verdaderamente no fue hasta finales del siglo XIX, en este espíritu de reforma, cuando se subrayaron las distancias, haciendo entonces del sikhismo una religión "separada" e "independiente" del hinduismo. Es cierto que Gurū Arjan ya había proclamado en aquel célebre himno –en ocasiones atribuído a Kabīr– que «no soy ni hindú ni musulmán» *(Ādi Granth:* 1136), lo que prueba ya un sentido de identidad acusado. Lo vimos. Pero también es verdad que hasta el siglo XIX el sikhismo albergaba todo tipo de expresiones religiosas, muchas de ellas compartidas con grupos que luego serían designados como hinduistas. Y digo *luego* porque mi propuesta, en la que profundizo en otra parte (Pániker 2005: 389-434), es que eso que hemos acordado designar con el nombre "hinduismo" también fue *en esencia* esbozado y delimitado a lo largo del siglo XIX.

No es que no existiera una identidad sikh antes del reformismo decimonónico. Insisto en que tal identidad es discernible por lo menos desde tiempos del décimo Gurū, si no antes. Pero el que tuviera que imaginarse una única comunidad de creyentes, suturada por unos ritos, símbolos y escrituras universales, fue una hibridación de viejos anhelos respaldada por las concepciones misionero-coloniales de la religión.

Para el "antiguo régimen" sanātani no había problema en mantener las normas de casta, el culto a las imágenes, la visita a santuarios hindúes o tumbas de santos sufíes, las consultas al astrólogo o en respetar las costumbres de matrimonio de cada casta. De

hecho, y a pesar de la retórica populista e igualitarista del Tat Khalsa, el sikhismo sanātani estaba más próximo a las creencias y rituales populares que sus oponentes elitistas. Éstos últimos, por contra, tenían una visión fuertemente impregnada de positivismo, de ética protestante y de utilitarismo (Oberoi 1994: 400), vectores que siempre han tenido escasa relevancia y atractivo para el campesinado.

La actitud del Tat Khalsa, empero, no debe extrañar, ya que buena parte de la historia del sikhismo ha estado tamizada por dos "amenazas" sempiternas: una de destrucción física (por el enemigo musulmán), otra de asimilación por ósmosis (por la gigantesca pitón hindú). Al menos así lo sentía y lo entendió el Tat Khalsa. Una vez la sombra musulmana había desaparecido, la gran amenaza para el sikhismo la constituía el hinduismo. Y de esta forma, al amparo de la *Pax Britannica,* los sikhs pudieron dar voz a su "hecho diferencial". Recordemos que durante todo el siglo XVIII nadie pudo someter a los *misls* y su Dal Khālsā. Y no olvidemos que durante más de cincuenta años los sikhs poseyeron "su" imperio. Es lógico que ese espíritu fuera canalizado por instituciones supralocales como la Khālsā y el Siṅgh-sabhā, concentradas en marcar su frontera con lo no-sikh. Un límite hasta cierto punto forzado por capas de las élites hindúes que seguían insistiendo –con fines administrativos (para que su cifra se equipararse a la de musulmanes)– en que los sikhs formaban parte de su grey. En cierto sentido, el período del Siṅgh-sabhā constituye el fundamento del autonomismo [véase capítulo 11] y hasta del separatismo de cariz religioso que aparecerá en el futuro [véase capítulo 12].

La cuestión de la identidad sikh tomó un cariz legal cuando, en 1898, la viuda de Dyal Singh Majithia exigió su parte de la herencia con el argumento de que ella no era hindú (las hindúes no podían heredar del marido). El tribunal decretó que sí lo era. En este contexto apareció el famoso libro de Bhai Khan Singh de Nabha *Ham Hindū Nahīn* ("No soy hindú"), que se convirtió rápidamente en un éxito de ventas y es hoy considerado un clásico en la temática. Ahí se pide a los sikhs que se olviden de las castas, no pierdan el tiempo en la astrología y otras supersticiones "hindúes", no visiten los santuarios de religiones rivales, etcétera. En verdad, el librito fue una réplica del Tat Khalsa al *Sikh Hindū Hain* ("Los sikhs somos hindúes") escrito también en 1899 por el sanātani Narain Singh. Las espadas estaban en alto.

La tarea de deshinduizar al sikhismo fue, por supuesto, paralela al empeño en sikhizar al sikhismo. Esta empresa se centró en tres doctrinas esenciales, las "tres G's" que denomina Harjot Oberoi (1994: 316): Gurū, *Granth* y *gurduārā.*

Si hasta la fecha habían proliferado diferentes linajes de Gurūs (como el namdhāri Rām Siṅgh) y las sucesiones de los Gurūs siempre habían sido problemáticas, desde el Tat Khalsa se convino en apuntalar la doctrina de diez Gurūs humanos que finalizan en 1708 con la instauración del Gurū escritural, el *Granth.* Para los reformadores, el *Gurū Granth Sāhib* no sólo podía cumplir la función de Gurū, sino que era capaz de sustituir a toda la parafernalia de pseudo-clérigos, curanderos, exorcistas y demás profesionales de lo religioso del mundo rural. Se hizo circular la creencia de que los himnos del *Granth* poseían poderes curativos, ayudaban en las ganancias materiales, sanaban males de ojo, etcétera. Había que evitar a toda costa la visita a chamanes y maestros "hindúes", la

peregrinación a ríos con propiedades milagreras o el culto a diosas de las enfermedades. En este contexto, el *Dasam Granth,* el "gran código" de la tradición sanātani, fue relegado a la periferia. La creencia en *avtārs* o en el poder y la agencia de la Diosa ya no serían bien vistos. Y si el *Ādi Granth* constituía un instrumento de poder tan refulgente y poderoso, quedaba claro que el espacio que lo alberga también tenía que reconstituirse. De donde el interés de los reformadores en trazar una nítida frontera alrededor del espacio sagrado sikh. A partir de los 1880s comenzaron las campañas para retirar ídolos de los precintos de las *gurduārās* sikhs; una actitud que posee mucho de la cruzada iconoclasta del Ārya-samāj. Las pugnas acerca de los ídolos del Templo Dorado fueron ampliamente publicitadas. Con júbilo se celebró la retirada de imágenes de divinidades hindúes del Templo Dorado en 1905.

Asimismo, el calendario religioso fue drásticamente modificado. Si hasta la fecha los sikhs habían participado en festivales panindios como el Holī, el Dīvālī o el Daṣaharā, ahora el Tat Khalsa exigía un calendario estrictamente sikh. Para empezar, se fijó el Año Nuevo en el primer día del mes de Baisākhī (abril-mayo), con el argumento –discutible– de que ése fue el día de nacimiento de Gurū Nānak. El calendario estaría jalonado por los aniversarios de los Gurūs. Y se pedía explícitamente dejar de participar en las fiestas "hindúes" del Holī o el Dīvālī.

Con el Tat Khalsa el *cuerpo* se erigió en la expresión simbólica más importante del sikhismo sindicado. Ahí se inserta también la reescritura y recreación del pasado llevada a cabo por los reformadores. Y según la nueva visión de la historia, los mártires y héroes sikhs fueron castigados, torturados y ejecutados por negarse a eliminar del cuerpo sus símbolos culturales (notablemente el *keś)*. Como ha escrito Oberoi (1994: 332), «la sangre de los mártires dotó al Tat Khalsa de un potencial ilimitado para refundir la apariencia del sikh». Ahí también deben enmarcarse los escritos de Bhai Vir Singh (1872-1957), considerado el padre de la novela punjabí (género recientemente importado de Europa). Conocedor de las formas y métodos de proselitización evangélicos (había estudiado en la Missionary High School de Amritsar), Vir Singh optó por utilizar la lengua vernácula, el punjabí, en lugar de la lengua oficial, el urdu. Fundó una editorial, escribió prolijamente y se convirtió en el portavoz más famoso e importante del Siṅgh-sabhā. Si, como veremos, *Sundarī* es una mina para un nuevo modelo sikh de feminidad, *Bijay Siṅgh* lo es para el de masculinidad. El héroe de esta novela es un converso del hinduismo cautivado por las gestas y el coraje de los héroes sikhs del pasado. Bijay acepta la iniciación en la Khālsā y renuncia a su antiguo nombre (Rām Lal) y religión. Deja de ser un afeminado e inmoral (hindú) para convertirse, tras el bautismo guerrero, en una persona virtuosa, valiente y devota. Los ideales militantes del santo-soldado o las historias de los martirios sikhs figuran prominentemente en el período del Siṅgh-sabhā. Se promovía un ideal activo, *genuinamente* sikh, permeado de historias de justicia y heroísmo.

El historiador Rajiv Kapur (1987: 92) ha notado que fue en la década de los 1920s cuando se extendieron los símbolos de la Khālsā que denotan solidaridad y militancia en nombre de la fe. Al mismo tiempo, se llevó a cabo «una feroz carnicería» contra todos

aquellos sikhs varones que vistieran el *dhoṭi,* la tela blanca de algodón que llevan muchos hombres en la India, y que los reformistas asociaron con los hindúes (Oberoi 1994: 68-69). Se trataba de delimitar a toda costa una frontera entre lo puramente sikh y lo hindú. Entre los rituales de paso, las restricciones corporales *(keś,* prohibición de fumar, etc.), los emblemas de vestimenta (incluido el turbante), un nuevo calendario sagrado, más la delimitación del nuevo espacio sagrado, todo ello dotó a los sikhs «de un poderoso simbolismo separatista» (Oberoi 1994: 345).

Durante el período del Siṅgh-sabhā, los reformistas publicaron cantidad de textos, folletos y guías que regulaban los sacramentos y ritos de paso "auténticos" para los sikhs. Se atacaron las viejas fórmulas de iniciación, las ofrendas a los fallecidos oficiadas por *brāhmaṇas,* etcétera. No obstante, en sus disputas con los sanātanis, el Tat Khalsa no acababa de demostrar que existiera un ritual genuinamente sikh. En el punto de mira todo el mundo tenía el sacramento matrimonial. Hasta la fecha, los enlaces –sikhs o hindúes– mantenían la costumbre de que la pareja circunvalara el fuego sagrado. Asimismo, la participación de profesionales religiosos *(brāhmaṇas, purohits, nāis,* astrólogos, etcétera) era requerida tanto para la elección de la pareja, para el ritual en sí o para subsiguientes sacramentos, como el de imposición de nombre de los hijos/as. En realidad, cada casta regulaba estas cuestiones según sus convenciones. Y no está de más avanzar aquí que la inmensa mayoría de castas punjabíes (desde los *jāts* a los *khatrīs)* posee secciones hindúes y secciones sikhs. Es decir, los sikhs han regulado estos asuntos en consonancia con los hindúes de su misma casta.

Para el Tat Khalsa este tipo de costumbres y rituales eran intolerables. Los siṅghs combatieron con frenesí por la no participación de astrólogos que definieran los días auspiciosos para el enlace, por que la procesión nupcial fuera recibida por piadosos versos del *Ādi Granth* (y no por fanfarria de boda) y por que el fuego sagrado fuera sustituído por el *Gurū Granth Sāhib.* La batalla se decantó del lado del Tat Khalsa (apoyado por niraṅkārīs y namdhāris) cuando en 1909 el Imperial Legislative Council adoptó formalmente el Anand Marriage Act. El nombre del nuevo ritual nupcial se tomó de un himno de Gurū Amar Dās y la fórmula se basó en la que los niraṅkāris habían adoptado varias décadas antes. A partir de entonces, el *anaṇḍ-kaṛāj* se convirtió en el distintivo sikh más emblemático; la forma que distinguía con mayor claridad al sikhismo del océano hindú. (Fortalecido por el hecho de que esta fórmula había sido duramente criticada por los aryasamajistas.) De modo que la Ley de Matrimonio sirvió para abrir más la brecha entre un tándem sikh/británico frente al Ārya-samāj.

Para los colonizadores, la Ley formaba parte de su programa de respaldo al genuino sikhismo. Ante todo, había que prevenir la "hinduización", porque un "retorno" al redil hindú sólo comportaría la re-adopción de vicios y supersticiones y la pérdida del carácter gallardo de los sikhs. Era, pues, el deber de los europeos proteger a la "nación" sikh y apoyar los movimientos reformadores liderados por las élites leales. El Anand Marriage Act probó ser una excelente medida para fortalecer estos vínculos y otorgar un sentido identitario neto.

Hay que insistir en que nada de todo eso era completamente novedoso. El Tat Khalsa

no hizo sino prolongar el sikhismo de las tradiciones de los *Rahit-nāmās* del siglo XVIII. Su gran aportación fue el rechazo de la diversidad religiosa.

Y es en este contexto en el que debe entenderse la particular cruzada del Tat Khalsa contra multitud de profesionales de lo religioso, en especial de aquéllos ligados a las tradiciones populares, que eran los que asimismo alimentaban el universo sanātani. Para las nuevas élites los *nāis, mirāsis* o *bhands* eran parásitos y engañabobos, responsables del estado de degradación del auténtico sikhismo. El ataque a los *nāis,* casta baja de barberos que tenía un rol muy importante en el rito nupcial (se encargaban de dirigir las negociaciones de enlace, entre otros menesteres), recibió el inestimable amparo del aparato colonial, que los tildó de improductivos. En realidad, se estaba socavando el viejo universo de relaciones entre castas (el llamado sistema *jājmanī,* un complejo entramado de pagos en especie entre proveedores de servicios) y el "antiguo régimen" social y ritual que lo acompañaba.

Por supuesto, los siṅghs se opusieron abiertamente al uso del urdu en la educación. En este punto coincidían con los reformadores hindúes. Pero, a diferencia del Brahmo-samāj y del Ārya-samāj (que proponían el hindi y el alfabeto *devanāgarī),* los siṅghs defendían el punjabí y el alfabeto *gurmukhī.* Las diferencias de lengua y alfabeto (con los musulmanes en favor del urdu y la escritura perso-arábiga) se transformaron en diferencias en religión. En verdad, los siṅghs se encontraron defendiendo el punjabí y el *gurmukhī* un poco a resultas de la cruda politización que hindúes y musulmanes estaban haciendo del hindi y del urdu. Porque lo cierto es que incluso en tiempos del reino "sikh" de Rañjīt la lengua de la corte continuó siendo el persa y, bien entrado el siglo, todavía la correspondencia entre el Templo Dorado y los británicos se estableció en urdu.

En 1900, el Ārya-samāj logró convertir al hinduismo (reconvertir en su parecer) a un grupo de sikhs. La ceremonia pública consistió en afeitar la barba. Ello ocasionó que los reformadores siṅghs desarrollaran su propio programa de purificación *(śuddhī),* para contrarrestar el homólogo aryasamajista. En su particular pugna, ambos movimientos realizaron una importante tarea propagandística entre los grupos de "intocables". Muchos ravidāsis y vālmīkis [véase capítulo 17] entraron dentro de la órbita del Sikh-panth.[3*]

Esta pugna denota con claridad el impacto de las ideas modernistas acerca de lo religioso, ya que hasta la fecha ni los sikhs ni los hindúes habían sentido la necesidad de "convertir" a nadie a "su" "religión". Puesto que la pertenencia al *Panth* (lo mismo que al llamado hinduismo) ha sido principalmente una cuestión de linaje, tanto sikhs como hindúes han sido –y son– tradicionalmente reacios a admitir en su seno a miembros que no sean punjabíes o indios por nacimiento (Fenech 2003: 153). Todo esto fue medio obviado por el Siṅgh-sabhā en su particular pulso con otros grupos religiosos. Cuanto más insistían los aryasamajistas de que el sikhismo no era más que una rama del hinduismo, más replicaban los siṅghs de que constituían una comunidad y religión diferente. Con todo, ha de subrayarse que ni siquiera en aquellas décadas el tema de la conversión de no-sikhs figuró de forma preeminente en la agenda del Siṅgh-sabhā.

La regeneración de la mujer

Como telón de fondo, los reformadores suscribían el conocido tropo colonialista del "declive" y la "degeneración" de la civilización índica. Y en este metarrelato de la misión civilizadora el "problema" de la mujer siempre ha sido alzado como uno de los frentes de disputa. Para los británicos era su deber (la "carga del hombre blanco" en la famosa frase de Rudyard Kipling) encauzar a las razas nativas en la senda del progreso. Ya lo habían advertido sus propios historiadores: la degeneración de la India justificaba la presencia europea. Posición que secundaban los misioneros. La degenerada condición de la mujer india pasó a ser el barómetro del nivel civilizatorio de la sociedad. Al mismo tiempo, se insistía en la situación innegablemente "mejor" de la *mujer jāt* en comparación a la hindú o la musulmana. ¡Pobre dama del islam, permanentemente oculta tras el velo y recluída en el *zenana*! ¡Y qué decir de la desgraciada hindú, abocada a cometer eutanasia voluntaria a la muerte del marido *(satī)*! Era su rol de *gentlemen* salvar a estas inocentes morenas de la superstición y la tiranía de su propio clero. Este discurso fue reinscrito por las élites nativas casi *verbatim.*

Así, se puso especial atención en "regenerar" los rituales de las mujeres; un mundo que, por tradición, no estaba sujeto a la autoridad masculina, pero que, desde finales del siglo XIX, entró en la agenda de los reformadores. Y es que ellos responsabilizaban al mundo ritual femenino del comportamiento inmoral de la sociedad. La regeneración consistía en imbuir a las mujeres de los nuevos valores y prácticas victorianas sobre una base "tradicional" genuinamente sikh. En buena parte, el interés del Siṅgh-sabhā por el "problema" de la mujer fue una respuesta a la centralidad que el asunto tenía para los colonizadores, para quienes –y como decía antes– la "situación" de la mujer india no hacía más que mostrar la superioridad europea y justificaba la empresa imperial. Como réplica, los nacionalistas indios elevaron a la mujer india al incontaminado pedestal de la *tradición* india.

El Ārya-samāj, aunque fundado algo más tarde que el Siṅgh-sabhā, había tomado claramente la delantera y había abierto numerosas escuelas e instituciones para la educación de niñas y jóvenes. Sin educación femenina, los sikhs se mantendrían en la ignorancia, la inmoralidad y en la superstición, sujetos a las injerencias hinduizantes de los *brāhmaṇas* o al abrazo mortal del Ārya-samāj, e incapaces de desenvolverse en el nuevo medio establecido por los colonizadores. Lo irónico de todo el asunto era –a los ojos de los reformadores– que la "situación" de la mujer sikh representaba una triste sombra de los *ideales igualitaristas* de los Gurūs.

En efecto, fue en este contexto donde se destacó hasta el paroxismo el "innegable" carácter igualitario de la enseñanza de los Gurūs. A diferencia del hinduismo y sus misóginos textos sagrados, el *Ādi Granth* elogia a las mujeres y a los descastados. Para el Tat Khalsa el estado de opresión de la mujer se debía a la perniciosa influencia del hinduismo. Enésima razón para distanciarse de sus primos. Desde entonces se han citado hasta la saciedad aquellos pasajes del *Granth* que ofrecen una mirada positiva de las

mujeres (la condena de la *satī,* el rechazo al infanticidio de niñas, a la reclusión o *purdah,* a la polución femenina, etcétera). Por supuesto, aquellos pasajes más ambiguos fueron silenciados. Y es que en este nuevo caso de "tradición inventada", Doris Jakobsh (2003: 14) ha destacado que para los reformadores del Siṅgh-sabhā era de la máxima importancia «mostrar que esta mirada positiva hacia las mujeres formaba parte esencial del sikhismo en *contraste* con la opresiva religión hindú».

Lo cierto, sin embargo, es que la mayoría de místicos, santos y Gurūs de la India premoderna había afrontado las problemáticas sociales *dentro* de la esfera de lo religioso. Es decir, no trataban de reformar la sociedad más allá de las prácticas devocionales. Este aspecto fue obviado. Pero para los reformadores indios (y aquí no hay diferencia entre siṅghs, aryasamajistas o brahmos), los *Vedas,* las *Upaniṣads* o el *Ādi Granth* pasaron a ser las fuentes de la religión y la ética "puras", las genuinas fuentes del "renacimiento" indio, que utilizaron para condenar prácticas sociales.

A pesar de los esfuerzos de Baba Khem Singh Bedi, campeón de la educación de las niñas, la ventaja del Ārya-samāj, no obstante, era formidable. Un oficial británico apuntaba, atemorizado, que «si el gobierno no actúa con rapidez, se encontrará con todas las mujeres de la India educadas por los aryasamajistas. Nuestra posición será entonces desesperada si las mujeres son educadas en la hostilidad hacia nosotros» (en Jakobsh 2003: 174). De donde el empeño del aparato colonial en la educación. Doris Jakobsh (2003: 174) ha visto que lo que a primera vista parecía una política progresista de educación femenina, en realidad no lo fue tanto, ya que «lo que era fundamental para los oficiales británicos no era la educación de las *mujeres per se,* sino un *tipo* particular de educación que tenía que producir un *tipo específico* de mujer».

Lo curioso es que en ciertos círculos sikhs (el de los udāsīs, por ejemplo), las mujeres ya tenían un papel muy activo. Por tanto, en ningún momento sintieron la necesidad de elevar la participación que tan altisonantemente promovían los reformadores varones (Jakobsh 2003: 242).

La fórmula sikh para la educación de las niñas consistió en mantener una cierta equidistancia entre el modelo occidental y el tradicional indio. Si los británicos querían feminizar a la ruda campesina *jāt*, los sikhs preferían canalizar su energía hacia una heroica y fiel mujer sikh. Para dicha empresa, era urgente definir nuevos modelos de feminidad. El gran proveedor de roles fue, cómo no, Bhai Vir Singh. Su aclamada novela *Sundarī* dotó a los sikhs de un nuevo modelo de mujer: valiente, heroica, devota… diferente de la degenerada mujer sikh "hinduizada", de la libertina mujer europea y de las oprimidas mujeres hindúes o musulmanas. Los personajes de Vir Singh se erigieron como modelos alternativos a las diosas o figuras clásicas de la mitología hindú para una nueva identidad sikh, que se diferenciaba de la hindú cada vez con mayor nitidez.

[1*] El Brāhmo-samāj fue el pionero entre los movimientos de reforma panindios. Fue establecido en Bengala (la región del Sur de Asia que mayor y más prolongado contacto con Occidente había tenido) a principios del siglo XIX por *rāja* Rāmmohan

Roy (1772-1833). En el Punjab, parte de la élite urbana fue atraída por el mensaje racional de la asociación (síntesis de la Ilustración europea y las tradiciones espirituales índicas), notablemente tras el apoyo del multimillonario sikh Dyal Singh Majithia (1849-1898).

[2**] La Anjuman fue fundada por el orientalista judío-húngaro Gottlieb W. Leitner (1840-1899) y apoyada por el gobierno colonial. Esta asociación cultural tuvo un gran impacto entre la intelectualidad sikh de los 1860s y 1870s.

[3*] De hecho, el tema del derecho intocable al culto en las *gurduārās* acarreó los más acalorados enfrentamientos entre los dos Siṅgh-sabhās. Los sanātanis secundaban la posición de ciertos clérigos y mantenían que los intocables sikhs podían entrar en determinadas horas y sin derecho a realizar ofrendas. La rama Tat Khalsa apostaba por su admisión sin restricciones.

10. LA POLITIZACIÓN DEL SIKHISMO

El Chief Khalsa Diwan (CKD) fue fundado en 1902 para zanjar las disputas entre los dos grandes Siṅgh-sabhās. Con su instauración, «la ascendencia del Tat Khalsa como voz de los sikhs quedó institucionalizada», en palabras de Gerald Barrier (1993: 197). No obstante, entre 1913 y 1920, y a pesar del crédito de sus publicaciones –como el semanario *Khalsa Advocate–,* esta institución fue el blanco de numerosas críticas. El CKD vacilaba en temas candentes como el derecho a portar *kirpāns,* el lugar del punjabí en las escuelas, sobre festividades sikhs o acerca del importante asunto de las cuotas de representación parlamentaria. Los radicales lo acusaban de pro-británico y elitista. Los conservadores habían sido silenciados.

El Akali Dal y el SGPC

Una vez finalizó la I Guerra Mundial, las corrientes más enérgicas de entre los sikhs cortaron definitivamente con el CKD. Se aventuraron en una fenomenal campaña por el control de los templos; un movimiento que contribuyó a politizar todavía más la comunidad. En 1920 el Darbār Sāhib y el Akal Takhat pasaron a manos de los reformistas. A finales de aquel año, varios miles de sikhs fundaron en Amritsar un comité que velaría por las reglas y la administración del Templo Dorado. Nacía el Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee (SGPC). En 1921 se fundó el partido Akali Dal, auténtica rama política del SGPC.

En la década de los 1920s se hace realmente difícil distinguir entre todas estas facciones, instituciones y partidos. No obstante, y como hacia 1920 el Siṅgh-sabhā/CKD ya estaba en su crepúsculo, ha sido el tándem SGPC/Akali Dal el continuador y portavoz de lo que otrora fue el Tat Khalsa.

La lucha por el control de las *gurduārās*

La cruzada en pos del control de *todas* las *gurduārās* fue la pasta que aglomeró al Akali Dal. Porque sucedía que un número importante de ellas estaba en manos privadas, en muchos casos de abades *(mahants)* no-sikhs o de sikhs "hinduizados" como los udāsīs, que aireaban un tono abiertamente anti-Khālsā.

Es posible que este hecho tenga su explicación histórica. Bajo los distintos gobiernos islámicos del siglo XVIII era preferible que los abades de las *gurduārās* no desplegaran las señas de identidad de la Khālsā. Indistinguibles de los hindúes, poco a poco los *mahants* pasaron a ser los propietarios de los ingresos derivados de los templos. Los británicos reforzaron su posición al concederles títulos de propiedad. Muy alejados ya del sikhismo de la Khālsā, algunos llevaban un estilo de vida que muchos devotos consideraban intolerable. Los *mahants* se quedaban las ofrendas de los fieles y legaban "sus" propiedades a sus descendientes. Aunque el sikhismo no exige el celibato, se tenía la impresión de que alguien encargado de una *gurduārā* debería de ser un miembro célibe de la Khālsā. En todo caso, lo que más molestaba al Akali Dal/SGPC eran las prácticas hinduizadas de los *mahants* y el que consideraran a los templos como una propiedad. Ellos pasaron a representar lo peor del sikhismo hinduizado.

A lo largo de la década, los akalis fueron ocupando progresivamente las *gurduārās,*

por lo general, en el espíritu gandhiano de acción no-violenta. Por su lado, el gobierno sentía que la llamada al control de las *gurduārās* era un movimiento subversivo cuyo objetivo era desbancar al British Raj (Grewal 1990: 162-163). El empecinamiento de la sociedad sikh fue notable. Más de 400 personas murieron por la causa;* hubieron 30.000 encarcelamientos; se confiscaron propiedades; se impusieron multas; muchos perdieron su trabajo; soldados con turbante negro o que portaban el *kirpān* fueron arrestados; etcétera. Para más inri, las cosas se enmarañaron, pues en la época operaban simultáneamente grupos (como el llamado Gadhr, originado entre emigrantes sikhs de Norteamérica) que perseguían la revolución socialista, otros (como el Babbar Akali) que favorecían una línea violenta, y aún otros (como el Bashaur Singh-sabha) que exigían con vehemencia un retorno a los genuinos ideales de la Khālsā.

En 1925 los akalis lograron que se promulgara la ley por la cual las *gurduārās* pasaban bajo la jurisdicción del SGPC. A partir de entonces, los *takhats* o asientos de autoridad (que no hacía tanto estaban excomulgando a los siṅghs del Tat Khalsa), quedaron bajo control del SGPC, que creó la figura del *jathedār* o *cabeza* política del *takhat.* El hecho de que los sikhs tuvieran como portavoces a un partido político (Akali Dal) y a una institución religiosa (SGPC) hizo bastante por alentar una formación estatal de carácter religioso.

Una vez el SGPC logró el control de los templos, se convirtió en una organización sumamente poderosa. Tenía –y tiene– el control de las finanzas de las *gurduārās* y de todo el aparato de educación (escuelas, editoriales) y de mantenimiento de los templos *(granthīs, sevādārs)* del Punjab. Vino a ser como un Parlamento sikh, legitimado por las autoridades, donde sus decisiones pasaron a tener la santidad de las antiguas *gurmattās* (K. Singh 1963: II, 214). Al ser una institución democrática, ha representado siempre a la opinión de la mayoría; de modo que prolonga la vieja idea del Gurū como *Panth.* Su victoria reaseguró el dominio de los *amritdhāris* y *keśdhāris* en el sikhismo.

El asunto de las *gurduārās* socavó todavía más la fosa identitaria entre hindúes y sikhs, ya que –por lo común– los primeros se pusieron del lado de los udāsīs, los *mahants* y los resquicios de lo que fuera la corriente sanātani.

La consolidación de la identidad sikh

Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX los censos registraron un espectacular aumento de la población sikh. En cincuenta años pasaron de 2 millones (1881) a 4 millones (1931), y su porcentaje en la población total del Punjab creció del 8% al 13%.

Varios factores explican este incremento. Por un lado, existió un apoyo colonial palpable. Los británicos daban preferencia a los sikhs en muchos apartados de la administración; en especial, en el ejército. Pero más significativa fue la toma de conciencia de una identidad "sikh"; una identidad ecualizada por los baremos del Tat Khalsa o del SGPC. Muchas personas que en los primeros censos no tuvieron inconveniente en registrarse como "hindúes" optaron por la etiqueta "sikh". (Así es la estadística.)

También es ilustrativo que el número de *keśdhāri-sikhs* se cuadruplicara en cuarenta años (1891/1931), mientras que en el mismo período la cifra de *sahajdhāri-sikhs* se redujera a la mitad. ¿Cómo se produjo esta ecualización?

Para el Tat Khalsa todo aquel que se declarara sikh podía ser miembro del *Panth* siempre que se sobreentendiera que uno acabaría aceptando el código de la Khālsā. De donde su interpretación del término *sahaj* (un concepto que literalmente significa "espontáneo" y tiene que ver con la condición de paz del devoto absorto en la Realidad Última), como "fácil", "lento". Los *sajahdhāris* o sikhs no iniciados y que no se guiaban por el ideal de la Khālsā pasaron a ser "adeptos lentos"; sikhs en vías de iniciarse en la fraternidad. Se les consideró –factualmente– herederos de aquellos sikhs que, en el turbulento siglo XVIII, no tuvieron el valor de mostrar los símbolos externos de la Khālsā y empezaron a cortarse el cabello y camuflarse entre los hindúes (Tj. Singh 1938: 41).

Fue durante los 1920s, en pleno auge del movimiento por el control de las *gurduārās,* cuando todo el mundo concuerda en que ya puede hablarse de una identidad sikh bien marcada y plenamente diferenciada.

El problema con el que se enfrentaba la nueva ortodoxia era que no existía un único *rahit* o código de conducta para los iniciados en la Khālsā. Existían diversos *Rahit-nāmas,* algunos ciertamente antiguos, pero que se contradecían entre sí. De ahí que a lo largo del siglo XX se fuera dando una paulatina aproximación a un código unificado según las concepciones del Tat Khalsa. La cosa arrancó con el *Gurmat Parkāśh Bhāg Saṅskār,* un *rahit* publicado por el CKD en 1915. Pero no fue hasta 1945 cuando se logró consensuar el famoso *Sikh Rahit Maryādā,* aprobado y publicado por el SGPC en 1950; el *rahit* hoy universalmente aceptado por la comunidad y que se ha mantenido

incuestionado desde entonces hasta nuestros días. Esto implica que ser sikh, al menos idealmente, consiste en ser un miembro de la Khālsā. Así consta en la definición de "sikh" adoptada por este *rahit:*

> «Un sikh es cualquier persona que cree en Akāl Purakh; en los diez Gurūs (desde Gurū Nānak hasta Gurū Gobind Siṅgh); en el *Sri Gurū Granth Sāhib,* en los escritos y enseñanzas de los diez Gurūs; en la ceremonia de iniciación en la Khālsā instituida por el décimo Gurū; y que no cree en otro sistema religioso» (*Sikh Rahit Maryādā*, I, I).

Obsérvese, no obstante, que el sikh sólo *cree* en la necesidad de iniciarse. Aunque algunos *amritdhāris* mantienen que el bautismo es obligatorio para todo aquel que se tenga por sikh, está claro que éste no era el propósito del profesor Teja Singh, alma del *Sikh Rahit Maryādā.* La consigna del SGPC era mirar de abrir al máximo el espectro de la definición de sikh (más por razones políticas que teológicas, evidentemente) y así maximizar el tamaño y la influencia de la población sikh.

Por otro lado, el *rahit* no deja lugar a dudas acerca de quién es el "otro" actual del sikhismo. Textualmente, un sikh debe «rechazar las distinciones de casta y la intocabilidad; los amuletos mágicos, los *mantras* y conjuros; los días auspiciosos; las estaciones, planetas y signos astrológicos; la donación ritual a los *brāhmaṇas* para propiciar a los fallecidos; las oblaciones por los muertos; el meneo supersticioso de lamparillas; los fuegos sacrificiales; los banquetes rituales; los mechones de cabello sagrados o la tonsura ritual; los ayunos durante determinadas fases de la Luna; las marcas en la frente, cordones sagrados y rosarios; la adoración en tumbas, templos o cenotafios; el culto a los ídolos; y otro tipo de supersticiones del estilo» (Sikh Rahit Maryādā, 10, XVI, d). Si durante el siglo XVIII los sikhs se persuadieron de que no eran musulmanes, durante el XIX/XX se han convencido de que no son hindúes. La mejor manera de autoafirmarse no sólo ha consistido en "prohibir" estas prácticas de los hindúes, sino en degradarlas al nivel de la *superstitio,* que desde tiempos de Lactancio se opone a la genuina *religio.* Para el Tat Khalsa solamente con la erradicación de la superstición y de las prácticas irracionales (al menos entre su élite) podría ascenderse en el peldaño civilizacional que las ideas de Progreso, de Historia o de Civilización proyectan.

Naturalmente, los *sahajdhāri-sikhs* conforman el siguiente "otro" frente al cual se contrastan y organizan los sikhs de la Khālsā. La mayoría pertenece a castas urbanas, como la *khatrī,* la *aroṛā* y, desde el último siglo, la *āhlūvālīā.* También la pequeña comunidad sikh de Sindh (Pakistán) ha tendido a gravitar alrededor del sikhismo *sahajdhāri.* Estos sikhs entendían –y entienden– que, para seguir la vía de meditación en el Nombre que conduce al estado de *sahaj,* es innecesaria una iniciación en una orden militante. A principios del siglo XX muchos gravitaban alrededor del sikhismo ascético de los udāsīs y nirmalās. También fueron ellos los que más insistentemente preconizaban que los sikhs eran hindúes. Ciertamente con usos, tradiciones, reglas y prácticas

peculiares, pero hindúes. Al fin y al cabo, dentro de la sociedad hindú o de lo que se ha denominado hinduismo hallamos una increíble variedad de costumbres, expresiones religiosas, formas de vestir, dietas, etcétera. Como escribe Hew McLeod (1997: 221), «la noción *sahajdhāri* de que los sikhs eran hindúes derivaba en gran medida de la cultura precolonial en la cual no había necesidad de efectuar una separación clara». Fueron las categorías modernistas las que forzaron a la intelectualidad emergente a diferenciar entre religiones o grupos sociales. El prisma a través del cual esta *intelligentsia* ha reinterpretado la tradición es claramente el de la hibridación o reinscripción de las modernidades. O, como dice Harjot Oberoi (1994: 277-279), siguiendo a Mikhail Bakhtin, un proceso dialógico entre las tradiciones clásicas de los sikhs y las ideas decimonónicas acerca de la religión. Un diálogo entre el *Ādi Granth,* las *Janam-sākhīs* y los *Rahit-nāmās* con las interpretaciones nativas de Auguste Comte, John Stuart Mill o Charles Darwin. Los siṅghs desarrollaron y asumieron muchos de los esencialismos asociados al "orientalismo" europeo y, gradualmente, construyeron una definición hegemónica de la identidad y la práctica sikh. En este proceso, el desarrollo de la cultura impresa y la educación anglosajona en las escuelas de los misioneros fue cardinal. Y aunque los niraṅkāris, los udāsīs, los *mahants* u otros colectivos disidentes continuaron jugando un rol importante durante el siglo XX (en otras palabras, aunque el proceso de homogenización ha sido parcial y fragmentado), el sikhismo normativo que ha ido ganando ascendencia es el de la rama Tat Khalsa del Siṅgh-sabhā, ahora encarnado por el Akali Dal y el SGPC. En todo el siglo XX no ha existido un solo *sahajdhāri* de relevancia y peso en la tradición. La "vieja ortodoxia" sanātani, caracterizada por un espíritu poco celoso de una noción de ortodoxia, ha sido substituída por una "nueva ortodoxia" mucho más firme, voluntariosa y ajustada a los paradigmas de la modernidad.

A resultas de la subordinación y subalternización de las diferentes subculturas sikhs, una única identidad sikh fue forjándose a lo largo del siglo XX. Un proceso complejo y multifacético que se desarrolló endiabladamente entrelazado con las transformaciones parejas que estaban operándose –y de forma no menos contundente– entre los colectivos llamados "hindúes" y "musulmanes".

[*] Por ejemplo, 130 perecieron en la masacre de las *gurduārās* de Nankana Sahib, el lugar de nacimiento de Gurū Nānak, y que estaban controladas por el multimillonario *mahant* udāsī Narain Das. Dado el estilo de vida inmoral de Narain, las *gurduārās* que estaban bajo su control fueron un blanco preferido de los akalis. Los sicarios del *mahant* respondieron a tiros a una manifestación akali.

11. LAS PARTICIONES DEL PUNJAB

Hasta principios del siglo XX las relaciones entre la comunidad sikh y el gobierno colonial habían resultado fructíferas para ambas partes (el apoyo sikh durante la I Guerra Mundial fue considerable, por ejemplo). No obstante, las reformas que los dirigentes promulgaron en irrigación y propiedad agrícola condujeron a un creciente descontento entre las masas rurales del Punjab. Las malas cosechas empeoraron la situación. La criminalidad, la adicción al opio o al alcohol, el recurso a los usureros –o a la emigración–, aumentaba entre la población. Como ha escrito Khushwant Singh (1963: II, 157) «un campesinado en penuria hacía del Punjab un suelo fértil para la semilla revolucionaria». Para los británicos, un movimiento anti-gubernamental sikh era potencialmente letal, ya que los sikhs formaban el grueso de su ejército. De ahí su apoyo a un Siṅgh-sabhā leal; una asociación, sin embargo, que –como vimos en el capítulo anterior– se alejaba de su propia masa de seguidores.

El asunto del control de las *gurduārās* distanció todavía más a británicos y sikhs. Por supuesto, la matanza de Amritsar durante el Baisākhī de 1919, en la que el ejército colonial abatió a casi 400 personas indefensas y 2.000 fueron heridas (la mayoría sikhs), deterioró grandemente la imagen del British Raj. Tampoco la favorecieron las historias que circulaban acerca del maltrato a emigrantes sikhs (que tenían, naturalmente, pasaporte británico) por parte de blancos canadienses y estadounidenses. Fue entonces cuando una mayoría de sikhs se unió al movimiento gandhiano. Y cuando el tándem SGPC/Akali Dal desplazó definitivamente al CKD/Siṅgh-sabhā.

La pre-partición

Durante las décadas de los 1920s y 1930s el partido hegemónico en el Punjab fue el Unionista. Sus votantes provenían principalmente de la masa campesina. No obstante, sus líderes eran musulmanes y dieron un tinte claramente islámico al partido, que se centró en defender los derechos de las comunidades musulmanas del Punjab.

En 1939 estalló la II Guerra Mundial. El Partido Unionista ofreció apoyo incondicional al gobierno de Su Majestad. Por contra, el Partido del Congreso boicoteó la participación india en el conflicto mundial.[*] A medio camino entre ambos, el Akali Dal vacilaba. La crisis mundial presentaba un dilema para la conciencia sikh. Por un lado, los akalis no querían aparecer como títere de un gobierno colonial que en las últimas décadas no los había tenido en consideración. Por el otro, no querían perder su importante presencia en el ejército. Al mismo tiempo, los akalis estaban resentidos con el Partido del Congreso por su aparente indiferencia ante la resolución de Lahore (1940), proclamada por el nuevo partido emergente, la Liga Musulmana. La proclama, hoy conocida como "resolución de Pakistán", fue la primera demanda de un Estado soberano para las áreas de mayoría musulmana del Sur de Asia. El periodista e historiador Khushwant Singh (1963: II, 242) ha visto que los sikhs se encontraron ante dos movimientos de liberación enfrentados entre sí: «uno dirigido por el Partido del Congreso en pos de la libertad de todo el país; el otro encabezado por la Liga Musulmana en pos de un Estado musulmán independiente que… inevitablemente diseccionaría las tierras donde vivían los sikhs».

En 1941 el Akali Dal ofreció apoyo al gobierno británico en la contienda mundial. En 1942 sólo un puñado de akalis tomó parte en el gran movimiento Quit India instigado por el Congreso.

En este contexto apareció el primer panfleto en favor de un Estado Sikh independiente, embutido entre la futura India y el futuro Pakistán. El autor de la propuesta, el doctor V.S. Bhatti, proponía un Khalistán (según quien lo mire: la "Tierra Pura" o el "País donde gobierna la Khālsā").

La idea generalizada entre la población sikh era que el principio de la "partición" que se respiraba en el aire sería siempre injusto con los sikhs. Uno de sus principales líderes, Tara Singh, declaraba que un Pakistán sólo podría formarse por encima de "los cadáveres" de los sikhs (en Grewal 1990: 173). Puesto que los sikhs no constituían la mayoría en ningún distrito del Punjab (pero formaban un 20% del total, frente a un 40% hindú y otro 40% musulmán), la línea seguida por Master Tara Singh (1885-1967) o por Giani Kartar Singh (1902-1974) fue la de reclamar una provincia autónoma, donde

ningún grupo dominara al resto. Sólo en octubre de 1944, el propio Akali Dal empezó a barajar la posibilidad de un Estado sikh como alternativa a un Pakistán. Pero, como dice el historiador J.S. Grewal (1990: 174), «incluso después de la conferencia de Simla de 1945, los líderes sikhs esperaban que la demanda de un Pakistán no sería concedida».

La Partición de 1946-1947

La contienda mundial acabó en 1945. En Inglaterra ya se había acordado otorgar a la Joya de la Corona su independencia. Se decidió convocar unas elecciones generales en la India de donde surgiera una asamblea constituyente.

En las cruciales elecciones de 1946 el Akali Dal no participó coaligado –como de costumbre– con el Partido del Congreso. Pero en su programa electoral se apoyó –o, dada la realidad demográfica, no quedó más remedio que apoyar– la unidad e integridad de la India. A nivel nacional, el Partido del Congreso de Nehru arrolló; pero la Liga Musulmana de Jinnah se hizo con la gran mayoría del voto musulmán. En el Punjab, el partido vencedor fue la Liga, que consiguió el 42% de los escaños. Sin embargo, sus dirigentes no fueron capaces de formar gobierno, ya que ningún partido quiso secundar su programa secesionista. Aunque Nehru le tendió una mano, al final se impusieron las tesis de Abdul Kalam Azad que, con el respaldo de Gandhi, propuso una gran coalición entre el Partido del Congreso, el Akali Dal y el Partido Unionista. En otras palabras, el Parlamento de la provincia quedó dividido en líneas comunales: musulmanes frente a no-musulmanes. A partir de entonces, los punjabíes dejaron de ser punjabíes y se convirtieron en musulmanes, hindúes o sikhs (Grewal 1990: 175). O, expresado por Gyanendra Pandey (2001: 16), desde mediados de los 1940s, hombres y mujeres de diferentes clases, castas, ocupaciones, con diversos fundamentos lingüísticos o culturales, pasaban a ser poco más que ejemplos de una vaga sikh-idad, islam-idad o hindú-idad.

El resultado de las elecciones convenció a los sikhs de que la posibilidad de un Pakistán era real. Los dirigentes del Akali volvieron a barajar la alternativa de un Estado Sikh o Khalistán. Los fundamentos de esta propuesta aparecen ya bastante elaborados en *The Idea of the Sikh State* de Gurbachan Singh y Lal Singh Gyani, publicado en 1946. El proyecto pretendía ser constitucionalmente democrático, económicamente socialista y aseguraba plena protección a toda minoría. La idea se basaba en los experimentos de la comunidad en el pasado: la Khālsā, los *misls,* el Imperio de Rañjīt Siṅgh, etcétera. Igual que a los judíos se les prometía su tierra sagrada en Palestina, los sikhs buscaban su "tierra sagrada" sin estar subordinados a una nación india, o lo que ellos percibían que era lo mismo: a la "gula de dominio" de la mayoría hindú.

El gabinete que trataba el asunto de la partición de la colonia desestimó todas las peticiones sikhs. El Akali optó por presionar al primer ministro británico en Londres. Finalmente, el Partido del Congreso se comprometió en asegurar que los sikhs y sus intereses serían protegidos. El Akali Dal y el Partido del Congreso volvían a aproximar

posiciones.

En 1946 la Liga Musulmana lanzó una agresiva campaña de desobediencia civil. La tensión comunal aumentó de forma espectacular. Lo suficiente, al menos, para que el Partido del Congreso aceptara la lógica de la vivisección; es decir, que los distritos de mayoría musulmana fueran amputados de los de mayoría no-musulmana. Nada más llegar el último virrey, lord Mountbatten, los líderes akalis Master Tara Singh, Baldev Singh y Giani Kartar Singh le advirtieron de que los sikhs lucharían hasta la muerte si eran colocados bajo dominio musulmán. Invocaron derechos históricos, religiosos y económicos (y no meramente demográficos) como criterio para la partición y volvió a ponerse sobre el tapete el asunto de un Sikhistán, que tendría la opción de unirse o al eventual Pakistán o al Hindustán. En marzo de 1946 el Akali Dal firmó la siguiente resolución:

> «Dados los vínculos con el Punjab por lazos íntimos de propiedad, lengua, santuarios sagrados, tradiciones e historia, los sikhs lo reclaman como su tierra patria y su tierra sagrada… y dado que la entidad de los sikhs está siendo amenazada, de un lado, por la persistente demanda de un Pakistán por parte de los musulmanes, y del otro, por el peligro de absorción por parte de los hindúes… el comité ejecutivo del Akali Dal pide la creación de un Estado sikh para poder preservar y proteger los derechos religiosos, culturales y económicos de la nación sikh» (en Larson 1995: 238).

Mountbatten se opuso con rotundidad. Y no deja de ser irónico que la contrarréplica colonial fuera aconsejar a los sikhs unirse a la mayoría (es decir, a los musulmanes). Aunque es cierto que la Liga Musulmana ofreció a los sikhs un estatus especial dentro del futuro Pakistán, era más que evidente que ellos no podían formar parte de una República Islámica. Una vez el gabinete y los partidos aceptaron la lógica de la partición (para los sikhs, el mal menor), el principal objetivo del Partido del Congreso y de los akalis consistió en conseguir el máximo de territorio posible. En unas pocas semanas la Boundary Comission trazó el mapa de los distritos de mayoría musulmana que formarían los futuros Pakistán Occidental (hoy, Pakistán) y Pakistán Oriental (hoy, Bangladesh).

En realidad, la Partición del continente comenzó muchos meses antes de la proclamación de independencia de India y de Pakistán (agosto de 1947). Se inició con las campañas de desobediencia civil, los desplazamientos de millones de personas en una u otra dirección y las atrocidades cometidas en uno y otro bando. Hindúes y sikhs se unieron en su particular guerra contra el musulmán. Y viceversa. Los líderes del *Panth* invitaban a todo sikh a emular «el espíritu de sacrificio, gallardía y coraje exhibido y demostrado por el décimo Gurū Gobind Siṅgh» (en Pandey 2001: 24). Sikhs, hindúes y musulmanes formaron sangrientas milicias que asaltaban barrios, poblados o trenes de refugiados. En palabras de Khushwant Singh (1963: II, 266), «lo que tuvo lugar en 1946 y 1947 sólo puede describirse como una masacre general». Para los que vivieron el horror de la Partición, ése fue sin duda el evento determinante del siglo XX.

La violencia fue orquestada desde las altas esferas por parte de aquellos que querían cosificar la "comunidad". Para que luego, los líderes de una y otra "comunidad" loaran el coraje y el martirio de sus hombres, mujeres y niños, asesinados por la perfidia del "otro". Remito a otra obra mía (Pániker 2005: 435-450) para una exposición más amplia de los eventos de 1946 y 1947 y para un análisis en profundiad de la lógica que condujo a la Partición. Puede que 600.000 personas fueran asesinadas; quizá un millón. Nunca se sabrá. Y de todas las facciones, los sikhs fueron quienes seguramente salieron peor parados. El 15 de agosto de 1947 los Estados soberanos de India y de Pakistán vieron la luz.

El Punjab tras la independencia

La partición del Punjab fue muy –pero que muy– dolorosa. Se calcula que 5 millones de punjabíes del lado occidental pasaron a la India; y alrededor de 6 millones de punjabíes orientales emigraron a Pakistán. Myron Weiner (2003: 269) presiente que se trató, quizá, «del mayor flujo internacional de población en toda la historia». En 1951, una quinta parte de la población del Punjab indio estaba formado por refugiados. Prácticamente, *toda* la comunidad sikh pasó a territorio indio. La emblemática Lahore quedó del lado paquistaní; lo mismo que Talvandi, el lugar de nacimiento de Gurū Nānak. Amritsar, por contra, quedó en el indio.

Mucho se ha escrito sobre los efectos sociales ocasionados por la partición. En lo que a las consecuencias económicas respecta, Gurpreet Maini (2004: 142) las califica simple y llanamente de «cataclísmicas». Especialmente duro fue para las castas mercantiles y urbanas sikhs. Téngase en cuenta que –tratándose de una capa muy influyente de la sociedad– lo que éstas dejaron en el Punjab Occidental fue muchísimo mayor que las propiedades que los musulmanes dejaron en el Punjab Oriental. Se entenderá, pues, que la Partición propiciara una gran diáspora sikh hacia diferentes partes de la India y países del extranjero.

Asimismo, la nueva situación produjo un hecho demográfico sin precedentes. Ahora los sikhs formaban el 35% de la población del área, una proporción mucho mayor que la que tenían en el Punjab Británico. Con lógica, buena parte de los esfuerzos de la comunidad se concentraron en la consecución de un estado propio dentro de la Unión India. Dado que Nehru garantizaba una India laica y secular, con autonomía para todas las religiones, los akalis propusieron este Khalistán como una provincia sikh dentro de la Unión India. En teoría el estado indio del Punjab tendría que haberse ajustado a estas pretensiones, pero Nehru, todavía temeroso de una balcanización del país (y reacio ante lo que él consideraba una demanda "comunalista" y hasta una tapadera secesionista), se negó a concederles su autonomía. El sentimiento generalizado entre la mayoría sikh era el de pertenecer a una minoría insignificante en un vasto territorio hindú. Un territorio que ellos, con su lealtad a la unión, habían contribuido a construir. Ahora, si la India era la tierra de los hindúes y Pakistán la de los musulmanes, ¿dónde había ido a parar la tierra de los sikhs? Los sueños de un nuevo Khālsā Rāj se desvanecían. Como expresa Gurinder Singh Mann (2004: 65), «el sistema democrático moderno obligó a una poderosa comunidad religiosa a convertirse en una impotente minoría política».

Para empeorar las cosas, el gobierno indio –del Partido del Congreso– consideró que, dado su aceptable nivel económico, la comunidad sikh no necesitaba las reservas o

cuotas a las que tenían derecho las minorías religiosas y las clases más desfavorecidas de la nación. Cada vez más el SGPC y el Akali Dal veían al Partido del Congreso como la nueva encarnación de su viejo enemigo, el Ārya-samāj. En esta tesitura, los akalis rehusaron firmar el borrador de la Constitución india, que sería ratificada por el pueblo a principios de 1950.

En 1948 se formó el estado de la Unión llamado PEPSU (Patiala and East Punjab States Union). Los sikhs constituían casi la mitad de la población. Puesto que apenas había un 2% de musulmanes, el hindi y el punjabí sustituyeron al urdu como lenguas de la educación. Con todo, Nehru se resistía a la idea de formar un estado basado en supuestos criterios lingüísticos. Por otro flanco, presionaban los partidarios de un "gran Punjab", que incluiría no sólo los actuales estados de Punjab y Haryana, sino porciones de Himachal Pradesh y Uttar Pradesh. Los eslóganes y disturbios comunalistas comenzaron. La escalada de tensión entre el gobierno y las instituciones sikhs (el Akali Dal y el SGPC) llegó a cotas alarmantes a mediados de los 1950s. Líderes sikhs como Master Tara Singh y Sant Fateh Singh (1911-1972) fueron arrestados. Las fuerzas del gobierno penetraron en el Templo Dorado, interrumpiendo el *laṅgar,* arrestando a los clérigos y expulsando a los voluntarios que se habían unido a las protestas.

Un nuevo PEPSU fue inaugurado en 1956. El estado se subdividía en dos secciones: una, de mayoría de habla punjabí; la otra, hindi. Las ilusiones de Master Tara Singh acerca de un estado sikh dentro de la Unión se desvanecían; y no sólo por oposición del gobierno de Delhi, sino también por el rechazo de secciones de la comunidad sikh.

La creación del estado de Punjab

Los sikhs necesitaron casi 20 años en lograr su estado en la Unión. En parte como recompensa por su apoyo durante la segunda guerra con Pakistán, en 1966 Indira Gandhi (1917-1984) accedió a crear un estado del Punjab para los punjabí-parlantes según los mismos criterios lingüísticos que ya se habían aplicado en el Sur de la India. De hecho, el Punjabi Suba o estado del Punjab ha sido el último estado idiomático creado en la Unión India. Sólo entonces los sikhs alcanzaron una tenue mayoría (60%). La población de habla hindi tuvo su Estado de Haryana. No obstante, los criterios de demarcación nunca estuvieron del todo claros. Áreas de habla punjabí habían ido a parar a Haryana e incluso a Himachal Pradesh. La ciudad de Chandigarh fue considerada territorio de la Unión; y los vitales asuntos de irrigación y energía quedaban en manos del gobierno central. La sensación generalizada en el Punjab era de injusticia y de que su estado no recibía la parte que le correspondía. Aún así, los extremistas de uno y otro lado se encontraron de bruces sin excusas y la tensión comunal que había existido anteriormente se dulcificó.

La nueva realidad demográfica y política alentó la vida religiosa sikh. El SGPC auspició bibliotecas, museos y comités de investigación histórica. Elevó el complejo de

Damdama Sahib en Bhatinda (1966) a la categoría de *takhat.* Asimismo, la creación de la Punjabi University de Patiala (1962) y de la Guru Nanak Dev University de Amritsar (1970) favoreció muy positivamente los estudios sobre el sikhismo.

Con todo, los akalis no lograban un dominio político en el Punjab. Las diferentes facciones del partido se disputaban –y siguen disputándose– la supremacía. Muchos sikhs votaban por el Partido del Congreso; que se impuso en las elecciones de 1972. Durante cinco años, el congresista sikh Giani Zail Singh (1916-1994) fue el ministro en jefe del estado.

Poco después de dichas elecciones, el Akali Dal se reunió en Anandpur (el simbólico lugar donde Gurū Gobind había fundado la Khālsā) y aprobó la llamada Anandpur Sahib Resolution de 1973. La resolución, dirigida por Kapur Singh (1906-1986), proclamaba que el Akali Dal era el representante auténtico y legítimo de toda la comunidad sikh; ajustaba el estado del Punjab al área de habla punjabí; incluía a Chandigarh como co-capital para Punjab y Haryana; declaraba Amritsar ciudad santa; libre acceso al lugar de nacimiento de Gurū Nānak (en Pakistán); pedía que todas las *gurduārās* de la India (y no sólo las del "gran" Punjab) quedaran bajo jurisdicción del SGPC; modificaba la política de reclutamiento en las fuerzas armadas (basada en cuotas regionales); y afrontaba las disputas sobre los recursos fluviales y agrarios. La filosofía que impregna la resolución es claramente federalista, dejando a cargo del centro la defensa, los asuntos exteriores, las comunicaciones y la moneda. Para sus oponentes (y para todo el aparato mediático controlado por el Partido del Congreso), la resolución era maliciosamente "secesionista" y minaba seriamente la "unidad de la India". Como pone Mohinder Singh (1996: 221), en clave sardónica, los medios de comunicación próximos al gobierno se volcaron tanto en contra de la Anandpur Sahib Resolution y las aspiraciones de los sikhs, que en una visita al –lejano– Sur de la India, uno de los oyentes de una conferencia del profesor, le inquirió: «Doctor Singh, ¿podría usted decirme quién es este señor *[sāhib]* Anandpur que está amenazando de forma tan seria la unidad de nuestra nación?».

[*] El Partido del Congreso fue fundado en la década de los 1880s por un elenco de prohombres de las élites urbanas de comerciantes, abogados o profesores; una intelectualidad producto de la interacción entre las tradiciones índicas y las tradiciones de la modernidad europea. Aunque parte del reformismo religioso de finales del siglo XIX y principios del XX se articuló alrededor del Congreso, su objetivo siempre fue claramente político. A partir de los 1920s, liderado por el *mahātma* Gandhi (1869-1948), este partido supo vehicular la lucha anticolonial y las aspiraciones independentistas de los indios. Se alzó como el rival más poderoso, molesto y peligroso del British Raj. A principios de los 1940s, Jawaharlal Nehru (1889-1964) se convirtió en su dirigente más carismático.

12. EL KHALISTÁN Y EL EXTREMISMO SIKH

A medida que los akalis se tornaban más seculares, una facción radicalizada de la comunidad sikh comenzó a alentar la secesión de la Unión India y la creación de un Estado sikh independiente. En cierto sentido, interpretaban la resolución de Anandpur –que tocamos en el capítulo anterior–, como la demanda formal de una nación *(qaum)* sikh. En esta línea cabe mencionar al propio "padre" de la resolución, Sardar Kapur Singh, quien acabó su carrera política secundando tesis abiertamente khalistanis. A su lado aparece gente como Ganga Singh Dhillon o el doctor Jagjit Singh Chauhan, que ya en 1971 había colocado un anuncio a toda página en el *New York Times* en favor de un Khalistán.

Bhindranwale y los movimientos khalistanis

Sin duda, la figura más destacada del movimiento khalistani ha sido Sant Jarnail Singh, un clérigo que en 1977 accedió a la cabeza del Damdamī Ṭaksāl de Bhindranwala, una organización que decía representar a la "ortodoxia" sikh.

En 1977, justo después de que Indira Gandhi sumiera en "estado de sitio" al país durante dos años, su Partido del Congreso obtuvo un estrepitoso fracaso en el Punjab. Meses más tarde perdió en las elecciones generales de la India. Desde la oposición, empero, Indira y los popes del Congreso urdieron un maquiavélico plan. Sanjay Gandhi (hijo de Indira) y Giani Zail Singh (por entonces ministro en jefe del Punjab) comenzaron a apoyar al joven y carismático predicador Sant Jarnail Singh del seminario de Bhindranwala. Según Robin Jeffrey (1986: 126) «la técnica desarrollada consistió en alentar en facciones desencantadas de los akalis el inicio de una campaña "para la completa autonomía" del Punjab y acusar entonces a su propio gobierno de no apoyar los intereses sikhs. Eso irritaría a los hindúes del Partido Janata, forzaría a los ministros akalis a tener que cualificar la devoción a su religión y dividiría así al gobierno [autonómico]… En el descontrol podría establecerse un gobierno del partido del Congreso». En resumen, la estrategia consistía en infiltrar una base dentro del sikhismo de la Khālsā que fuera independiente del Akali Dal. En 1978 un Dal Khālsā fue fundado en Chandigarh con la promesa de conseguir un Estado Sikh soberano. Se rumorea que el Partido del Congreso y Zail Singh financiaron su primer encuentro.

A diferencia de las reivindicaciones de los akalis, décadas antes, esta versión del Khalistán era confesional. Entre otras cosas, se exigía que el Estado fuera oficialmente sikh. Este país no sólo comprendería el estado indio del Punjab sino que aspiraba a incluir aquellos territorios que estuvieron bajo control del *mahārāja* Rañjīt Siṅgh a principios del siglo XIX. Y es que en la relectura del pasado que han hecho los khalistanis la noción de que, tras la anexión del Punjab, los británicos prometieron a los sikhs una autonomía (y hasta un Estado) es canónica. La idea fue secundada por la All India Sikh Students' Federation (una organización que hasta la fecha había destacado únicamente por sus campañas anti-comunistas). No mucho tiempo después, el líder de la "heterodoxa" secta Sant-Nirańkārī [véase capítulo 17] fue asesinado en Delhi. El caos en el Punjab llegó a cotas tales que, exactamente como habían previsto los estrategas del Congreso, en 1980 Indira Gandhi (de nuevo en el poder central) pudo disolver el Parlamento del Punjab y convocar elecciones anticipadas. Todavía entonces, Sant Jarnail Singh pidió el voto para el Partido del Congreso.

El mismo año, un grupo de hombres, bastantes de los cuales operaban en

Norteamérica, declaró que el Estado del Khalistán había sido formado. En 1981 la All India Sikh Students' Federation exigió que el tabaco y los estupefacientes fueran prohibidos en la ciudad de Amritsar. Sant Jarnail Singh dirigió manifestaciones. Hubieron choques con la policía. En 1981 fue declarado sospechoso de la muerte de otro líder sant-nirañkārī. Su antinatural vínculo con el Congreso quedó ya definitivamente maltrecho.

Mientras, el asunto de las aguas y la irrigación iba de mal en peor. En 1982 los akalis decidieron comenzar su guerra religiosa *(dharam-yudh)* de protesta por las políticas del gobierno contrarias a los intereses de los sikhs. Aunque sus peticiones iban en la línea de la resolución de Anandpur de 1973 y no en favor de un Khalistán, para la mayoría de la opinión pública india la proximidad entre los akalis y los khalistanis era sospechosa. Al menos, así se encargó Indira Gandhi (con la vista puesta en otros estados de la unión) de mostrarlo.

Independizado del Congreso, Sant Jarnail Singh Bhindranwale empezó a desarrollar su propio poder. Pronto se convirtió en uno de los principales referentes del radicalismo sikh. Estratégicamente, se unió a las manifestaciones de los akalis, aceptando el liderazgo de Sant Harchand Singh Longowal (1932-1985). Por su parte, los akalis –que conocían el ardid del Congreso para con Sant Jarnail Singh–, ahora pretendían pagarles con la misma moneda: utilizarían al *sant* contra el Congreso. En agosto y septiembre de 1982 el *dharam-yudh* alcanzó su clímax. Pero las cosas saliéronse de madre. Hubieron robos de bancos, asaltos a cuarteles, incendios en estaciones de tren, asesinatos de sant-nirañkārīs, ataques a ministros y asesinatos de hombres públicos. Se dañaron imágenes religiosas, se atacó a vendedores de cigarrillos, a muchedumbres que asistían a festivales hindúes y hasta se asesinó a simples viajeros hindúes en autobuses y trenes. El gobierno central decidió pasar a dirigir directamente la provincia. Hoy sabemos que hubieron miembros del partido del Congreso que también incitaron a la violencia. Pero ésta no cesó. Un tren fue descarrilado y una veintena de pasajeros murieron. Los hindúes replicaron incendiando una *gurduārā* en Rajasthan. En Haryana se orquestó una verdadera caza del sikh. Ocho sikhs fueron asesinados cerca de Panipat. En venganza, treinta y cinco hindúes fueron masacrados en los días siguientes. El líder del BJP (partido nacionalista hindú) fue acribillado en Amritsar. Durante la procesión funeraria ocho personas más fueron asesinadas. Los lideres del Akali Dal prosiguieron su *dharam-yudh.* Más homicidios y choques con la policía. En el Templo Dorado, donde se habían parapetado los jefes, la rivalidad entre el *sant* de Bhindranwala y el *sant* de Longowal iba en aumento. El primero decía del segundo que sus aposentos eran como un hotel gandhiano; el segundo decía de Bhindranwale que los suyos formaban una guarida de forajidos *(dacoits).* Finalmente, el gobierno decretó el arresto de Sant Jarnail Singh en diciembre de 1983. Éste se refugió con sus milicianos armados en el Akal Takhat; para lo cual, obviamente, necesitó del consentimiento del SGPC. En cualquier caso, la posición de los líderes sikhs rayaba el suicidio comunal y político (Larson 1995: 244). Sant Jarnail y sus hombres (la mayoría, estudiantes de la All India Sikh Students' Federation) tomaron el voto de no salir del recinto del Templo Dorado y del Akal Takhat

hasta que un Estado sikh hubiera sido creado. Incluso el moderado Parkash Singh Badal, ministro en jefe del Punjab, quemó públicamente la Constitución de la India y proclamó su apoyo a la cruzada de Bhindranwale.

La operación Blue Star y las matanzas de Delhi

Obviamente, Indira Gandhi no podía aceptar un Khalistán, y menos en una zona fronteriza con Pakistán. Dado que su troyano se había tornado demasiado peligroso, decidió aniquilarlo. Calculó mal. Seguramente por desinformación, o por mala información. Le dijeron que la mayoría de sikhs aprobaría el desalojo de Bhindranwale del Templo Dorado. No contaba con que, «para las masas sikhs, ni la señora Gandhi ni Bhindranwale, ni siquiera el Akali Dal o el Partido del Congreso, realmente contaban; era la santidad del Templo Dorado y del Akal Takhat lo que sí contaba», tal y como ha expresado Khushwant Singh (1963: II, 360).

En junio de 1984 el Punjab fue aislado del resto del país y tomado por el ejército. Se cortó el suministro de agua y electricidad del Templo Dorado. La tensión aumentaba. Pocos días después Indira Gandhi ordenó utilizar los tanques contra el "enemigo" en el Akal Takhat. Se ponía en marcha la operación Blue Star. Incomprensiblemente, los mandos indios escogieron el día del martirio de Gurū Arjan para iniciar su ataque.

El ejército entró por distintos flancos, bombardeándolo todo con tanques, helicópteros y vehículos blindados. Miles de devotos y peregrinos que se habían congregado para celebrar el aniversario fallecieron en la batalla de fuego cruzado entre el ejército indio y la guerrilla fundamentalista. Puede que en los tres días que duró el enfrentamiento perecieran 700 khalistanis y soldados (entre ellos Sant Jarnail Singh Bhindranwale y Amrik Singh, jefe de la All India Sikh Students' Federation) y alrededor de 5.000 muertos y heridos civiles (Grewal 1990: 227).

La opinión pública sikh se escandalizó por el ataque. Como ha escrito el profesor Grewal (1990: 227), «la operación Blue Star removió los recuerdos de Ahmad Shāh Abdālī en la imaginación sikh. La acción de la primera ministra Indira Gandhi llegó "demasiado tarde" y demostró ser "demasiado fuerte"». El poder simbólico que posee el Templo Dorado para la comunidad sikh es indiscutible. Para millones de sikhs, bien que fueran contrarios al grupo de Bhindranwale, el asalto al Darbār Sāhib y la demolición del Akal Takhat fue un ataque a su identidad como sikhs. Para el gobierno, claro está, la operación era ineludible, ya que el terrorista Bhindranwale utilizaba el templo para eludir la ley y para perpetrar violencia contra gente inocente. Los medios de comunicación próximos al gobierno hicieron todo lo posible por justificar la operación y desprestigiar a los sikhs, tildados de "separatistas" y hasta "terroristas". Como escribió Rajni Kothari (1985: 15-16), en el Norte de la India cundió la idea de que «los sikhs eran más unos enemigos que no amigos, que eran la causa de la desintegración nacional, los responsables de los asesinatos en masa de hindúes en el Punjab (de hecho, más sikhs que

hindúes fueron asesinados por los extremistas), una gente agresiva y violenta, leal a Bhindranwale y otros extremistas». Durante mucho tiempo, cualquier hombre con turbante y barba era sospechoso de ser un khalistani y/o un terrorista sikh. No extrañará que para una gran mayoría de la población india, «Indira Gandhi apareciera como una reencarnación de la diosa Durgā, llegada para salvar a la Madre India de la desintegración», en palabras de Mohinder Singh (1996: 224).

La reacción de condena a la operación Blue Star por parte de la comunidad sikh obligó a Indira Gandhi a reconstruir el Akal Takhat. Pero el resentimiento sikh hacia el gobierno era inmenso. Y cualquiera que conozca la historia de la comunidad sikh podría aventurar que la profanación del templo no quedaría sin respuesta. En octubre de 1984, dos guardas personales sikhs de la primera ministra la asesinaron. En diversos pueblos y barrios del Punjab se celebró espontáneamente el asesinato. (Cuando, años más tarde, los dos convictos fueron ejecutados, el SGPC los declaró mártires.) Y, de forma inversamente proporcional, en Delhi y otras partes de India (Kanpur, Indore...), se desató una furiosa caza del sikh. Se estima que algo más de 7.000 sikhs fueron asesinados y sus propiedades incendiadas. Entre las miles de víctimas de Delhi, un desproporcionado número correspondía a sikhs de origen sindhi (ex refugiados de tiempos de la Partición) o sikhs de extracción intocable *(mazhabīs);* es decir, de los colectivos más vulnerables. Para algunos sikhs esta masacre fue peor que las escenas de la Partición o las atrocidades históricas del siglo XVIII. Y nótese que no estamos hablando de un enfrentamiento comunal entre hindúes y sikhs, ya que únicamente los sikhs fueron masacrados y el informe oficial estableció positivamente que en muchas fases de los tres días de altercados, los asesinatos fueron orquestados por «políticos, miembros y delegados del Partido del Congreso e, indirectamente, ayudados por la fuerza policial inactiva y hasta cooperativa» (en Tambiah 1996: 137). Dicho de otro modo: la operación "Den-a-los-sikhs-una-lección" fue incentivada desde altas instancias (Torri 2000: 714). Quizá, si algún dirigente sikh se hubiera pronunciado de forma clara acerca de Bhindranwale o acerca del asesinato de hindúes inocentes en los años precedentes, la cosa no habría tomado tales proporciones. Como fuera, 1984 significa un punto crucial en la historia del Sikh-panth. Creó –como dice Pashaura Singh (2004: 99)– «una crisis de identidad entre los sikhs a lo largo de la India y el extranjero».

El martirio de Indira favoreció que el Congreso barriera en las elecciones de finales de 1984. Ello le dio a Rajiv Gandhi (1944-1991) la confianza suficiente para amnistiar a muchos dirigentes akalis y hasta separatistas violentos.[1*] Rajiv Gandhi ofreció sus excusas a la comunidad sikh por la profanación del Templo Dorado, al tiempo que Sant Harchand Singh Longowal declaraba públicamente su "ofensiva de paz" y su rechazo a la idea de un Khalistán. El llamado acuerdo Rajiv/Longowal de 1985 logró que se rebajara la tensión. Pero duró poco. Sant Longowal fue asesinado el mismo año. Y el acuerdo fue cumplido a medias.

Los sucesos de 1984 fueron asimismo mortíferos para la credibilidad y la autoridad del Akali Dal y del SGPC. El partido político se dividió (por enésima vez) y el SGPC fue silenciado por comités dhármicos, asociaciones juveniles y grupos terroristas y

militantes. Estos vectores combatían entre sí por el control del espacio público y el centro de autoridad. Asociaciones militantes decididamente secesionistas (como el Khalistan Commando Force, el Khalistan Liberation Force, la Bhindranwale Tigers Force o la Babbar Khalsa) tomaban la iniciativa. Gran parte del respaldo provenía de sikhs residentes en Gran Bretaña, Estados Unidos o Canadá. Los asesinatos se contaban por centenares. De hecho, puede decirse que las demandas de un Khalistán se tornaron mucho más pronunciadas después de la muerte de Sant Jarnail Singh. No obstante, estos grupos no coordinaban sus acciones. Tampoco despuntó ningún líder con el carisma de Jarnail Singh. En 1987, el Punjab pasó a ser gobernado –una vez más– desde Nueva Delhi. A principios de los 1990s, el estado estaba virtualmente tomado por el ejército, la policía, los paramilitares, los militantes khalistanis y bandas gangsteriles de pseudo-khalistanis.

La situación actual

Durante los 1990s, la contundente acción policial consiguió apaciguar la tempestad al capturar o eliminar a los más importantes khalistanis. Pero, por encima de todo, fue la actitud de la sociedad sikh la que contribuyó a rebajar la tensión al no apoyar a los grupos militantes.

En las elecciones generales de 1997 el Akali Dal se impuso en el Punjab. Desde entonces, los akalis y la mayoría de sikhs secundan la línea autonomista de la Anandpur Sahib Resolution y no un vago Khalistán. La India ha llegado a tener ya un presidente sikh, Giani Zail Singh, que accedió al cargo en 1982 (para el desconsuelo de muchos sikhs, ya que era el presidente cuando el asalto al Templo Dorado o las masacres de Delhi), y un primer ministro sikh, al vencer el Partido del Congreso en las elecciones generales de 2004 y poner al frente del gobierno a Manmohan Singh.

El estado de Punjab se resiente todavía de la escalada de violencia de las décadas pasadas. Las relaciones entre hindúes y sikhs, tradicionalmente buenas, se han visto enturbiadas. Las dos secciones de la población punjabí han sido fuertemente comunalizadas. Hay quien piensa que la violencia del Punjab se debe al carácter plural de su sociedad (Kuper 1981: 263). Desde mi óptica, empero, las tendencias fundamentalistas representan ideologías modernas que precisan de la cosificación de la historia (para regresar a los *fundamentos* de la religión) y de las identidades (sean religiosas, étnicas o políticas); fenómenos todos propios –del lado oscuro– de la modernidad.

El problema del Punjab es uno más entre los muchos que debe afrontar el gobierno indio, pero es el único donde religión y política se han entrelazado de forma endiabladamente compleja. Quizá la solución se encuentre en una República más federalista, algo no muy factible hoy por hoy dado el peso de los partidos y grupos nacionalistas hindúes que persiguen una India hindú (y no laica). Cierto que los ultra-nacionalistas del VHP o del RSS tienen en el punto de mira a los musulmanes y son más benevolentes con otras religiones "hindúes desviadas" (en su ideología algo así como "hindúes que han olvidado que lo son"). Incluso el ala más violenta del nacionalismo hindú, la del RSS, salió en defensa de los sikhs durante el pogromo de 1984. Consideran que la Khālsā es cual facción militante del hinduismo. Ello explica que uno de los fundadores del VHP fuera Tara Singh, quien opinaba que una unión entre hindúes y sikhs sería revitalizante. No sorprenderá, entonces, el alineamiento aparentemente contranatura del Akali Dal con el partido nacionalista hindú del BJP a finales de los 1990s y comienzos de los 2000s. Al fin y al cabo, se trata de partidos nacionalistas

religiosos. Aunque ello ha traído cierta estabilidad al gobierno local de Parkash Singh Badal, es irónico que los akalis hayan optado por aliarse con quienes no ocultan que catalogarían a los sikhs de *keśdhāri hindūs,* que viene a significar "hinduistas que mantienen la barba", algo obviamente no muy grato para muchos sikhs.

Tampoco contribuye el que las altas instancias de la religión sikh sigan enrocadas a la defensiva ante cualquier "intrusión" por parte de personas críticas con sus posiciones. A principios de los 1990s, el distinguido erudito en el *Ādi Granth* Pashaura Singh –junto a su director de tesis, Hew McLeod– fue objeto de una dura cruzada por parte de fundamentalistas sikhs y de las altas instancias del Akal Takhat y el SGPC. En 2000, Joginder Singh Vedanti, el actual *jathedār* del Akal Takhat, exigió públicamente a los académicos del sikhismo que no hicieran comentarios acerca del *Dasam Granth* so pena de ser excomulgados. Una posición que es secundada por intelectuales como Daljeet Singh (que mantiene que sólo los devotos sikhs deberían estudiar el sikhismo) o el doctor Jasbir Singh Mann de California. También el *jathedār* Manjit Singh intervino al llamado de asociaciones de Norteamérica en favor del dominio de los *amritdhāris* en la esfera pública o en contra de la labor de académicos a los que se acusaba de menospreciar las instituciones de los sikhs. Recientemente, Ranjit Singh excomulgó a muchos líderes sikhs de Canadá por permitir el uso de sillas en el *laṅgar,* lo que llevó a duros enfrentamientos entre distintas facciones de sikhs.

En verdad que si uno mira las revistas o los sitios-web relacionados con el sikhismo notará lo altísimamente politizados que están los temas religiosos. El sikhismo de internet refleja la sempiterna disputa entre los que consideran que el sikhismo "está en peligro" y necesita reforzar sus fronteras y ceñirse a una ortodoxia y los partidarios de un sikhismo local estrictamente congregacional.

Esto es más patente que nunca en la pugna que mantienen hoy el SGPC y el Akal Takhat (otrora instituciones hermanas) y el bajo nivel de credibilidad en el que han caído. El hecho tiene que ver con las políticas erráticas de los distintos *jathedārs* de los *takhats,* en especial del Akal Takhat, que desde los 1970s escogió seguir –o fue empujado a seguir– direcciones controvertidas (Barrier 2004: 208). Bhai Jasbir Singh Khalsa, sobrino de Sant Jarnail Singh Bhindranwale, alcanzó el cargo de *jathedār* del Akal Takhat en 1985, justo después de salir de la cárcel. El aludido *jathedār* Ranjit Singh, miembro un ala extremista de la secta Akhāṇd-kīrtani-jathā, fue nombrado cabeza del Akal Takhat incluso cuando estaba en la prisión de Delhi (y sería declarado culpable del asesinato del lider de los sant-nirańkāris en 1993). Durante los 1980s y 1990s la autoridad del Akal Takhat y del SGPC ha sido severamente minada. En los últimos años, por ejemplo, el Akal Takhat ha llegado a excomulgar a otros *jathedārs,* a políticos de primera línea y hasta al presidente del SGPC. Se han abierto investigaciones acerca del uso indebido de los fondos de los *takhats* y del SGPC. Como dice N. Gerald Barrier (2004: 209) «el SGPC y el Akal Takhat están metidos en una lucha pública muy fea por la supremacía, por el dominio político e ideológico, por la legitimidad en controlar los recursos». En los últimos siete años no ha habido elecciones en el SGPC, con lo que su vieja reputación de "Parlamento" de los sikhs está siendo puesta en entredicho. Para

muchos, estas instituciones son hoy un obstáculo para el progreso. Los cinco cabezas de los *takhats* son incapaces de reunirse para consensuar posturas. Al contrario, cada institución tiene su propia versión acerca de los calendarios, acerca del estatus del *Dasam Granth,* sobre quién es un apóstata, sobre cómo afrontar el reto del RSS y el hinduismo militante, sobre si el *jathedār* del Akal Takhat puede emitir *hukam-nāmās* sin consultar a los otros *jathedārs,* etcétera.

La opinión pública sikh se interroga incluso acerca de la necesidad de modificar el *Sikh Rahit Maryādā.* Y hasta el derecho al control de las *gurduārās* (¿quién debe dirigirlas?, ¿la autoridad debe trascender el Punjab e incluso la India?, ¿cómo se imbricaría el Akal Takhat en una nueva reorganización?) Parece como si el SGPC se encontrara hoy en la situación en la que se hallaba el Chief Khalsa Diwan hace casi cien años: «no es capaz de mantener su posición como portavoz de los sikhs» en términos de Gerald Barrier (2004: 214).

Algunos proponen un World Sikh Council (al fin y al cabo, un 10% de los sikhs vive –como veremos en el último capítulo– fuera de la India). Por contra, otras facciones prefieren asociaciones de *gurduārās* de caracter regional centradas en cuestiones prácticas y de incumbencia local.

¿Fundamentalismo sikh?

Considero interesante terminar la exposición histórica profundizando un ápice en la retórica que ha dominado el separatismo sikh.

La primera sorpresa viene al estudiar la figura de su representante más carismático: Sant Jarnail Singh. Y es que muchas de sus declaraciones fueron tan ambiguas que no iban más allá de una demanda federalista: un Punjab autonómico dentro de la Unión. Fue su llamada y recurso a las armas de fuego –en lugar del *kirpān–,* y su acoso al gobierno (que se tornaba con facilidad en hostilidad hacia los hindúes) lo que le hizo parecer un secesionista. Hoy, no está claro que lo fuera. Pero, ¿de veras se trató de un fundamentalista?

Uno de los temas que aparece con más frecuencia en los discursos de Sant Jarnail es el de la "liberación del afemina-miento". Bhindranwale no sólo exigía a sus sikhs que portasen la espada y, si era necesario, la utilizaran –«no hay liberación sin armas» (en Juergensmeyer 1988: 392)–, sino también que se distanciaran enfáticamente del hinduismo, la religión afeminada por excelencia. Para Bhindranwale los sikhs constituían «una raza cuya historia está escrita con la sangre de los mártires». Por tanto, una raza así jamás podría aceptar las premisas del *mahātma* Gandhi, el "padre de la nación", y sus técnicas de resistencia afeminadas: «¿pueden los hijos del valiente Gurū –arengaba Bhindranwale a su audiencia–, cuyo símbolo es la espada, aceptar a una mujer como el *mahātma* como su padre?» (en V. Lal 2000: 117).

Para los radicales, el sikhismo corre siempre el peligro de convertirse en una secta más del hinduismo o *–à* la RSS–como una simple rama militante del mismo. Bhindranwale sacó a la luz los viejos tópicos ya esgrimidos por los reformadores a principios del siglo XX. Invitaba a abandonar un sikhismo pluralista, heteroglósico y "afeminado". Una y otra vez reaparece «el viejo miedo –en palabras de Vinay Lal (2000: 117)– que atemoriza a todo sikh que desea mantener unas fronteras que constantemente invitan a ser transgredidas». De ahí que exigiera a las mujeres sikhs que dejasen los saris y vistieran el *salwar-kamīz,* que es punjabí; y que se quitaran los *bindis* de la frente; y los hombres no llevaran el *dhoti;* etcétera. Bhindranwale el antimodernista es hijo de la modernidad y no del tradicionalismo.

¿Podemos tildar de "fundamentalista" a esta versión del sikhismo? Harjot Oberoi (1993: 318-319) piensa que la palabra punjabí *mūlvād* se corresponde con mucha exactitud con el uso moderno del concepto "fundamentalismo". Los grupos radicales sikhs se caracterizan por «el milenarismo, una visión profética, el puritanismo y el antipluralismo, tendencias que por lo general han sido asociadas con el

fundamentalismo». También T.N. Madan (1991: 596) ha destacado que tanto «para el gobierno de la India como para la mayoría del público (incluídos muchos sikhs), Bhindranwale fue un fundamentalista». Hew McLeod (2000: 162) se queja, empero, de que el término (en su sentido periodístico, más que el original, que es cristiano) ha sido aplicado a los movimientos khalistanis sin demasiados miramientos. Y puede que tenga razón. Existe una tendencia a equiparar a la ligera conceptos como "integrismo", "fundamentalismo", "terrorismo", "nacionalismo" o "extremismo". Ocurre que una vez un término como "fundamentalismo" ha ganado aceptación pública es entonces difícil eliminarlo.

Oberoi ha hurgado en las raíces socioeconómicas del asunto. Siendo el Punjab la primera región del Sur de Asia en experimentar la que ha sido llamada "revolución verde" de estilo capitalista (durante los 1960s), asimismo pagó el precio de semejante innovación. Los grandes beneficiarios fueron los terratenientes poderosos. El grueso de los pequeños agricultores (por norma, *jāts* de rango elevado) se encontró sin tierras que cultivar y muy reacios a trabajar de jornaleros junto a intocables de bajo abolengo. Como resultado, la sociedad punjabí se ha visto muy polarizada. Puesto que el Punjab no posee una industria desarrollada (que se nutre, además, de la mano de obra barata de inmigrantes de otras regiones pobres del Norte de la India), «el descontento social tiende a transformarse en violencia política por parte de partidos radicales» en palabras de Francine Frankel (1971: 10). Lo confirma el hecho de que otro de los ingredientes esenciales del mensaje de Bhindranwale fuera la promesa de un Khalistán libre de desigualdades sociales y de la explotación. Así, muchos agricultores desencantados y sin salida fueron atraídos hacia las posiciones milenaristas y agresivas de los fundamentalistas.[2*]

La cosa no ha de extrañar, ya que de todas las comunidades religiosas de origen índico el sikhismo es –según Oberoi (1993: 323)– la que posee «el paradigma más avanzado de pensamiento y práctica milenarista». A diferencia del Akali Dal, partido para el cual el concepto de *dharamyudh* se lee en términos estrictamente políticos, para Bhindranwale significaba una guerra heroica contra las fuerzas del mal.

Por tanto, existe dentro de la propia lógica religiosa un elemento que –amplificado por factores socioeconómicos-favorece las ideas de una batalla cósmica realizada a escala humana. Como pone Mark Juergensmeyer (1988: 386-387), «si se concibe que la guerra entre el bien y el mal, entre el orden y el caos, tiene lugar en el tiempo histórico, en una localización geográfica real y entre contrincantes sociales factuales, entonces es más posible que aquellos más orientados hacia la violencia asocien su lucha con la religión». En el lenguaje religioso, lo mitológico y lo histórico están muy difuminados. Al final de su vida, el propio Bhindranwale solía portar dos espadas a la manera de Gurū Hargobind. Es el viejo par *pīrī-mīrī,* donde una espada representa la función terrenal y política; la otra, el poder espiritual.

El aspecto más relevante y peligroso de la sacralización de las demandas políticas de Bhindranwale es la idea de que la religión pueda otorgar sanción moral a la violencia (Juergensmeyer 1988: 383). Si hasta la fecha únicamente el Estado tenía el derecho

moral de sustraer vidas (por motivos militares, policiales o los que considerare necesarios para el "bien" de la "nación"), los fundamentalistas de todo tipo pueden asesinar devotamente gracias a la dimensión metamoral que la religión provee. Como dice Mark Juergensmeyer (1988: 383), «elevando una batalla temporal al nivel de lo cósmico, pueden saltarse las restricciones morales habituales acerca del matar». En otras palabras, vistiendo sus acciones en la guisa de lo religioso, legitiman acciones políticas violentas. Nótese, empero, que para el fundamentalista su lucha no puede ser únicamente social o política. Para él, la destrucción del mal forma parte de su devoción, de su *dharma,* de su sumisión, de la lógica de la religión. De ahí que Bhindranwale expresara en más de una ocasión su deseo de morir luchando; y engrosar la lista de mártires de la buena causa.

Las directrices de la política religiosa india de los últimos años no han favorecido el entendimiento. La propia Constitución, en su artículo 25, sitúa en la categoría "hindú" a toda persona que profese el budismo, el jainismo y el sikhismo. En otras palabras, tiende a confundir "hindú" por "índico" o "indio"; para el horror de muchos sikhs.[3*]

Los fundamentalistas sikhs exigen una ley personal diferenciada para su comunidad, de la misma forma que los musulmanes de la India pueden regularse en ciertas cuestiones por la *sharī'a.* La religión y la política están –y creo que casi siempre han estado– íntimamente ligadas en el sikhismo.

[1*] Rajiv Gandhi, hijo de Indira y hermano de Sanjay (el sucesor "natural" en la dinastía Nehru/Gandhi –pero muerto prematuramente en accidente de aviación-), supo capitalizar el trauma del asesinato y "martirio" de su madre, lo que unido a su aspecto de *bollywood-star* y su carácter afable, llevó al Partido del Congreso a su victoria más espectacular con un 80% de los escaños y un 48% del voto.

[2*] Este aspecto no debe ocultar, sin embargo, que un número alto de khalistanis surgiera de castas bajas y que buena parte de los recursos económicos y morales de los extremistas vinieran de sikhs de la diáspora de Estados Unidos, Canadá o el Reino Unido. Atul Kohli (1991: 353-355) detecta también la presencia de muchos jóvenes sikhs educados pero en paro; y no olvida el papel de la política errática de Indira Gandhi o la debilidad del Akali Dal como partido.

[3*] No obstante, y de forma bastante sutil, simultáneamente distingue "religión hindú" de "hindú" como categoría legal (Baird 1993: 41-42); al mismo tiempo que «concede oficialmente la identidad separada del sikhismo, del jainismo y del budismo» en palabras del jurisconsulto sikh Kashmir Singh (en P. Singh 2004: 98).

II.
ESTRUCTURA RELIGIOSA Y SOCIAL

13. LAS ESCRITURAS DE LOS SIKHS

El *Ādi Granth*

Los textos sagrados del sikhismo están incluídos en un solo volumen. El libro se conoce actualmente como *Ādi Granth* ("Primer libro"); nomenclatura que se utilizó para distinguirlo del *Dasam Granth* ("Libro del décimo [Gurū]"), pero que acarrea asimismo el significado de volumen "original", "primal". También puede llamársele *Gurū Granth Sāhib* ("Noble Libro que es la morada del Gurū" o "Noble libro del Gurū"); una confesión de fe que indica que el texto posee el estatus del Gurū, que *es* el cuerpo manifiesto del Gurū. Si la primera denominación es la preferida de los académicos; la segunda es indudablemente la querida de los devotos, quienes en raras ocasiones se refieren al Libro sagrado como *Ādi Granth.*

Los sikhs suelen referirse al contenido del *Ādi Granth* como *bāṅī* o *gur-bāṇī,* es decir, los pronunciamientos del Gurū. Esta noción se asienta en la idea de que la Palabra Divina *(Śabad)* enunciada por Nānak y los demás Gurūs es de veras el vehículo a través del cual Akāl Purakh se comunica con el devoto. Los himnos del *Granth* son la voz viva de Akāl Purakh. Así lo proclama Nānak: «cuando yo hablo, hablo como Tú me incitas a hablar» *(Ādi Granth:* 566). De ello que cada himno o verso del *Granth* pueda ser igualmente referido como *Śabad,* como la experiencia de la Verdad en forma verbal (P. Singh 2000: 6). Se entenderá que la proclamación del libro como Gurū por parte de Gobind Siṅgh fuera perfectamente congruente con el sentido del concepto de Gurū en el sikhismo. Ya cuando el *Granth* fue instalado por primera vez en el Templo Dorado, Gurū Arjan se postró ante él como cualquier devoto y discípulo hace con el Maestro.

Más allá de diferencias sectarias, el *Ādi Granth* es la fuente de autoridad aceptada por todos los sikhs. Forma las Escrituras del sikhismo. Su posición equivale a la del *Qur'ān* o la *Biblia* en las "religiones del Libro". También es pareja a la de los *Vedas* en el hinduismo. Y, como en aquellos casos, posee una fascinante historia formativa. Solemos tener la idea de que una Escritura sagrada es un texto fijo, inalterable, cuyas fronteras ha mucho fueron fijadas y cuya autoridad nunca es cuestionada. Pero esta visión no es más que la proyección de la noción moderna de "canon" (en especial, de la apreciación protestante), superpuesta sobre la más flexible de "Escritura". Un canon está cerrado y ha quedado fijado. La Escritura, por contra, es una fuente de autoridad que está siempre abierta. De ahí que toda Escritura posea una historia imbricada en los acontecimientos políticos o en las prácticas y los tratos de los devotos.

Wilfred Cantwell Smith mantiene que una Escritura es, en última instancia, una fuente de autoridad supratextual para una comunidad religiosa (en P. Singh 2000: 5). Un libro no sólo es Escritura en función de su formato textual, sino que actúa como símbolo de lo

trascendente. Los sikhs, por ejemplo, tratan al *Granth* con un respeto extremo. Toda *gurduārā* posee un ejemplar, que es lo que verdaderamente santifica el recinto. El volumen posee las insignias de la realeza y se trata como si fuera un monarca. Se coloca sobre un dosel, se cubre con un brocado y es abanicado regularmente por un sirviente. Cada vez que debe transportarse (y en muchas *gurduārās* se hace cada amanecer y anochecer) es llevado en la cabeza del portador o, en el caso de las *gurduārās* emblemáticas, hasta en palanquín.

De hecho, el *Ādi Granth* posee una singularidad incuestionable dentro de las literaturas sagradas del mundo. En ninguna otra religión tenemos un fundador Gurū, seguido de una serie de Gurūs humanos que viven en paralelo con una colección escritural, que, con la interrupción del linaje humano, acaba por alcanzar plena autoridad como Gurū.

Pero no nos vayamos a confundir. Tampoco es el *Ādi Granth* un texto revelado en el sentido semítico. Como dice Pashaura Singh (2000: 8), «es el significado más allá de las palabras y no las palabras en sí lo que constituye el *locus* de la revelación en el sikhismo». No es Dios que revela las palabras a los Gurūs; una idea coránica, que, en cierto sentido, no permite la alteración del texto, sino que es Akāl Purakh que comunica su *conocimiento* y no las palabras en sí a los Gurūs. Los Gurūs fueron quienes, por su experiencia de comunicación directa con lo trascendente, plasmaron su experiencia de conocimiento en ideas y verdades para el beneficio de la gente.

Uno puede pensar que, dada la importancia que posee el *Ādi Granth* en el sikhismo, nos hallamos ante otro claro caso de semitización o de influencia islámica. De hecho, con su instauración como Gurū, los sikhs se tornaron en una "comunidad textual"; es decir, en un colectivo cuyas actividades sociales y religiosas se centran alrededor de un texto (Oberoi 1995: 37). No obstante, ni el contenido ni la estructura del libro son coránicos. Como veremos, el texto está concebido según un peculiar patrón musical, semejante al de otras tradiciones índicas. Es cierto que posee algo del concepto islámico de la santidad del texto escrito. Pero, al mismo tiempo, hunde sus raíces en la típica noción india de la sacralidad del sonido. Frits Staal sostiene, creo que con atino, que esta doble orientación rompe cualquier dicotomía rígida que oponga oralidad y escritura, o sonido y significado; y todavía más aquella que pretenda ver un movimiento evolutivo entre ambas (en P. Singh 2000: 22).

La formación de una Escritura

Como ya se mencionó, el *Ādi Granth* fue recopilado en época de Gurū Arjan. La labor de edición final se completó en 1604. Puede que el motivo de Arjan fuera la amenza de intoxicación de la *gur-bāṇī* por parte de los mīṇās, los seguidores de su hermano mayor, Prithī Chand. O puede que las comunidades alejadas quisieran tener una himnología autorizada. O, como sugiere Pashaura Singh (2000: 20), quizá la compilación del *Ādi Granth* y su aceptación como Escritura se entienda mejor como parte de un complejo y largo proceso de cristalización y consolidación. Arjan se basó en la recensión "pre-canónica" en cuatro volúmenes *(pothīs)* que había realizado el tercer Gurū, Amar Dās; material conocido como los *pothīs* de Goindval. Dos ejemplares de esta primera recensión se conservan todavía entre los descendientes del tercer Gurū.[1*] Sucede que, aparte que pronto desaparecería, seguramente tendría una utilidad estrictamente mnemónica.

Sin duda Gurū Arjan, ayudado por el célebre erudito Bhāī Gurdās, planeó la edición con mucho cuidado. No puede pasarnos por alto que de niño seguramente Arjan fue testigo de la compilación de los *pothīs* de Goindval por parte de su abuelo. También les ayudó el viejo Bhāī Buddha, sobreviviente de la primera comunidad fundada por Nānak. La presencia de ciertas convenciones sanscríticas apunta asimismo a una tradición de escribas. Por tanto, «la preparación de la Escritura fue el resultado de un trabajo en equipo bajo la supervisión directa de Gurū Arjan», en palabras de Pashaura Singh (2000: 124).

No obstante, el *Granth* no alcanzó su forma actual hasta 1705, cuando el décimo Gurū, Gobind Siṅgh, añadió himnos de su padre, Tegh Bahādur, junto a un himno de su propia autoría. Interesantemente, en el siglo que va de la edición de Arjan, en 1604, a la canonización de Gobind Siṅgh, en 1705, sabemos que existían varias recensiones del *Granth* que diferían ligera pero significativamente entre ellas. Esto apunta a desarrollos paralelos (como también a las alteraciones derivadas del copiado y la labor de corrección repetida de los escribas durante varias generaciones). Con el tiempo, tres o cuatro recensiones fueron cristalizando.

El volumen original de Arjan es conocido como volumen de Kartarpur *(Kartārpur Vālī Bīṛ)*. Está en manos de la familia Soḍhī (descendientes de Dhir Māl), en el distrito de Jalandhar, en el Punjab.

Otra versión es la conocida como recensión de Lahore *(Lahāur Vālī Bīṛ),* que fue preparada en 1610 cuando el sexto Gurū, Hargobind, estuvo encarcelado.

Una tercera es la recensión de Bhāī Bānno. Existen varias explicaciones de cómo

apareció esta versión. Una de ellas cuenta que Bhāī Bānno (1558-1645), un distinguido discípulo de Arjan, consiguió el permiso del Gurū para llevar el volumen original a la congregación sikh de su aldea, Mangat. Durante el viaje, Bānno copió el manuscrito. Esta recensión se guarda todavía en Mangat, que hoy se encuentra en Pakistán. Interesantemente, la edición de Bānno contiene varios himnos ausentes en la de Kartarpur. Entre ellos, un poema de devoción krishnaísta de la mística Mīrabāī, una porción de un himno de Surdās, otro de Trilochan y una composición del propio Arjan en la que se describen rituales brahmánicos y se loan figuras de la mitología hindú. Es habitual oír que la versión de Bānno es idéntica a la de Kartarpur, con el añadido de estos himnos (que habrían estado en la versión original pero que Arjan luego eliminaría). Desde el punto de vista histórico, empero, este recuento no se sostiene. Sabemos que la fecha de la copia es de 1642; por tanto, varias décadas después de que Gurū Arjan fuera ejecutado.

Según Pashaura Singh (2000: 119), el himno "brahmánico" de Arjan debió de ser obra de un escriba muy influenciado por ideas brahmánicas, quizá próximo a los udāsīs, y que fue utilizado por el grupo de Bānno para legitimar los sacramentos hindúes dentro de la comunidad sikh. Está claro que ésta fue la versión favorecida por los mogoles. La tradición de Bānno representa, en suma, una presión interna hacia la comunidad como resultado de los desacuerdos en los principios editoriales de Gurū Arjan. Durante el siglo XVIII fue la recensión predominante del *Ādi Granth.*

Dicen que la última versión del *Granth* fue preparada por Bhāī Manī Siṅgh bajo la dirección de Gurū Gobind Siṅgh. Fue entonces cuando se añadieron los 115 himnos de Tegh Bahādur y el himno de Gobind Siṅgh. Aunque el décimo Gurū intentó convencer a los herederos de Dhir Māl para que le dejaran compartir la edición original de Kartarpur, no lo consiguió. Afortunadamente, existían copias en circulación y, finalmente, en Damdama Sahib, se compuso esta versión, conocida como *Damdamī Bīṛ* (y cuyo original sería destruído en el "Gran holocausto" de 1762). Aunque ésta es hoy la versión oficial del *Ādi Granth,* el estudio de los primeros manuscritos revela que no existía una única versión del *Granth* que fuera aceptada por todos los sikhs en el siglo XVIII (P. Singh 2000: 224-225). De hecho, la *Damdamī Bīṛ* pasó casi al anonimato durante cien años.

Fue durante el reinado del *mahārāja* Rañjīt Siṅgh cuando se implantó una versión única y definitiva del *Granth.* La unificación territorial llevada a cabo por Rañjīt permitió reunir a las comunidades alejadas, cotejar versiones y, por último, estandarizar un texto escrito. Tampoco puede pasar desapercibido que Rañjīt deseaba rebajar la autoridad del *Gurū-Panth* (la idea de que la autoridad del Gurū recae carismáticamente en la Comunidad) y para ello jugó la carta del *Gurū-Granth.* En 1818 adquirió el volumen original de Kartarpur y lo instaló ceremoniosamente en su palacio. Rañjīt también se hizo con el volumen de Bānno para cotejarlo. El proceso de estandarización del texto tuvo lugar en los 1820s. La versión que finalmente Rañjīt acabó por oficializar y envió a los templos y asientos de autoridad sikh fue la *Damdamī,* que había dejado de copiarse durante el siglo XVIII.

Con la aparición de las imprentas, traídas por las misiones cristianas a mediados del siglo XIX, empezaron a circular las ediciones impresas de la *Damdamī Bīṛ*. La primera es de 1864. En el proceso de santificar esta versión (y defenestrar definitivamente la versión hinduizada de Bānno) jugó también un importante papel el Siṅgh-sabhā. Significativamente, Owen Cole (1982: 84) ha notado que «cuando en el siglo XIX se dio el renacimiento del ideal de la Khālsā, la noción del Gurū corporativo no fue revivida». Con el Siṅgh-sabhā la doctrina del *Gurū-Granth* desplazó definitivamente a la del *Gurū-Panth*. Y, al mismo tiempo, el *Dasam Granth* fue borrado literalmente de los rituales sikhs. Así, el *Gurū Granth Sāhib* pasó a convertirse en la única fuente de autoridad para todo el Sikh-panth. La innovación más importante de principios del siglo XX consistió en la estandarización del volumen en 1430 páginas de forma permanente.

La estructura del *Ādi Granth*

Lengua y alfabeto

El *Ādi Granth* está escrito en los dialectos de los *sants* del Norte de la India *(sant-bhāṣā)*. Christopher Shackle (1986: 11) denomina a este patrón lingüístico con la expresión "lenguaje sagrado de los sikhs". En cualquier caso, es una lengua fácil de entender para el pueblo; lo que casa bien con el espíritu universalista e inclusivista del sikhismo. Todos los himnos están transcritos en alfabeto *gurmukhī* (que sale "de la boca del Gurū"), que es propio del sikhismo. Con Arjan, el primitivo *gurmukhī* (aportación del segundo Gurū) quedó estandarizado. Este alfabeto constituye, asimismo, la más sencilla de las escrituras de la India. Posiblemente derive de los alfabetos simplificados de los comerciantes del Norte de la India *(mahājans, khatrīs, baniās);* un modelo que Gurū Nānak habría utilizado profesionalmente en su juventud. El rechazo de la escritura arábigo-persa y de la sanscrítica-de-*vanāgarī* es intencionado.

El trabajo editorial de Arjan

Como decía, la labor de edición de Arjan fue realmente meticulosa. Con el quinto Gurū, el refinamiento lingüístico ya es notable. Cuidó mucho de mantener el mensaje original y el ritmo de los himnos. Apenas se disciernen cambios teológicos. El *Granth* comunica un mensaje muy consistente; resultado, sin duda, de que fue coordinado por una sola persona en un momento preciso. Obra, en último término, de la habilidad de edición de Gurū Arjan y Bhāī Gurdās. El mensaje es siempre el mismo: la liberación es posible a través de la meditación en el Nombre Divino. Al mismo tiempo, su esmero editorial se constata por la notable consistencia estructural de la Escritura. En los casos en los que se apartó de ella fue para dotar al texto de una coherencia teológica más profunda. Incluso cuando llegó a insertar alguna estrofa suya en los poemas de Gurū Nānak el hecho refleja –al decir de Pashuara Singh (2000: 176)– «una política editorial basada en la reivindicación de que él portaba la autoridad espiritual del fundador de la religión sikh». No en vano, él era un "quinto Nānak".

Organización del texto

El texto está compuesto por 5.894 himnos. Contiene escritos de siete de los diez Gurūs: Nānak (974), Aṅgad (62), Amar Dās (907), Rām Dās (679), Arjan (2.218), Tegh Bahādur (115) y Gobind Siṅgh (1). Incluye también 938 himnos de catorce *bhagats* (la apelación sikh para *bhakta* o *sant),* como Kabīr, Farīd, Pīpā, Ravidās, Dhannā, Jayadeva, Sūrdās, Nāmdev, Rāmānanda, etcétera, y de quince *bhāṭṭs* o panegiristas profesionales.

La organización del texto es inusualmente coherente y sistemática. El Libro sagrado está dividido en tres partes:

1) Una sección introductoria y litúrgica, un poco a modo de misal, con las composiciones que todo sikh recita diariamente (al amanecer, al anochecer y antes de acostarse). La encabeza el famosísimo *Mūl-mantar* y la *Japjī* de Nānak, probablemente la esencia de la tradición sikh. Son las únicas composiciones del libro que no son consideradas himnos y jamás son musicadas. Muchos devotos las recitan de memoria en sus plegarias matutinas. Literalmente *Japjī* significa "repetición [del nombre de Dios]", así que también representa el clímax de la mística sikh. Ha sido comparada con la *Bhagavad-gītā* del hinduismo o el "Nuevo Testamento" cristiano. Mohammad Iqbal llegó incluso a decir que «en la *Japjī* Gurū Nānak ofrece la quintaesencia del *Qur'ān»* (en S. Singh 1987: 10). Al *mantra* o *mantar* inicial y la *Japjī* sigue la *Sodar Rahirās* (una colección de 9 himnos, que se recitan al anochecer) y la *Kīrtan Sohilā* (5 himnos a rezar antes de acostarse). En total, esta sección únicamente comprende 13 páginas.

2) A continuación viene el grueso del texto, que es la sección denominada *Rāg.* La palabra proviene de la raíz sánscrita *rañj,* que significa "estar conmovido", "cautivado" (Pujol 2005: 766). Así, un *rāg* o *rāga* puede definirse como una clave musical o fórmula melódica de deleite. Con la excepción de la *Japjī* toda la *gur-bāṇī* está concebida para ser cantada y musicada. Esta forma de organizar poesía devocional en *rāgs* no es rara en la India. Se encuentra ya en la *Gorakh-baṇī* (siglo XI), en el *Gītā-govinda* de Jayadeva (siglos XII/XIII) o en la colección de Surdās, compilada en 1582.

La clasificación empieza con el *Sirī-rāg,* le sigue el *Rāg-mājh,* luego el *Rāg-gauṛī,* el *Rāg-āsā,* hasta un total de treinta y un *rāgs,* que finalizan con *Jaijavantī-rāg.* En su labor de edición Arjan cambió la ubicación de algunos himnos para que encajaran en una sección de *rāg* u otra en base a su temática o tono. Como dice Pashaura Singh (2000: 137), «intentó compilar una escritura con coherencia teológica lo mismo que musicológica». Puede que el *Ādi Granth* se asemeje más a una partitura que a un libro en el sentido convencional del término. No en vano, la práctica más importante del sikhismo sigue siendo el canto colectivo *(kīrtan)* de himnos. Es a través del *kīrtan* como los devotos «sintonizan –como describe Pashaura Singh (2000: 269)– con la palabra divina y se sumergen en los niveles profundos de su significado». Lo dice también Kabīr: «la gente tiene a mis poemas por canciones; sabed que son meditaciones sobre lo Divino» *(Ādi Granth:* 335).

La *gur-bāṇī* recurre a todo tipo de géneros poéticos, líricos y musicales: baladas,

canciones de matrimonio, cantos de los camelleros, melodías populares con acompañamiento de percusión, poemas nocturnos, etcétera. Y lo que está claro es que tanto Nānak como los demás Gurūs seleccionaron los *rāgs* con escrupulosidad. Siempre se busca un equilibrio entre los intérpretes y los oyentes, entre lo contemplativo y lo melódico. En ciertos himnos los Gurūs recurren a una lírica sobria; en otros está claro que quieren atraer a diferentes colectivos. Si los Gurūs querían dirigirse a una audiencia sufí utilizaban el género de canto *kafi,* pero si la audiencia era campesina recurrían a los cantos populares; si eran vishnuistas lo apropiado sería el *Sirī-rāg,* etcétera. Algunos *rāgs* son propios de regiones de la India. El *Mājh-rāg* es típicamente punjabí, de la región de Majha. Otros provienen de la música carnática del Sur de la India, lo que da una idea del alcance universalista e inclusivista de la edición de Arjan. El *Rāgāsā,* el preferido de Gurū Nānak, por ejemplo, ha desaparecido de la India y sólo se escucha en las tradiciones musicales de Afganistán.

Cada *rāg* se subdivide a su vez en colecciones de himnos según su tamaño. Primero vienen los cortos *pads,* los octetos o *aṣṭapadīs…* hasta los largos *vārs.* El orden en cada una de estas clasificaciones es el cronológico de los Gurūs. Todos comienzan por Nānak, al que siguen por orden los siguientes Gurūs. Aunque todos firman "Nānak", el lector puede distinguirlos, ya que siempre se incluye su autoría con la palabra *mahalā* y el número del Gurū correspondiente. Así, *mahalā-1* equivale a Gurū Nānak, *mahalā-5* a Gurū Arjan, etcétera.

3) Finalmente, cada *rāg* contiene la *bhagat-bāṇī,* esto es, la himnología *(bāṇī)* de los *sants* o *bhaktas (bhagats)* no-sikhs o de sikhs (como los bardos o *bhāṭṭs* del entorno de Gurū Arjan) que no fueron Gurūs. Esta porción de casi mil himnos constituye la última parte del *Granth.* De los diecisiete *bhagats,* los cuatro más populares son Kabīr (534), Farīd (123), Nāmdev (62) y Ravidās (40).

Es relevante y digno de destacar, una vez más, que el *Ādi Granth* contenga composiciones de místicos hindúes, de un santo musulmán o de aquellos que, como Kabīr, renunciaron a cobijarse bajo la bandera de ninguna religión. El reconocimiento de estas composiciones de no-sikhs como Escritura o Palabra Divina presupone que la Verdad no está únicamente confinada al sikhismo. Digno de alabar es el himno que Arjan dedica a los logros de los *sants,* a los que va citando y elogiando uno tras otro *(Ādi Granth:* 1192); lo cual representa una apertura y tolerancia religiosa considerables. Dios habla también a través de no-sikhs, o, dentro del sikhismo, no sólo a través de los Gurūs. No existe en toda la literatura sagrada del mundo un hecho similar: que las composiciones de maestros de distintas religiones sean veneradas por los seguidores de otra como parte de su herencia espiritual. Y nótese que, aunque la *bhagat-bāṇī* incluye a santos hindúes y musulmanes, no contiene ninguna de sus fuentes escriturales *(Vedas, Qur'ān),* prueba del deseo inequívoco por parte de Arjan de alejarse de ambas tradiciones a la vez que mantener la universalidad de la enseñanza.

Dicho esto, la famosa "tolerancia" del *Ādi Granth* ha de cualificarse un poquitín. Y ojo que eso no le resta ni la originalidad, ni el espíritu de apertura y universalidad que lo caracterizan. En primer lugar, decir que la idea de una antología de poesía devocional

compuesta por diferentes autores no es rara en la India. La ya mencionada colección de Surdās, compilada veintitantos años antes que el *Ādi Granth,* también incluye poemas de Kabīr, Ravidās, Nāmdev, Kānhā, etcétera. Igual que el *Ādi Granth,* se nutre de las composiciones de poetas de diferentes estratos sociales y orientaciones religiosas. Si bien es innegable que hoy el *Ādi Granth* representa uno de los distintivos del sikhismo, «sería una severa malinterpretación contemplarlo del mismo modo a principios del siglo XVII» al parecer de Harjot Oberoi (1995: 40). Esta fluidez apunta a una identidad "sikh" todavía en proceso de formación; la misma que se observa en los *Janam-sakhīs* y su recurso espontáneo y natural a leyendas, mitos y anécdotas compartidos con las tradiciones de hindúes de los *Purāṇas,* las hagiografías sufíes de los *Taẓkirās* o los cuentos budistas de los *Jātakas.*

En segundo lugar ocurre que, al ser el sikhismo una religión monoteísta que postula un Dios omnipotente y omnipresente, está obligada a mantener que la Verdad existe desde el comienzo. O que otros *sants* y *bhagats* aprehendieron en el pasado dicha Verdad. Se entenderá, entonces, que en su labor de edición Gurū Arjan no dejara de matizar algunas de las posiciones de los *bhagats.* Ante el tono a veces rayano en el nihilismo del jeque Farīd, Arjan contrapone la visión optimista del sikhismo. Y lo hace con sus propios comentarios a las estrofas del *shaykh.* De esta forma, Arjan integra la popular poesía de Farīd al mismo tiempo que realiza un correctivo a las doctrinas sufíes y no deja dudas acerca de cuál de las dos tradiciones posee una percepción y comprensión más profunda. Lo mismo puede decirse sobre los pasajes de Kabīr en los que el santo de Benarés insiste en que la única vía para acceder a la ultimidad es la del buscador solitario. El sikhismo, por contra, posee un fuerte sentido social y misionero. Por tanto, si bien es incuestionable que los himnos de los *bhagats* poseen una coherencia con las creencias básicas de los Gurūs, también es cierto que éstos no dejan de cualificarlos con sus comentarios. La propia estructura del *Ādi Granth* diferencia claramente entre la *gur-bāṇī* y la *bhagat-bāṇī.*[2*]

Con la excepción del jeque Farīd, considerado casi el "padre" de la literatura punjabí, Gurū Nānak no hizo ningún comentario a ningún otro *bhagat,* ni siquiera a Kabīr, con el que tan estrechamente ha sido ligado. El primero en hacerlo fue Gurū Amar Dās, que ya incluyó himnos de Kabīr y Nāmdev en su recensión pre-canónica de Goindval. Como dice Pashaura Singh (2000: 184), «al hacer de Kabīr y Nāmdev unos "devotos de Gurū Nānak", el tercer Gurū estaba realizando una invitación a sus seguidores a unirse al Sikh-panth». Arjan continuó esta política, desechando algunos himnos e incluyendo material nuevo.

Otros textos de los sikhs

Comentarios al *Ādi Granth*

A diferencia de otras tradiciones índicas, el sikhismo no se ha prodigado mucho comentando su Libro sagrado. Existen comentarios a algunas secciones, en especial a la *Japjī* de Gurū Nānak, pero, por lo general, la exégesis ha escaseado.

Dignos de atención son los comentarios de Bhāī Gurdās, considerados por la propia tradición como la "llave" para el *Gurū Granth Sāhib* (McLeod 1968: 14). No en vano, el erudito vivió durante el mandato de cuatro Gurūs y estuvo al frente de la compilación del *Granth,* a las órdenes de Gurū Arjan.

El primer comentario completo del *Ādi Granth* fue realizado a finales del siglo XIX por Gyānī Badan Siṅgh y un grupo de eruditos sanātanis apoyados por el *rāja* de Faridkot (de donde su título, popularmente conocido como *Farīdkoṭ Ṭikā)*. Comenzaron a elaborarlo en 1877, justo después de imprimirse la primera traducción –parcial– al inglés; la del filólogo alemán y misionero Ernest Trumpp (1828-1885), y en parte como réplica a la versión "negativa" del sikhismo destilada por Trumpp. El trabajo se completó en 1905, pero nunca ha gozado de mucha estima.

Los demás comentarios están influidos por el enfoque racionalista y cientificista del Siṅgh-sabhā. En esta línea se sitúa el comentario incompleto del célebre escritor Bhai Vir Singh, que falleció en 1957 y no pudo ir más allá del *Rāg Āsā.* El comentario de Sahib Singh (1893-1977), que comenzó la monumental tarea en 1920 y la finalizó en 1961, es gramatical.

Entre los desarrollos modernos destacan los de tendencias más rigoristas y literalistas, como los del Institute of Sikh Studies de Chandigarh o los del Centre of Sikh Studies de California. Son herederos del enfoque gramatical de Sahib Singh, por lo que el énfasis se pone en que sólo existe un significado posible en la himnología de los Gurūs. Pero yo estoy con el anatemizado Pashaura Singh (2000: 260) en que es más revelador dejar que «el texto ilumine al intérprete y no que el intérprete ilumine el texto».

Dasam Granth

Entre las demás escrituras importantes de los sikhs debe destacarse al *Dasam Granth* ("Libro del décimo [Gurū]"). Hasta bien entrado el siglo XIX los sikhs lo trataban casi con tanto respeto como al *Ādi Granth,* pero a finales del siglo el volumen cayó en desgracia para los reformadores del Tat Khalsa.

Aunque la tradición lo atribuye íntegramente a Gurū Gobind Siṅgh (compilado por Bhāī Manī Siṅgh), la mayoría de estudiosos cree que consiste en poemas de bardos y poetas que recibían mecenazgo de Gobind. Incluso la "autobiografía" de Gobind, el famoso *Bachittar Nāṭak,* parece haber sido obra de alguno de sus seguidores (McLeod 2000: 89-90). Aquellas secciones –como el *Jāp* (que no debemos confundir con la *Japjī* de Nānak), el *Chaṇḍī-kī Vār,* los treinta y tres *Savyyās* o el *Zafar-nāmā*– que proceden indudablemente de la pluma de Gobind Siṅgh, son tratadas como "composiciones del Gurū" *(gur-bāṇī).* Como tales, pueden considerarse parte del "canon" sikh.

No obstante, el grueso del *Dasam Granth* consiste en historias extraídas de la mitología hindú y que siguen muy de cerca –en contenido y en forma– a *Purāṇas* hinduistas como el *Mārkaṇḍeya* o el *Devī-Bhagāvata.* La protagonista es Durgā o la Diosa (Devī), que muestra un vínculo especial con el décimo Gurū. No extrañará, pues, el recelo de los reformadores del Tat Khalsa para con el *Dasam.*

Hoy, la interpretación "oficial" es que Durgā (Bhagautī) simboliza Akāl Purakh en la forma de la espada divina (Tj. Singh 1938: 120). Por su lado, para los nacionalistas hindúes del RSS, el que un texto "canónico" como el *Dasam* contenga tanto material mitológico hindú ha sido interpretado como una prueba de que el sikhismo no es una religión diferente del hinduismo. Otro aspecto controvertido del *Dasam* es el tono a veces misógino de algunos de sus episodios.

Teológicamente, buena parte del texto enfatiza muchísimo el aspecto con cualidades *(saguṇa),* manifiesto –y hasta encarnado– de lo Divino. La sección *Chaūbīs Avatāra* es un largo recuento de las veinticuatro encarnaciones del dios Viṣṇu. Lo cual no hace sino reforzar la controversia. Aparte ciertas consideraciones filológicas y lingüísticas, la mayoría de académicos se posicionan desde un ángulo estrictamente teológico e ideológico. Qué es lo que pudo o no pudo haber escrito Gobind Siṅgh en tanto que décimo Gurū. Y presuponen unas ideas acerca de lo que el sikhismo o –para el casoel hinduismo es. Pero, como advierte Robin Rinehart (2004: 141), «al tratar de entender textos precoloniales como el *Dasam Granth* es esencial que no utilicemos como único marco de interpretación las definiciones de identidad religiosa postcoloniales». No olvidemos, por ejemplo, que Gurū Gobind Siṅgh poseía una corte en Anandpur. Entre los símbolos de la realeza desplegados, Gobind incluyó a los poetas de la corte. Pero el que Gobind esponsorizara a los bardos no quiere decir que hubiera suscrito el contenido de la poesía de su corte. En otras palabras, no podemos hacer una lectura estrictamente teológica del texto. Como demuestra la inclusión de la *bhagat-bāṇī* del *Ādi Granth,* existe dentro del sikhismo una fuerte tendencia a aceptar formas muy variadas de expresión religiosa. Quizá Gobind no pudo realizar la labor editorial que sí hiciera Arjan. Tal vez siquiera lo pretendió. Él es el único Gurū que no utiliza el nombre "Nānak" en

sus composiciones. Si hubiera querido una absoluta congruencia con el *Ādi Granth,* a buen seguro habría utilizado el mismo recurso que los Gurūs precedentes. Ya en el recuento de las vidas de los Gurūs de Kesar Siṅgh Chibbar, que es de 1769, se dice que Gobind declinó incluir sus composiciones en el *Ādi Granth* con el argumento de que las obras de los Gurūs y los *bhagats* eran de naturaleza espiritual mientras que sus propias composiciones eran para el entretenimiento (en Rinehart 2004: 146).

Aunque la escritura también es *gurmukhī,* la mayor parte del texto está redactada en la lengua braj, por lo que pocos punjabíes pueden entenderlo. Algunas partes del *Dasam,* como el *Zafar-nāmā* ("Carta de la victoria"), no fueron fijadas hasta finales del siglo XIX.

Otros textos

Los trabajos del poeta y teólogo Bhāī Gurdās (1551-1637), que fue sobrino de Gurū Amar Dās, son muy venerados; pero ocupan una posición mucho más baja en la jerarquía escritural. Bhāī Gurdās fue el comentador más importante de las Escrituras y quizá el primer "historiador" del sikhismo. Muchos poemas suyos son de extraordinaria potencia.

Un caso parecido es el de Bhāī Nand Lāl (1633-1713), conocido como "Goya" (el "elocuente"). Fue un *khatrī* nacido en Afganistán, extremadamente ducho en la poética persa. Aunque fue el encargado de la asamblea literaria de Gobind Siṅgh, rehusó iniciarse en la Khālsā. Sus poemas se asemejan más a la himnología devocional de los primeros Gurūs. Dado que están compuestos en persa y en el formato *Ghazāl,* que es clásico de la mística islámica, han caído un tanto en desgracia. A él se atribuyen erróneamente varios *Rahit-nāmās.*

Con todo, el *Sikh Rahit Maryādā* acepta que los trabajos de estos dos autores puedan ser cantados en las *gurduārās,* un poco a modo de explicación del *Gurū Granth Sāhib.*

También son estimadas las hagiografías *(Janam-sākhís)* de Nānak y los relatos de las hazañas *(Gur-bilās)* de Gobind Siṅgh y Hargobind. Como importantes son los códigos de conducta *(Rahit-nāmās).* No obstante, ninguno de estos textos es considerado "canónico" por los devotos sikhs.

[1*] De hecho, Mohan, el hijo de Gurū Amar Dās, reclamó la condición de Gurū por poseer los *pothīs* de Goindval (más que por ser el hijo del tercer Gurū). Es posible incluso que Gurū Nānak utilizara también un *pothī.*

[2*] Si uno lee, por ejemplo, el abundante material que hay de Kabīr en el *Ādi Granth,* no deja de sorprender la afinidad en el mensaje. Una y otra vez Kabīr critica la religión exotérica, que sólo se preocupa de prácticas y apariencias externas. Para Kabīr la liberación se alcanza únicamente a través del Nombre. Asimismo, ataca por igual la arrogancia del *brāhmaṇa* como la hipocresía del

mullāh. Pero como Karine Schomer ha mostrado (1979: 77), el material de Kabīr que aparece en el *Ādi Granth* no representa el total de himnos y poemas que eran accesibles a los sikhs en 1603-1604. Por tanto, Arjan debió realizar una meticulosa selección basada en la conformidad con el estilo, la doctrina y las motivaciones de la comunidad sikh.

14. DOCTRINA

Las bases doctrinales del sikhismo se han mantenido francamente estables a lo largo de los siglos. Las enseñanzas de Gurū Nānak siguen formando el corazón de la filosofía sikh. De modo que en los capítulos dedicados a la doctrina nos concentraremos principalmente en el sistema visualizado por el primer Gurū.

El eje del pensamiento de Nānak gira en torno al concepto de Dios y su naturaleza. Comenzaremos, pues, por abordar la "teología" del sikhismo, con las precauciones obligadas a la hora de aplicar un vocablo como éste sobre un místico.

Monoteísmo

La creencia fundamental del sikhismo y sobre la que se basa el resto de la doctrina es la de la *unicidad* de lo Divino. El sikhismo es estrictamente monoteísta. Una y otra vez en el *Ādi Granth* se escucha que Akāl Purakh es Único y Nānak insiste en que «no hay otro» *(Ādi Granth:* 933).

Sin embargo, el teísmo de Nānak difiere del semítico desde el momento en que repite, con igual frecuencia, que el problema del ser humano es la dualidad *(dubidhā):* la visión y sensación de fragmentación, contingencia y separatividad (respecto a lo Divino). Tampoco la noción sikh de Akāl Purakh puede equipararse a un panteísmo, pues –como tendremos ocasión de ver– combina la trascendencia con la inmanencia.

El *Mūl-mantar*

Todo el mundo concuerda en que la formulación más clara y concisa acerca de Akāl Purakh se encuentra en el *Mūl-mantar,* el aforismo o fórmula *(mantra)* raíz *(mūla)* con el que se abre el *Ādi Granth.* De hecho, la mayoría de secciones del *Granth* viene encabezada por este *mantra.* Podría ser como el fundamento teológico de la religión sikh. Lo más parecido a un credo. Y es ahí donde mejor queda encapsulada la noción de la unicidad de la Realidad Última. Se dice que todo el *Ādi Granth* no es otra cosa que una elucidación de esta invocación original. La sentencia es muy breve y de traducción difícil:

Ik Oañkar Sat Nām Kartā-purakh
Nirbhau Nirvair Akāl-mūrat
Ajūni Saibhaṅg Gur-prasād.

Basándome en traducciones y comentarios diversos, la vuelco en castellano de la siguiente forma:

«Existe un Único Ser Supremo, la Verdad, el Creador,
Sin Temor, Ni Odio, Inmortal,
Nunca Encarnado, Surgido de Sí mismo, [Conocido] por
la Gracia del Gurū» *(Ādi Granth:* 1 *[Mūl-mantar]).*

El aforismo es obra de Gurū Nānak, bien que posiblemente fue Gurū Arjan quien le diera la forma que posee en la actualidad (P. Singh 2000: 87-88).

La primera y muy significativa particularidad del *Mūl-mantar* es que comienza con el dígito *1 (Ik)* y no con una letra o palabra: *1-Oaṅkār (ੴ).* Seguramente, al escoger el

número *1* y no una palabra Nānak quiso enfatizar el carácter único y unitario de Dios. Las palabras varían, mientras que el sentido de una cifra es inalterable. A la vez, Nānak parece enfatizar con el *1* que el universo emana del Ser (y no de la nada). La impersonalidad y neutralidad de un número comunica bien la idea de "Absoluto" o "Último". *Eso* no posee segundo: «¿A quién debería llamar segundo cuando sólo existe el Uno?» pone Nānak *(Ādi Granth:* 223). Como decía antes, "no hay otro" es una muletilla característica en las composiciones de Gurū Nānak.

Existe una cierta polémica acerca del origen y significado de la palabra *oaṅkār,* que sigue al dígito *1*. Ernest Trumpp, el primer traductor al inglés del Libro sagrado, vertía *Ik Oaṅkār* simplemente por *oṃ.* Y es que para él no había duda de que Nānak «seguía la filosofía hindú en todos los puntos esenciales» (Trumpp 1877: xcvii). En cambio, para el segundo gran traductor al inglés, Max Macauliffe (1909: I, lx), *Ik Oaṅkār* significaba simple y llanamente "Dios".

Según Bhāī Gurdās *(Vār* 26, 2), el primer comentador de las Escrituras, *Ik Oaṅkār* remite al sonido sagrado. Podría traducirse por algo así como: «Un misterioso sonido» (Massey 1991: 17). *Oaṅkār* equivale al Verbo *(Śabad).* Por tanto, estaría ciertamente muy próximo al *mantra oṃ.* Para Gurbachan Singh Talib (1990: 24-25), tampoco había duda de que el *oaṅkār* proviene del *oṃ* de las *Upaniṣads.*

A muchos sikhs les disgusta la hermandad entre lo que consideran la hindú *oṃ* y la sikh *oaṅkār,* así que proponen que *oaṅkār* proviene de una combinación de dos palabras que acaba por dar"el Único Infinito Uno" (S. Singh 1987: 46).[1*] Aparte las disquisiciones sectarias o académicas, la característica de la concepción sikh de lo Divino es su indivisibilidad. Como cuando Nānak dice: «mi Señor y maestro es Uno; Él es el Uno, el Único» *(Ādi Granth:* 350).

Aparte de Él no hay nada más. En ningún lugar de la himnología sikh se sugiere que exista un segundo más allá de *Ik Oaṅkār.* Nānak utiliza expresamente una vieja fórmula índica que muestra con nitidez que el espíritu humano y el Uno no son diferentes:

> «Yo soy Él y Él es yo [*sohaṁ haṁsa*];
> no hay diferencia entre ambos» *(Ādi Granth:* 599).

Uno podría estar tentado en colegir que la unicidad de Dios predicada por Nānak fue un préstamo islámico. De hecho, hoy una mayoría de sikhs gustan de comparar su monoteísmo con el "semítico" (Mann 2004: 79-80). Pero como ya dije en otro capítulo, una apreciación tal parece desenfocada. Nānak recurre a ideas de larga alcurnia en las tradiciones de la India. Parafraseando de nuevo tropos de clara resonancia védica, en otro himno oímos que «la Luz Divina está en el interior de cada uno; Tú eres esa Luz. Tuya es esta Luz que brilla dentro de todos» *(Ādi Granth:* 663). Por momentos, Nānak parece otorgar realidad a las divinidades hindúes, pero la suya siempre sería una existencia mortal, sujeta a la *māyā* y subordinada a Akāl Purakh: «Brahmā, Viṣṇu y Śiva son manifestaciones del Único. Él es el hacedor de las acciones» *(Ādi Granth:* 908).

En su forma primigenia, el Único es inmanifiesto *(nirguṇa).* O dicho de otra forma,

Dios es el eternamente inescrutable; sin signo material; más allá *(nir)* de los atributos *(guṇas)*. Es "aquel que es desde el principio"; o sea, el Primero *(Ādi)*, la Verdad *(Sacch)*, el Eterno *(Akāl)*, el que es Sin Comienzo *(Anādi),* el Sin Forma *(Niraṅkār),* Ajeno a la Influencia de *māyā (Niraṅjan),* el Nunca encarnado *(Ajūnī)*. Todos estos conceptos remiten al aspecto trascendente y único de lo Divino.

El nombre de Dios

El Dios de los sikhs es inefable y está más allá de toda categoría y caracterización. Es por ello por lo que el sikhismo sae opone a cualquier representación antropomórfica de lo Divino. Tampoco tiene este Dios un nombre preciso (como Allāh, Yahvé, Viṣṇu, etcétera), bien que el concepto hindú de *Parabrahman* sería de lo más apropiado (y se utiliza con frecuencia). Como sabemos, un término típicamente sikh para designar al Ser Supremo es *Akāl,* que significa "eterno", al que se añade *Purakh,* "persona". Akāl Purakh remite a la doble naturaleza trascendente e inmanente, sin atributos y con atributos, de la Realidad Última.

A nivel popular o en la meditación suele utilizarse *Vāhi-gurū,* que literalmente significa "Plegaria al Gurū", pero que se usa más en un sentido de alabanza, algo así como "Señor Maravilloso". *Sat-gurū,* "el Gurū Supremo" es otro apelativo común. El propio *Ik Oaṅkār* puede utilizarse (y la grafía  se ha convertido, de hecho, en uno de los símbolos distintivos de los sikhs).

En el *Granth* se utilizan bastantes de los epítetos de Viṣṇu (Kṛiṣṇa, Gopal, Rāma, Hari…) para referirse a Akāl Purakh, pero siempre como nombres que expresan lo Absoluto y no como las encarnaciones divinas *(avtārs)*. Igualmente, Nānak recurre a Brahmā o Śiva; a términos islámicos como Sāhib, Khudā o Allāh; y a apelativos comunes entre los *sants* como Ādi Purakh, Prabhū o Niraṅjan. Da lo mismo. Cualquiera de esos nombres es el Nombre *(Nām)*, la esencia Divina y el fundamento de la meditación sikh. James Massey nos ofrece una interesante lista de más de un centenar de designaciones utilizadas por Nānak para apelar a lo Absoluto o ilustrar las diferentes *funciones* de lo Absoluto (Massey 1991: 57-58).[2*]

Con el carácter cosmopolita que siempre ha caracterizado a la enseñanza de los sikhs se nos enseña que el Dios único ha sido descrito por innumerables santos o Escrituras. Gurū Arjan no puede ser más explícito al cantar: «el dios musulmán Allāh y el dios hindú Parabrahman son Uno y lo mismo» *(Ādi Granth:* 897).

En cualquier caso, Nānak y los demás Gurūs se desmarcan de la corriente devocional vishnuista pues su Dios, aunque personal *(Purakh),* es mucho más abstracto que Viṣṇu, Rāma o Kṛiṣṇa. Él es Sin forma *(Arūp, Niraṅkār),* completamente desligado, ajeno al nacimiento o a la muerte. Esta concepción niega a la vez la doctrina hindú de las encarnaciones *(Ādi Granth:* 637), como previene de otorgar a los Gurūs sikhs una condición sobrehumana; al menos teológicamente. El único Gurū o maestro es Dios.

Arjan es tajante: «que arda la boca de aquel que diga que el Señor está sujeto a nacimiento; Él no nace y no muere; Él no viene y va en reencarnaciones» *(Ādi Granth:* 1136). Nānak, como Kabīr, enfatiza el aspecto nirgúnico de la Realidad Última. Akāl Purakh no es un ser antropomórfico. Tampoco tiene género. Y, de hecho, en los dialectos de los *sants* del Norte de la India no se distingue entre masculino, femenino o neutro. Aunque nos refiramos a lo Divino como "Él", ello no es ni masculino ni femenino. Lo dice Gurū Arjan: «Tú eres mi padre, Tú eres mi madre» *(Ādi Granth:* 103).

Creación e inmanencia divina

La mayoría de estudiosos del fenómeno religioso concuerdan en que los himnos de Gurū Nānak representan el comienzo de la tradición poética nirgúnica del punjabí. Lo cual sin duda es cierto. Pero también que Nānak se dirije al Gurū Eterno como "Tú", lo que muestra una relación personal. Y que, al mismo tiempo que habla de lo Absoluto como *nirguṇa,* Nānak reconoce el estado *saguṇa;* esto es, el aspecto "con atributos" o cualidades de lo Divino. Como cuando canta que «del estado de Existencia absoluta, Él asumió la forma inmaculada; de lo informe *[nirguṇa]* asumió la forma suprema *[saguṇa]» (Ādi Granth:* 940). En cientos de himnos Nānak enfatiza los dos aspectos de la naturaleza de *Ik Oaṅkar:* que es absoluto y trascendente, lo que implica que es distinto a las cosas de este universo; y que es personal e inmanente, que se ve básicamente por su presencia que interpenetra todo lo que hay en este universo (Massey 1991: 147).

Según Pashaura Singh (2000: 88), la principal innovación de Arjan consistió en añadir el aspecto personal *(Purakh)* a la teología nanakiana. Si Nānak subrayaba la naturaleza nirgúnica de lo Absoluto, Arjan le dió un tinte más devocional. No obstante, hay que advertir que Nānak ya se había referido al *Ik Oaṅkār* como Ser Creador *(Kartā Purakh)* y Ser Eterno *(Akāl Purakh).* Y cuando Arjan dice en su *Sukhmanī Sāhib* que Dios es a la vez sin cualidades *(nirguṇa)*, absoluto y sin relaciones, lo mismo que con cualidades *(saguṇa),* implicado en este mundo y con relaciones *(Ādi Granth:* 287), no hace más que prolongar la percatación original de Nānak.

En definitiva, la Realidad Última comparte su naturaleza con el mundo creado. Todo lo que existe representa alguna cualidad de lo Divino.

La creación

Igual que *Ik Oaṅkār* es inefable, también lo es su creación. El sikhismo se desmarca tanto de las corrientes filosóficas hinduistas, que propugnan una serie infinita de emanaciones cíclicas, como de las semíticas, que recurren a la creación *ex-nihilo,* lo mismo que de las teorías evolutivas modernas, que arrancan de un momento de creación preciso. Sólo Él sabe cuándo tuvo lugar la creación.

Antes, no existía nada; salvo el "más alto Absoluto" *(Parabrahman),* absorto en meditación. Uno de los himnos más populares y citados de Nānak lo expresa así:

«Había profunda oscuridad durante incontables años.

No había ni Tierra ni Cielo;
sólo había el infinito Deseo de su Voluntad.
No había ni día ni noche, ni Sol ni Luna;
[sólo Él] existía, en puro estado de meditación…
No había Brahmā, Viṣṇu o Śiva.
Excepto el Único, no había nada más…
No había mención de una dualidad.
Él disfrutaba otorgándose la existencia a Sí mismo;
y Él solo evaluóse a sí mismo…
Cuando fue su Voluntad, Él creó el mundo;
el universo estaba suspendido sin mecanismo alguno.
Él creó a Brahmā, Viṣṇu y Śiva…
E hizo manifiesto lo que estaba oculto» *(Ādi Granth:* 1035-1036).

La similitud con el famoso himno védico *Nāsadīya-sūkta (Ṛig-veda:* X, 129) es palpable. Nānak no se interroga acerca de cómo es posible que surgiera la creación de la nada o de la materia pre-existente. El mensaje principal es el de la soberanía y preeminencia del Creador sobre la creación. El mundo nace por su Deseo *(bhāṇā),* según su Voluntad *(Hukam).* Él es el sostén y preservador de lo creado: «el Único, que creó el mundo, lo mantiene» *(Ādi Granth:* 765). La creación es su autoexpresión.

La cosmogonía y cosmología nanakiana destaca por su imagen completamente desmitologizada de Cielo e Infierno. Gurū Arjan proclama con sencillez que el Cielo (Baikuṇṭh) «se encuentra allá donde las alabanzas al Señor sean cantadas» *(Ādi Granth:* 749). En otras palabras, el Cielo no es ningún lugar, sino una condición. Otra cosa, por supuesto, es la concepción (de clara influencia islámica) que muchos devotos poseen de un Cielo adonde va a parar el alma del difunto.

El Dios interior

No sólo es Akāl Purakh inmanente en su creación, sino que se insiste una y otra vez en que Niraṅkār es inmanente en una porción muy especial de la creación: «está presente en todos y cada uno de los corazones» *(Ādi Granth:* 387). Éste es el punto crucial; pues ahí se puede dar la comunicación entre el ser humano y lo Divino. La práctica espiritual sikh tiene que ver con el aspecto sagúnico, manifiesto, creativo, inmanente, de Akāl Purakh. «Tú te ocultas dentro» exclama Nānak *(Ādi Granth:* 1290). Es ahí, como pone Hew McLeod (1968: 175), que la Palabra *(Śabad)* y el Nombre *(Nām)* adquieren la substancia que las hace significativas». Dice Nānak: «reconócelo en la forma de la Palabra en cada corazón» *(Ādi Granth:* 581).

La relación entre Akāl Purakh y el ser humano es como la de la fragancia y la flor, el reflejo y el espejo, o el pez y el río *(Ādi Granth:* 25). Para el sikhismo el alma humana

(ātmā, man) es como Dios en miniatura, pero no idéntica. Posee su propia individualidad, pero ya que ha surgido de Dios, comparte sus cualidades. Ergo, entre otras cosas, es inmortal.

Epistemología

La filosofía sikh reconoce tres tipos de conocimiento: percepción, inferencia y testimonio escritural. Por percepción se entiende el contacto de los órganos sensoriales con los objetos a través de la mente. De ahí se desprende que el mundo no es una apariencia. El mundo es real, incluso después de alcanzarse la beatitud suprema. La inferencia se basa en el primer tipo de conocimiento e incluye, por ejemplo, la capacidad de comparar, de analizar, etcétera. Finalmente hallamos *Śabad,* el testimonio escritural, la Palabra, la forma de conocimiento más elevada; virtualmente coexistente con la Realidad Última.

Aunque a nivel epistemológico el sikhismo reconoce la realidad del mundo, todo aquello que no esté subordinado a la Verdad es *māyā.* En este contexto, no se entiende *māyā* como "ilusión" (como en la filosofía Vedānta),[3*] sino más bien como "desilusión", como antítesis de la Verdad. *Māyā* equivale al apego a las cosas. Por extensión, también remite a este mundo fenomenológico de infinidad de nombres y formas. *Māyā,* en último término, equivale a ignorancia *(avidiā).* A la gran malinterpretación y desconocimiento de la naturaleza del mundo y del ser humano. Y en este sentido, el sikhismo es congruente con la mayoría de sistemas índicos. De donde cierta propensión entre algunos grupos sikhs a insertar la doctrina nanakiana en un marco filosófico vedántico. No obstante, hay que insistir en que Nānak no otorga al concepto *māyā* el carácter metafísico que posee en el Vedānta. La *māyā* es también una creación de Akāl Purakh, por lo que no puede ser considerada como mera ilusión. *Māyā* es la temporalidad, es la naturaleza impermanente de las cosas; al menos, hasta que se desvanezca por medio de la entrega amorosa y el conocimiento supremo.

El ser humano

Para Gurū Nānak la palabra clave para entender la naturaleza humana es *man.* Procede de la sánscrita *manas,* que suele traducirse por "mente". Pero en el pensamiento nanakiano el *man* es un concepto mucho más complejo y difícil de traducir. Corresponde a una amalgama entre mente, alma, corazón, yo profundo, psique y consciencia. O, para quienes estén familiarizados con la rica terminología sánscrita, remite tanto al *manas,* como a la *buddhi,* el *citta* o el *antaḥkaraṇa,* lo mismo que *al jīvā* y al *ātman.* El *man* es simultáneamente un concepto espiritual, moral y psicológico. Con el *man* meditamos, por el *man* sentimos. Es la facultad –señala McLeod (1968: 180)– «con la cual uno piensa, decide y siente; la fuente de todo lo bueno y lo malo del ser humano».

Los sikhs comparten la idea panindia de que el alma del ser humano no nace, no muere ni se corrompe. El *ātmā,* lo dijimos, es Uno con Akāl Purakh: «Dios mora en el alma, y el alma mora en Dios» *(Ādi Granth:* 1153). Pero mientras no realice la unión con el Ser Supremo el alma humana es sólo una pequeña porción de la creación; una de las tropecientas formas de existencia reconocidas por el sikhismo. El ser humano está abocado a la acción a causa de las tres cualidades *(guṇas)* que constituyen todo lo existente.[4*]

Por la fuerza de sus cualidades y por la fuerza de la desilusión o *māyā,* los seres creados están atrapados en la acción, el egotismo y la dualidad.

El alma es una chispa divina ligada a un cuerpo y a una inercia producto del *karma* o *karam* acumulado. Nānak comparte la clásica idea de la India de que toda acción de mente, cuerpo o habla deja una semilla que fructicará en una ulterior existencia. Es la llamada ley del *karma-sansār;* o sea, de la acción y la transmigración. Y, como la mayoría de pensadores indios, Nānak sostiene que únicamente con la liberación *(mukti)* podremos salir del círculo vicioso del *karma-sansār.*

El *man* está separado del Ser Supremo y ansía unirse a Él. «Es una perla que no tiene precio» declara Nānak *(Ādi Granth:* 22). Lamentablemente, los seres humanos persiguen metas ilusorias, producto de su estado de ignorancia. El *man* está atrapado en una red formada por la lujuria *(kām)*, la codicia *(lobh)*, la ira *(krodh)*, el orgullo *(haṅkār)* y el apego a las posesiones materiales *(moh);* los cinco comportamientos negativos que se esconden tras las metas ilusorias. Las personas son víctimas de su propio ego (o egocentrismo, y hasta egoidad), que son las traducciones más felices al importante concepto de *haumai.* Dicho de otra forma: en la condición del ser humano ordinario, el *man* es impuro; está completamente controlado y dominado por el *haumai.* Éste último equivale –y está etimológicamente emparentado– a la vieja idea de *ahaṁkāra,* "el

hacedor del yo", de las filosofías hindúes del Vedānta y el Sāṃkhya.

Todo lo que el ser humano hace, dice o piensa está controlado por el *haumai.* Cuanto más centrada en sí esté la persona, más dueña se cree de su propio destino y más ciega está de la presencia de Dios en sí mismo. El *haumai* es la sutil barrera psicológica entre el ser humano y el Ser Supremo. De resultas, el camino de emancipación queda velado y toda la atención se pone en la *māyā.* Por culpa del *haumai* el hombre está condenado a "nacer y morir" o "ir y venir", en términos de los Gurūs *(Ādi Granth:* 466); o sea, a transmigrar en el ciclo de muertes y renacimientos *(sansār).* Dicen los Gurūs que «el ego es la enfermedad crónica» *(Ādi Granth:* 466). Es la condición de separatividad y contingencia. Es estar anonadado en la *māyā;* atrapado en la dualidad. El tipo de persona guiada por el *haumai* se conoce como *manmukh,* "centrada en sí misma"; ignorante de su verdadero origen y destino. En esto Nānak comparte el diagnóstico típicamente índico de que el mal está en la ignorancia y desconocimiento *(avidiā, agiān)* de la verdadera condición del ser y del propósito de la existencia. Eso es *māyā,* el ilusorio mundo de lo temporal y de los apegos.

Afortunadamente, Nānak mantiene que el ser humano puede trascender esta condición: «el ego tiene su propia cura» *(Ādi Granth:* 466). El Gurū Eterno habla por boca de los Gurūs para eliminar el *haumai* y liberar el *man.* Gurū Aṅgad afirma que la Palabra del Gurū es la medicina que puede curar la enfermedad del ego (en Taran Singh 1990: 36). Y es que Él está aquí. Canta Nānak:

> «Sé que Tú no estás lejos.
> Creo que Tú moras en lo más profundo de mí.
> He reconocido Tu Presencia» *(Ādi Granth:* 1108).

Autoexpresión Divina

Una idea fundamental en el pensamiento de Gurū Nānak es la de autoexpresión Divina. El Único se expresa a sí mismo bajo seis formas totalmente interrelacionadas entre sí: la Verdad *(Sacch),* el Nombre *(Nām),* la Palabra *(Śabad),* el Preceptor Divino *(Gurū),* la Voluntad Divina *(Hukam)* y la Gracia *(Nadar).* Salvo el último, los cinco primeros remiten a un mismo concepto: «los cinco son expresiones –como resume W.H. McLeod (1968: 190)– de Dios; todos se utilizan para exponer la naturaleza, el contenido y el medio de la comunicación divina a los hombres».

La Verdad

Sat se refiere básicamente al aspecto eterno de Dios. Nānak lo deja muy claro en el primer *śalok* de la *Japjī:* «Ha sido la Verdad desde un principio. Ha sido la Verdad en todas las edades. Es la Verdad, oh Nānak, y será siempre la Verdad» *(Ādi Granth:* 1 *[Japjī: śalok]).*

La Palabra

Como ya sabemos, el concepto de *Śabad* o Palabra, típico también entre los *sants* y los *jogīs,* remite al vehículo de la revelación. Gracias a la Palabra los humanos podemos conocer a Akāl Purakh y el camino que conduce hasta lo Divino. Y como también sabemos, para los sikhs este vehículo está íntimamente ligado a las enseñanzas de los Gurūs, de donde la expresión *Gurū-Śabad,* la "Palabra-Gurū", que tan frecuentemente se asocia al *Ādi Granth.* El concepto no está muy alejado de la noción cristiana de Verbo.

El Nombre

Éste es otro de los conceptos que remiten a la comunicación entre Akāl Purakh y los humanos. Por tanto, y como dice McLeod (1968: 195), «a todos los efectos prácticos, el Nombre *(Nām)* es sinónimo de la Palabra *(Śabad)».* Puede que en ocasiones la Palabra

sea el medio y el Nombre el objeto de la comunicación, pero siempre permanecen como expresiones de la Verdad de Dios, como formulación condensada de toda la Naturaleza Divina y de todo lo que constituye el Ser Divino. Cuando Nānak utiliza el concepto *Nām* apunta a esa Realidad que está más allá de la percepción humana. Y es que el Gurū afirma que «Él mismo se creó a Sí Mismo; asumió el Nombre; luego, dio forma a la creación» *(Ādi Granth:* 463). Dicho de otra forma, el aspecto manifiesto de lo Divino es lo que los Gurūs y *sants* llamaron *Nām.*

El Gurū Divino

Otro concepto que también hemos ido encontrando y desarrollando a lo largo de la obra es el de Gurū. Y, una vez más, aquí el Gurū remite a la comunicación entre lo Divino y lo humano. El Gurū no es un mero preceptor personal, sino aquella voz interior, o aquel movimiento de lo Divino en el interior de ciertas personas, que permite acceder a la Verdad. Arjan dice que «el Verdadero Gurū es el Parabrahman» *(Ādi Granth:* 749).

El Orden o Voluntad Divina

De todos los conceptos que remiten a la comunicación y la expresión Divina ninguno es tan rico como el de *Hukam.*

Dios mantiene el universo en equilibrio gracias a su Voluntad Divina *(Hukam,* de la árabe *hukm,* "orden"). Este concepto es capital para la doctrina sikh. Expresa la trama que regula la vida de los seres y el cosmos entero. O, como pone W.H. McLeod (2000: 13), «puede definirse como el principio divinamente instituido y mantenido que gobierna la existencia y el movimiento del universo». El concepto hindú más homologable sería el védico *ṛita;* y también el islámico *reza,* y hasta puede que el chino *dao.* Pero a diferencia de la armonía impersonal del *ṛita,* el *Hukam* es el aspecto autorrevelado de Akāl Purakh; de ahí que no sólo sea el Orden, sino la Voluntad y el Deseo Divino. Al mismo tiempo, la regularidad y consistencia del *Hukam* lo distingue del concepto islámico.

Desde luego, el Orden Divino tampoco puede ser descrito con palabras, pero uno puede comprender que todas las formas se crearon a través del *Hukam* y que la mayor grandeza puede alcanzarse en consonancia con el *Hukam.* En Nānak, el *Hukam* es la armonía cósmica:

> «Todo ocurre según su Voluntad. Pero nadie puede expresarla. Su Voluntad crea la vida… Oh, Nānak, el que entiende su Voluntad jamás dice: "yo soy"» *(Ādi Granth:* 1 *[Japjī:* 2]).

El *Hukam* es el principio omniabarcante que todo lo interpenetra, responsable de

todas las formas, las causas, los efectos. El *Hukam* es la ligazón entre Akāl Purakh, que es el creador *(karatā),* y lo creado *(ākāru)*. La ley del *karma* no es independiente del *Hukam;* mas es una expresión del *Hukam* en términos morales. Junto a otros sistemas indios el sikhismo comparte la idea de que el ego produce –o mejor, el ego *es*–el velo de la ignorancia que nos impide alcanzar la Verdad. La consecuencia del *haumai* es el renacimiento. Pero quienquiera que aprehenda el significado del *Hukam,* ya nunca hablará egoicamente; no pronunciará el "yo soy".

Entender el *Hukam* Divino conduce a la destrucción de la egoidad *(haumai),* pues consiste en captar existencialmente la suma total de todas las leyes divinas; de la Naturaleza Divina. La sumisión a la Voluntad Divina es, entonces –y paradójicamente–, la liberación de la ley del *karma.*

La Gracia Divina

Para el sikhismo, la senda que conduce al Ser Supremo no pasa por los ritos, el culto en el templo, las peregrinaciones o las ascesis (formas externas típicas del ritual hinduista). Mas por la *bhakti,* la entrega amorosa a Dios a través del servicio a los demás, la meditación en el Nombre y la vida recta y virtuosa. Eventualmente, Akāl Purakh dispensará su Gracia.

Traduzco por "Gracia" lo que en verdad es un compuesto de ideas entrelazadas: *nadar, prasād, darśan, karam, bakhśiś, kirpā*… La última, por ejemplo, proviene de la sánscrita *kṛipayati* que se traduce por "tener compasión" (Pujol 2005: 267). *Nadar,* que proviene del farsi, puede verterse por "favor", pero asimismo significa "ver", "mirar", "opinar" (Massey 1991: 130). *Karam,* que es árabe, se asimila mejor a la "gracia" cristiana. Nānak también utiliza *darśan,* literalmente "visión", que es el término que los hindúes utilizan cuando van a "ver" a la divinidad en el templo o al maestro en su retiro (bien que en verdad es el *guru* quien otorga el *darśan* al discípulo). Todas estas expresiones representan diferentes aspectos del *bhāṇā,* el Deseo, y del *prasād,* la Misericordia de Akāl Purakh.

Nótese, empero, que el concepto no es sinónimo a la gracia universal del cristianismo. Este don *(danā)* del Gurū no es la salvación; siquiera conduce inevitablemente a la liberación. Es algo así como un destello interior que nos invita, impele y nos hace entender la necesidad de la liberación y el medio para alcanzarla. Como decía el profesor Teja Singh (1938: 13), «el Infinito está dentro de nosotros, "incrustado en nuestro ser"… pero lejos de nuestro alcance debido al velo de la ignorancia y la egoidad… La regeneración viene cuando, por la llamada de la Gracia, empezamos a someter nuestro diminuto espíritu al Espíritu supremo, que es Dios, y nuestra propia voluntad sintoniza gradualmente con su Voluntad Suprema».

En cierto sentido, la idea de Gracia suaviza la de omnipotencia de Akāl Purakh. Gurū Nānak escribió que «nuestras acciones pasadas nos han dado esta envoltura terrenal;

pero la salvación *[mukti]* sólo procede de su Gracia» *(Ādi Granth: 2 [Japjī* 4]). Esto equivale a decir que el *karma* no es determinante de todos y cada uno de nuestros actos. El *karma* provee los naipes, pero es la Gracia Divina la que nos brindará la oportunidad de liberarnos. El *karma* no es más que una expresión del *Hukam,* y éste posee el remedio para amortiguar los efectos kármicos.

Uno recibe la Verdad a través de la Gracia Divina. El don del Nombre se recibe por la Gracia. Así finaliza el *Mūl-mantar: gura parasādi.* En otras palabras, el conocimiento de Akāl Purakh es el don del Gurū, y éste es otorgado por la Gracia del Gurū. Por tanto, ella es la autorrevelación o autoexpresión de lo Divino en forma de la Palabra. Los seres humanos podemos conocer y aprehender la Realidad Última sólo a través de su Gracia, por su Voluntad, cuyo canal es el Gurū y la Palabra.

La Visión, la Gracia, la Misericordia, el Favor… ni se obtiene ni se persigue, ni siquiera se adquiere por esfuerzo. Simplemente se recibe. Es un misterio inescrutable. No obstante, se espera que los humanos nos preparemos para recibir este don. Y eso nos porta al aspecto práctico y contemplativo de la doctrina sikh.

[1*] Puestos a escoger, yo me desmarco de los que han traducido *Ik Oaṅkār* por "Dios", a mi juicio demasiado restringidos por las connotaciones abrahámicas del concepto. Me alineo con los que lo han vertido por "un Único Ser Supremo" (Talib), o "Un Ser Supremo" (Gopal Singh, McLeod), o "el Único Ser Universal" (Sohan Singh) o la "Única Realidad Última" (Massey).

[2*] Los epítetos y nombres islámicos aparecen con mucha menor frecuencia en los escritos de Nānak que los nombres hindúes. De ahí puede desprenderse, tal vez, que la mayoría de seguidores de Nānak pertenecían al substrato hindú; y que su doctrina principal se mantuvo básicamente dentro de las tradiciones de origen índico. De hecho, Nānak únicamente recurre en dos ocasiones al nombre Allāh, que es el realmente significativo para un musulmán.

[3*] El Vedānta ha sido y es una de las principales filosofías brahmánicas, expuesto por pensadores tan notables como Śaṅkara (siglos VIII-IX) o Rāmānuja (siglos XI-XII). Someramente, esta filosofía mantiene que lo existente *(sat),* que ellos sub-sumen en el concepto Absoluto *(brahman),* es unitario *(eka)* o no dual *(advaita)*. Lo Absoluto es eterno *(nitya)* y no se modifica ni cambia. Cualquier atisbo de multiplicidad es ilusorio *(māyā);* pertenece al reino de lo fenoménico.

[4*] El sistema brahmánico Sāṃkhya elaboró la teoría de los *guṇas* que el sikhismo, como otros sistemas índicos, hizo más o menos suya. Los *guṇas* son: *sattva* (esencia, claridad, bondad, verdad), *rajas* (fuerza, energía, acción, pasión) y *tamas* (oscuridad, masa, inercia, ignorancia). En la creación se da todo tipo de combinaciones entre estos tres atributos coexistentes.

15. LA PRÁCTICA INTERNA

En la India, la práctica espiritual puede recibir diversas apelaciones: *sādhana, mārga, yoga,* etcétera. Todos estos nombres remiten a una senda o camino de vida dedicado a la autorrealización. El énfasis puede ponerse en la meditación, en la devoción, en el conocimiento, en acciones rituales, en técnicas psicofísicas, en el servicio a la comunidad o en lo que el grupo en cuestión considere que forme la vía correcta para la ultimidad. Pero en todos los casos la práctica espiritual se enmarca en un contexto ético, ritual y social, por lo que conforma un verdadero modelo de vida. No existe un *yoga* independiente de una ética, ni una meditación individual que no tenga en cuenta el mundo de las relaciones con los demás. Ni siquiera para aquellos que han renunciado al mundo.

En el sikhismo, el *yoga* preconizado por los Gurūs se aparta de las versiones psicofísicas o energéticas de los *jogīs,* lo mismo que de las ascéticas y renunciatorias de los *sādhus.* Nānak proclamó un camino devocional y meditacional para el *gristhi,* el hombre o la mujer que participa de este mundo.

La eventual liberación depende de la Gracia Divina; pero también del esfuerzo del individuo. Por tanto, la disciplina o práctica espiritual es indispensable.

La meditación en el Nombre

Akāl Purakh es el Creador, conocido por la Palabra *(Ādi Granth:* 688). Lo sabemos. Los diez Gurūs humanos, nacidos por la Voluntad Divina, recibieron y comunicaron la Palabra. También lo sabemos. La Palabra está escrita en el *Ādi Granth,* instaurado como Gurū en 1708. Ídem. ¿Y qué es lo que los himnos o la Palabra expresan? El Nombre *(Nām)*. O sea, Dios.

Consecuentemente, la meditación en el Nombre *(nām-simaraṇ)* constituye la disciplina espiritual o *sādhana* adecuada para reunirse con lo Divino: «no olvides el Nombre; practica la Palabra y se dará la liberación» proclama Gurū Nānak *(Ādi Granth:* 62). Quizá una buena traducción de *nām-sima-ra…* sea «tener a Dios constantemente en mente» (Cole y Sambhi 1990: 115). Para Teja Singh (1938: 21-22) el *nām-simaraṇ* significa «practicar la presencia Dios manteniéndolo siempre en nuestras mentes cantando sus alabanzas o morando en su excelencia». El *nām-simaraṇ* representa el lado contemplativo de la práctica sikh. Forma el corazón de la disciplina religiosa de Gurū Nānak (McLeod 1968: 217). Y es una "obligación" que ningún *rahit-nāmā* olvida mencionar.

Por contra, toda la parafernalia externa de la religiosidad es rechazada por Nānak. Cierto que el sikhismo ha desarrollado una práctica exotérica –que abordaremos en el próximo capítulo–; pero el énfasis nanakiano se pone en el reconocimiento de Akāl Purakh en la creación y consiguiente meditación en su aspecto inmanente. Es esta práctica la que hará germinar la semilla que neutralizará las valencias kármicas y, eventualmente, conducirá a la unión con lo Divino. Al meditar en el Nombre o recordar el Nombre llevamos al *man* junto a Dios. Al entrar en contacto con el Nombre el ego es purificado por la santidad. Se entra en una espiral sagrada que nos aleja de las inclinaciones malignas, egocentradas e impuras. De suerte que cada vez existe más congruencia con el *Hukam.* La meditación en el Nombre es la mejor manera de trascender el *haumai.* Así escribió Gurū Arjan en su célebre *Sukhmanī Sāhib:* «recordando el Nombre de Dios uno no entra de nuevo en la matriz… recordando el Nombre de Dios se elimina la muerte» *(Ādi Granth:* 262).

Por ello que al *nām-simaraṇ* también se le conoce como *nām-yoga* o *śabad-yoga.* Una práctica muy habitual es la repetición murmurada del Nombre *(nām-japṇā)* o invocación ininterrumpida de algún *mantra* corto, como el famoso *Vāhi-gurū.* Algunos sikhs recurren al rosario *(malā),* bien que no es realmente necesario. Cuando se realiza colectivamente suele tomar la forma del canto musicado *(kīrtan)* en el templo. También puede ser el rezo individual de los himnos matutinos y vespertinos. En todos los casos,

empero, la mera repetición no basta. La frase, *mantra* o himno debe interiorizarse. Uno tiene que aprehender el Nombre; meditar en la Naturaleza de lo Divino, en sus cualidades y atributos. Una práctica que debe acompañarse de las acciones congruentes, en sintonía con la Naturaleza Divina. Es un ejercicio estrictamente individual, pero que posee en el *kīrtan* su lado congregacional; y es que «en compañía de los verdaderos santos la sutil esencia de Dios se alcanza» *(Ādi Granth:* 598).

En consonancia con las nociones índicas del poder del sonido, la meditación sikh en el Nombre insta a unir el alma con el sonido y el significado del himno, que no es otra cosa que la Naturaleza Divina. Dicho de otra forma, el *nām-simaraṇ* consiste en la plena armonización con la Voluntad Divina *(Hukam)*. Es un perfecto ejemplo de *mantra-yoga,* similar también al "recuerdo de Dios" *(dhikr)* de la mística sufí. No en vano en el *Qur'ān* (29, 45) se dice que «el recuerdo de Dios es lo más importante».

La meditación en el Nombre conforma, por consiguiente, un *nāma-mārga,* una "senda del Nombre", un ejercicio integral que requiere pureza de mente y cuerpo; meditación en el significado del himno; silencio; conformar la vida y las acciones al sentido de los himnos; concentración de mente; paciencia; fe y reverencia en el intelecto; y compañía de personas santas (Chhabra 1989: 42). El espíritu que insufla esta vía es *bhakti:* entrega, amor, participación, corazón, devoción.

La devoción *(bhakti)*

La religión es algo interior. Y su expresión esencial es la *bhakti (bhagti)* o participación amorosa. Es en este punto donde Nānak se aproxima más al devocionalismo vishnuista.

De hecho, los Gurūs sikhs recurren a todas las metáforas clásicas de la *bhakti* índica: la relación entre el alma individual y el Alma Suprema se homologa a la entrega amorosa de los padres a los hijos (preferida de Gurū Arjan), o la que se da entre la amada y el amado, o entre el esposo y la esposa (preferida de Gurū Nānak), o la del siervo al amo, etcétera. Por eso al Dios sin forma Nānak lo llama Padre *(Pitā),* Dador *(Dātā)* o Amado *(Prītam).* En todos los casos la *bhakti* implica percibir lo Divino en el corazón; dentro de uno mismo. Ésta es la forma segura de erradicar la egoidad *(haumai).*

Pero la *bhakti* del sikhismo es peculiar e inseparable de su manera de entender la Naturaleza Divina. En algunos lugares Nānak dice que sólo aquellos que tienen temor *(bhai)* pueden tener devoción *(bhāo) (Ādi Granth:* 151). La idea del "temor" parece inextricablemente ligada a la omnipotencia y severidad divinas. Vāhigurū destruye el mal; y los humanos son meros movimientos de su propia actividad. Las monarquías caen porque se alejan del bien y Vāhigurū interviene. El Ser Supremo puede otorgar o no su Gracia, de ahí que el devoto lo tema a la vez que lo ame incondicionalmente. En esto Nānak parece estar próximo a la concepción islámica de lo Divino. Pero quizá una traducción más interesante de *bhai* sea también el "asombro"; el estupor por el *mysterium* que *es fascinans* y es a la vez *tremendum;* la maravilla frente a la omnipotencia divina. En cualquier caso, la devoción proviene de percatarse de que el Dios sin forma puede ser percibido como un Dios con atributos. Y es su aspecto inmanente de cualidades amorosas (el aspecto digamos más femenino de Vāhigurū) que hace de Él el Amado. Y que la meditación en el Nombre desemboque en una sumisión incondicional a Vāhigurū. Porque Él escucha las oraciones de los fieles, perdona sus faltas y permite que los anhelos de los devotos se cumplan.

De todo ello que el sikhismo haya limitado el ritualismo y la práctica de la religión exotérica y se centre en la devoción amorosa a través de la invocación constante del Nombre. No obstante, sería desatinado insistir en demasía en que el sikhismo pide la estricta concentración en una práctica individual. Porque la forma más común que toma la meditación en el Nombre es la del canto colectivo de himnos. El *kīrtan* es la técnica de *nām-simaraṇ* más extendida en la actualidad.[*] Y es congruente con el carácter social, ético y congregacional de la enseñanza de los Gurūs.

La ética

Aunque el esfuerzo humano no es suficiente para alcanzar la Verdad, paradójicamente, la *sādhana* resulta imprescindible. Y digo que es paradójico porque si el ser humano es únicamente una pieza de la creación dirigida por Akāl Purakh, parece quedar poco espacio para el libre albedrío. Lo corroboran los Gurūs, que no cesaron de advertirnos de la impotencia del ser humano. Pero, al mismo tiempo, insistieron en que participemos en este juego. Lo vimos páginas atrás. Y es que los humanos somos conscientes de nosotros mismos; de nuestro propósito. Y es precisamente gracias a nuestro *man,* a nuestra facultad consciente, espiritual y pensante, como podemos discernir entre lo que son acciones positivas o acciones que únicamente nos perpetúan en el estado del *manmukh.*

Akāl Purakh nos ha otorgado cierta dosis de creatividad. Y ha dejado bien claro por boca de los Gurūs que la entrega amorosa es la forma de creatividad que más se acerca –y nos acerca– a la creatividad divina.

La comprensión de la inmanencia divina y la vida virtuosa nos portan a la posición del "centrado en Dios" *(gurmukh)*. Las principales virtudes del *gurmukh* serán la verdad, la devoción, el contento, la compasión, la paciencia, la autoestima, el servicio a la humanidad, la fe, el conocimiento, la humildad, etcétera. Esto es el *dharma* según lo concibe el sikhismo. Que no es otra cosa que actuar según el *Hukam* establecido por Akāl Purakh. Por tanto, remite a un estado de conciencia y su congruencia con el orden cósmico. Nada tiene que ver con obligaciones rituales. Es también la auténtica devoción *(bhakti),* cuya esencia consiste en el sacrificio del ego.

Al ser el sikhismo un camino de acción *(pravṛitti-mar-ga), y* al tomar muy en serio la realidad de este mundo, la tradición ha acentuado la religiosidad práctica y ética. Dijo Nānak que «la verdad es la mayor virtud de todas, pero todavía más alta es la vida verdadera» *(Ādi Granth:* 62). O sea que el primer Gurū entiende que su enseñanza tiene tanto que ver con unas creencias o doctrinas como una *sādhana* o práctica. Consecuentemente, el sikhismo preconiza ciertas disciplinas éticas. Y por lo dicho hasta aquí, se entenderá que conforman asimismo una práctica interna, indisociable de nuestra capacidad de trascendernos.

Por ejemplo, el sikhismo nos anima a alejarnos de la visión impura. Ello equivale a ver el mundo como creación divina. Tampoco debiéramos escuchar la maldad. Hay que ser moderados en el habla. Desde luego, no se debe caer en las tentaciones mundanas. El verdadero sikh evita los intoxicantes y el desenfreno sensual. El patrón de vida ideal es el del campesino sencillo, devoto y trabajador; que vive de lo que ha trabajado por sí

mismo y se entrega al servicio voluntario *(sevā)* a la comunidad. El maestro es claro: «sin servicio altruista nadie alcanza la liberación. El servicio al Señor es la acción más excelsa» *(Ādi Granth:* 992). Este punto debe ser resaltado, ya que Nānak otorgó al *sevā* una primacía que no tiene parangón en ningún otro *sant* o místico de la India. Para Nānak el servicio a la comunidad es una forma perpetua de donación *(dāna).* Comenzando por darse a sí mismo. Por tanto, hacer el servicio a la comunidad es, de nuevo, un antídoto para la enfermedad del *haumai.*

El mensaje de los Gurūs se centra en evitar los extremos del apego y el desapego, de lo mundano y lo ultra-mundano. Es un camino medio para el hombre y la mujer contemporáneos que queda encapsulado en una máxima de la tradición: *nām-japṇā, kirt-karṇā, vand-chakṇā:* meditación en Dios, trabajo honrado y donación al necesitado. Se trata de un desarrollo de la clásica fórmula nanakiana *nām dān iśnān (Ādi Granth:* 942), que podríamos traducir por "meditación en el Nombre, donación y vida pura".

Como sabemos, el sikhismo ha tendido a rechazar la idea de la renuncia al mundo *(saṃnyāsa).* Así, los cuatro estadios *(āśramas)* ideales del hinduismo suelen reducirse a uno en el sikhismo: el cabeza de familia *(gristhi),* que en el contexto sikh se refiere por igual al padre o madre de familia. Lo dijo Gurū Tegh Bahādur: «¿Por qué retirarse al bosque para buscar a Dios? A Dios se le encuentra en el hogar» (en Cole y Sambhi 1990: 26). Asimismo, las cuatro clases socio-espirituales *(varṇas)* son rechazadas por un único *varṇa* que comprendería a toda la humanidad. Por tanto, como buen *sant* nirgúnico Nānak rechaza el núcleo de la ortodoxia brahmánica, que suele recibir el nombre de *varṇa-āśrama-dharma.* Para Nānak todos formamos parte del mismo *varṇa* y es desde el estadio del cabeza de familia (y no del renunciante) desde el que pueden perseguirse las cuatro metas clásicas de la India: el provecho material *(artha),* el disfrute sensual *(kāma),* el deber religioso *(dharma)* y la liberación espiritual *(mukti, mokṣa).*

El *sahaj-yoga*

El propósito último del virtuoso sikh es la unión mística con Akāl Purakh. El sikhismo lo llama *mukti,* que solemos traducir por "liberación". Pero el concepto posee matices algo diferentes a los de otros sistemas indios.

La experiencia continuada de la meditación en el Nombre en el espíritu de devoción amorosa culminará en el asombro o rapto de la visión, percatación y aprehensión de lo Divino. Se trata de un proceso que ha sido descrito en distintas tradiciones como una muerte del "yo" o del "ego". De forma similar, en el sikhismo el *man* queda purgado del *haumai.* Aquel que ha meditado en el Nombre y ha purificado el *man* de todo lo que es maligno y egoísta apunta en una misma dirección: el *gurmukh;* alguien centrado en Dios, cuyos pensamientos y acciones han sido guiadas y facilitadas por el Gurū. El *gurmukh* «se da cuenta de la presencia de Dios en todas partes» *(Ādi Granth:* 942). Es el reverso del *manmukh;* la antítesis del egoísmo.

En la famosa *Japjī* Nānak habla de cinco estadios o "regiones" *(khaṇḍ)* en el ascenso espiritual. Paulatinamente, el devoto se aproxima a lo Divino hasta alcanzar el *sahaj,* el estado de espontaneidad pura. Por ello me parece atinado designar a esta inmersión en lo sagrado como *sahaj-yoga.*

Dharam-khaṇḍ

En el estadio inicial se comprende que Akāl Purakh es el creador de todo: de los ciclos cósmicos, las vidas, etcétera. Dios es el creador de las creaturas y Él es quien sopesa sus actos. El devoto comprende que las acciones altruistas serán recompensadas; las perversas, castigadas. Como se mentó, en esta concepción de la retribución del *karma* el sikhismo se desmarca del hinduismo *mainstream,* del jainismo o del budismo. Es Akāl Purakh quien controla nuestras acciones; quien juzga y decide. Nānak llama a esta región *Dharam-khaṇḍ,* "región del deber moral".

Giān-khaṇḍ

El segundo estadio corresponde a la iluminación. Comprendida la posición última y única del Ser Supremo, el devoto entiende ahora sus distintas formas y agentes de

preservación (Kṛiṣans), destrucción (Śivas) o creación (Brahmās). El yogui alcanza a ver toda una geografía sagrada; que demarca su espacio para practicar el *dharma* o moral virtuosa.

En este estadio la comprensión del devoto se ensancha logarítmicamente. Valora el sentido de las grandes figuras que le han precedido y hasta de las verdades reveladas por maestros o santos de otras religiones. El devoto se da cuenta, en definitiva, del lugar que ocupa en el universo. Su *haumai* sigue debilitándose. Nānak llama a la segunda región, *Giān-khaṇḍ,* "región del conocimiento".

Śaram-khaṇḍ

El tercer estadio es el reino de la acción. En el nuevo lugar que ocupa en el mundo (centrado ya en Dios), el devoto se esforzará en conducir su vida según el Orden y la Verdad. Es el estadio del genuino adepto espiritual; volcado en la aprehensión del Nombre y en lo ético. Nānak lo llama *Śaram-khaṇḍ* o "región del esfuerzo".

Karam-khaṇḍ

En esta fase uno ya es el *gurmukh* que alcanza la visión diáfana de *Ik Oaṇkār.* Se ha transformado en un liberado en vida *(jīvan-mukta).* El vistuoso permanecerá en su cuerpo hasta que se agote el residuo kármico; pero ya no lo produce. El propósito de vida del liberado se ha modificado completamente. Siquiera se esfuerza en alcanzar la liberación, mas en servir a Dios y obedecer la Voluntad Divina *(Hukam).* Con el Gurū Eterno en su corazón, el virtuoso supera el ciclo de la dualidad y la muerte. Sin generar *karma,* literalmente se sale del mundo fenoménico y del ciclo de las transmigraciones. Es un *gurmukh;* un centrado en Dios. Es un *jīvan-mukta;* alguien que ha alcanzado la liberación mientras aún vive en este mundo.

Para una mayoría, el cuarto estadio del *Karam-khaṇḍ* sería la "región de la Gracia".

Sacch-khaṇḍ

En el estadio anterior el devoto mantiene una individualidad separada. En el *Sacch-khaṇḍ* es cuando se da la verdadera unión con Akāl Purakh; cuando lo que fue el *man* trasciende todo atributo *(guṇa)* y, al unirse al Ser Supremo, pierde su identidad separada. En algunos poemas se habla de la fusión de la luz con la Luz *(Ādi Granth:* 1112); o de la disolución del *ātmā* individual en el *Paramātmā (Ādi Granth:* 661), cuando la dualidad

interna muere. Ésta es la última región, aquélla "de la Verdad" *(Sacch-khaṇḍ).*

El estado de reunión divina se denomina *sahaj* o *sehj:* la espontaneidad pura. Se ha equiparado al *turīya* védico/hindú, "el cuarto" *(chauthā),* pues es el estado más allá de los tres restantes (despierto, onírico, dormido sin sueño), donde sólo se es el *testigo* de lo Real. También ha sido homologado con la absorción o trance enstático del *yoga,* que generalmente llaman *samādhi.* No obstante, en el contexto sikh, el *sahaj* parece asemejarse más al estado de unión mística con lo Divino, al modo de los vaiṣṇavas-sahajiyās, los bāuls, los *nāths* o *sants* como Kabīr.

En verdad, Nānak considera que el *sahaj* es el estado natural del ser humano. Es la herencia llamémosle "pura" de la Divinidad incrustada en la humanidad. Pero es una condición del ser inexpresable. Y es que en el *sahaj* o en el *Sacch-khaṇḍ* ya no existe un individuo. El que fuera el devoto se ha fundido con Dios, bien que no sea idéntico a Él.

En realidad, nadie se une a Él. Expresado por Gurū Arjan: «Él solo se une consigo Mismo» *(Ādi Granth:* 1083). Y es que siguiendo la clásica línea de la *bhakti* índica, Nānak se pregunta si, una vez bebida la ambrosía de la *bāṇī* (las enseñanzas del Gurū) y bendecido por su Gracia Divina, la liberación o el paraíso tienen algún sentido. El *bhakta* desea a toda costa permanecer en el estado de intoxicación divina. No anhela el Cielo ni teme al Infierno. Únicamente se entrega. Como dice Surindar Singh Kohli (1976: 111), «el verdadero sikh no desea entrar en el Cielo. Incluso descarta el *mukti* tal y como se define en los tratados hindúes. Quiere mantenerse siempre a los pies del Señor, inundado de extrema devoción y amor». Ahí, el sikhismo es congruente con la mayoría de sistemas devocionales hindúes, donde la liberación queda totalmente trascendida por la mayor y más intensa de las "pasiones": el puro amor a Dios. La emancipación deja de ser la meta, pues es una insignificancia ante el Amor Divino. Lo expresa Gurū Amar Dās: «todo el mundo persigue el Paraíso, la liberación y el Cielo; todos depositan ahí sus anhelos. El devoto [sikh] persigue la sagrada visión de Su Gracia *[darśan];* no ruega por la liberación» *(Ādi Granth:* 1324). Imbuído de la Palabra de Akāl Purakh uno es un renunciante o desapegado perfecto *(Ādi Granth:* 360).

Desde nuestro plano contingente se ha consumado la meta. El propósito último del ser humano ha sido alcanzado. Las palabras ya no pueden describir un ser tal. Es un liberado en vida. El asombro puro *(visamād)* caracteriza la perfecta congruencia con el Ser Supremo. Se está en el reino de la Verdad.

[*] Por supuesto, la práctica del *kīrtan* ha sido asociada a la famosa teoría estética de los *rasas.* Comenzando por el simple deleite de los oídos *(kān-rasa),* se pasa al deleite de la mente *(man-rasa).* Luego se alcanza el eco interior o resonancia de la música sagrada en uno mismo (Mansukhani 1999: 124). Al afinar nuestra vibración interior con el *kīrtan* podemos experienciar la beatitud sublime *(sahaj).*

16. LAS FORMAS EXTERNAS

La normativa para la práctica externa del sikhismo está expuesta en el famoso *Sikh Rahit Maryādā* ("Código de disciplina sikh"), redactado en las décadas de los 1930s y 1940s por un elenco de expertos del SGPC bajo la dirección del gran pensador Teja Singh (1894-1958). El código fue publicado en 1950. Ahí han quedado fijadas y reguladas cuestiones importantes de doctrina, culto y costumbre. Empero, hay que advertir –por obvio que parezca– que no todos los sikhs cumplen al pie de la letra este moderno código. W.H. McLeod (1997: 134) lo expresa con su habitual claridad: el *rahit* «representa el patrón normativo del *Panth,* no el comportamiento de hecho de cada sikh». Además, bastantes sectas tienen sus propios *Rahit-nāmās.* Y, a nivel local, una asamblea de sabios *(saṅgat)* puede pronunciarse sobre cuestiones de este tipo. Dicho esto, hay que insistir en el extraordinario peso que posee este código. Su influencia sobrepasa el radio del Punjab. Y es seguido y respetado por una mayoría de sikhs de la diáspora. De ahí que en 1971 se publicara en Londres su versión oficial en inglés.

Por las recomendaciones del *Sikh Rahit Maryādā* queda claro que nos movemos dentro del sikhismo de la Khālsā. Por ejemplo, la prohibición de cortar el cabello de los niños es una obligación de la Khālsā; lo mismo que mantener las "cinco Ks" del fallecido antes de la cremación; o la prominencia de la plegaria *Ardās,* que es un rezo típico de la Khālsā. Todo ello prueba que el sikh prototípico que describe el *rahit* es un sikh de la Khālsa (McLeod 1997: 135), ya sea un *amritdhāri* que ha tomado formalmente la iniciación o un *keśdhāri* que mantiene muchas de sus insignias pero no se ha bautizado. Y puesto que este *rahit* contiene las regulaciones para el culto en los templos, para los rituales de imposición de nombre, de iniciación en la Khālsā, de matrimonio, para los funerales, lo mismo que prácticas tan importantes como el *laṅgar,* el *sevā* o la manera de leer el *Gurū Granth Sāhib,* el códice es consultado por una mayoría de comités de *gurduārās.* Gracias a la hegemonía de la que hoy goza el *Rahit Maryādā,* muchas prácticas y costumbres locales han sido ecualizadas por un patrón común.

El culto

Los sikhs realizan su culto *(divān)* en espacios llamados *gurduārās.* Pero entiéndase que cualquier habitación de la casa que contenga el *Gurū Granth Sāhib* puede considerarse una *gurduārā* y es válida para el culto.

Se recomienda al adepto levantarse antes del amanecer, tomar un baño y recitar oraciones matutinas como la *Japjī* o el *Jāp.* A continuación tendría que ir a la *gurduārā,* donde se congrega con otros devotos. Allí el Libro sagrado se abre al despuntar el día (y no se cerrará hasta entrada la noche) para que se realicen las plegarias colectivas. Luego desayuna y parte a su trabajo. Al atardecer suele recitarse en los templos la *Sodār Rahirās* y el *Ardās.* Después de cenar y antes de acostarse debería murmurar la *Sohilā.* Estos rezos forman la parte esencial –e individual– de la meditación en el Nombre.

No existe en el sikhismo un día de congregación obligatoria en el templo. El devoto puede ir cuando quiera y con la frecuencia que desee. El grueso del culto tiene lugar en el hogar. No obstante, como acabamos de comprobar, al adepto se le recomienda visitar las *gurduārās* con regularidad. Y éstas conforman uno de los focos de la vida religiosa de los sikhs. El eje del culto congregacional en el templo consiste en el canto de himnos *(kīrtan)* del *Granth,* normalmente dirigido por tres o cuatro músicos *(ragīs)* que tocan el harmonium y la tabla. Recuérdese que el Libro está concebido para ser cantado.

En el sikhismo no se adora ninguna imagen, si bien el *Gurū Granth Sāhib* es objeto de hondísima devoción. Una visita al Templo Dorado de Amritsar entre las tres y las cuatro de la madrugada, por ejemplo, es una experiencia inolvidable. Miles de devotos se congregan para participar en la procesión diaria en la que el Libro sagrado es portado en un palanquín desde el Akal Takhat hasta su lugar apropiado en el Darbār Sāhib. Por la noche es devuelto al *takhat.*

De hecho, el *Granth* es tratado exactamente igual que se trataría a un *guru* personal. De ahí que, siguiendo la costumbre india para con los maestros venerados, cuando el devoto acude a la *gurduārā* suele realizar las mismas postraciones frente al Libro sagrado que haría ante un *guru.* Y es que el Libro *es,* no lo olvidemos, el Gurū definitivo de los sikhs. Su posición también puede homologarse a la de un monarca. Lo mentamos en otro capítulo. Lógico, entonces, que al acto cultual se lo denomine *divān,* que era la palabra utilizada para la audiencia con el rey o el emperador. En todo ello hallamos ciertos paralelismos con el culto hindú *(pūjā).* E igual que en los templos hindúes, el devoto recibe un dulce *(kaṛāh prasād)* que simboliza la Gracia Divina.

Para algunos observadores, incluidos miembros de la comunidad, el trato que se dispensa al *Granth* raya en la idolatría (M. Kohli 1989: 56). A lo que la mayoría de sikhs

responde –con razón– que el respeto que muestran por el texto sagrado no debe confundirse con un culto al libro. No existe en el templo sikh ni el meneo de lamparillas de alcanfor *(ārti),* ni se quema incienso, ni se tocan campanas. A lo único que al sikh se exige venerar es al Nombre Divino.

Un ritual peculiar es el *akhaṇḍ-pāṭh.* Consiste en una recitación completa y sin pausa del *Gurū Granth Sāhib.* Se necesitan unas 48 horas. Cuando lo lleva a cabo –muy inusualmente– una sola persona, se necesitan 27 horas ¡y una gran dosis de energía! Es típico realizarlo con ocasión de un enlace matrimonial, la apertura de un negocio o durante alguna festividad importante. La ceremonia que concluye estas recitaciones se denomina *bhog.* Puede que esta práctica se iniciara durante el agitado siglo XVIII, cuando fue necesario reforzar los vínculos entre los seguidores (Tj. Singh 1938: 104). No obstante, este tipo de lecturas tiene también su paralelo en el hinduismo. Y no se popularizó hasta la aparición de las primeras ediciones impresas del *Ādi Granth,* en el siglo XIX.

Otra práctica tradicional es el *vāk,* una forma de pedir consejo abriendo el *Gurū Granth Sāhib* por una página al azar. La práctica ejemplifica a la perfección la idea del *Granth* como Gurū viviente que siempre proclama la verdad.

La *gurduārā*

Los templos sikhs se denominan *gurduārās.* Constituyen el epicentro de buena parte de la vida religiosa –y social– de los fieles. La palabra *gurduārā* puede significar "por medio [de la gracia] del Gurū" o "puerta del Gurū" (McLeod 1997: 136). Con frecuencia se angliciza como *gurdwara.*

Hablando con propiedad, un "templo" sikh es cualquier habitación de una casa que –no sea de paso y– contenga un ejemplar del *Ādi Granth* en punjabí. La palabra *gurduārā* se reserva para todo templo *público* asociado a las vidas de los Gurūs (en cuyo caso está controlada por el SGPC) o de congregación para el uso de una comunidad local (que nombra, entonces, un comité encargado de supervisarla).

Gurū Nānak ya instauró un *dharamsālā* o "residencia de la virtud" al fundar la primera comunidad de Kartarpur. Luego, la apelación pasó a designar a cualquier edificio en el que se congregara la comunidad para cantar himnos religiosos. *Gurduārā* se reservaba para los edificios ligados a las biografías de los Gurūs. Con el tiempo (desde que cesó la institución del Gurū personal), la *gurduārā* o casa que contiene el *Gurü* se ha convertido en el genérico para todo templo público sikh.

Arquitectónicamente, las *gurduārās* son de estilo mogol tardío, influido por los patrones clásicos hindúes. La mayoría son cuadrangulares y están a nivel del suelo. Suelen tener varias puertas, de manera que los devotos pueden entrar desde diferentes lados. Esto las distingue claramente de las mezquitas musulmanas o de los templos hindúes. El foco siempre está en el centro, que es donde se coloca diariamente el *Gurū Granth Sāhib.* La más importante de todas las *gurduārās* es, por descontado, el Darbār Sāhib ("Corte Divina"), también llamada Hari Mandir ("Templo de Dios") o Suvaran Mandir ("Templo Dorado"), en Amritsar. Lo que nos deleita de esta *gurduārā* sublime no son sus volúmenes o superficies, sino sus calmos espacios abiertos (Walker 1999: 111-112).

Toda *gurduārā* posee un comedor y una cocina que reciben el nombre de *laṅgar.* En muchas de ellas ondea la *khaṇḍā,* la insignia moderna de la Khālsā.

Antes de penetrar en el recinto sagrado todo el mundo debe cubrirse la cabeza y descalzarse. Los que no porten turbante deben ponerse un pañuelo que se ofrece en la entrada del templo. Normalmente, lo primero que realiza el devoto es postrarse ante el *Gurū Granth Sāhib.* Es costumbre saludar a la congregación al modo indio, pero con la salutación *Vāhi-gurūjī kā Khālsā. Vāhigurūjī kī fateh.* Como en la mayoría de templos de la India, el devoto se sienta en el suelo; siempre en un nivel inferior al del volumen sagrado. Como decíamos, lo que santifica el espacio es la presencia del *Gurū Granth*

Sāhib. De hecho, las imágenes de los Gurūs se sitúan siempre alejadas del *Gurū Granth Sāhib,* de modo que cuando el devoto se postre ante el Libro no lo haga accidentalmente frente a una imagen de los Gurūs.

Cualquiera puede entrar en una *gurduārā,* siempre y cuando muestre el debido respeto. Se prohibe entrar tabaco, alcohol o estupefacientes. Y todo el mundo es libre de moverse por donde le plazca.

Las *gurduārās* más importantes suelen incluir en su recinto escuelas de enseñanza. Fuera de la India, las *gurduārās* cumplen un rol pedagógico y social de primer orden. Allí puede aprenderse desde la lengua punjabí o los instrumentos musicales para el *kīrtan,* como puede servir de lugar para educación religiosa e incluso para bodas.

Los *takhats*

La comunidad sikh está dirigida por cinco *takhats* o asientos de autoridad espiritual temporal anexos a cinco *gurduārās* históricamente importantes. A saber: 1) Akal Takhat en Amritsar (Punjab), en el complejo del Templo Dorado y establecido ya por Gurū Hargobind; 2) Patna Sahib (Bihar), donde nació Gurū Gobind Siṅgh; 3) Keshgarh en Anandpur (Punjab), donde se celebró la primera iniciación a la Khālsā; 4) Nanded (Maharashtra), donde Gurū Gobind Siṅgh murió; y 5) Damdama Sahib en Bhatinda (Punjab), declarado *takhat* en 1966. Éstos son los únicos establecimientos cerrados a los nosikhs (de hecho, a cualquier persona no iniciada en la Khālsā). Están –o tendrían que estar– controlados por el SGPC.

Para salvaguardar el respeto a los Gurūs y al *Gurū Granth Sāhib,* o para decidir acerca de infracciones del código, los *takhats* promulgan *hukam-nāmās* ("órdenes", "bandos"). Estos bandos suelen ceñirse a los *amritdhāris* que han cometido alguna infracción. Una vez la asamblea local ha investigado la naturaleza y las causas de la infracción, el *takhat* puede promulgar un castigo, que suele tomar la forma de algún servicio a la comunidad.

No obstante, los *takhats* distan de poseer la autoridad jerárquica de otras Iglesias y su influencia allende el "gran Punjab" (por no hablar de fuera de la India) es muy limitada. El *Sikh Rahit Maryādā* se ha constituido como una fuente de autoridad y consulta más extendida y eficaz. Con todo, su capacidad de ecualizar prácticas todavía es moderada. El código penaliza el consumo de alcohol; pero sabido es que los sikhs son buenos bebedores de licor y nunca lo ocultan. Más grave es el tema del cabello. Todo *amritdhāri* o *keśdhāri* que lo cortare puede ser considerado un rapado *(monā)*, que equivale casi a apóstata *(patiti)*. En la práctica, muy pocos sikhs son designados como tales. No obstante, este tipo de reglamentaciones recuerdan permanentemente cuáles son los ideales y el punto de vista del *Panth.* A todos los niveles, está claro que el poder de la comunidad está en manos de la Khālsā; por lo menos en el Punjab. Y cualquier decisión que se tome se hará con las directrices de la Khālsā en mente.

Religiosos

En principio, no existe en el sikhismo la figura del sacerdote. Cualquier persona que esté mínimamente reconocida dentro de la comunidad puede leer y recitar el *Gurū Granth Sāhib* en la *gurduārā.* No hay distinción entre sacerdocio y laicidad. Existe, de todas formas, una figura religiosa que, si bien a primera vista puede parecer un sacerdote, técnicamente no lo es. Se trata del *granthī;* el custodio de los templos. Puede que el *granthī* recite los poemas en la *gurduārā* (de hecho, ésta es su principal tarea), o que enseñe punjabí y el alfabeto *gurmukhī* (función típica de los *granthīs* de la diáspora) y hasta que oficie en algún ritual de paso, pero no es depositario de ninguna potestad especial ni ha sido ordenado por ninguna institución eclesiástica. El sikhismo siempre ha sido una organización laica. El único requisito que hoy se exige a muchos *granthīs* es un cierto entrenamiento para desempeñar el cargo. Por ello, el SGPC mantiene una escuela con este propósito. A los *granthīs* reputados por su buen conocimiento de la lengua punjabí y por su sapiencia espiritual puede llamárseles con títulos de respeto como *bhāī* ("hermano") o *giāni* ("sabio").

Otra figura religiosa (escogida por el SGPC) es el *jathedār,* que es el cabeza del *takhat.* Su misión es más administrativa o política que pastoral. En ocasiones se lee que los *jathedārs* son como "obispos" o "papas" y que el Akāl Takhat –que posee mayor autoridad que los otros *takhats*– es un pequeño "Vaticano". Dado el carácter estrictamente laico del sikhismo, la analogía es desafortunada.

Luego tenemos a los *sants.* El sentido del término ha mutado bastante desde los tiempos de Kabīr, Nānak o Dādu. El *sant* de hoy cumple la función de instructor religioso, al estilo del *ācārya* o el *guru* hindú. Puesto que el término Gurū en el sikhismo está reservado a los diez maestros personales y al Libro sagrado, la tradición optó por otras apelaciones. En el siglo XVIII se les llamaba *bhāī.* En la actualidad, *sant* es el preferido. A algunos de estos *sants* se les ha otorgado el título por razones políticas, además de religiosas. Entre éstos cabe mencionar a Sant Fateh Singh, Sant Harchand Singh Longowal o Sant Jarnail Singh Bhindranwale. El *sant* y sus discípulos suelen vivir en un retiro o campamento llamado *ḍerā,* que es parecido al *āśram* hindú.

De importancia es también la escuela de estudiantes *(ṭaksāl)* congregados alrededor de un *sant* que ha alcanzado especial eminencia. Algunas de estas escuelas, como el famoso *ṭaksāl* de Bhindranwala, han capitalizado buena parte de las aspiraciones políticas de las facciones más extremistas del sikhismo.

Otra figura semi-religiosa es el maestro itinerante *(ḍhāḍhī),* una especie de instructor a caballo entre el bardo contador de historias y un *sant.*

Los ritos de paso de los sikhs

Con la insistencia de los Gurūs en que el modo de vida ideal es el familiar (salvo en algunas sectas minoritarias, no existen en el sikhismo las ideas de celibato o de renuncia), los sikhs tienen la sensación de pertenecer a una gran familia extensa; al menos idealmente (Cole 1994: 41). De ahí la importancia de los ritos de paso que marcan la vida del individuo y lo sumergen en el tejido social y familiar.

La familia punjabí es un nudo de interrelaciones muy complejo. Fíjense que en la mayoría de lenguas occidentales apenas se disciernen unos diez vínculos de parentesco (padres, abuelos, hijos, tíos, primos, sobrinos, cuñados, suegros, etcétera). Más allá, se recurre a primo segundo, tío político, etcétera. En punjabí, como en la mayoría de lenguas índicas, tenemos más de cincuenta vínculos conocidos y utilizados de forma corriente (Cole 1994: 45). Lo que en castellano es simplemente *tía* puede ser en punjabí *masi* (hermana de mi madre), *mami* (la esposa del hermano de mi madre), *bua* (hermana de mi padre), *chachi* (la esposa del hermano menor de mi padre), *tai* (esposa del hermano mayor de mi padre), etcétera (Cole 1994: 46). En el denso mundo de la familia extensa hay normas estrictas según la edad, el género o el parentesco. En esto los sikhs no se distinguen demasiado de las demás familias indias. Y, como en éstas, imperan las normas propias del linaje.

Con todo, pueden esbozarse cuatro sacramentos comunes a la inmensa mayoría de sikhs: consagración del nacimiento, iniciación, matrimonio y ceremonia funeraria. Se trata, ciertamente, de los cuatro ritos de paso que los antropólogos llaman "universales", ya que no parece existir sociedad que no posea sus equivalentes.

Imposición del nombre

El nacimiento de un hijo, en especial si es varón, es ocasión de gran júbilo familiar. La madre puede recluirse durante los trece días siguientes al parto. Se trata del período llamado *sūtak* en punjabí, considerado en toda la India como de impureza ritual. No obstante, ni el *Ādi Granth* ni el *Sikh Rahit Maryādā* se pronuncian al respecto.

El sacramento de nacimiento suele ser muy simple. Un familiar o una persona respetable de la comunidad vierte algo de agua con miel y susurra algún himno o porciones de la *Japjī* de Gurū Nānak a los oídos del recién nacido. Normalmente, la ceremonia tiene lugar en el hogar, pero puede realizarse en la *gurduārā,* frente al *Gurū*

Granth Sāhib.

La parte relevante para los sikhs no es tanto la consagración del nacimiento como el rito de imposición del nombre que viene a continuación. Como este ritual puede posponerse varios días o semanas, es muy común otorgar primero un apodo. Luego viene la imposición del nombre.

Para escoger el nombre es muy frecuente abrir al azar una página del *Granth* y nombrar al niño o a la niña a partir de la primera palabra del verso de la página impar. Cuanto menos, a partir de la misma letra con la que empieza dicha palabra. Es, por tanto, la Palabra del Gurū la que otorga la identidad del recién nacido. No se hace distinción de género en los nombres, bien que el "apellido" Siṅgh o Kaur despejará cualquier duda.* Bastantes sikhs añaden un segundo apellido, que suele ser –aunque no invariablemente– el de su casta de nacimiento.

Algunas familias quizá consagren también la primera vez que el adolescente se pone el turbante.

Iniciación

Se inicia a los hijos cuando son lo suficientemente mayores como para entender la religión. La ceremonia se llama *khaṇḍe-dī-pāhul* o *amritsanskār.* Es el sacramento de iniciación a la Khālsā que ya describimos en el capítulo 6. Desde ese momento el nuevo miembro se compromete a seguir las normas de la Khālsā (las "cinco Ks"), que también mencionamos.

Matrimonio

Otra ceremonia crucial es, naturalmente, el matrimonio *(anaṇḍ-kaṛāj).* Como también sabemos de otro capítulo, en 1909 se legalizó una fórmula específicamente sikh, que debe mucho a los movimientos de los niraṅkāris, bien que los tradicionalistas arguyen que se practicaba ya en la época de los Gurūs (Tj. Singh 1938: 107).

Como en el resto de la India, el matrimonio suele ser pactado entre las familias. De hecho, el enlace sella una alianza entre dos familias. En teoría no hay dote *(dāj)* que "compre" a los cónyuges (el *Sikh Rahit Maryādā* desaprueba explícitamente esta práctica), pero a la hora de la verdad muchas familias sikhs se endeudan en ello igual que las hindúes. Hoy en día, es costumbre que los futuros novios se conozcan algunas semanas antes de la boda. En principio, pueden rechazar las nupcias. Pero rara vez ocurre. Siquiera los novios más "modernos" realizan la elección por sí mismos. Y es que en la India la separación física por género es omnipresente (en las escuelas, en las *gurduārās,* hasta en las grandes mansiones hay un espacio femenino separado del

masculino). Incluso cuando el matrimonio se realiza "por amor" y los padres aceptan la elección de los novios, el enlace continúa sellando una alianza entre dos familias. Otro punto a tener en cuenta es una cierta exogamia de sub-casta (por lo menos hasta cuarto grado) y de aldea (la alianza no puede darse entre dos familias de un mismo pueblo). Siguiendo la norma patrifocal de la India, será la novia la que transite a la aldea o ciudad del novio.

Se dice que el sikhismo es contrario al sistema de castas. Pero lo cierto es que los *jātst* se casan con *jātst* y los *rāmgaṛhīās* entre *rāmgaṛhīās*. El *Sikh Rahit Maryādā* (XI, XVIII, b) también especifica que el matrimonio debería darse exclusivamente entre sikhs; aspecto que tampoco es seguido al pie de la letra, ya que bastantes castas punjabíes contienen "secciones" hindúes, sikhs y hasta musulmanas; y no es infrecuente que se den matrimonios cruzados. Este aspecto es todavía más acusado entre los sikhs de la diáspora.

El código desaconseja el divorcio; pero sí reconoce la ruptura matrimonial, con lo que los sikhs son libres de divorciarse; de momento bajo la legislación del Hindu Code ya que, a diferencia de los musulmanes, los sikhs no poseen un códice personal en el derecho indio.

El *Rahit Maryādā* (XI, XVIII, g) también desaprueba la elección de días "auspiciosos" para la boda (habitual entre los hindúes) o la consulta de horóscopos. E insiste en que lo normal es la monogamia (ya que en el pasado existió la poligamia, como muestran los casos de Gurū Hargobind o Gurū Gobind Siṅgh). Hoy, únicamente entre los *jāts* se da –muy ocasionalmente– esta práctica; y, quizá con menor frecuencia que la poliandria. Esto es típico de pequeños terratenientes, donde no es raro que dos hermanos compartan una misma esposa o un varón casado despose a la viuda de un hermano. En todo caso, hay que destacar que se trata de convenciones sociales *jāts* y no sikhs.

La ceremonia nupcial suele desarrollarse en una gran *gurduārā* o, caso de que no exista en la aldea una de buen tamaño, en una carpa acomodada para la ocasión; y hasta puede tener lugar en la propia casa. En realidad, el único requisito es la presencia del *Gurū Granth Sāhib* y de un local lo suficientemente amplio como para albergar a la gran cantidad de familiares, amistades y vecinos invitados al festín.

La persona que dirige la ceremonia comienza con la recitación del *Ardās*. Luego, el padre de la novia la "ofrece" simbólicamente al novio. A continuación se recita un himno de Gurū Rām Dās que se llama *Lāvān (Ādi Granth:* 773-774) y la pareja circunvala cuatro veces el *Gurū Granth Sāhib* (el marido delante y la esposa detrás, pero ambos equidistantes del Libro sagrado); acto que precisamente se denomina *lāvān.* Luego, los novios se postran ante el *Granth* y se alza una petición al Eterno para que los bendiga. Se cantan varios himnos y la ceremonia concluye de nuevo con el *Ardās*. El banquete y la fiesta ya pueden empezar.

De especial importancia para la novia es la ceremonia llamada *dohli,* que marca el abandono de la casa parental y la entrada en su nuevo hogar. Puede que ello se demore varias semanas, ya que es costumbre que, después de la eventual luna de miel, la novia pase todavía una semana en su hogar paternal. La usanza panindia de dar a luz en el

hogar paterno no está tan extendida entre las sikhs como entre las hindúes.

Funerales

El sacramento funerario sikh suele ser corto. Puesto que Gurū Nānak no especificó si prefería la cremación o la inhumación, en general se sigue el hábito de la región. La gran mayoría de sikhs crema al difunto, a ser posible el mismo día del fallecimiento. A los miembros de la Khālsā se les viste por última vez con todos sus atuendos. Durante la procesión funeraria se cantan salutaciones típicas *(Vāhigurū Sat Nām),* el *Ardās* y otros himnos. La pira es encendida por el primogénito, por algún pariente cercano o por un amigo de la familia. Sólo en países occidentales se coloca al difunto en un ataúd, que se lleva al crematorio. Se prohibe expresamente enterrar las cenizas en lugares sacros o lanzarlas a ríos sagrados; prohibición que, una vez más, suele ser bastante ignorada por los sikhs, ya que una cotumbre bastante extendida consiste en llevar los huesos a Kiratpur y arrojar las cenizas al río Sutlej, allí donde se dice que esparcieron los restos de Gurū Hargobind.

En cambio, sí se respeta la prohibición de hacer del lugar del fallecimiento de un sikh reputadamente sabio un foco de devoción al estilo de los *samādhis* de los yoguis o santos hindúes o de los *dargāhs* de los maestros sufíes.

El *laṅgar,* el *sevā* y el *saṅgat*

Una de las instituciones más importantes del sikhismo es el *laṅgar,* un almuerzo comunitario en el templo, instituido tal vez por Nānak y a buen seguro por el segundo Gurū, Aṅgad. Normalmente, los devotos acuden al comedor después de haber escuchado y participado en el canto de himnos.

La idea subyacente al *laṅgar* es demostrar que no existe división por castas ni jerarquía de lo puro y lo impuro. De esta forma tangible se refuerzan los lazos de la comunidad y se acentúa el valor de la igualdad. Recordemos que, en la sociedad hindú, la pertenencia a una u otra casta obliga a compartir los alimentos sólo con miembros de la propia casta o de rango semejante. Durante el *laṅgar,* todo sikh, sin distinción de género o casta, prepara y sirve la comida (y sería una gran descortesía no aceptarla). Los tabúes de comensalidad sólo afectan a los *amritdhāris,* que únicamente pueden comer con otros iniciados.

Aunque muchos sikhs no son vegetarianos, la inmensa mayoría no probaría la carne de vacuno. Algunas sectas optaron por la dieta vegetariana y se nota hoy un incremento del vegetarianismo. El entorno hindú es eminentemente vegetariano. Por respeto, pues, la comida de los *laṅgars* es vegetariana y sencilla. Cada día, miles de sikhs participan en estas comidas comunitarias. Muchos viajeros (de no importa qué religión) utilizan los *laṅgars* de las *gurduārās,* conocedores de la importancia que la hospitalidad posee entre los sikhs. Las grandes *gurduārās* del Punjab tienen incluso dormitorios. El *Sikh Rahit Maryādā* (XII, XXI) declara que la *gurduārā* es la mejor escuela para aprender a servir *(sevā)* a la humanidad. Y, de hecho, éste se considera parte del culto sikh.

Otra institución fundamental es el *saṅgat,* la congregación o asamblea local de los sikhs, que generalmente se coagula alrededor de una *gurduārā.* Existe desde tiempos de Gurū Nānak y traduce en la práctica la idea del Gurū como *Panth.* Dondequiera que se encuentren cinco sikhs, pueden formar un *saṅgat.* Son los miembros del *saṅgat* quienes preparan la comida, la sirven y lavan los platos diariamente. Los ancianos y sabios del *saṅgat* pueden dirimir disputas sobre la conducta o la práctica.

Sin duda, la institución de estas asambleas y estas comidas comunitarias hicieron desarrollar entre los sikhs un profundo sentido de "Iglesia". En el trasfondo se esconde la idea de que todo aquel que anhele la emancipación debe hacerlo en compañía de otros dedicados al mismo objetivo. La noción de un solitario buscador de la liberación no está demasiado bien vista en la comunidad.

Para el buen funcionamiento de la *gurduārā* y del *saṅgat* los sikhs hacen donaciones dinerarias. Y dada la importancia del *laṅgar* también aportan alimentos para que sean

cocinados.

Peregrinaciones y festivales

La congregación *(melā)* más importante del sikhismo tiene lugar durante el Baisākhī, que normalmente cae a mediados de abril. Se ha convertido en algo así como el Año Nuevo de los sikhs y muchos de ellos lo aprovechan para realizar votos en las *gurduārās*. En los barrios se saca al *Gurū Granth Sāhib* en una procesión encabezada por cinco hombres que representan a los *pañj piāre*. Por lo general, la fiesta es muy colorida, especialmente en Amritsar y en Anandpur. Recordemos que fue en esta última, durante el Baisākhī de 1699, cuando Gobind Siṅgh instauró la Khālsā. Bastantes sikhs aprovechan el festival para iniciarse en la fraternidad.

Otra festividad importante es el Dīvalī o Fiesta de las Luces, que suele caer entre octubre y noviembre. Es el día en que las casas se limpian, se distribuyen dulces y, por la noche, se encienden millones de lamparitas. Para los hindúes es también una fiesta muy importante. Pero los sikhs prefieren ligarla a su historia y la asocian a dos eventos destacados: la fundación de la primera piedra del Darbār Sāhib (1577) y la liberación de Gurū Hargobind del fuerte de Gwalior (1619). El festival del Dīvalī en el Templo Dorado es especialmente popular.

El Holā Mohallā, instaurado por Gobind Siṅgh en 1680, es la tercera congregación en importancia. Cae cuando el Holī hindú (marzo/abril), pero en la comunidad sikh posee un carácter fuertemente marcial. El Holā Mohallā de Anandpur es muy vistoso por las demostraciones de artes y técnicas marciales.

Existen otras fiestas de carácter menos "sikh", que los sikhs comparten con el resto de punjabíes (Rakṣa Bandhan, Lohri, etcétera). Lo mismo que muchas fiestas mensuales ligadas a las fases lunares. A pesar de que los reformadores del Siṅgh-sabhā las condenaron por demasiado "hindúes", han perdurado entre los sikhs con notable resistencia.

Son muy populares también los *gurpurabs;* es decir, los aniversarios de nacimiento o muerte de los Gurūs (sobre todo de Nānak y de Gobind Siṅgh), los martirios de algunos Gurūs (como el de Arjan), de otros mártires sikhs (los hijos de Gobind Siṅgh) o el aniversario de la instalación del *Ādi Granth* por Gurū Arjan en 1604. Jalonan el calendario religioso sikh. Es en estas celebraciones cuando suelen tener lugar las recitaciones ininterrumpidas del *Ādi Granth.*

Como vimos, Nānak se opuso a las peregrinaciones a los ríos sagrados al estilo hindú, pero no se refirió a templos u otros lugares santos. Hoy, la visita al Templo Dorado de Amritsar constituye la peregrinación primordial de todo sikh. En segunda posición se encuentra la peregrinación a Talvandi (Nankana Sahib), la aldea de nacimiento de Gurū

Nānak, bien que esta peregrinación está siempre sujeta al estado de las relaciones indopaquistaníes. Aunque, como digo, estrictamente hablando en el sikhismo no se realizan peregrinaciones a los *tīraths,* Gurū Amar Dās institucionalizó una pseudoperegrinación al "lugar de baño" *(bāolī)* de Goindval. También las *gurduārās* de Delhi (asociadas a la vida de Har Kriśan o al martirio de Tegh Bahādur) son populares destinos de peregrinación. Keshgarh en Anandpur, donde Gurū Gobind Siṅgh instauró la Khālsā, puede ser extremadamente colorido durante el Holā Mohallā.

Muy significativa es la peregrinación a Hemkund Sahib (Uttaranchal), un lago del Himalaya donde se dice que en una vida anterior Gurū Gobind Siṅgh practicó el ascetismo *(tapas)* y alcanzó la unicidad con Akāl Purakh. Allí recibió la misión de retornar a esta Tierra durante el presente *kali-yug.* La emergencia de este lugar sagrado a cinco mil metros de altura y a muchos kilómetros del Punjab (próximo a los *tīraths* hindúes de Kedarnath o Badrinath) es relativamente reciente. No fue hasta 1934 cuando el escritor y vocal del Siṅgh-sabhā Bhai Vir Singh certificó y legitimó que Hemkund Sahib era el emblemático paraje del que Gurū Gobind habla en su autobiografía.

La ardua peregrinación a un lugar remoto acentúa los lazos de camaradería y la entrega devocional. Las asociaciones de las *gurduārās* del Punjab organizan las expediciones en autocar, con las cocinas comunales incluidas. A diferencia de la peregrinación o *yatrā* hindú, empero, «los sikhs no creen que gracias a la peregrinación alcancen la liberación o purifiquen sus faltas», en palabras de Gurudham Singh Khalsa (1996: 29).

[*] Al menos en la India, ya que entre los sikhs de países de la diáspora, donde las chicas llevan el apellido del padre, no es infrecuente encontrar mujeres con el apellido Singh. En la propia India, la moderna costumbre de tomar el apellido del marido también ha hecho eclosionar el número de señoras Singh.

17. LAS SECTAS

Desde hace cien años la ortodoxia sikh ha estado definida por el Tat Khalsa, la corriente del Siṅgh-sabhā que –encarnada luego en el SGPC y el Akali Dal– ha sabido delimitar una esfera de práctica, identidad y doctrina sikh claramente diferenciada de los modos hindúes. Hoy, para muchos devotos, «la palabra "Khālsā" incluye todas las instituciones y actividades de los sikhs» (Tj. Singh 1938: 47).

En verdad que esto de la "ortodoxia" de una tradición es más complejo de lo que aparenta. Desde mi óptica, remite a la capacidad que posee un grupo o segmento de la tradición para regular, mantener, exigir y ajustar las prácticas correctas, y condenar, excluir o deslegitimar las incorrectas. Queda claro entonces que la ortodoxia «se reinventa cada vez que un grupo toma el poder o el control en un mundo siempre cambiante», tal y como puse en una obra anterior (Pániker 2005: 259). En el caso del sikhismo, Hew McLeod (1997: 183) lo dice muy concisamente: «las sectas son sectas porque difieren del modelo de la Khālsā tal y como es enunciado por el Tat Khalsa».

No todos los sikhs secundarían esta opinión. Para Teja Singh (1938: 56), uno de los principales portavoces del sikhismo del siglo XX, «es imposible que existan sectas en el sikhismo». Puesto que los diez Gurūs fueron Uno, y dado que luego la Comunidad entera *(Panth)* se convirtió en el Gurū, no pueden existir disensiones en el sikhismo. Mejor que de sectas, habría que hablar de orientaciones ascéticas (como los udāsīs o los nirmalās). Sus diferencias con el Khālsā-panth se asemejan más «a una riña de familia» (1938: 62) que no a una escisión. Las consideremos sectas, o sensibilidades, u orientaciones variopintas, para mí está claro que –a pesar de la retórica de la Khālsā– no existe *un* sikhismo monolítico.

Como sabemos, según esta orientación el sikh modélico es el *amritdhāri.* La mayoría de sikhs, sin embargo, no pertenece a la fraternidad de la Khālsā. Ello no les impide seguir de cerca al *Sikh Rahit Maryādā* y mantener muchos de los distintivos de los *amritdhāris,* en particular las "cinco Ks" y la prohibición de fumar. De ahí que se les conozca como *keśdhāris,* "los que no se cortan el cabello". La pregunta que cabe plantearse es: ¿qué ocurre con aquellos sikhs que, como antaño, ni se han iniciado en la Khālsā ni tampoco son *keśdhāris?* En otras palabras: ¿forman los *sahajdhāris* una secta? Desde luego, ellos lo niegan; y, de hecho, la ortodoxia nunca se refiere a ellos como secta o *saṃpradāya.* Veneran las "tres Gs" (las enseñanzas de los Gurūs, las *gurduārās* y el *Gurū Granth Sāhib)* como los que más. Ocurre que con la ascendencia de los ideales de la Khālsā los *sahajdhāris* han pasado a ocupar una posición ambigua. Ello explica que hoy muchos *sahajdhāris* hayan optado por iniciar a su primogénito varón en la

Khālsā, mientras que el resto de la familia se mantiene *sahajdhāri.*

De forma similar, ningún sikh se atrevería a decir que los namdhāris (ex kūkās) no son genuinos sikhs, bien que se hayan "apartado" de la senda "correcta". Otros grupos, en cambio, son aceptados por una mayoría de sikhs con mucha mayor dificultad. Y hasta veremos sectas que se autodenominan sikhs pero que el grueso del *Panth* no reconoce como tales.

Los udāsīs, hoy

De todas las sectas, la de los udāsīs es –si recordamos– la más antigua. El nombre proviene de *udās* ("renuncia", "viaje"), y su organización dice remontarse hasta *bābā* Sirī Chand, hijo de Gurū Nānak. El nombre de udāsī les fue otorgado por *bābā* Gurdittā, primogénito de Hargobind, en honor a los viajes de Gurū Nānak.

Durante los tiempos de la dominación musulmana, y debido a su "camuflaje" hindú, los udāsīs llegaron a controlar la mayoría de *gurduārās*. Hasta mediados del siglo XIX tuvieron bastante prestigio. Ello motivó la reacción de los grupos que se apoderaron de la ortodoxia, como el Siṅgh-sabhā. Su vía ascética y renunciatoria fue blanco de feroces críticas. Los udāsīs formaban el más claro ejemplo de "hinduización" del sikhismo. Y lo que era más grave: no reconocían la necesidad de iniciarse en la fraternidad de la Khālsā como prerrequisito para la liberación.

Aunque no rechazan el linaje que va de Nānak hasta Gobind Siṅgh, los udāsīs otorgan mayor importancia a la cadena que, originada en Nānak, pasa por su hijo Sirī Chand, por los *Ādi Udāsīs* del siglo XVII (fundadores de las distintas ramas de la secta), hasta los presentes maestros y *mahants*.

Sus ritos son parecidos a los de algunos shivaístas y hasta consideran a Sirī Chand una encarnación de Śiva. Sus centros, llamados *akhāṛās,* están desperdigados por el Norte de la India. Aunque tienen en gran estima al *Ādi Granth,* interpretan su doctrina en términos vedánticos. Léase el importante comentario a la *Japjī* que realizó el udāsī Sādhu Ānandghan en 1825, en el que mantenía que toda la himnología de Nānak estaba escrita en congruencia con la tradición hindú más ortodoxa. También poseen sus versiones de la historia en diferentes *Janam-sakhīs.* En la actualidad, su práctica guarda poca relación con el sikhismo normativo del Tat Khalsa/SGPC, y podría incluirse dentro de la polimorfa corriente hindú. Apenas tienen relevancia dentro del *Panth.*

Nirańkārī en la actualidad

Los nirańkāris modernos siguen enfatizando más el aspecto espiritual de la tradición que los ideales militantes de la Khālsā. [Sobre la reforma nirańkāri véase el capítulo 8.]

En general, el *Panth* aprecia la lucha nirańkāri por independizar las prácticas del sikhismo del monopolio brahmánico (fueron decisivos en formalizar el sacramento de matrimonio sikh, por ejemplo), pero el hecho de que sigan a un *gurū* personal está muy mal visto por la ortodoxia.

Más grave es la escisión que tuvo el grupo en los 1940s.

Sant-Nirańkāri Mandal

La tradición dice que Baba Buta Singh (1873-1943), un antiguo adepto de los nirańkāris, fundó en 1929 el Sant-Nirańkāri Mandal. Lo cierto, empero, es que Buta Singh murió siendo todavía un nirańkāri clásico. Fue uno de sus discípulos, Baba Avtar Singh (1899-1969), quien llevó a cabo la escisión *de facto.* La enorme mayoría de sikhs miran con extremo recelo a esta secta. Para no pocos se trata de auténticos "herejes" y "apóstatas".

Posiblemente, el grupo recibiera el respaldo del gobierno de Indira Gandhi, que siempre ansió minar la fuerza del Akali Dal y demás asociaciones nacionalistas sikhs. El caso es que en 1978, con ocasión de una conferencia sant-nirańkāri, unos 200 sikhs "ortodoxos" y conservadores (la mayoría de la órbita del Akhāṇd-kīrtani-jathā) se manifestó en su contra. En el caos, los sants-nirańkāris –aunque puede que también la policía– respondieron con fuego. A resultas, dieciocho manifestantes murieron. El Akal Takhat promulgó un *hukam-nāmā* por el que se pedía que ningún sikh tuviera relación con los sant-nirańkāris y se condenaba con inusitada dureza a su autoproclamado *avtār* y lider *bābā* Gurbachan Singh. Desde entonces, cualquier sikh que se estime ortodoxo no puede pertenecer a este grupo. Como vimos, los grupos fundamentalistas tomaron su revancha asesinando al *gurū* del Sant-Nirańkāri.

Su actual líder es Hardev Singh (n. 1954). Ha emprendido una tarea de reconciliación con el Akal Takhat.

Namdhāri en la actualidad

Los seguidores de Balak Siṅgh y Rām Siṅgh [véase capítulo 8], los modernos namdhāris o kīkās, mantienen el mismo carácter austero de antaño. Veneran por igual al *Ādi Granth* y al *Dasam Granth.* Sus *gurduārās* son muy simples y sus rituales la máxima expresión de la moderación. La práctica esencial es la repetición del Nombre. Son estrictamente vegetarianos y es proverbial su reverencia por la vaca (tema que, en el pasado, les acarreó no pocos problemas). Siempre visten de blanco y son *keśdhāris.* Poseen su propio *rahit-nāmā.*

A diferencia de los sikhs ortodoxos, en la ceremonia matrimonial namdhāri se circunvala el fuego, al modo hindú. Este rito, unido a la creencia en la encarnación de Gobind Siṅgh y la prolongación del linaje de Gurūs humanos, ha ocasionado los recelos de la ortodoxia sikh. El actual Gurū es Jagjit Singh (n. 1920).

Su actitud combativa en favor de la independencia de la India se transmutó luego hacia la petición de un Estado sikh o Khalistán, punto que les ha acarreado ciertas simpatías entre los más radicales.

Su centro está en Bhaini, en el distrito de Ludhiana, en el Punjab, pero también es importante el centro de Sirsa, en el vecino estado de Haryana.

Nirmalā-panth

Otro grupo añejo y representativo del sikhismo *sahajdhāri* es el de los nirmalās. El movimiento se originó en tiempos de Gurū Gobind Siṅgh, cuando se dice que envió a cinco discípulos a Benarés para aprender sánscrito. Aunque los expertos no secundan esta versión (McLeod 1997: 186), la tradición nirmalā cuenta que en Benarés estos discípulos fundaron escuelas para la instrucción.

En calidad de ascetas itinerantes y célibes *(sādhus),* fueron importantes en diseminar las ideas de los Gurūs en la zona del Ganges o en la región de Sindh. Sin embargo, su enseñanza fue aproximándose más y más a la filosofía Vedānta, y muchos de sus ritos empañándose de elementos hindúes. Un erudito nirmalā muy popular fue Santokh Singh (1787-1853), autor de la biografía *Nānak Prakāśh,* del *Sūraj Prakāśh* y de un comentario a la *Japjī.* También se hizo célebre *el paṇḍita* Tara Singh Narotam (1822-1891), prolífico autor que trató de acomodar las enseñanzas de los Gurūs a la sensibilidad sanātani. Más próximo al Siṅgh-sabhā sobresale otro autor de gran alcance, Giāni Giān Siṅgh (1822-1921), autor del *Panth Prakāśh.* Ernest Trumpp, el primer traductor del *Ādi Granth,* fue instruido por un erudito nirmāla.

Hoy, los nirmalās realizan el sacramento de nacimiento y muerte según la norma hindú. También visten de ocre como los ascetas hindúes. Sus centros se denominan *akhāṛās* (como los de los udāsīs). Veneran el *Ādi Granth* pero en su aprendizaje incluyen también a los clásicos de la tradición hindú *(Vedas, Purāṇas, Mahābhārata,* etcétera). Su centro principal se encuentra en Haridvar, Uttar Pradesh.

Rādhāsoāmi-satsaṅg

Otro "híbrido" hindú-sikh es el movimiento conocido como Rādhāsoāmī, nacido en 1861 de las enseñanzas de Śiv Dayāl Siṅgh (1818-1878), un banquero de Agra.

En la actualidad, puede que más de un millón de personas se adhieran a este *panth* (Juergensmeyer 1995: 67). La mayoría proviene de castas mercantiles, con una notable proporción de *khatrīs* (sikhs o hindúes).

Según la ortodoxia sikh, este movimiento, aunque afín a las enseñanzas de los Gurūs, está ya muy alejado de su tradición. De hecho, el grupo se originó afuera del Punjab y nunca ha tenido al *Ādi Granth* por Gurū. Únicamente reconocen a los cinco primeros Gurūs, no tienen nada que ver con la Khālsā y siquiera veneran al *Ādi Granth.* Con todo, desde el punto de vista del estudioso del fenómeno religioso, el Rādhāsoāmī posee innegables elementos en común con el sikhismo. Las prácticas fundamentales consisten en la repetición del Nombre *(nām-simaraṇ)*, el canto y escucha de la música celestial *(bhajan)* y la contemplación *(dhiān)* de la forma inmortal del Maestro. Se trata de una práctica apropiada tanto para laicos como para renunciantes. La meta es la unión del alma (simbolizada en la Rādhā del krishnaísmo) y Dios (soāmī, derivado de Svāmī, "Maestro").

Entre sus enseñanzas también destaca la idea de un Gurū viviente. Tras Śiv Dayāl Siṅgh, el movimiento fue dirigido por Jaimal Singh, luego Sawan Singh, Charan Singh, hasta el actual, Gurinder Singh Dhillon (n. 1954), sobrino del anterior y que durante años vivió y trabajó en España.

Su centro principal está en Beas, muy cerca de Amritsar. También es relevante el complejo industrial, comercial y educativo que poseen en Dayalbagh, en las afueras de Agra. Indudablemente, su reverencia por una cadena viva de Gurūs (y el hecho de que la mayoría de miembros del *satsaṅg* esté compuesta por hindúes), hacen del Rādhāsoāmī un grupo sospechoso desde el punto de vista de la ortodoxia sikh.

El movimiento ha conocido numerosas escisiones. En la actualidad existe más de una veintena de linajes. Uno de ellos es el Ruhani Satsang de Delhi, fundado por Kirpal Singh. Paul Twitchell, un devoto norteamericano de este *satsaṅg,* fundaría más tarde el movimiento esotérico Eckankar (nombre que toma del encabezamiento del *Mūl-mantar: Ik Oaṅkar).* Los padres de Guru Maharaji (hoy, Prem Rewat), el niño-guru que inauguró el movimiento Divine Light Mission (hoy, Elan Vital), eran devotos del Satsaṅg de Beas.

Ravidāsis y vālmīkis

Particularmente interesantes son dos sectas que representan a sendos colectivos de castas muy bajas

Los ravidāsis (también llamados rāmdāsias) son los seguidores de Raidās o Ravidās (*c.*1500-*c.*1550), un intocable de Benarés muy estimado por los Gurūs sikhs. 40 himnos suyos fueron incluidos en el *Ādi Granth.* La inmensa mayoría de ravidāsis pertenece a la misma casta *chamār* que Ravidās, a quien consideran Gurū a la par con los diez Gurūs del sikhismo.

Muchos sikhs los tienen por "hindúes", bien que los ravidāsis mantengan muchos de los distintivos de los sikhs y centren el culto en el *Ādi Granth.* Aunque pueden participar en la vida religiosa del *Panth,* no tienen voz en las asambleas, y los sikhs de otros niveles sociales no se relacionan demasiado con ellos. De ahí que los ravidāsīs hayan optado por abrir sus propias instituciones, llamadas *sābhas* y no *gurduārās.* Posiblemente, su aproximación al Sikh-panth (lo mismo que al cristianismo) tenga mucho de protesta política y social, y sea la manisfetación de una ideología sociorreligiosa disidente. En este sentido, su historia ha sido desafortunada.

De características similares al anterior es el grupo de los vālmīkis, que toma el nombre de Vālmīki (punj.: Bālmīki), el legendario autor del *Rāmāyaṇa,* de quien se escucha con frecuencia que provenía de una casta baja. En consecuencia, el Vālmīki-sabhā está compuesto por castas muy bajas de limpiadores de letrinas y retiradores de animales muertos *(chūhṛās).* Aunque la tradición cuenta que fue un miembro de esta casta (Bhāī Jāita Ranghreta) quien llevó la cabeza de Gurū Tegh Bahādur a su hijo, Gurū Gobind Siṅgh, lo cierto es que los *mazhabīs* (la subcasta o sección "sikh" de los *chūhṛās)* nunca han estado bien aceptados dentro de la comunidad sikh. El epicentro del culto lo forman Gurū Vālmīki, el *Rāmāyaṇa* y el *Ādi Granth.* Aunque la mayoría de sikhs los consideran hindúes (hasta el punto que hoy en día muchos vālmīkis han optado por cortarse el cabello y no portar turbante), ellos reclaman su equidistancia del hinduismo.

Nihangīs

Los nihangīs son una secta muy marcial que dice representar a los auténticos ideales de la Khālsā. El nombre proviene o bien de la persa *nibang* ("cocodrilo"), y que se habría aplicado a su formación en el campo de batalla, o de *nihang,* "descuidado", debido a su falta de disciplina. En los siglos XVIII y XIX también eran conocidos como akālis (obviamente, sin conexión con el partido político Akali Dal, fundado en la década de los 1920s). Durante el reinado de Rañjīt Siṅgh destacaron como guerreros de proverbial coraje y completa falta de disciplina, bien que nunca acabaran de reconocer la jurisdicción política del *mahārāja.*

Siempre visten de azul y portan armas de forma muy ostensible. En la actualidad, algunos todavía vagan a caballo por el Punjab. Otros viven mendicando. Es notorio su consumo de hachís *(bhaṅg).* Estas dos últimas actitudes son muy reprochables desde el punto de vista de la ortodoxia. Asimismo, tienen en gran estima al polémico *Dasam Granth.*

Tras la muerte de su líder Phula Siṅgh, en 1823, el movimiento decayó mucho y, en palabras de W.H. McLeod (1995a: 153-154), hoy «sobreviven únicamente como reliquia histórica». Lo más parecido dentro del hinduismo serían los ascetas-guerreros *nāgās.*

Akhāṇd-kīrtani-jathā

Esta secta fue fundada por Bhai Randhir Singh (1878-1961), un *jāt* que se opuso con tenacidad a la colonización británica y fue extremadamente puntilloso en su seguimiento de la disciplina de la Khālsā. Por momentos, el grupo flirtea con el sikhismo más conservador y fundamentalista. Su líder murió en el choque con los sant-nirańkāris en 1978. Desde entonces, la secta ha sido dirigida por su esposa, Amarjit Kaur.

La secta es estrictamente vegetariana. Curiosamente, hombres y mujeres por igual observan las "cinco Ks" externas; pero al considerar que el *keś* o cabello sin cortar es una condición natural del ser humano, sustituyen este símbolo externo por un pequeño turbante *(keskī),* que las mujeres también portan. Tampoco su ritual de bautismo sigue las líneas del *Sikh Rahit Maryādā.*

La práctica propugnada por Randhir Singh se centra en el canto devocional *(kīrtan)* y la repetición del Nombre *(nām simaraṇ).* Cada mañana los devotos recitan el nombre de Vāhi-Gurū durante una hora. El movimiento posee su propio *rahit-nāmā.*

Otras sectas

Una secta originada por Nand Singh (1872-1943) y continuada por Isher Singh (1916-1963) es el Nānaksar. La devoción se centra en Gurū Nānak. Se enfatiza el ascetismo y el vegetarianismo. Los funcionarios de sus *gurduārās* (no controladas por el SGPC) han de ser célibes. Muestran una extraordinaria devoción por el *Gurū Granth Sāhib,* que es tratado como una persona. Poseen *gurduārās* en el Reino Unido, África y Norteamérica. Puesto que Isher Singh no nominó a ningún sucesor, el movimiento se encuentra un tanto fragmentado.

El Sevā-panth es una secta de sikhs célibes, principalmente de origen sindhi. El grupo fue formado por Bhāī Kanhayya (1648-*c*.1725), un discípulo de Gobind Siṅgh de inclinaciones ascéticas y compasivas. Hoy, tienen poco peso en el *Panth.*

Un grupo originado en Gran Bretaña es el movimiento reformista conocido como Niśkam-śewak-jathā, inspirado por Sant Puran Singh (1899-1983), un maestro que vivió la mitad de su vida en Kenya y, a partir de los 1970s, en el Reino Unido. Sus miembros son vegetarianos y ponen mucho énfasis en las recitaciones ininterrumpidas *(akhaṇḍ-pāṭhs)* del *Gurū Granth Sāhib.*

Damdamī Ṭaksāl

Esta organización está muy próxima a lo que sería el sikhismo ortodoxo. Hablando con propiedad, un *ṭaksāl* no es una secta sino una escuela de aprendizaje tradicional sikh. Y se dice del Damdamī Ṭaksāl que fue iniciado por Gurū Gobind Singh en Damdama Sahib. La escuela alcanzó cierta popularidad con Sant Giani Sunder Singh (1883-1930), que le dio un tinte muy conservador y tradicionalista. Muchos *granthīs* de *gurduārās* emblemáticas y *jathedārs* de los *takhats* han salido de esta escuela. Luego, sería muy conocida por su líder Sant Jarnail Singh Bhindranwale (1947-1984), que moriría en el asalto al Templo Dorado por el ejército indio en 1984. El siguiente cabeza del *ṭaksāl* fue Sant Thakur Singh (1915-2004), que durante veinte años actuó como "emisario" de Sant Jarnail Singh, ya que, según la organización, en el caos de la operación Blue Star, Jarnail Singh Bhindranwale no murió. A la petición de cinco sikhs (por tanto, de un *saṅgat),* el *sant* escapó. Y es que a un mártir no se le puede "matar"; debe entregarse a la muerte de la misma forma que uno se entregaría a su amada/o (Das y Bajwa 1994: 249).

El nuevo jefe del *ṭaksāl,* Harnam Singh Dhumma, reconoció en el 2005 que, efectivamente, Sant Jarnail Singh había muerto en la operación Blue Star. Apenas dos años antes, en un gesto muy polémico, el *jathedār* del Akal Takhat, aupó oficialmente al *sant* al cielo de los "mártires" del sikhismo.

Sikh-Dharma 3HO

El número de sikhs que no es de origen punjabí es escaso. Y el de neosikhs occidentales es rídiculo si lo comparamos con el de budistas o neohinduistas. Ello se debe, en primer lugar, a que el sikhismo no es misionero. En segundo lugar, porque esta tradición siempre ha estado muy ligada a la cultura punjabí. Aun así, el sikhismo también ha cautivado a ciertos colectivos sedientos de exotismo y trascendencia.

Harbhajan Singh Puri, más conocido como Yogi Bhajan (1929-2004), comenzó a enseñar *yoga* en Estados Unidos en 1959. En 1968 fundó el Sikh Dharma of the Western Hemisphere, conocido también como la Healthy, Happy, Holy Organization, 3HO de forma abreviada. Tiene su sede central en Nuevo México.

La gran mayoría de los seguidores son occidentales, bien que una vez han sido iniciados en la 3HO adoptan un nombre punjabí y el apellido Khalsa. Los devotos se ajustan a muchos de los ideales del *Panth* y su lealtad a la Khālsā y a la disciplina *amritdhāri* está fuera de duda. (Está tajantemente prohibido tener relaciones sexuales allende el matrimonio, el consumo de tabaco, de alcohol, drogas, etcétera). Cada día se medita en los textos del *Ādi Granth.* Se les reconoce fácilmente, ya que van vestidos completamente de blanco.

La práctica se centra en un *yoga* un tanto peculiar, bien que reciba el nombre de *kuṇḍalinī-yoga.* No se trata del clásico método tántrico sino de una reinterpretación mezclada con elementos propios del sikhismo. Se enfatiza la vida comunal en *āśrams,* donde el servicio a la comunidad y el ideal igualitario sikh están muy presentes. A diferencia del sikhismo más tradicional, la 3HO posee un fuerte sentido proseli-tista.

Para muchos sikhs punjabíes la 3HO es bastante desconcertante. Como pone McLeod (1997: 203), cuando entran en contacto con ellos «no saben si abrazar a sus seguidores por su inusual devoción o si evitarlos por perversamente heterodoxos». A mediados de los 1970s poseían más de cien centros por todo el mundo y un número estimado de 250.000 devotos (Cole 1994: 157). Desde entonces no han cesado de recibir críticas y la incordiante acusación –en el peyorativo sentido periodístico– de "secta".

18. LA SOCIEDAD SIKH

A lo largo del libro hemos ido abordando múltiples aspectos de la sociedad sikh. Quizá no se ha tocado en demasía la relación entre sikhismo y clase social, por ejemplo; o el apreciable valor que posee el trabajo entre los sikhs. En la India, su nivel social es, por lo general, elevado. Uno jamás topa con un mendigo sikh. Razones de extensión, empero, me obligan a reducir el espectro del mundo social de los sikhs a cuatro bloques que considero de primer orden y ya han sido introducidos en otras secciones: el sikhismo y el género; el sikhismo y las castas; la demografía sikh; y, finalmente, el tema del sikhismo de la diáspora, que nos ocupará el próximo y último capítulo de la obra.

El sikhismo y el género

A primera vista, la situación de la mujer sikh dentro de su comunidad parece más holgada que la de hindúes o musulmanas en sus respectivas comunidades. Al menos, en teoría; y siempre según un abstracto y vago baremo de lo que podría ser una sociedad donde las mujeres estuvieran liberadas. En un apasionante ensayo Nikky-Guninder Kaur Singh (1993: 257) llega a proponer que «la voz de las feministas occidentales está en perfecta armonía con la literatura del sikhismo».

Y es que, teológicamente hablando, el sikhismo considera que la mujer está en las mismas condiciones que el varón para progresar en la práctica espiritual y emanciparse. Como conocemos de otros capítulos, los Gurūs sikhs no cesaron de criticar ciertas costumbres de su época vejatorias para con las mujeres (la compra de la esposa, la dote, la reclusión o *purdah,* el velo, la autoinmolación o *satī,* el infanticidio de niñas, etcétera). Puede decirse que, dentro del contexto patriarcal de la mayoría de grandes religiones, el sikhismo destaca a la hora de valorar a las mujeres. Para Nikky Kaur Singh (1993: 14), la tradición sikh «proporciona un ejemplo sorprendente en la historia de las religiones de una fe que reconoce el significado del componente femenino de la existencia humana».

Se dice que la postura de los Gurūs queda encapsulada en un conocido *śalok* de Gurū Nānak:

> «De la mujer, nace el hombre; dentro de la mujer, el varón es concebido; a la mujer se une, y con ella se casa. La mujer se convierte en su amiga; a través de la mujer llegan las futuras generaciones. Cuando la mujer muere, el hombre busca a otra mujer; a la mujer está unido. Así, ¿por qué la llamáis malvada? De ella nacen los reyes. De ella nacen las mujeres; sin la mujer, nadie existiría. Oh, Nānak, sólo el Verdadero Señor está sin mujer» *(Ādi Granth:* 473).

Sin la mujer, el varón es un cero. Está claro que Nānak anduvo por delante de su tiempo en estas cuestiones. Akāl Purakh no tiene género ni casta. Aunque es normal referirse a Él en masculino, lo Divino es neutro. Y, en cualquier caso, tal y como ha mostrado Nikky-Guninder Kaur Singh (1993: 43), el Nombre de Dios, la *bāṇī,* es femenino.

El *Sikh Rahit Maryādā* afirma sin vacilación que una mujer no debe cubrirse con el velo en las congregaciones religiosas, está capacitada para leer el *Gurū Granth Sāhib* en público, puede iniciarse en la Khālsā o ser uno de los *pañj piāre* que administran el bautismo (McLeod 1997: 242-243). Es cierto que el código no se pronuncia, por caso, en cuestiones del tipo de si una mujer puede leer el *Gurū Granth Sāhib* en una *gurduārā*

mientras está en su período menstrual, pero el mensaje del *Sikh Rahit Maryādā* es siempre muy claro: las mujeres pueden conducir cualquier tipo de ceremonia religiosa y los "prejuicios brahmánicos" de pureza y polución no tienen cabida en la religión sikh. En suma, las mujeres están en absoluta igualdad respecto a los varones.

Sucede que este tipo de recomendaciones es muy reciente. Si miramos el asunto diacrónicamente, hay que alzar algunos "peros" ante el famoso igualitarismo sikh. Lo menté en otros capítulos. Ahora es el momento de profundizar.

De entrada, los diez Gurūs del sikhismo fueron todos varones. Asimismo, la realidad social que refleja el Libro sagrado (por ejemplo *Ādi Granth:* 483 o *Ādi Granth:* 639) no siempre concuerda con el igualitarismo nanakiano. La historia registrada del sikhismo se centra casi exclusivamente en los hechos y las acciones protagonizadas por hombres. Y las instituciones del sikhismo están completamente dominadas por varones. Es significativo que hasta hace apenas seis o siete décadas ellas no podían iniciarse en la Khālsā a través del mismo rito de la espada de dos filos que ellos.

En esto, el sikhismo no se distingue del catolicismo o de otras religiones androcentradas. Puede que hoy se guste resaltar el papel de las "grandes mujeres" del sikhismo, como Bībī Bhāni, pero como el caso de esta entregada dama ilustra, ha sido recordada por ser la *hija* del tercer Gurū, la *esposa* del cuarto y la *madre* del quinto. E insisto en que la historia de Occidente muestra los mismos prejuicios. Como la mayoría de religiones, el sikhismo es hijo de la patriarquía.

La igualdad a la que básicamente se referían los Gurūs era a la oportunidad para la emancipación espiritual; pero su crítica a la sociedad patriarcal de su tiempo fue, como mucho, tenue. Y según la mentalidad patriarcal, es deber de los varones proteger a la sociedad y, muy en especial, a "sus" mujeres; de suerte que el varón asume *ipso facto* el rol de líder de la familia, de la aldea y de la nación. En resumen, en lo que a la doctrina se refiere, mujeres y hombres son iguales; pero en lo que a la sociedad sikh atañe, las mujeres están claramente subordinadas a los hombres. O dicho de otra forma: teóricamente en la *gurduārā* no deberían existir diferencias; fuera de ella… bien, fuera ya es otro cantar.

Tal vez una forma un poco perversa de ilustrar la cuestión sea a través de un análisis estadístico. Es verdad que el aura de objetividad que ofrecen los números suele ocultar que la estadística es mucho más ambivalente e inexacta de lo que aparenta. Con todo, alguna cifra puede ilustrar una exposición esquemática como la presente.

Ya en el primer esbozo de censo completo de la población de la India, el de 1868, el *ratio* entre géneros en la población sikh era elocuente: 57,26% de varones por 42,74% de mujeres. La comunidad sikh era la que poseía una mayor desproporción en toda la India; posiblemente debido al infanticidio de niñas y a la costumbre del matrimonio infantil (Kaur 2005: 125). Considero que vale la pena profundizar algo más en este raro "hecho".

La preferencia india por el niño varón ha sido vinculada al rito mortuorio hindú, donde es el primogénito varón quien prende la pira funeraria y garantiza, así, el tránsito al Cielo de los Manes para el difunto. Sin embargo, los sikhs no secundan este ritual, y el infanticidio de niñas (o el aborto selectivo) es incluso más pronunciado en esta

comunidad que entre los hindúes. Este "hecho" me sirve para concatenar dos reflexiones. Por un lado, problematizar el *cliché* de que la mujer sikh esté más liberada que la hindú o la musulmana. Por el otro, poner en entredicho este tipo de baremos que supuestamente miden el peldaño "civilizacional" o de "progreso" en el que se encuentra una sociedad. En otra parte he criticado este tipo de abordajes (Pániker 2005: 267-271). En el caso que ahora nos traemos entre manos, la preferencia por el hijo varón se me antoja, en primer lugar, consecuencia de la dinámica de la familia extendida de la India. En un mundo donde no existe seguridad social es el hijo varón quien se encargará de sus progenitores cuando lleguen a la vejez. En segundo lugar, y no por ello menos importante, ha sido bien estudiado que la práctica del infanticidio o feticidio de niñas aumenta cuanto más alto es el rango de la familia. Entre los sikhs, esta práctica estaba muy acentuada entre los *bedīs,* la subcasta *khatrī* de los descendientes de los Gurūs sikhs. Dado su elevadísimo estatus era difícil encontrar maridos –del mismo rango o mayor– para sus hijas. Las convenciones sociales impedían el enlace con candidatos de menor categoría. Al seguir un patrón exogámico tampoco podían contraer matrimonio con otros *bedīs*. Para evitar la pérdida de honor *(izzat)*, los *bedīs* recurrieron a una práctica ya corriente entre los guerreros *rājputs:* mataban a las niñas recién nacidas. Otros colectivos sikhs de alto rango (como los *berars* de Ferozpore, los *khatrīs* de Gujranwala o los *soḍhīs* de Shahpur) también practicaban el infanticidio femenino como significante de alto estatus (Oberoi 1994: 227-229). Las cosas mejoraron algo con la intervención del Estado colonial. Pero el censo de la India del 2001 todavía arrojaba una proporción muy preocupante: por cada 1.000 hombres únicamente hay 874 mujeres en el Punjab.

Sin embargo, ha sido el modelo de la familia tradicional india *in toto* el que ha sido puesto en cuestión desde los diversos frentes de la modernidad. Éste fue uno de los blancos preferidos de los reformadores del Siṅgh-sabhā. Se creó una nueva patriarquía, distinta del orden social de las antiguas costumbres, pero asimismo equidistante del nuevo modelo de corte occidental. La mujer pasó a considerarse el símbolo de lo auténtico, de lo espiritual, de la *traditio* (Chatterjee 1993: 116-134). Por tanto, en la mirilla se puso el escabroso asunto de las dotes (que, no obstante, y debido al simultáneo ascenso de los valores del consumismo y del estatus social, no decrece), el infanticidio de niñas (hoy, aborto selectivo) y especial énfasis se puso en la educación de las jóvenes. Lo vimos. Al mismo tiempo, se condenaron prácticas y costumbres de las mujeres, tales como las "licencias obscenas" o el tono carnavalesco de algunos ritos, el *piercing* de la nariz en las niñas (o en las orejas de niños) o la excesiva ornamentación de las mujeres. Cuanto más enjoyada la mujer, mayor era su "atraso". El asunto tiene más miga de la que parece, puesto que en la sociedad tradicional india, el nivel social de una mujer está determinado por sus joyas. Al eliminarlas, no sólo se afecta su posición social, sino también su garantía económica, pues en caso de disputa, separación o viudedad, la mujer sin joyería queda totalmente desprotegida. Al reprobar este recurso material para las mujeres, los reformadores cortaron toda capacidad económica que las mujeres pudieran haber tenido (Jakobsh 2003: 197).

En resumen, puede que la sociedad sikh esté en mejores condiciones que otras para

afrontar los nuevos tiempos pero, como suele suceder, lo que se gana por un lado se pierde por otro. Además, dada la estructura de la sociedad *jāt* (y un 60% de los sikhs pertenece a esta gran casta), existen impedimentos al cambio. Los *jāts* son muy reacios a que las tierras pasen a manos de sus hijas. El poder debe seguir en manos de los hombres, ya que eso confiere honor *(izzat),* un punto muy importante no sólo para el orgullo de la familia sino para las transacciones comerciales o las posibilidades de matrimonio. Sin posesión de tierra, va a ser difícil que la mujer sikh se iguale al varón.

Y es que, en verdad, esto de la "igualdad" –de género, de clase, de estatus…–, en los términos que propuso el liberalismo ilustrado o que persigue el feminismo occidental, no parece ser, de momento, prioritario para la sociedad punjabí. Aunque puede que el ideal "igualitarista" presida hoy sobre el *Panth,* debe negociar complejas realidades e inercias de la sociedad sikh. Y ha de percatarse de que, aunque la mujer punjabí (a)parezca (a) la sombra de los Gurūs, los mártires, los dirigentes, los reformadores o los intelectuales sikhs, posee y ha poseído mayor capacidad de actuar, poder e independencia de la que aparenta en las representaciones que hemos hecho del sikhismo.

Las castas en el sikhismo

La palabra que en la India designa a una casta es *jāti,* que en punjabí se convierte en *zāt.* Al igual que el resto de comunidades indias, la sikh está poblada por distintos *zāts,* a su vez atomizados en diferentes grupúsculos llamados *gots.* Gurū Nānak pertenecía al *zāt* o casta llamada *khatrī* y al *got* o subcasta *bedī.* La persona se casa dentro del *zāt,* que conforma su círculo de matrimonio, pero evitando su propio *got.* Por tanto, se da endogamia en el *zāt* y exogamia respecto al *got.*

En su labor de codificación de un sikhismo normativo universal, el SGPC ha formulado una doctrina de seis artículos fundamentales. Significativamente, el segundo postula que «todos los hombres son iguales». No obstante, y como sucede en el caso del género, una cosa es la teoría y otra la práctica. Si bien es cierto que el sikhismo no acepta los cuatro *varṇas* de la ideología brahmánica, la realidad es que la sociedad sikh mantiene muchos de los rasgos de la sociedad india más grande.[1*] Mucho se ha especulado acerca de la imbricación entre el sistema de castas y el hinduismo, pero como el ejemplo del sikhismo ilustra (o, para el caso, también el del islam, el cristianismo, el jainismo…) la sociedad de castas puede existir sin el apoyo de la ideología brahmánica. De hecho, la crítica de los Gurūs en lo que al tema de la casta respecta se dirigía especialmente a los privilegios de los *brāhmaṇas* y a sus ideas de jerarquía y de pureza, que forman el sostén ideológico de las clases socio-rituales. El énfasis se ponía en que estas cuestiones no poseían valor alguno de cara a la liberación. Gobind Siṅgh nos invitaba a reconocer una única naturaleza humana, igual para todos, fueran hindúes o musulmanes, claros u oscuros, feos o hermosos, «porque todos hemos sido creados a imagen del mismo Señor» *(Dasam Granth: Akāl Ustat,* 16-86). Pero en modo alguno los Gurūs quisieron abolir las castas.

O dicho de otra forma: dentro de la *gurduārā* el sikhismo ha eliminado la casta; pero fuera de ella la casta es una realidad en la sociedad sikh. Todo el mundo sabe que en el medio urbano la casta *khatrī* se encuentra en la cumbre social, mientras que en el rural domina la *jāt*. De la misma forma, puede decirse que entre los sikhs se da una tenue pero real discriminación hacia miembros de castas consideradas tradicionalmente impuras. Existen hoy dentro del Sikh-panth algunos colectivos socio-religiosos *(quasi* sectas) compuestos únicamente por grupos de extracción social baja (los *mazhabīs)* que disfrutan de la "protección discriminativa" que el gobierno indio ya otorga en educación y funcionariado público a los colectivos llamados "tribales", "intocables" o a las polémicas "OBCs" *(Other Backward Classes).* Con todo, para los parámetros índicos, la posición del sikhismo es moderadamente igualitarista. Al fin y al cabo, los sikhs

establecieron la comida colectiva del *laṅgar* con el objetivo manifiesto de no realizar distinción de estatus ni seguir las estrechas normas de comensalidad. Lo mismo puede decirse de la iniciación en la Khālsā. Cuando se prepara el agua de la ambrosía *(amrit)* todos beben del mismo recipiente. Por tanto, en los contextos ritualmente y soteriológicamente relevantes, la casta no juega ningún papel. Pero como la propia vida de los Gurūs muestra, ellos no se opusieron a la faceta social y "secular" de la casta. Todos ellos fueron *khatrīs* y desposaron e hicieron casar a sus hijos según los preceptos de los *khatrīs.* En ningún momento los Gurūs quisieron dinamitar el tejido social de la India. O, como lo expresa Hew McLeod (1997: 231), «se opusieron a las distinciones *verticales* de la casta pero la aceptaron en sus relaciones *horizontales».*

Castas sikhs

Desde hace mucho tiempo la sociedad sikh ha estado dividida en dos grandes segmentos: el urbano y el rural.

Entre las castas urbanas, la *khatrī* sigue siendo la más destacada. Puede que un 3% de la comunidad sikh esté constituída por *khatrīs.* No obstante, el grueso de este *zāt* es hindú; un hecho que no impide el matrimonio cruzado entre *khatrīs* sikhs y *khatrīs* hindúes, ya que poseen idéntico estatus ritual –y seguramente nivel social– y mantienen costumbres alimenticias o de profesión parecidas. Aunque los *khatrīs* se jactan de un origen *kṣatriya* (de donde parece derivar etimológicamente el nombre de la casta), lo cierto es que su elevado estatus proviene de su éxito como comerciantes, administradores e industriales.

Otra importante casta mercantil y urbana del Punjab es la *aroṛā,* asimismo predominantemente hindú pero con una sección sikh (puede que represente un 2% de la comunidad). También entre ellos se dan matrimonios cruzados.

Históricamente, el segmento urbano del Sikh-panth, bien que minoritario, ha sido muy influyente. Las subcastas *khatrī* a las que pertenecieron los diez Gurūs *(bedī, trehaṇ, bhallā* y *soḍhī)* han tenido unos privilegios y recibido un trato de respeto especiales. Esta situación fue cambiando a partir de principios del siglo XX gracias al sesgo igualitarista del Tat Khalsa (McLeod 1995a: 98). No extrañará, pues, que las inclinaciones elitistas y jerárquicas de muchos *khatrīs, aroṛās* y hasta *brāhmaṇas* sikhs no hayan despertado demasiadas simpatías en una comunidad dominada por la gran casta rural de los *jāts.* Tampoco ha favorecido el hecho de que la mayoría de sikhs urbanos de castas mercantiles haya mantenido estrechos vínculos sociales, económicos y maritales con los hindúes. Y que se deslicen con facilidad hacia el sikhismo sanātani o *sahajdhāri.*

Como sabemos, en el mundo rural la comunidad sikh está dominada por la macrocasta *jāt.* Tal vez más de un 60% de los sikhs sea *jāt.* La casta posee tres secciones: una musulmana, que domina en el estado paquistaní del Punjab, otra sikh, que es la hegemónica en el Punjab indio, y otra hindú, que es muy numerosa en el Punjab y

dominante en el estado de Haryana.

A lo largo del siglo XVIII los *jāts* dieron forma a la mayoría de ejércitos de la Khālsā. Asimismo, durante el período colonial los *jāts* entraron en masa en el ejército y la policía. Pero, esencialmente, han destacado como laboriosos agricultores. En los capítulos 5 y 6 ya hablé de los motivos por los cuales tantos *jāts* se sintieron atraídos al mensaje de los Gurūs.

Algo parecido sucedió a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX con otras castas consideradas bajas según los baremos brahmánicos de pureza. A pesar de la retórica de inmutabilidad, el llamado sistema de castas indio es más flexible y móvil de lo que aparenta. Y los baremos de jerarquía son sumamente complejos. Un *jāt* hindú del estado de Haryana puede ser considerado de estatus relativamente bajo por su vecino *brāhmaṇa* o *rājput.* Pero un *jāt* sikh –o incluso un *jāt* hindú–del Punjab puede mirar por encima del hombro a un *brāhmaṇa* que tenga que dedicarse a la agricultura. En el Punjab, la jerarquía tiende a exaltar al mercader *khatrī* o al agricultor *jāt* en detrimento del *brāhmaṇa.* Pues bien; tal y como decía, el sikhismo ha servido de canal de movilidad para un buen número de castas artesanales (blanco predilecto de las campañas de conversión de los siṅghs y los akalis, a finales del siglo XIX y principios del XX). muchas de las cuales proveían de servicios a los terratenientes *jāts.*

Tal es el caso de una casta hoy bastante extendida e influyente (quizá algo menos del 10% de la comunidad): la *rāmgaṛhīā.* La casta se originó con un *sardār* destacado de tiempos de los *misls:* Jassā Siṅgh Ṭhokā. Él fue uno de los héroes en la conquista del fuerte Ram Rauni, cerca de Amritsar, renombrado Ramgarh tras su reconstrucción. Una vez fue declarado gobernador del fuerte tomó el nombre de Jassā Siṅgh Rāmgaṛhīā. Durante los siglos XVIII y XIX un conglomerado de subcastas de carpinteros *(tarkhāṇs)* y artesanos fueron dando forma a esta casta. Con el tiempo, también herreros *(lohārs)*, barberos *(nāis)* y albañiles *(rājs)* aceptaron el título *rāmgaṛhīā* y se coagularon para formar esta macrocasta "artesanal", que es ciento por ciento sikh. Muchos *rāmgaṛhīās* emigraron a África y, desde allí, al Reino Unido. El ex presidente de la India, Zail Singh, era un *rāmgaṛhīā.*

Otra casta de trayectoria muy pareja a la anterior y que ha eclosionado desde finales del siglo XIX es la *āhlūvālīā.* Su nombre antiguo era *kalāl;* y la ocupación tradicional era la destilación de licores (ocupación muy "impura", que ya casi nadie sigue dada la animadversión de los Gurūs hacia el alcohol). Un destacado miembro de esta casa fue el jefe de los *misls* del siglo XVIII, Jassā Siṅgh Kalāl (Āhlūvālīā), originario de la aldea de Ahlu, de donde proviene el nombre de la casta. Hoy, de los *āhlūvālīās* nadie recuerda su origen *quasi*-intocable, y se codean con los *khatrīs* en la jerarquía de castas. Destacan en el comercio y en el funcionariado. También se encuentran en el ejército y entre el profesorado universitario.

Tanto *āhlūvālīās* como *rāmgaṛhīās* podrían ser ejemplos de lo que los sociólogos indios han llamado "sanscritización" (la elevación del estatus al adecuarse a las normas brahmánicas de pureza). Puesto que en el caso sikh los modelos brahmánicos juegan un papel secundario y, en cambio, es el patrón de la Khālsā (o del *rājput)* el que sirve de

baremo, la apelación para este tipo de movilidad tendría que designarse como "khalsaización" o "rajputización".

Existen varias castas de intocables dentro de la comunidad. La más importante es la de los trabajadores del cuero *(rāvidāsīs),* que se corresponde con la gigantesca casta *chamār* (la mayor de toda la India). Puede que los *rāvidāsīs* o *chamārs* sikhs representen ya un 5% o 6% del *Panth.* Otro *zāt* de estatus muy bajo es el de los barrenderos y retiradores de animales muertos *(mazhabīs)*, que se homologa a la panindia *chūhṛā.*

Aunque parezca asombroso, existen dentro del Sikh-panth subcastas de *brāhmaṇas.* Entre los sikhs de la diáspora la preponderancia *de jāts* es menor. En cambio destaca el número de *rāmgaṛhīās* y de castas muy pequeñas en la India, como los *bhātras* de Gran Bretaña o los *mahtons* de Canadá.

Demografía sikh

El censo de la India de 1881 registró una población de 1,85 millones de sikhs; el 93% de los cuales vivía en la provincia del Punjab y los Estados principescos del área punjabí.

El comisionado censal, sir Denzil Ibbetson, ya diferenciaba dos tipos de sikhs: los quietistas, seguidores de Gurū Nānak (que él llamaba nānak-panthīs), y los militantes, seguidores de Gobind Siṅgh (que él llamaba siṅghs). Ibbetson notó que la mayoría de nānak-panthīs se declaró "hindú" en el censo. Los más cultos puntualizaban que si bien no eran siṅghs, eran sikhs (en Kaur 2005: 135). No obstante, la identidad "sikh" –como, por caso, la "hindú"– era todavía tenue. Ibbetson reconocía que las prácticas y creencias que distinguían a los seguidores de las distintas fes «están tan extrañamente mezcladas y entrelazadas, que con frecuencia es imposible decir que una prevalezca sobre otra, o decidir en qué categoría debe clasificarse a la gente» (en Oberoi 1994: 9).

El siguiente censo, el de 1891, adoptó una definición más estrecha de "sikh". Sólo aquellos que llevaran el cabello largo y se abstuvieran de fumar fueron considerados sikhs. Se calcula que más de un millón trescientos mil *sahajdhāris* fueron registrados como "hindúes" (Oberoi 1994: 11); de modo que la proporción de sikhs en la India decreció del 0,86% al 0,81% en el decenio. Nueva prueba de lo volátil y peliaguda que resulta la estadística.[2*]

El gran salto en el crecimiento de la población sikh se registró en el censo de 1911 (con un aumento en el decenio de más del 37%, cuando el del resto de la India ni siquiera llegó al 6%). En dicho censo, la población sikh superaba los 3 millones y ya representaba el 1,20% del total de la India. Según Gopal Krishan (2005: 242-243), dos factores contribuyeron a este espectacular auge. Por un lado, una mayor elasticidad en la definición de "sikh" en el censo. Toda persona que se presentara como tal fue registrada como sikh. Por otro lado, hay que tener en consideración el proceso de conversión de castas bajas al sikhismo, que tuvo entonces su apogeo. Khan Ahmad Hassan Khan, uno de los responsables del censo de 1931, admitía que «durante la última década, el movimiento akali ha sido el principal responsable de que numerosas personas se hayan declarado sikhs y no hindúes en el censo. En su mayor parte, esta gente comprende a miembros de las clases bajas, campesinos y artesanos de áreas rurales que, obviamente, consideran que ganan en estatus en cuanto cesan de ser hindúes y se convierten en sikhs» (en McLeod 2000: 224).

Por contra, la década 1941/1951, que abarca la dolorosa Partición de la India, es la que conoció el menor aumento de la población. Se calcula que entre 1946 y 1947 una tercera

parte de la población sikh (alrededor de 2,5 millones) pasó de Pakistán a la India (K. Singh 1953: 120). Los procesos de conversión al sikhismo, tan candentes a finales del siglo XIX y principios del XX, cesaron por completo.

Con la creación del estado del Punjab, en 1966, los sikhs finalmente alcanzaron una mayoría (67%). Esta concentración ha situado a la comunidad en una posición más cómoda que la de otras minorías religiosas de la India (musulmanes, cristianos, jainistas, etcétera), que están mucho más dispersas.

No obstante, y aún a pesar de su fortísima implantación en su tierra sagrada punjabí, en el censo del 2001 la proporción de sikhs que viven en el Punjab había descendido hasta el 76%, dado el continuo goteo de sikhs hacia otros estados de la India y países del exterior. Que es con lo que cerraremos este estudio.

[1*] La triste paradoja de las ambivalentes categorías censales en el Sur de Asia es que al final éstas se utilizaron para delimitar las fronteras nacionales de la India y de Pakistán.

[2*] Los cuatro *varṇas* son el *brāhmaṇa,* el *kṣatriya,* el *vaiśya* y el *śūdhra.* Normalmente a cada *varṇa* o clase se asocia una función en la sociedad. Así que respectivamente comprenderían la función espiritual, la guerrera, la productiva y la servil. Las ideas que estructuran este esquema ideal y panindio son las de pureza y jerarquía. Ciertamente, en el sikhismo estas ideas están más atenuadas que en otros colectivos; o lo que es lo mismo: ideológicamente el sikhismo rechaza el *varṇa;* pero es un hecho que muchos *zāts* reclaman estatus de *kṣatriya* o de *vaiśya* según los parámetros brahmánicos de respetabilidad o según el lenguaje político-económico del dominio.

19. LA DIÁSPORA SIKH

La emigración punjabí comenzó en 1849, justo después de que los británicos se anexionaran el Punjab. El fenómeno se acentuó tras el Motín de 1857. Pero, en rigor, no fue hasta principios del siglo XX cuando los punjabíes empezaron a emigrar en cantidades importantes. Por supuesto, la Partición del continente, en 1947, generó un inmenso flujo migratorio (sobre todo intra-punjabí, pero asimismo a otras partes de la India y al exterior). En el caso sikh, también los eventos de 1984 (asalto al Templo Dorado, asesinato de Indira Gandhi, masacres de Delhi) forzaron el exilio de miles de sikhs.

Los orígenes de la tradición diaspórica sikh suelen ubicarse en dos contextos. En primer lugar, la migración sikh parece íntimamente ligada a su experiencia en el ejército. De buen principio, y como ya conocemos de otros capítulos, los sikhs fueron reclutados en masa dado su renombrado carácter marcial y el respaldo que dieron a la Corona Británica durante el Motín de 1857. Y las tropas son móviles. Muchos soldados sikhs fueron dispersados por los regimientos de la India y enviados a otros países del Imperio, como Malaysia, Singapur o Hongkong.

Cabe destacar, en segundo lugar, que durante la época colonial las autoridades favorecieron una verdadera "cultura de la emigración" en las aldeas del Punjab Central (Tatla 2004: 58). El distrito de Jalandhar (seguido del de Ludhiana) ha generado la mayor cantidad de emigrantes, tanto a las "colonias de los canales" (creadas por los británicos en su reestructuración hidrográfica del Punjab), a los emergentes centros industriales y comerciales de la India, como a otros países, principalmente de la Commonwealth.

En su origen, mas que de una diáspora "sikh" (cosa difícil de objetivar antes de los 1920s), habría que hablar de un éxodo "punjabí". A diferencia de otros casos de la India, la punjabí no entra en la famosa emigración "forzada" *(indentured)* promulgada por los británicos una vez se abolió la trata de esclavos.[1*] La mayoría de migrantes punjabíes pertenecía a las capas intermedias del escalafón social. (Los ricos, claro está, no emigran.) Muchos eran *jāts*. El hecho se explica por la convención *jāt* de repartir las tierras en partes proporcionales entre todos los hijos varones; lo que con frecuencia resulta en minifundios escasamente rentables. Y mengua el importante concepto *jāt* del "honor" *(izzat),* todavía muy relevante en esta casta. W.H. McLeod (1997: 253) sostiene que la posesión de tierras sigue siendo el primer criterio para evaluar el *izzat.* (La

proverbial hospitalidad *jāt,* las dotes y los bienes de consumo modernos reflejan el mismo interés.) Las dos salidas más claras consistieron en alistarse en el ejército o la emigración. Naturalmente, la solución sólo afectaba a los varones.

La diáspora en cifras

La estadística dice que de los 22 millones de personas que posiblemente se adhieren al sikhismo, más de 6 millones viven fuera del estado del Punjab, y de éstos, más de 2 reside fuera de la India. De hecho, y aunque los sikhs representan menos del 2% de la población de la India, se calcula que alrededor de un 7% de los veintitantos millones de indios que viven en el extranjero es sikh (Krishan 2005: 256). En países como Canadá, por ejemplo, un tercio de la población surasiática (indios, paquistaníes, bangladeshíes...) es sikh (McLeod 1997: 261).

El CUADRO 4 da una idea de la amplitud del fenómeno en cifras, tanto en la India como en el resto del mundo. Las poblaciones son, por supuesto, sólo aproximadas. La idea es mostrar la importancia del Punjab como centro de gravedad de la tradición; pero también el peso de otras áreas, notablemente las de habla inglesa. En suma, el patrón de distribución de la población sikh puede describirse como «de gran concentración unida a una amplia dispersión» en palabras del demógrafo Gopal Krishan (2005: 255).

Las diferentes “áreas de acogida” sikh

Muchos sikhs que viven en el Sudeste Asiático descienden de los militares que el Imperio destinó a Birmania, Hongkong o Singapur a finales del siglo XIX. Hoy, posiblemente más de cien mil sikhs residan en Malaysia; y una cifra pareja ha sido estimada para el resto de países del Sudeste Asiático. Desde allí, algunos saltaron hacia Australia, Fiji o Nueva Zelanda. En el primer país la emigración asiática fue bruscamente frenada en 1901. Pero en las últimas décadas el número de sikhs en Australia o en Nueva Zelanda ha aumentado considerablemente.

CUADRO 4: Población sikh

Estado/país	Población	% India
India	**19.215.000**	
Punjab	14.592.000	75,94%
Haryana	1.171.000	6,09%
Rajasthan	818.000	4,26%
Uttar Pradesh	678.000	3,53%
Delhi	556.000	2,89%
Maharashtra	215.000	1,12%
Uttaranchal	212.000	1,10%
Jammu & Kashmir	207.000	1,08%
Madhya Pradesh	151.000	0,79%
Chandigarh	145.000	0,76%
Jharkhand	83.000	0,43%
Himachal Pradesh	72.000	0,38%
Chhattisgarh	70.000	0,36%
Resto India	245.000	
Diáspora	**2.151.000**	
Reino Unido	750.000	
Estados Unidos	500.000	
Canadá	400.000	
Malaysia	100.000	
Alemania	50.000	
Thailandia	45.000	
Kenya y Tanzania	44.000	
Australia y Nueva Zelanda	40.000	
Países del Golfo Pérsico	35.000	
Italia	28.000	
Otros países de la Unión Europea	27.000	
Singapur	23.000	
Filipinas	20.000	
América Latina	20.000	
Indonesia	14.000	
Nepal	12.000	
Fiji	10.000	
Japón y Corea	8.000	
Otros países	25.000	
Total	**21.366.000**	

Fuente: Para la población de la India he tomado el censo de la India de 2001. Para la población de la diáspora me he basado en la estimación del 2004 de http://www.sikhphilosophy.net ("Sikh Population").

La presencia de sikhs en África Oriental está también estrechamente ligada al ejército imperial. Pero, sobre todo, fue la construcción del East African Railway (entre 1896 y 1901) lo que atrajo a gran cantidad de sikhs pertenecientes a las castas artesanas de carpinteros, albañiles o herreros –que forman la macrocasta *rāmgaṛhīā* –. Hoy se concentran básicamente en Kenya, Sudáfrica y Tanzania, pero su cifra tiende a menguar. Y es que no pocos re-emigraron al Reino Unido en los 1970s dada la política hostil hacia los asiáticos por parte de dirigentes como Idi Amin en Uganda.

El destino inicial de los sikhs que emigraron a América fue la costa Oeste (California, Oregón, Washington y la Columbia Británica). La primera *gurduārā* sikh en

Norteamérica se construyó en Stockton (California), en 1915. También Canadá y Estados Unidos dieron un freno a la entrada de inmigrantes asiáticos a partir de los 1900s. Llegaron incluso a constituirse ligas y asociaciones que organizaron pogromos contra los asiáticos en general y los indios –en su mayoría sikhs– en particular. Tras la II Guerra Mundial los flujos volvieron a incrementarse. En la actualidad, puede que medio millón de sikhs residan en Estados Unidos y alrededor de 400.000 en Canadá. Económicamente, a los sikhs de Norteamérica les ha ido por lo general bastante bien. Han pasado a engrosar las clases medias de los países de acogida y han destinado mucho dinero a sus *gurduārās*. Incluso hallamos entre ellos a algunos de los industriales agrícolas más poderosos del mundo (en especial, en el cultivo de melocotones, ciruelas y nueces).

En Latinoamérica, por contra, la población sikh es testimonial. Según Lía Rodríguez de la Vega (2004), apenas 2.000 personas de origen indio viven en Argentina. Interesantemente, la distribución religiosa de la primera generación era de un 49% de hindúes, un 47% de sikhs y un 3% de cristianos. Pero en la segunda generación ya únicamente un 3,2% se declaró sikh. En México, su presencia es asimismo insignificante. Pero destaca el número de adeptos de la 3HO. Venezuela es el país hispano con mayor presencia de sikhs, principalmente dada su proximidad con Guyana y Trinidad, donde sí existen comunidades sikhs de cierta envergadura.

De los 25.000 surasiáticos registrados en España en 2002 (Beltrán Antolín 2003), los punjabíes son mayoría, pero se trata principalmente de musulmanes paquistaníes. Se desconoce el número de sikhs, pero se ha estimado en unos 500, agrupados en el área de Barcelona, donde existen las únicas *gurduārās* de España. En otros países de Europa continental destacan las comunidades de Alemania e Italia.

Por supuesto, Gran Bretaña ha sido uno de los destinos favoritos de los sikhs. No obstante, y aunque hoy los sikhs representan al 1% de la población del Reino Unido (se ha estimado su número –algo al alza, creo yo– en 750.000), antes de la I Guerra Mundial muy pocos punjabíes residían en las islas. El pionero fue el *mahārāja* Dalip Singh, hijo de Rañjīt, que llegó a Inglaterra en 1849, justo después de que el Imperio de su padre fuera absorbido por la East India Company. Su figura y su leyenda siguen ejerciendo un gran atractivo para la población sikh del Reino Unido. Aunque Dalip se ha transformado en un ícono de la identidad sikh, el hecho es que, como Nina Poovaya-Smith ha visto (en Ballantyne 2004: 159), el heredero «había sido depuesto de su reino, de su fortuna y, durante algún tiempo, incluso de su religión sikh. Vivió en Inglaterra como una especie de mascota de la reina Victoria». Asimismo es destacable la figura de Sant Teja Singh (1877-1967), defensor de la justicia racial para los sikhs de Canadá y fundador de la primera *gurduārā* de Gran Bretaña, en 1910. Luego, siguieron oleadas *de jāts* y, curiosamente, de minúsculas castas (como los *bhātras,* por tradición vendedores ambulantes), que prosperaron notablemente durante los 1920s y 1930s. Tras la II Guerra Mundial la industria británica atrajo a muchos emigrantes sikhs, mayoritariamente *jāts*. En los 1970s arribaron los *rāmgaṛhīās* de África. Desde que las políticas migratorias se endurecieron para los no-europeos, a mitad de los 1960s, muchos sikhs del Reino Unido

optaron por traer a sus familias. En Inglaterra, donde hay registradas casi 200 *gurduārās,* se concentran en Coventry, Leeds y en el barrio londinense de Southall. En la actualidad, puede que dos tercios de la población sikh del Reino Unido haya nacido ya en este país (y muchos de ellos nunca han pisado la India). Con todo, los vínculos con el Punjab siguen siendo estrechos y los sikhs continúan enviando dinero para sus familias y para la construcción de *gurduārās.*

Particularidades de las diásporas

Interesantemente, en cada uno de los países de la diáspora pueden detectarse características locales. Por ejemplo, es típico del sikhismo del Reino Unido una cierta composición de casta de las *gurduārās.* Hay templos para *jāts* (el grupo principal en el Punjab), templos para *bhātras* (casta muy baja según la sociedad india), templos para *rāmgaṛhīās,* etcétera. No se mezclan, no participan de los mismos festivales y no siguen los ritos de igual forma. Lo curioso es que nada de eso sucede entre la populosa población sikh de Norteamérica. Tal vez el asunto tenga una explicación meramente demográfica. En el Reino Unido habita más de medio millón de sikhs en un espacio relativamente reducido, lo que facilita que los distintos *zāts* financien sus propias *gurduārās* y vida social específica.

El sikhismo de Norteamérica, por contra, tiene mayor tendencia a osificar la tradición. Aunque la idea de un Khalistán, por ejemplo, perdió mucho encanto en la India durante los 1990s, allá se ha mantenido con bastante energía. Esto es normal si tenemos en cuenta que muchos sujetos trans-nacionales pueden sentir de forma bastante acuciante la necesidad de una "patria" o una "nación", que perciben como un elemento crucial para la supervivencia de la religión y de su identidad.

No olvidemos que muchos sikhs de segunda y tercera generación en la "Angloesfera" están más cerca de las culturas de "acogida" que de la punjabí, y bastantes se han casado con nativas o nativos de Estados Unidos o del Reino Unido. Diferente es el caso de los sikhs "asiáticos" en Thailandia, Irán o Afganistán. La mayoría son comerciantes; y, menos "encandilados" por el magnestismo de "lo occidental", han hecho considerables esfuerzos por mantener y transmitir la herencia cultural y religiosa punjabí.[2*]

Asimismo, los contextos en los que se producen las emigraciones pueden variar drásticamente. Poco tiene que ver una emigración a California a principios del siglo XX con otra a comienzos del XXI. El primer caso, por ejemplo, ha sido estudiado por Karen Leonard, quien narra la apasionante historia de cómo unos 250 punjabíes (en su mayoría sikhs) se establecieron en California en la década de los 1910s y contrajeron matrimonio "fuera de la comunidad"; concretamente, con mujeres mexicanas. Sus descendientes fueron llamados "hindúes" a secas, o "hindúes mexicanos", o "mexi-dus" o –en la actualidad– *punjabi-mexicans* (Leonard 1996: 98). Sus nombres y apellidos delataban la naturaleza mestiza de la comunidad: Juanita Singh, José Akbar Khan, Carmelita Chand,

etcétera. Los más eran católicos y hablaban inglés y español. De la cultura punjabí únicamente heredaron ciertos tabúes alimenticios y rituales funerarios; elementos suficientes, empero, para marcar su etnicidad punjabí. Los emigrantes de siguientes generaciones, llegados tras la independencia de India y Pakistán (y después de que muchos *punjabi-mexicans* de la primera generación se hubieran naturalizado estadounidenses con la ley de 1946), ya no les reconocían como hindúes o surasiáticos. De hecho, comenzó entonces la denigración de estos "híbridos", incapaces de retener su identidad "sikh", "musulmana" o lo que fuera. Y pasaron a representar el mejor ejemplo de "transmisión defectuosa". Pero yo pienso –con Karen Leonard (1996: 106)– que lo que estos pioneros en California (o en Argentina, o en Singapur…) ponen en evidencia es que los conceptos "Punjab" o "punjabí" pueden tener muchos y muy diferentes significados en los lugares donde ahora los punjabíes viven.

“Punjab”, “India” y “país de acogida”

En realidad, la globalización nos ha hecho ver lo precarias que son las nociones de “emigrante” o de “emigración”. Hoy en día, el clásico patrón de dejar-un-país para integrarse-enotro –como pudo suceder con los “mexidus”– parece obsoleto. El modelo actual es el de unos “transmigrantes” que residen en una localidad pero que manejan los asuntos tanto de la vieja como de la nueva sociedad. O, como dicen los expertos, los “transmigrantes” son individuos que desarrollan y mantienen múltiples relaciones familiares, económicas, de organización social, religiosas y políticas que se saltan las fronteras (Helweg 2004: 232).

La noción de “comunidad diaspórica” es, pues, más problemática de lo que parece. Lo mismo que la relación con la tierra de origen. Basándose en las ideas de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson y de “simulacro” de Jean Baudrillard, el escritor Amitav Ghosh sostiene que «las comunidades diaspóricas son imaginarias» (en Axel 1996: 76). Entiéndase: no se trata de que no existan migrantes, sino que «los lazos entre la India y su diáspora se viven dentro de la imaginación» (en Axel 1996: 91).

Ocurre que una vez la comunidad que migró se siente de forma permanente en el país de acogida (cuando la posibilidad de regreso ya no es viable o, simplemente, es descartada), se convierte –en el modelo multicultural anglosajón– en una “minoría”. Y ésta se percibe a sí misma diferente –y, normalmente, superior– a los “paisanos” de sus pueblos natales. Es entonces cuando, en caso de sentirse discriminada, los problemas con la sociedad de acogida pueden ser más serios. Porque han dejado de ser “huéspedes” y si –por motivos de raza, religión o cultura– son discriminados, pueden desarrollar una actitud mucho más militante y autoafirmadora.

A su vez, los sikhs de la India se ven a sí mismos más puros y superiores que los emigrantes; ¡faltaría menos! Hecho que no impide que tiendan a idealizar al país de acogida de sus paisanos. En el Punjab –como, de hecho, en cualquier lugar del mundo que haya generado una diáspora–, abundan las historias del éxito y el *success* de los que salieron. Las historias negativas o no se transmiten o no se creen. Y el *izzat* de una familia con NRIs (Non Resident Indians) o PIOs (Persons of Indian Origin) se incrementa. Está claro que los términos “país de acogida”, “India” o “tierra natal” no representan a ningún país, a la India o al Punjab. Mas son emblemas imaginados.

Pero una imaginación que, como sea, genera profundos cambios y transformaciones en las geografías y los espacios que habitan los sujetos diaspóricos. Como no podría ser de otra forma, los sikhs de ultramar mantienen fuertes vínculos con sus aldeas de origen en el Punjab. Envían dinero con regularidad y establecen misiones caritativas para

ayudar al desarrollo agrícola, en la construcción de escuelas u hospitales o para financiar *gurduārās.* También se realizan colectas y donaciones para apoyar programas políticos. Por tanto, «la formación social diaspórica de los sikhs presenta un reto al principio de territorialidad que el Estado-nación proyecta articular» en palabras de Brian K. Axel (1996: 78).

El peso de la diáspora en el sikhismo de hoy

El efecto que pueda tener sobre la tradición el que un 10% de sus miembros viva fuera de la India es difícil de prever, pero sin duda se va a hacer notar.

La primera consecuencia ha sido la aparición de un neo-sikhismo abierto a occidentales y que tiene en Yogi Bhajan a su mejor exponente. Aunque desde el Punjab se mira con cierto recelo a este tipo de *sikhs* "blancos" (tanto por la "piel" como por los atuendos que llevan), la verdad es que el fenómeno no es pasajero. Y pone en evidencia que la religión sikh y la cultura punjabí no son inseparables. (Lo que lleva a la polémica de si el *Gurū Granth Sāhib* puede recitarse litúrgicamente en otro idioma distinto del punjabí.)

Más importante para la tradición, sin embargo, va a ser la actitud que tomen los sikhs de origen punjabí, ya sea en Inglaterra, Canadá, Sudáfrica o Singapur. Los de segunda y tercera generación empiezan a perder la lengua, un elemento hasta ahora clave en la tradición; y comienzan a adoptar costumbres un tanto chocantes para los punjabíes más tradicionales. Como por ejemplo, utilizar una vieja iglesia como *gurduārā* y organizar allí el *laṅgar* al estilo de un buffet, donde uno mismo se sirve y lleva la comida a la mesa. Quizá, la costumbre más sorprendente –y visible– es que bastantes sikhs del mundo anglosajón no siguen la obligación del *keś*.[3*]

Pero aunque la identidad cultural punjabí tiende a diluirse en determinados colectivos, lo cierto es que el matrimonio endo-gámico (dentro de la misma casta, y a ser posible de novia nacida en la India) todavía actúa de aglutinador. Puede que la diáspora necesite bastante tiempo para desligarse de la cultura indo-punjabí. El sentimiento de pertenencia a la "comunidad" aún es fuerte entre los sikhs de ultramar. Y la *gurduārā* sigue siendo mucho más que un lugar de culto; además de su función espiritual, la *gurduārā* juega un rol social de acción política colectiva estratégico en la comunidad (Thandi 1996: 230).

Hoy en día, todo el mundo acepta que el sikhismo de la diáspora no es un aspecto marginal y periférico dentro de la religión sikh. Hay quien argumenta, y creo que con razón, que en muchos aspectos la actividad de las comunidades de Norteamérica o Gran Bretaña posee un grado de animación y energía incluso superior a la de los sikhs del Punjab (Mann 2004: 117).

Como ya tuvimos ocasión de mencionar, incluso los *jathedārs* del Akal Takhat de Amritsar se inmiscuyen en las problemáticas de los sikhs de Canadá, Estados Unidos o Australia. El reto que representa una congregación tan dispersa ha hecho postular a algunos la necesidad de un World Sikh Council, o de concebir el sikhismo más en línea

de la Iglesia Católica, con su papa *(el jathedār),* su credo común (el *Sikh Rahit Maryādā),* etcétera. Por contra, otros arguyen que un código que fue redactado en el Punjab hace cincuenta años y unas instituciones (como el Akal Takhat y el SGPC), deslegitimadas incluso en su propia tierra, no tienen por qué entrometerse en lo que es una religión básicamente congregacional, sin una única fuente de autoridad.

Los boletines, revistas y foros en internet se hacen eco de estos temas candentes. Y un breve repaso a los mismos ilustra a la perfección la vitalidad del sikhismo contemporáneo.

[1*] Los colonizadores empezaron a reclutar mano de obra ultra-barata en la India –y no siempre de forma muy transparente– para trabajar en plantaciones lejanas (Fiji, Trinidad, Guyana…) o líneas de ferrocarril en construcción (Kenya, Sudáfrica…). Éste no fue el caso de los punjabíes, que casi siempre llegaron como emigrantes "libres".

[2*] Con todo, los estudios con la comunidad de Singapur revelaban que a principios de los 1970s la mayoría de sikhs de la ciudad-Estado eran más competentes en inglés o malayo que en punjabí, no llevaban las "cinco Ks" ni el velo, estaban más inclinados hacia los nombres de pila occidentales y muchos ni siquiera tenían un ejemplar del *Gurū Granth Sāhib* en casa (Dusenbery 1996: 119).

[3*] En este sentido las corrientes son muy contradictorias. A principios del siglo XX, poquísimos sikhs mantenían las "cinco Ks" en Estados Unidos y Canadá. De hecho, hasta los 1950s, incluso algunas *gurduārās* permitían la entrada de los devotos calzados y sin cubrir la cabeza. Con la llegada de nuevos emigrantes durante los 1960s, el mantenimiento de las "cinco Ks" ganó aceptación. También los eventos de 1984 (asalto al Templo Dorado, masacres de miles de sikhs en Delhi) y la siguiente década de militancia han alentado el número de bautizos, el despliegue de los símbolos de la Khālsā (Tatla 1999: 113-208) o la defensa de los valores tradicionales. En otras palabras, se ha precisado de un flujo masivo de inmigrantes y de la politización a escala mundial de la identidad sikh para que la cultura sikh-punjabí fuera revitalizada. Eso no quita que otros colectivos nacidos en Occidente tiendan a relajar el seguimiento de las "cinco Ks". Sin adherirse al sikhismo *sahajdhāri,* muchos consideran que el asunto del cabello no debería tratarse como cuestión religiosa. Estos fenómenos están imbricados en las complejas dinámicas de los grupos transmigrantes. Mientras los varones están solos, hay tendencia a relajar las costumbres de su país de origen. Pero una vez logran que esposas e hijos vengan, ya no pueden comportarse tan libremente. (Cuestión de *izzat)* Es entonces cuando tienden a levantarse fronteras étnicas con las sociedades de acogida; fronteras que la sociedad de acogida puede incluso reforzar en función de sus prejuicios.

GLOSARIO

ācārya (hindu.): maestro.

ādi: primero, primigenio, primal, original.

Ādi Granth: Escritura sagrada de los sikhs, compilada por Gurū Arjan en 1604. También referido como *Gurū Granth Sāhib.*

agiān (sánscr.: *ajñāna):* desconocimiento, ignorancia, nesciencia.

āhlūvālīā: casta sikh de elevado estatus.

Akāl: Eterno. [Véase Akāl Purakh.]

akali: "seguidor del Eterno" (Akāl). 1) Hasta mediados del siglo XIX se utilizó para designar a ciertas órdenes guerreras. 2) Desde principios del siglo XX nombra a los miembros del partido político Akali Dal.

Akāl Purakh: el Ser o la Persona Eterna. Término sikh para designar a la Realidad Última o Dios.

Akal Takhat: "Trono del Eterno". Principal asiento de autoridad temporal de los sikhs, situado en el complejo del Darbār Sāhib en Amritsar.

akhaṇḍ-pāṭḥ: lectura completa e ininterrumpida del *Gurū Granth Sāhib.*

akhārā: monasterio o templo de udāsīs y nirmalās.

'ālim (islam): clérigo musulmán. Singular de *'ulamā's.*

amrit (sánscr.: *amṛita):* néctar de la inmortalidad, ambrosía; agua edulcorada que se vierte sobre los neófitos en la ceremonia de iniciación en la Khālsā.

amritdhāri: sikh que ha recibido el bautismo del *amrit,* que se ha iniciado en la fraternidad de la Khālsā.

amrit-saṅskār: "sacramento de la ambrosía". Uno de los nombres que recibe el ritual de iniciación o bautismo en la fraternidad de la Khālsā.

amritvelā: amanecer, alba; hora ideal para la meditación.

anaṇḍ-kaṛāj: sacramento matrimonial sikh.

Ardās: plegaria recitada al concluir muchas ceremonias sikhs.

aroṛā: casta mercantil del Punjab.

Arūp: sin forma.

Ārya-samāj: "Sociedad de los nobles". Movimiento reformador neohinduis-ta muy poderoso en el Punjab, inicialmente próximo al Siṅgh-sabhā.

āśram(a) (hindu.): 1) lugar de retiro. 2) Uno de los cuatro "estadios de la vida" (estudiante, cabeza de familia, ermitaño y renunciante) del ideal brahmánico.

aṣṭapadi: himno o poema de ocho versos.

ātmā (sánscr.: *ātmari):* alma, espíritu; lo Divino en cada ser.

avatār(a): [Véase *avtār.]*

avidiā (sánscr.: *avidyā):* ignorancia, nesciencia, desconocimiento de Akāl Purakh y de nuestra esencia divina.

avtār (sánscr.: *avatāra):* manifestación o encarnación de lo Divino. Remite normalmente a los descensos de Viṣṇu (como Rāma o Kṛiṣṇa) que reciben la adoración en los templos.

bābā: "abuelo". Título de respeto que se utiliza en el sentido de "maestro", "señor".

Baikuṇṭh: Cielo.

bairāgī (hindu.): renunciante; aplicado por lo general a los vishnuistas seguidores de Rāmānanda.

Baisākhī (o Vaiśākhī): 1) Segundo mes del calendario tradicional de la India (abril-mayo) e importante festival agrícola. 2) Año Nuevo para los sikhs.

bāṇī: abreviación de *gur-bāṇi;* las composiciones y la himnología de los Gurūs que aparecen en el *Ādi Granth.*

baniā: genérico para designar a las castas comerciantes de la India Occidental.

bāolī: balsa, lugar de baño.

baqā' (islam): la existencia en la condición de unión con Allāh.

baraka (islam): poder espiritual, carisma de un santo sufí.

bedī: subcasta *khatrī* a la que pertenecía Gurū Nānak. Hoy posee un rango muy elevado.

bhagat (sánscr.: *bhaktd):* devoto, exponente o seguidor de la vía de la entrega amorosa a Dios.

bhagat-bāṇā: composiciones de los bardos, *sants* y *bhagats* (ninguno de los cuales fue Gurū sikh) que aparecen en el *Ādi Granth.*

bhagti: forma punjabí para *bhakti.* [Véase *bhakti.]*

bhai: temor, estupor; pero también fascinación, asombro.

bhāi: "hermano". Título de respeto sikh, otorgado a sabios, maestros y líderes reputados.

bhakta: [Véase *bhagat.]*

bhakti: entrega, amor, participación, corazón, devoción a Dios. Forma de religiosidad panindia, preponderante en el sikhismo y los movimientos teístas.

bhakti-mārga: senda del amor, vía de la entrega amorosa.

bhallā: subcasta *khatrī* a la que pertenecía Gurū Amar Dās.

bhāṇā: Deseo Divino.

bhaṇg: yogur de hachís.

bhātra: casta de vendedores y tenderos, numerosa en el Reino Unido.

bhāṭṭ: bardo, poeta, panegirista.

bhog: ceremonia que cierra un *akhaṇḍ-pāṭh* o recitación ininterrumpida del *Gurū Granth Sāhib.*

bhoomia: espíritu guardián y protector de la tierra.

bhūt(a): espíritu maligno; fantasma errante malevolente.

bindi: marca (normalmente un punto) que las mujeres indias ponen en su entrecejo.

bīr-āsaṇ: "postura del héroe". Postura yóguica en la que el adepto se arrodilla.

brāhmaṇa: miembro de la clase *(varṇa)* de los liturgistas y sacerdotes. Por tradición, la clase letrada de la India, responsable de la transmisión de los textos sagrados de los hindúes y de los saberes tradicionales. También se ha encargado de oficiar ritos privados y públicos.

caṇḍāla: antiguo nombre genérico para intocable.

chamār: gigantesca casta intocable del Norte de la India, por tradición de trabajadores del cuero.

charṇ-pāhul: antiguo rito de iniciación al sikhismo consistente en untarse con agua que hubiera sido antes vertida sobre los pies del Gurū.

chūhṛā: casta intocable de limpiadores de letrinas y retiradores de animales muertos.

chuṛel: espíritu femenino maligno.

CKD: siglas de "Chief Khalsa Diwan", la asociación que, a principios del siglo XX, trató de unificar los Siṅgh-sabhās de Amritsar y Lahore.

dacoit: bandido, forajido.

ḍaiṇ: bruja.

dāj: dote.

Dal Khālsā: durante el siglo XVIII apelación para la unión de los ejércitos o *misls* de la Khālsā.

danā: dar, donación; compasión.

darbār: corte, gobierno.

Darbār Sāhib: "Corte Divina". Una de las denominaciones que recibe el Templo Dorado de Amritsar.

dargāh (islam): mausoleo de un santo musulmán.

darśan(a): 1) visión de lo sagrado, ya sea un maestro, un ícono u otro objeto sagrado. 2) escuela filosófica brahmánica.

darveś (islam): derviche; mendicante musulmán, normalmente sufí.

Dasam Granth: Libro del décimo Gurū, atribuído a Gurū Gobind Siṅgh.

dastār: turbante.

ḍerā: 1) campamento de un ejército sikh. 2) Retiro o *āśram* sikh.

devanāgari: alfabeto clásico del sánscrito y del hindi.

devū: diosa, divinidad femenina local.

Devī: Diosa, divinidad femenina panindia.

dhādhī: maestro itinerante, bardo, músico que loa a los Gurūs y las gestas

de los sikhs.

dharam (sánscr.: *dharmā):* deber religioso; verdadera religión.

Dharam-khaṇḍ: "región del deber moral". Primer estadio del ascenso espiritual.

dharamsālā (sánscr.: *dharma-śālā):* "residencia de la virtud". Nombre dado a los templos sikhs en época de Gurū Nānak. [Véase *gurduārā.]*

dharam-yudh: guerra justa, guerra en nombre de la religión.

dharma (hindu.): orden, ley; obligaciones religiosas (especialmente rituales) de los hindúes. [Véase *dharam.]*

dhiān (sánscr.: *dhyāna):* contemplación, meditación.

dhikr (islam): práctica sufí del "recuerdo" de Dios.

dīkṣa: iniciación en un grupo religioso u órden monástica.

Dīvalī: Fiesta de las Luces, muy celebrada en toda la India hacia octubre-noviembre.

divān (o *diwān):* 1) audiencia con el rey o el emperador; 2) título honorífico; 3) culto sikh en la *gurduārā.*

doāb: "entre dos ríos"; zona interfluvial.

dohli: ceremonia que marca el abandono de la casa parental y la entrada en el nuevo hogar de la recién casada.

dūm (o *ḍom):* casta de músicos del Norte de la India. A veces se homologa a la *mirāsī.*

dupattā: pañuelo o velo con el que las mujeres punjabíes cubren la cabeza.

fanā' (islam): concepto sufí de la "muerte del yo" y la unión del alma individual con Dios.

faqir: "pobre"; hombre santo musulmán; pero también usado

genéricamente para ascetas no musulmanes.

gaddī: cojín; asiento de autoridad.

gadelā: cojín.

giān (sánscr.: *jñānā):* conocimiento, sabiduría.

giāni (sánscr.: *jñānin):* "hombre de conocimiento". Título de respeto que designa a todo sikh experto en la doctrina y las Escrituras.

Giān-khaṇḍ: "región del conocimiento". Segundo estadio del ascenso espiritual.

got (sánscr.: *gotra):* subcasta dentro del *zāt;* grupo exogámico.

Granth: libro o texto religioso. En el sikhismo siempre remite al *Ādi Granth.*

granthi: custodio de una *gurduārā.* Su principal tarea es la lectura del *Gurū Granth Sāhib.*

gristhi (sánscr.: *grihastha):* 1) cabeza de familia. 2) Modelo o estadio de la vida ideal en el sikhismo.

guṇa: cualidad, atributo, constituyente de lo existente.

gur-bāṇī: composiciones de los Gurūs que aparecen en el *Ādi Granth.*

Gur-bilā(s): Relatos que narran las hazañas de Gurū Hargobind y Gurū Gobind Siṅgh, muy populares durante los siglos XVII y XVIII.

gurduārā: "por medio [de la gracia] del Gurū" o "puerta del Gurū". Nombre que reciben los templos que albergan el *Gurū Granth Sāhib.* Con frecuencia se angliciza como *gurdwara.*

gurmat: "enseñanza del Gurū". El cuerpo de doctrinas y enseñanzas de los Gurūs; el sikhismo.

gurmattā: "intención del Gurū". Una resolución tomada por la fraternidad de la Khālsā al completo o por una gran congregación de sikhs,

normalmente en presencia del *Gurū Granth Sāhib.*

gurmukh: "centrado en Dios". Seguidor del Divino. Opuesto del "centrado en el ego" o *manmukh.*

gurmukhī: "de la boca del Gurū". Alfabeto que transcribe las formas dialectales del punjabí. Todo el *Ādi Granth* está transcrito en este alfabeto.

gurpurab: fiesta de aniversario del nacimiento o el fallecimiento de cualquiera de los diez Gurūs.

guru: maestro espiritual, preceptor, profesor.

Gurū: Maestro que es Uno con lo Divino; forma manifiesta de lo Divino en un Maestro humano y que ha persistido luego en la Escritura *(Granth)* o la Comunidad *(Panth).*

Gurū-Granth: Doctrina que entiende el Libro *(Granth)* en el rol de Gurū.

Gurū Granth Sāhib: Escritura sagrada de los sikhs, compilada por Gurū Arjan en 1604. También referido como *Ādi Granth.*

guruṇī: maestra, profesora.

Gurū-Panth: Doctrina que entiende la Comunidad *(Panth)* en el rol de Gurū.

ḥajj (islam): peregrinación a La Meca.

halāl (islam): carne de un animal sacrificado y troceado a la manera musulmana.

hahkār: orgullo.

Hari Mandir: "Templo de Dios". Una de las denominaciones que recibe el Templo Dorado de Amritsar.

haṭha-yoga (hindu.): práctica espiritual propia de la tradición de los *nāths* que pone especial énfasis en las posturas corporales.

haumai (sánscr.: *ahaṁkāra):* ego, egocentrismo, egoidad. Equivale al estado de ignorancia, apego y egoísmo que nos impide la comprensión y participación en lo Divino.

Holā Mohallā: festival sikh de carácter marcial que coincide con el Holī.

Holī: festival de tono carnavalesco muy popular en toda la India. Cae en marzo-abril.

Hukam (árabe: *hukm):* Voluntad Divina, Orden Divino, Deseo Divino.

hukam-nāmā (farsi: *hukm-nāmā):* bando, orden o decreto promulgado por los Gurūs sikhs o, en la actualidad, por un *takhat* o asiento de autoridad del sikhismo.

huqqā: juca o pipa de agua típica de los musulmanes.

Ik Oaṅkār: un "Único Ser Supremo"; "Un Ser Supremo"; "el Único Ser Universal"; la "Única Realidad Última". Fórmula del *Mūl-mantar* que subsume la unicidad de lo Divino.

Itihāsa(s): Epopeyas. Remite a los dos grandes poemas épicos de los hindúes: el *Mahābhārata* y el *Rāmāyana.*

izzat: honor, prestigio, estatus.

jagat-gurū: maestro univeral.

jagīr: pago en terrenos.

jājmanī: viejo sistema de retribuciones en grano a las castas artesanales o campesinas que laboran –de forma hereditaria– para un terrateniente.

Janam-sākhī(s): "Anécdotas relativas al nacimiento". Nombre que recibe el material hagiográfico de Gurū Nānak.

jāt: gran casta rural del Punjab. Posee secciones hindúes, musulmanas y sikhs. Los *jāt* sikhs son mayoritarios en el Sikh-panth.

Jātaka(s): Cuerpo de historias y leyendas budistas que relatan las

existencias anteriores del Buddha.

jathā: 1) banda armada; 2) grupo religioso.

jathedār: "comandante"; líder de una *jathā.* Cabeza política de un *takhat* o asiento de autoridad temporal de los sikhs.

jatherā: santuario de los antepasados.

jāti: "nacimiento". Casta, subcasta o grupo endogámico.

jhaṭkā: carne sacrificada a la manera sikh.

jīva: espíritu individual, vida, alma encarnada.

jīvan-mukti: liberación en vida. Condición de aquel que ha realizado la unión o identificación con lo Divino mientras vive.

jizīya: "tasa de protección". Impuesto a los no-musulmanes decretado por muchos dirigentes islámicos.

jogī (sánscr.: *yogin):* 1) practicante del *yoga;* 2) más restringidamente, adepto de las enseñanzas de Goraknāth. En el sikhismo, equivalente a *nāth, siddh* o *kānphat.*

julāhā: casta de tejedores.

kacch: calzón corto. Una de las "cinco Ks" u obligaciones de todo sikh iniciado en la Khālsā.

kāfir (islam): infiel, politeísta e idólatra.

kalāl: casta de destiladores de licores.

kali-yug: Edad Corrupta u Oscura. La presente era cósmica de decadencia de la virtud y la moral.

kām(a): 1) lujuria. 2) placer, amor sensual.

kanghā: peine que sujeta el *keś* o cabello. Una de las "cinco Ks" u obligaciones de todo sikh iniciado en la Khālsā.

kānphat(a): "oreja partida". Uno de los nombres que reciben los *jogīs* o *nāths* seguidores de Goraknāth.

kaẹā: pulsera de acero. Una de las "cinco Ks" u obligaciones de todo sikh iniciado en la Khālsā.

kaṛāh prasād (o *kaṛāh parsad):* pastelito dulce que se ofrece en las *gurduārās* tras la recitación de himnos. Simboliza la Gracia del Gurū.

karam: Gracia Divina.

karam: forma punjabí para *karma.* [Véase *karma.]*

Karam-khand: "región de la Gracia". Cuarto estadio del ascenso espiritual.

karatā: creador. Aspecto de Akāl Purakh.

karma: 1) acción. 2) Ley que rige los destinos de la transmigración de acuerdo a la armonía con el Orden Divino *(Hukam)* de nuestras acciones.

kartār: [Véase *karatā.]*

Kateb (árabe: *Kītab):* "libro". Se refiere al Libro de las tradiciones abrahámicas: el *Qur'ān,* la *Biblia* y la *Torāh.*

Kaur: "Princesa". Apellido que adoptan las mujeres iniciadas en la Khālsā.

keś: "cabello". Una –y la más importante– de las "cinco Ks" u obligaciones de todo sikh iniciado en la Khālsā. Consiste en no cortarse el cabello, la barba o el pelo del cuerpo.

keśdhāri: sikh que cumple la obligación de no cortar nunca el cabello o la barba. Remite a la mayoría de la comunidad que no se ha iniciado en la fraternidad de la Khālsā pero sigue muchas de sus recomendaciones.

keskī: pequeño turbante.

khālisa: tierra que está bajo control directo del gobernante.

Khalistán: "Tierra de los Puros". Nombre propuesto para un Estado sikh independiente.

khalistani: partidario del establecimiento de un Khalistán o Estado sikh independiente. Extremista sikh.

Khālsā: Orden o fraternidad religiosa establecida por Gurū Gobind Siṅgh en 1699. El sikhismo que gravita alrededor de esta fraternidad tiende a definir la ortodoxia.

khaṇḍ: estadio, región.

khaṇḍā: 1) espada de dos filos. 2) Bandera insignia de la Khālsā.

khaṇḍe-dī-pāhul (o *khande kī pāhul):* "bautismo por la espada de doblefilo". Uno de los nombres que recibe el ritual de iniciación o bautismo en la fraternidad de la Khālsā.

khatrī: importante casta mercantil del Punjab. Los diez Gurūs del sikhismo pertenecieron a esta casta.

kirpā (sánscr.: *kṛipayati):* tener compasión, gracia.

kirpān: espada, sable, daga, puñal. Una de las "cinco Ks" u obligaciones de todo sikh iniciado en la Khālsā.

kīrtan: canto colectivo de himnos y poesía devocional. Una de las prácticas más extendidas en el sikhismo.

krodh(a): ira, odio.

kṣatriya: miembro de la clase *(varṇa)* de los reyes, aristócratas, guerreros y militares.

kūkā: miembro de la secta Namdhāri.

kurahit: prohibición. Suele remitir a cuatro tabúes que todo *amritdhāri* se compromete a respetar: a) no cortar jamás su cabello; b) no comer la carne sacrificada y preparada al modo musulmán; c) no cometer adulterio; y d) no fumar tabaco.

laṅgar: cocina adjunta a toda *gurduārā.* Por extensión, almuerzo comunitario servido diariamente en la *gurduārā.* Es una de las prácticas

características del sikhismo, símbolo de su espíritu igualitario y congregacio-nal. No se hace distinción de género, casta o religión.

lāvān: circunvalaciones del *Gurū Granth Sāhib* durante la ceremonia nupcial.

lobh(a): codicia.

lohār: casta de los herreros.

mahalā: código que se utiliza en el *Ādi Granth* para distinguir las composiciones de los distintos Gurūs, ya que todos firman como Nānak. *Mahalā-1* (o *M-1)* equivale a Gurū Nānak; *mahalā-2* a Gurū Aṅgad…

mahant: cabeza o abad de un templo o *gurduārā* sikh. Hasta 1925, casi todos gravitaban alrededor del sikhismo udāsī.

mahārāja: "gran rey". Título otorgado a monarcas y príncipes de la India.

mahton: pequeña casta sikh, numerosa en Canadá.

malā: rosario.

man (sánscr.: *manas):* mente, alma, corazón, psique, consciencia.

manmukh: persona egocentrada, guiada por el ego *(haumaí)* o sus propios impulsos en lugar de por el Gurū.

mantar (sánscr.: *mantra):* aforismo, letanía, fórmula condensada.

mantra: aforismo, letanía, fórmula condensada.

mañjī: predicador y líder de una asamblea local *(saṅgat)*. El nombre proviene de la almohadilla *(mañjī)* sobre la que se sentaba para la prédica.

marāṭha: gran casta hindú de Maharashtra.

margā: vía, senda, camino espiritual.

masaṅd (árabe: *masnad):* agente, misionero y recolector de donaciones de

los devotos. La orden fue abolida por Gurū Gobind al instaurar la Khālsā en 1699.

maṭha: monasterio, institución monástica.

māyā: el mundo fenoménico de la temporalidad, la ignorancia y la contingencia. En el sikhismo no posee valencia metafísica.

mazhabī: intocable sikh perteneciente a la subcasta o sección "sikh" de los *chūhrās* o barrenderos y retiradores de animales muertos.

melā: feria, festival, gran congregación religiosa.

mīṇā: "bribón". Forma de nombrar derogatoriamente a un seguidor de Prithī Chand, hermano mayor de Gurū Arjan. El grupo de la antigüedad considerado herético por antonomasia.

mirāsī: baja casta de bardos y músicos musulmanes.

miḥrāb (islam): nicho de toda mezquita que marca la dirección de La Meca.

misl: ejército combinado de sikhs de la Khālsā durante el siglo XVIII.

mleccha (hindu.): bárbaro; allende la cultura ritual, social y lingüística de los nobles *(āryas*).

moh(a): apego.

mokṣa: liberación, emancipación del ciclo de renacimientos *(sansār)*. Meta del sikhismo y de la mayoría de soteriologías índicas.

monā: rapado. Aquel sikh que ha transgredido la prohibición del *keś*.

mukti: liberación, emancipación del ciclo de renacimientos *(sansār)*. Meta del sikhismo.

mullāh (islam): maestro en la doctrina del islam y la ley coránica.

Mūl-mantar: breve fórmula condensada que abre el *Ādi Granth* y sirve de fundamento teológico del sikhismo.

Nadar (farsi: *nazr):* visión, favor, Gracia Divina.

nāi: casta de los barberos.

Nām: Nombre Divino. Concepto que subsume la naturaleza y autoexpresión de lo Divino.

nām dān isnān: "meditación, donación y vida pura". Vieja fórmula nanakiana que condensa la ética y el modo de vida ideal.

namdhāri: seguidor del movimiento reformador y secta Namdhāri.

nām-japnā: repetición murmurada del Nombre de Dios.

nām-japu: [Véase *nām-japṇā*.]

nām-simaraṇ: meditación en el Nombre. La práctica meditativa y devocio nal de invocar, murmurar, recitar o cantar los himnos y poemas de los Gurūs.

nānak-panthī: 1) inicialmente, seguidor de Gurū Nānak. 2) Luego, término que designa a aquellos sikhs no iniciados en la Khālsā.

nāth(a): "señor". Nombre que reciben los *jogīs* seguidores de Goraknāth, expertos en *haṭha-yoga.* También se les conoce como *kānphats* o *siddhs.*

navāb: gobernador, virrey, alto dignatario.

nihangī: seguidor de una corriente muy marcial del sikhismo.

niraṅkār: informe, sin forma. Aspecto trascendente de la Realidad Última.

niraṅkāri: seguidor del movimiento reformador y secta Niraṅkāri.

nirguṇa: "sin atributos" o cualidades. Se aplica para designar a la Realidad Última o Absoluto trascendente *(brahman).*

nirguṇi: exponente del aspecto sin cualidades *(nirguna)* de lo Absoluto.

nirmalā: corriente de sikhs *sahajdhāris* célibes muy influyente en el siglo XIX.

nirvāṇa: [Véase *mokṣa.]*

oaṅkār (sánscr.: *oṃ):* nombre que abarca el aspecto primal de lo Absoluto; la Palabra fundacional.

oṃ: sonido sagrado; abstracción para lo Absoluto.

pad: "cuarto". Tipo de poema muy breve.

pāhul: bautismo, ceremonia de iniciación en la Khālsā.

pañcāyat: concilio o asamblea de casta o de aldea establecida a nivel local.

paṇḍit(a): 1) letrado, maestro o sabio –por lo general– de la tradición brahmánica, versado en las ciencias, artes y conocimientos tradicionales. Hombre erudito. 2) Título de respeto.

paṅgat: "alinearse". Se refiere a la forma de sentarse en línea durante el *lañgar* o comida colectiva de la *gurduārā* y que refleja la igualdad y el rechazo a las ideas de jerarquía.

panjābī: punjabí, del Punjab.

pañj-kakke: "cinco Ks". Los cinco símbolos externos desplegados por todos los miembros de la Khālsā, así llamados porque comienzan en punjabí por la letra "k": a) *keś,* el cabello sin cortar; b) *kanghā,* un peine que sujeta el cabello; c) *kachh,* un calzón corto; d) *kaṛā,* una pulsera de acero; e) *kirpān,* un puñal.

pañj piāre: "los cinco amados". Nombre que reciben los cinco primeros iniciados en la Khālsā. Por extensión, los sikhs que representan un *saṅgat.*

Panth: "camino". Posee el sentido de grupo, comunidad o movimiento religioso. La palabra puede ser sinónima de sikhismo, además del sentido restringido de cuerpo místico de todos los que profesan la religión sikh.

Parabrahman: el Más Alto Absoluto, lo Absoluto.

Paramātmā: Alma Suprema, Dios.

parda (o purdah): reclusión de la mujer del espacio público y uso del velo.

paret (sánscr.: *preta):* espíritu de un fallecido.

patit: apóstata. Se aplica en concreto a todo *keśdhāri* que cortare su cabello o a todo *amritdhāri* que infringiera cualquiera de los cuatro tabúes o *kurahits*.

paṭhan: turbante del Punjab de los siglos XVII o XVIII.

paṭkā: pieza de tela que cubre el cabello de los sikhs que han de retirar su turbante –como los deportistas– o de los niños que aún no portan turbante.

paṭvārī: contable del pueblo.

pīr (islam): maestro o santo sufí.

pīrī-mīrī: "espiritual-temporal". Doctrina que mantiene que el Gurū posee el poder religioso y político de la Comunidad.

pothī: tomo, volumen, libro.

prasād: misericordia, bendición, Gracia Divina.

pūjā (hindu.): culto.

Purakh (sánscr.: *purusa):* "hombre", "persona". Tiene el sentido de Ser Supremo, Dios.

Purāṇa(s): "Crónicas antiguas". Cuerpo de textos donde, además de ciertas recreaciones del pasado e instrucción religiosa, se despliega el exuberante universo mitológico del hinduismo.

purdah: anglo-india para *parda.* [Véase *parda.]*

purohit(a): sacerdote encargado de oficiar en los ritos familiares.

qaum: nación.

qāzī (islam): juez o experto en la ley islámica.

rāg(a): organización melódica, clave musical.

ragī: músico o vocalista sikh.

Rahirās: plegarias del *Ādi Granth* que se recitan diariamente al anochecer.

rahit: código de conducta para un sikh de la Khālsā.

rahit-nāmā: código de conducta escrito normativo para el sikhismo de la Khālsā.

rāj: casta de albañiles.

rāja: rey, soberano. Título de respeto para nobles y caudillos.

Rāj karegā khālsā: "La Khālsā gobernará". Famoso grito de guerra del siglo XVIII. Hoy forma parte de la plegaria *Ardās.*

rājput: gran casta del Norte de la India. Por tradición han sido reyes, guerreros y grandes terratenientes.

rākhi: "protección". Acuerdo establecido por un jefe sikh y el campesinado por el que una parte del producto de la tierra le es destinado a costa de su protección.

Rakṣa Bandhan: fiesta panindia de amistad fraternal.

rāmgaṛhīā: gran casta sikh que aglutina a distintas castas artesanas.

rasa: placer estético.

ravidāsi: seguidor intocable del santo Ravidās.

reza (islam): Orden Divino.

ṛiṣi: sabio de la antigüedad.

ṛita (hindu.): armonía cósmica, orden, flujo.

Śabad (sánscr.: *sabda):* Palabra. El medio de comunicación de lo Divino. Remite a los poemas de los Gurūs del *Ādi Granth* inspirados

divinamente. Sinónimo de *Nām.*

śabad-kīrtan: [Véase *kīrtan.]*

Śabda: [Véase *Śabad.]*

sabhā: asociación, sociedad.

Sacch (sánscr.: *sat):* Verdad.

saccha pādshāh: "verdadero rey". Epíteto utilizado por Gurū Arjan y los sucesivos Gurūs sikhs.

Sacch-khaṇḍ: "región de la Verdad". Quinto y último estadio del ascenso espiritual.

sādhana: disciplina, práctica espiritual.

sādh(u): hombre santo, asceta mendicante.

saguṇa: "con atributos" o cualidades. Se aplica para designar al aspecto inmanente de la Realidad Última.

saguṇi: exponente del aspecto con cualidades *(nirguṇa)* de lo Absoluto.

sahaj(a) (o *sehj):* "espontáneo". 1) Condición de beatitud del devoto absorto en la Realidad Última o en unión con lo Divino. 2) lento, fácil.

sahajdhāri: sikh no iniciado en la Khālsā y que no se guía por su código de conducta.

śaiva (hindu.): shivaísta.

Śākta (hindu.): shaktista.

śalok (sánscr.: *śloka):* estrofa, composición corta.

salwar-kamīz: vestido de pantalón y camisa de muchas mujeres punjabíes.

samādhī: 1) trance enstático, unión con lo divino. 2) Tumba de un santo o yogui hindú o sikh.

saṃnyāsa: renuncia al mundo.

saṃpradāya: grupo religioso, secta, sistema de creencias, linaje religioso.

sanātan(a): antiguo, tradicional, eterno.

sanātani: corriente del sikhismo muy poderosa en el siglo XIX caracterizada por un alto grado de pluralismo y socialmente conservadora.

saṅgat (sánscr.: *saṁgati, saṃgha):* comunidad, asamblea, congregación sikh; el cuerpo colectivo de sikhs en una localidad determinada.

saṅgatia: cabeza de una orden misionera *(mañjī).*

sansār (sánscr.: *saṃsāra):* ciclo de renacimientos, transmigración. Se detiene con la liberación *(mukti).*

saṅskār (sánscr.: *saṃskāra):* sacramento, rito de paso.

sant: 1) buena persona, bondadoso, santo, conocedor de la Verdad; 2) miembro del *sant-paramparā;* 3) reconocido maestro del sikhismo.

sant-bhāṣā: lengua de los *sants;* antiguo lenguaje religioso de los místicos del Norte de la India.

sant-niraṅkāri: seguidor de una secta nacida en los 1940s considerada muy heterodoxa por la mayoría de sikhs.

sant-paramparā: linaje o corriente de místicos del Norte de la India que recalcaron la prioridad de la religión interior. Kabīr y Gurū Nānak fueron sus principales exponentes.

sant-sipāhi: santo-soldado; aquel que combina la piedad del *sant* y el coraje del soldado o cipayo *(sipāhi).*

sanyāsī (sánsc: *saṃnyāsin):* renunciante, asceta; por lo general de orientación shivaísta.

śārādh (sánscr.: *śrāddha):* rito de conmemoración a los fallecidos que requiere la presencia de *brāhmanas.*

Śaram-khaṇḍ: "región del deber moral". Tercer estadio del ascenso espiritual.

sardār: título persa de respeto para los jefes y dirigentes mogoles y afganos, adoptado por los sikhs. Hoy se utiliza con frecuencia para dirigirse a cualquier *keśdhāri.*

Sat Gurū: Verdadero Gurū. Epíteto de Akāl Purakh.

satī: 1) mujer fiel; 2) acción –propia de las mujeres fieles– de autoinmolarse en la pira funeraria del marido.

Sati Nām: Verdadero Nombre. Nombre que es la Verdad.

satsaṅg(a): congregación, asamblea de creyentes, grupo de hombres santos.

sehj: [Véase *sahaj.]*

sevā: servicio a la comunidad; en especial el que se ofrece en las *gurduārās.*

SGPC: siglas de "Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee". Organización que controla las principales *gurduārās* del Punjab y Haryana.

shahīd: mártir.

shaykh (islam): jeque, líder espiritual sufí.

siddh(a): mago, inmortal, gran adepto tántrico, frecuentemente mezclado en los textos sikhs con los *nāths o jogīs.*

sikh(i) (sánscr.: *śiṣya):* 1) alumno, discípulo, aprendiz. 2) Discípulo o seguidor de Gurū Nānak y los demás Gurūs que fueron Uno con Akāl Purakh.

sikhyā: instrucción, enseñanza.

siṅgh: 1) sikh bautizado en la Khālsā. Por extensión, sikhismo de la Khālsā. 2) Miembro del movimiento reformista Siṅgh-sabhā.

Siṅgh: “León”. Apellido que adoptan los varones iniciados en la Khālsā.

sirī (sánscr.: *srí):* título punjabí que significa “señor”.

ślok(a): [Véase *śalok.]*

soḍhī: subcasta *khatrī* a la que pertenecieron todos los Gurūs sikhs desde el cuarto hasta el décimo.

śuddhī: “purificación”. 1) Ritual de re-conversión al hinduismo para indios no-hindúes formulado por el Ārya-samāj; 2) ritual de conversión al sikhismo establecido por los sikhs.

śūdra: miembro de la clase *(varṇa)* servil según la ideología brahmánica.

ṣüfī (islam): sufí; místico musulmán; orden o fraternidad religiosa islámica.

sūtak: período de polución para toda mujer que acaba de dar a luz.

Suvaran Mandir: “Templo Dorado”. Uno de los nombres que recibe el Darbār Sāhib de Amritsar.

takhat (o *takhi):* trono o asiento de autoridad temporal de los sikhs. Cinco son los *takhats* reconocidos.

ṭaksāl: escuela de aprendizaje sikh.

Tantra(s): Cuerpo de textos hindúes o budistas altamente esotéricos que propugnan el camino espiritual shivaísta, shaktista o del budismo tántrico.

tapas: ascetismo, austeridades.

ṭarīqa (islam): orden o linaje sufí.

tarkhāṇ: casta artesana de carpinteros.

Tat Khalsa: “Verdadera Khālsā” o “Khālsā Pura”. Corriente radical del movimiento reformista Siṅgh-sabhā.

Taẓkirā(s): Género hagiográfico islámico que tiene que ver con la vida de

algún maestro sufí *o pīr.*

tīrath (sánscr.: *tīrtha):* lugar sagrado, lugar de peregrinación, generalmente junto a un río o lago.

trehaṇ: subcasta *khatrī* a la que pertenecía Gurū Aṅgad.

turāk: [Véase *turkāra.]*

turkāra: "turco". Genérico para todo musulmán y, en especial, para todo dirigente mogol o afgano.

udās: viaje.

udāsī: corriente ascética del sikhismo que remonta su origen a Sirī Chand, hijo de Gurū Nānak. Durante los siglos XVIII y XIX controlaban la mayoría de templos sikhs y formaban el elemento principal del sikhismo *sahajdhāri.*

'ulamā's (islam): clérigos musulmanes. Plural de *'ālim.*

Upaniṣad(s): Cuerpo de textos védico de gran hondura mística del que deriva la filosofía brahmánica Vedānta.

Vāhigurū: "Plegaria al Gurū". Uno de los nombres del Ser Supremo y *mantra* preferido de los sikhs. Se utiliza en el sentido de "Señor Maravilloso".

Vāhigurūjī kā khālsā, Vāhigurūjī kī fateh: "Viva la Khālsā del Gurū, Viva la victoria del Gurū". Eslógan clásico de la Khālsā.

vaiṣṇava (hindu.): vishnuista.

vāk: 1) dicho; 2) un poema del *Gurū Granth Sāhib* tomado al azar.

vālmīki: seguidor de casta baja del legendario Vālmīki.

vār: oda, composición poética.

Vārakarī (hindu.): seguidor del Vārakarī-panth, movimiento devocional de Maharashtra que posee muchos paralelismos con la tradición de los *sants*

del Norte.

varṇa (hindu.): clase socio-espiritual. Concepto panindio de la ideología brahmánica que divide el continuo social en cuatro clases *(brāhmanas, kṣatriyas, vaiśyas* y *śūdras)* a las que se asigna respectivamente cuatro funciones (espiritual, protectiva, productiva y servil).

varṇa-āśrama-dharma (hindu.): fórmula que subsume la "ortodoxia" brahmánica. Remite a los deberes rituales *(dharma)* que incumben a cada persona en función de su nacimiento en determinada clase social *(varṇa)* y en relación a su grado de progresión espiritual *(āśrama)*. El esquema fue criticado por los Gurūs y, más tarde, por los reformadores siṅghs.

vaiśya: miembro de la clase *(varṇa)* de los productores y comerciantes según la ideología brahmánica.

Veda(s): Cuerpo de textos religiosos transmitido por los *brāhmanas* y que recoge la himnología, los rituales y las enseñanzas místicas de la antigua sociedad de la India.

visamād: maravilla, asombro.

yatrā: peregrinación.

yoga: 1) camino espiritual; 2) técnica psicofísica.

yogin: [Véase *jogi.]*

yug(a): era cósmica.

zamīndār: "propietario de la tierra". Se aplica a los grandes hacendados y terratenientes, lo mismo que a determinados agentes recolectores de impuestos y hasta caudillos vasallos.

zāt (sánscr.: *jāti):* grupo endogámico, casta.

zenana: zona de la casa donde habitan las mujeres y desarrollan sus actividades.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes sikhs

Ādi Granth. Traducción al inglés con texto *gurmukhī* y transliteración romanizada por Darshan Singh (s./f.) en: *Guru Granth Sahib. Sentence by Sentence* (5 vols). Waremme: Sikh University Press, s./f.

— Traducción al inglés consensuada por la Khalsa (1998) en: http://www.sikhs.org/

— Traducción al inglés, texto en *gurmukhī* y romanización en: http://www.srigranth.org/servlet/gurbani.gurbani?S=y

— Traducción al inglés, texto en *gurmukhī* y transliteración romanizada en: http://searchgurbani.com/main.php?book=sri_guru_granth_sahib&action=pagebypage

Dasam Granth. Traducción al inglés (parcial) e introducción de Surindar Singh Kohli (2001) en: *The Dasam Granth. The Second Scripture of the Sikhs written by Sri Guru Gobind Singh.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 2005.

Gurdās, Bhāī. *Vārāṇ.* Traducción al inglés y texto en *gurmukhī* por Jodh Singh (1998) en: *Vāran Bhāi Gurdās. Text, Transliteration and Translation* (2 vols). Patiala: Vision & Venture, 2004.

Gurū Granth Sāhib. Véase *Ādi Granth*.

Japjī. Traducción al castellano e introducción de Susnighda Dey (2005) en: *Japji. Poemario espiritual.* Palma de Mallorca: Olañeta, 2005.

— Traducción al inglés e introducción de Sangat Singh (1987) en: *Japjī.* Delhi: Hind Pocket Books, 1987.

— Traducción al inglés comentada e introducción de Shamsher Singh Puri (2005) en: *The Essence of Japji.* Amritsar: Singh Brothers, 2005.

Purātan janam-sākhī. Traducción al inglés de la versión del manuscrito de Colebrooke por Ernest Trumpp (1877) en: *The Ādi Granth. Or the Holy Scriptures of the Sikhs.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Sikh Rahit Maryādā. Traducción al inglés de la versión oficial del SGPC a cargo de Kulraj Singh (1997) en: http://www.sgpc.net/sikhism/sikh-dharma-manual.html

Otras fuentes

Āpastamba dharma-sūtra. Traducción al inglés e introducción de Georg Bühler (1879) en: *The Sacred Laws of the Āryas,* Part I, "Sacred Books of the East", vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.

Bhagavad-gītā. Traducción al castellano, introducción y notas de Fernando Tola (s./f.) en: *Bhagavad Gītā. El canto del Señor.* Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.

Bhāgavata-purana. Traducción al inglés y notas de Ganesh V. Tagare (1978) en: *The Bhagavata-Purana* (5 vols). Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Corán. Véase *Qur'ān.*

Kabīr. *Bījak.* Traducción al inglés y estudio de Linda Hess y Shukdev Singh (1983) en: *The Bījak of Kabir.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Qur'ān. Edición, traducción al castellano y notas de Julio Cortés (1999) en: *El Corán.* Barcelona: Herder, 1999.

Ṛig-veda. Traducción al inglés y notas de R.T.H. Griffith (1889, 1896) en: *The Hymns of the Ṛgveda.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.

Estudios

Alam Khan, Iqtidar (2004). "Martial and Political Culture of the Khalsa". En: Grewal, Reeta y Pall, Sheena (eds.). *Five Centuries of Sikh Tradition. Ideology, Society, Politics and Culture. Essays for Indu Banga.* Nueva Delhi: Manohar, 2005.

Axel, Brian Keith (1996). "Notes on Space, Cartography, and Gender". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Baird, Robert D. (1993). "On Defining 'Hinduism' as a Religious and Legal Category". En: Baird, Robert D. (ed.). *Religion and Law in Independent India.* Nueva Delhi: Manohar, 1993.

Ballantyne, Tony (2004). "Maharaja Dalip Singh, History, and Negotiation of Sikh Identity". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Banerjee, Anil Chandra (1971). *Guru Nanak and His Times.* Patiala: Punjabi University, 1971.

Barrier, N. Gerald (1993). "The Formulation and Transmission of Sikh Tradition: Competing Organizations and Ideology 1902-1925". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

— (2004). "Authority, Politics, and Contemporary Sikhism". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Basham, Arthur L. (1967). *The Wonder that Was India.* Calcuta: Rupa & Co., 1981.

Bayly, Christopher A. (1998). *Origins of Nationality in South Asia.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998.

Bayly, Susan (1999). *Caste, Society and Politics in India. From the Eighteenth Century to the Modern Age.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Beltrán Antolín, Joaquín (2003). "Diáspora y comunidades asiáticas en España". http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-134.htm

Bontà, Robert J. del (1999). "An Ilustrated Life. Guru Nanak in Narrative Art". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Briggs, George Weston (1938). *Goraknāth and the Kānphaṭa Yogīs.* Nueva Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Chhabra, G.S. (1989). "Guru Nanak's Concept of God". En: Bhattacharyya, Narendra Nath (ed.). *Medieval Bhakti Movements in India.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Cirlot, Juan Eduardo (1958, rev. 1969). *Diccionario de símbolos.* Madrid: Siruela, 1997.

Cohn, Bernard S. (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Cole, W. Owen (1982). *The Guru in Sikhism.* Londres: Darton, Longman & Todd, 1982.

— (1994). *Teach Yourself Sikhism.* Londres: Hodder & Stoughton, 1994.

— y Sambhi, Piara Singh (1990). *A Popular Dictionary of Sikhism.* Calcuta: Rupa, 1990.

Cunningham, J.D. (1849). *History of the Sikhs.* Delhi: Low Price, 1990.

Das, Veena y Bajwa, Rajiv Singh (1994). "Community and Violence in Contemporary Punjab". En: Vidal, D., Tarabout, G. y Meyer, É. (eds.). *Violences et nonviolences en Inde* (colección Puruṣārtha 17). París: École des hautes études en sciences sociales, 1994.

Dhillon, Harish (2005). *Guru Nanak.* Mumbai: Indus Source Books, 2005.

Dirks, Nicholas B. (2001). *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India.* Delhi: Permanent Black, 2002.

Dusenbery, Verne A. (1996). "Socializing Sikhs in Singapore: Soliciting the State's Support". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Eaton, Richard M. (2003a). "Introduction". En: Eaton, Richard M. (ed.). *India's Islamic Traditions, 711-1750.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

— (2003b). "The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid". En: Eaton, Richard M. (ed.). *India's Islamic Traditions, 711-1750.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

Eliade, Mircea (1958). *Birth and Rebirth.* [Versión castellana: *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana.* Barcelona: Kairós, 2001.]

Ernst, Carl W. (1992). *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004 (edición revisada).

Fenech, Louis E. (2003). "Conversion and Sikh Tradition". En: Robinson, Rowena y Clarke, Sathianathan (eds.). *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

Fox, Richard G. (1985). *Lions of the Punjab. Culture in the Making.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Frankel, Francine R. (1971). *India's Green Revolution. Economic Gains and Political Costs.* Princeton: Princeton University Press, 1971.

Grewal, J.S. (1969). *Guru Nanak in History.* Chandigarh: Panjab University, 1998.

— (1990, rev. 1998). *The Sikhs of the Punjab.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

— (1996). *Sikh Ideology Polity and Social Order.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

— (2004). "Foundation of the Sikh Faith". En: Grewal, Reeta y Pall, Sheena (eds.). *Five Centuries of Sikh Tradition. Ideology, Society, Politics and Culture. Essays for Indu Banga.* Nueva Delhi: Manohar, 2005.

Gupta, Dipankar (1996). *The Context of Ethnicity. Sikh Identity in a Comparative Perspective.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1997.

Gupta, Hari Ram (1978). *History of the Sikhs* (6 vols.). Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1992.

Habib, Irfan (1976). "Jatts of Punjab and Sind". En: Singh, Harbans y Barrier, N. Gerald (eds.). *Punjab Past and Present. Essays in Honour of Dr. Ganda Singh.* Patiala: Punjabi University, 1976.

Helweg, Arthur W. (2004). "Ethnic Dynamics within a Transnational Framework". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Hess, Linda y Singh, Shukdev (1983). *The Bījak of Kabir.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Jakobsh, Doris R. (2003). *Relocating Gender in Sikh History. Transformation, Meaning and Identity.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

Jeffrey, Robin (1986). *What's Happening to India? Punjab, Ethnic Conflict, Mrs. Gandhi's Death and the Test of Federalism.* Londres:

Macmillan, 1986.

Jordens, J.T.F. (1978). *Dayānanda Sarasvatī. His Life and Ideas.* Delhi: Oxford University Press, 1978.

Juergensmeyer, Mark (1988). "The Logic of Religious Violence. The Case of the Punjab". En: Madan, T.N. (ed.). *Religion in India.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1992.

— (1995). "The Social Significance of the Radhasoami". En: Lorenzen, David N. (ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Kapany, Narinder Singh y Brown, Kerry (1999). "Introduction". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Kapur, Rajiv (1987). *Sikh Separatism. The Politics of Faith.* Delhi: Vikas, 1987.

Kaur, Anurupita (2005). "Sikhs in the Early Census Reports". En: Grewal, Reeta y Pall, Sheena (eds.). *Five Centuries of Sikh Tradition. Ideology, Society, Politics and Culture. Essays for Indu Banga.* Nueva Delhi: Manohar, 2005.

Kaur Singh, Nikky-Guninder (1993). *The Feminine Principle in the Sikh Vision of the Trascendent.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

— (2004). "Mythic Inheritance and the Historic Drink of the Khalsa". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Keay, E.E. (1931). *Kabir and His Followers.* Delhi: Sri Satguru, 1996.

Keay, John (2000, rev. 2003). *India. A History* (2 vols). Londres: Folio Society, 2003.

Khalsa, Gurudham Singh (1996). "High Mountain Pilgrimage: The Sikh Journey to Hemkund Sahib". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi:

Manohar, 1996.

Kohli, Atul (1991). *Democracy and Discontent. India's Growing Crisis of Governability.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Kohli, Manorama (1989). "Guru Nanak and the Bhakti Movement: Convergence and Divergence". En: Bhattacharyya, Narendra Nath (ed.). *Medieval Bhakti Movements in India.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Kohli, Surindar Singh (1976, 1978). *Outlines of Sikh Thought.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.

— (1986). *The Life and Ideals of Guru Gobind Singh (Based on Original Sources).* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986.

— (1990). "Guru Nanak's Concept of Guru". En: Singh, Taran (ed.). *Teachings of Guru Nanak Dev.* Patiala: Patiala University, 1990.

Krishan, Gopal (2005). "Sikh Spatial Dispersal (1881-2001)". En: Grewal, Reeta y Pall, Sheena (eds.). *Five Centuries of Sikh Tradition. Ideology, Society, Politics and Culture. Essays for Indu Banga.* Nueva Delhi: Manohar, 2005.

Kuper, Leo (1981). "Genocide and the Plural Society". En: Hutchinson, John y Smith, Anthony D. (eds.). *Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Lal, Harbans (1999). "The Western Gateway to Sikhism. The Life and Works of Max Arthur Macauliffe". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Lal, Vinay (2000). *Sikh* Kirpan *in California Schools.* En: Singh, Mohinder (ed.). *Sikh Forms and Symbols.* Nueva Delhi: Manohar, 2000.

Larson, Gerald James (1995). *India's Agony Over Religion.* Delhi: Oxford University Press, 1997.

Leonard, Karen (1996). "'Flawed Transmission?' Punjabi Pioneers in California". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The*

Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora. Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Lorenzen, David N. (1995). "The Lives of *Nirguṇī* Saints". En: Lorenzen, David N. (ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

— (1996). *Praises to a Formless God.* Albany: State University of New York Press, 1996.

Macauliffe, Max Arthur (1909). *The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writings and Authors* (6 vols). Oxford: Clarendon, 1909.

Madan, T.N. (1991). "The Double-edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition". En: Marty, Martin E. & Appleby, R. Scott (eds.). *Fundamentalisms Observed.* Chicago: Chicago University Press, 1991.

Maini, Gurpreet (2004). "The Partition of Punjab. A Cataclysmic Impact on Industrial Trends in Border Areas". En: Talbot, Ian y Thandi, Shinder (eds.). *People on the Move. Punjabi Colonial, and Post-Colonial Migration.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Mann, Gurinder Singh (2004). *Sikhism.* [Versión castellana: *El sijismo.* Madrid: Akal, 2007.]

Mansukhani, Gobind Singh (1999). "The Unstruck Melody. Musical Mysticism in the Scripture". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Massey, James (1991). *The Doctrine of Ultimate Reality in Sikh Religion.* Nueva Delhi: Manohar, 1991.

McLeod, William Hewat (1968, rev. 1986). *Gurū Nānak and the Sikh Religion.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1996.

— (1976). *The Evolution of the Sikh Community. Five Essays.* Oxford: Clarendon, 1976.

— (1984). *Textual Sources for the Study of Sikhism.* Manchester:

Manchester University Press, 1984.

— (1987). "The Development of the Sikh Panth". En: Schomer, Karine y McLeod, W.H. (eds.). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

— (1989). *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.

— (1995a). *Historical Dictionary of Sikhism.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.

— (1995b). "The Life of Guru Nānak". En: Lopez jr., Donald S. (ed.). *Religions of India in Practice.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

— (1997). *Sikhism.* Londres: Penguin, 1997.

— (2000). *Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

— (2004). "Keynote Speech. Researching the Rahit". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Metcalf, Barbara D. y Metcalf, Thomas R. (2002). *A Concise History of India.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Monier-Williams, sir Monier (1883). *Religious Thought and Life in India.* Nueva Delhi: Oriental Books Reprint, 1974.

Neufeldt, R.W. (1987). "The Sikh Response". En: Coward, Harold G. (ed.). *Modern Indian Responses to Religious Pluralism.* Delhi: Satguru, 1991.

Oberoi, Harjot (1993). "Sikh Fundamentalism". En: Kaviraj, Sudipta (ed.). *Politics in India.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1997.

— (1994). *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

— (1995). “The Making of a Religious Paradox. Sikh, Khālsā, Sahajdhārī as Modes of Early Sikh Identity”. En: Lorenzen, David N. (ed.). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

O’Connell, Joseph T. (1993). “The Fate of Sikh Studies in North America”. En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Pandey, Gyanendra (1990). *The Construction of Communalism in North India.* Delhi: Oxford University Press, 1990.

— (2001). *Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Pániker, Agustín (2001). *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica.* Barcelona: Kairós, 2001.

— (2005). *índika. Una descolonización intelectual.* Barcelona: Kairós, 2005.

Parrinder, Geoffrey (1970, 1997). *Avatar and Incarnation. The Divine in Human Form in the World’s Religions.* Oxford: One World, 1997.

Pujol, Òscar (2005). *Diccionari Sànscrit-Català.* Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2005.

Puri, Sunita (1993). *Advent of Sikh Religion. A Socio-Political Perspective.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993.

Ray, Niharranjan (1975). *The Sikh Gurus and the Sikh Society. A Study in Social Analysis.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1975.

— (1989). “The Concept of Sahaj in Guru Nanak’s Theology and its Antecedents”. En: Bhattacharyya, Narendra Nath (ed.). *Medieval Bhakti Movements in India.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Richards, John F. (1993). *The Mughal Empire.* Nueva Delhi: Foundation Books, 1993.

Rinehart, Robin (2004). "Strategies for Interpreting the *Dasam Granth"*. En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Rodríguez de la Vega, Lía (2004). "La inmigración india en el mundo". http:// www.transoxiana.org/0109/delavega-migracion_india-argentina.html

Schomer, Karine (1979). "Kabir in the *Guru Granth Sahib.* An Exploratory Essay". En: Juergensmeyer, Mark y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikh Studies. Comparative Perspectives on a Changing Tradition.* Berkeley: Graduate Theological Union, 1979.

— (1987). "The Sant Tradition in Perspective". En: Schomer, Karine y McLeod, W.H. (eds.). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Sharma, Krishna (1987). *Bhakti and the Bhakti Movement. A New Perspective.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987.

Sidhu, Gursharan Singh (1999). "From Gurus to Kings. Early and Court Painting". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Singh, Ganda (s./f.). "Importance of Hair and Turban". En: Singh, Mohinder (ed.). *Sikh Forms and Symbols.* Nueva Delhi: Manohar, 2000.

Singh, Gurmukh Nihal (s./f.). "The Sikh Symbols". En: Singh, Mohinder (ed.). *Sikh Forms and Symbols.* Nueva Delhi: Manohar, 2000.

Singh, Harbans (1964). *The Heritage of the Sikhs.* Nueva Delhi: Manohar, 1983.

— (1969). *Guru Nanak and the Origins of the Sikh Faith.* Bombay: Asia Publishing House, 1969.

Singh, Kushwant (1953). *The Sikhs.* Londres: George Allen & Unwin, 1953.

— (1963-1966, rev. 1999). *A History of the Sikhs. 1498-1988* (2 vols).

Nueva Delhi: Oxford University Press, 1999.

Singh, Mohinder (1996). "Reconstruction of Recent Sikh Past and the Diaspora". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Singh, Pashaura (2000). *The Guru Granth Sahib. Canon, Meaning and Authority.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2000.

— (2004). "Sikh Identity in the Light of History". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *Sikhism and History.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Singh, Sangat (1987). *Japji.* Delhi: Hind Pocket Books, 1987.

Singh, Taran (1990). "Guru Nanak's Conception of Haumai (ego)". En: Singh, Taran (ed.). *Teachings of Guru Nanak Dev.* Patiala: Patiala University, 1990.

Singh, Teja (1938, rev. 1951). *Sikhism. Its Ideals and Institutions.* Calcuta: Orient Longmans, 1951.

— y Singh, Ganda (1950). *A Short History of the Sikhs* (2 vols). Patiala: Punjabi University, 1999.

Singh, Trilochan (s./f.). "Turban and Sword of the Sikhs". En: Singh, Mohinder (ed.). *Sikh Forms and Symbols.* Nueva Delhi: Manohar, 2000.

Smith, Wilfred Cantwell (1993). *What Is Scripture? A Comparative Approach.* Minneapolis: Fortress, 1993.

Stern, Henri (1994). "Max Weber chez les sikhs". En: Reiniche, M.-L. y Stern, H. (eds.). *Les ruses du salut. Religion et politiques dans le monde indien* (colección Puruṣārtha 17). París: École des hautes études en sciences sociales, 1994.

Talib, Gurbachan Singh (1990). "The Idea of the Supreme Being (God) in Sikhism". En: Singh, Taran (ed.). *Teachings of Guru Nanak Dev.* Patiala: Patiala University, 1990.

Tambiah, Stanley (1996). *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia.* Nueva Delhi: Vistaar, 1997.

Tatla, Darshan Singh (1999). *The Sikh Diaspora. The Search of Statehood.* Seattle: University of Washington Press, 1999.

— (2004). "Rural Roots of the Sikh Diaspora". En: Talbot, Ian y Thandi, Shinder (eds.). *People on the Move. Punjabi Colonial, and Post-Colonial Migration.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004.

Thandi, Shinder (1996). "The Punjabi Diaspora in the UK and the Punjab Crisis". En: Singh, Pashaura y Barrier, N. Gerald (eds.). *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora.* Nueva Delhi: Manohar, 1996.

Torri, Michelguglielmo (2000). *Storia dell'India.* Roma: Laterza, 2000.

Trumpp, Ernest (1877). *The Ādi Granth. Or the Holy Scriptures of the Sikhs.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Uberoi, J.P.S. (1967, rev. 1991). "Five Symbols of Sikh Identity". En: Madan, T.N. (ed.). *Religion in India.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1992.

Vaudeville, Charlotte (1959). *Au cabaret de l'amour.* París: Gallimard, 1959.

— (1987). *"Sant Mat.* Santism as the Universal Path to Sanctity". En: Schomer, Karine y McLeod, W.H. (eds.). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Veer, Peter van der (1994). *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India.* Berkeley: University of California Press, 1994.

Walker, Henry J. (1999). "Golden Temple, Marble Forum. Form and Meaning in Sacred Architecture". En: Brown, Kerry (ed.). *Sikh Art & Literature.* Londres: Routledge, 1999.

Weber, Max (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie.* [Versión castellana: *Economía y sociedad.*

Esbozo de sociología comprensiva. México: F.C.E., 1964.]

Weiner, Myron (2003). "Migration". En: Das, Veena (ed.). *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology.* Nueva Delhi: Oxford University Press, 2003.

Westcott, rev. G.H. (1907). *Kabīr and the Kabīr Panth.* Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986.

Índice

Prefacio	5
I. Dinámica histórica	11
1. El contexto	12
2. La tradición de los sants	23
3. Gurū Nānak	31
4. La expansión del sikhismo	48
5. La transformación del sikhismo	63
6. La Khālsā	76
7. Hacia el Khālsā Rāj	92
8. El factor colonial	102
9. El espíritu de reforma	118
10. La politización del sikhismo	134
11. Las particiones del Punjab	140
12. El Khalistán y el extremismo sikh	149
II. Estructura religiosa y social	161
13. Las Escrituras de los sikhs	162
14. Doctrina	176
15. La práctica interna	191
16. Las formas externas	200
17. Las sectas	215
18. La sociedad sikh	228
19. La diáspora sikh	239
Glosario	251
Bibliografía	275