

I Jornadas Internacionales de Investigación y Debate Político

(VII Jornadas de Investigación Histórico Social)

“Proletarios del mundo, uníos”

Buenos Aires, del 30/10 al 1/11 de 2008

Expositor: Ruggero, Santiago

D.N.I.: 31282747

E-mail: Santirk@gmail.com

Calidad: Estudiante

Carrera: Sociología (FSOC, UBA)

Fecha de las Jornadas: 30 de Octubre al 1 de Noviembre de 2008

Ensayo sobre Sociología del Campesinado Indio

La Revuelta de los Cipayos

Introducción

En el presente ensayo nos proponemos investigar un caso concreto de revuelta campesina en la India, la revuelta de los Cipayos (1857- 1859).

Esta revuelta, en términos de Gluckman¹, constituyó una *rebelión* campesina contra la corona inglesa, *rebelión* que se fue desarrollando hacia un levantamiento popular, pero no resultó ser una *revolución* en tanto que ni buscó intencionalmente una transformación de las estructuras de dominación tradicionales ni tampoco la concretó, sino que se buscó liberar la India del dominio occidental.

¹ “Mi aportación original a la teoría antropológica fue darme cuenta de que en el estado zulú podían ocurrir *rebeliones*, para sustituir al rey, pero *no revoluciones* para destruir a la monarquía y establecer otra clase distinta de organización política”, Gluckman citado por Hamza Alavi (1976: 69).

La instancia de *rebelión* armada de la revuelta fue doblegada en 1859, pero pese a ese infortunio para la misma, el levantamiento proporcionó un desafío para Inglaterra, desafío militar mientras duraron los fuegos por un lado, y desafío de legitimidad de su dominio por otro, pues pese a “las limitaciones de los cepoys, su esfuerzo por emancipar el país del dominio extranjero fue un acto patriótico”² que se extendió al resto de la sociedad civil, incentivando nacionalismos acentuados en la originalidad religiosa y cultural hindú, así como en aspectos económicos y políticos en India³.

Ahora bien, suponer que la revuelta fue neutralizada meramente por la acción militar y la política esgrimida desde la élite estatal británica, es caer en un reduccionismo⁴ que lejos de buscar explicar lo ocurrido, pone un velo a dos factores fundamentales que se deben entender para comprender la derrota del movimiento desde el movimiento mismo. Factores también decisivos para que la revuelta misma haya acontecido en un primer momento. Nos referimos al factor religioso por un lado, la religión hindú, y por el otro el sistema social de castas indio. Ambos están tan íntimamente relacionados, hasta el punto de que se explican mutuamente.

Por lo tanto, desde un alejamiento con la perspectiva economicista encontrada en cierta corriente de la teoría crítica, donde sólo las contradicciones en la estructura económica producen luchas, negaciones hacia esa totalidad contradictoria, proponemos siguiendo la línea propuesta por Hamza Alavi que, en la India de 1857, existen otras *estructuras subyacentes* más allá de la económica, estructuras a cuyas contradicciones hay que prestarles atención en el caso de los cipayos. Estas estructuras subyacentes son, como ya hemos mencionado, el hinduismo y el sistema de castas en India. Para Alavi estas estructuras -junto a otras, como el parentesco-, conforman las *lealtades primordiales* que influirían en la acción social del campesinado indio.

Menester es prestarle especial atención a estas estructuras, de lo contrario se estaría ahogando un análisis sociológico que comprenda al campesinado hindú, problema frecuente en la historiografía estatista india –la cual, siguiendo a Ranajit Guha, es aquella historiografía procedente del estado colonial británico en India que se encargó de silenciar las voces de los actores políticos campesinos que lucharon contra la dominación occidental-

² (Chandra, 1993: 7).

³ Sobre el tema, véase el apartado *Renovación espiritual y nacionalismo* (Bianco, 1992).

⁴ “Lo que se omite en este tipo de historiografía anti-histórica es la política del pueblo” (Guha, 2002: 36).

, y problema también en gran parte de los científicos sociales latinoamericanos que, como explica el sociólogo Aníbal Quijano, están imbuidos con categorías eurocéntricas que han sido importadas desde el Norte durante los episodios coloniales.

Siguiendo lo arriba escrito, nuestra tesis es la siguiente: los cipayos se rebelaron como negación a contradicciones religiosas y de casta generadas por el contexto que su servicio en armas a la corona fomentaba, y su posterior socavamiento se debió primariamente a contradicciones religiosas y de casta hacia el interior del movimiento mismo, constituyendo la posibilidad interna que permitió su caída frente al factor externo que enfrentó al movimiento: la dominación imperial inglesa.

1. Del hinduismo y las castas indias en general⁵

Para intentar comprender la rebelión de los cipayos resulta insoslayable pasar brevemente revista al sistema de castas de la India y al hinduismo en general, puesto que estos factores son los que, siguiendo nuestra tesis, han mediado en la acción política particular que estamos analizando. Dicho de otro modo, cómo funcionó el sistema de castas y la religiosidad de los campesinos cipayos, han sido, siguiendo a Alavi, las *lealtades primordiales* que entraron en contradicción con las demandas del *Raj*⁶ como soldados a su servicio, fermentando y fomentando la revuelta.

Empecemos con las *castas*. La expresión casta es de origen portugués, antiguamente su nombre indio era *varna*: color. Pero la constitución y pertenencia a una casta no tiene que ver con rasgos fenotípicos compartidos. Tampoco son tribus, ni gremios ni estamentos. Lo que una casta es, en definitiva, aquello que le da al hindú su pertenencia como tal, “sin casta no hay hindú”⁷. La casta determina (es) el rango social de quien a ella pertenece, así

⁵ Nuestro objetivo en este trabajo no es analizar al hinduismo y el sistema de castas indio de modo exhaustivo, pues excedería los límites del mismo. Lo que nos proponemos es aplicar sus principales categorías al movimiento cipayo para intentar comprenderlo. De ahí que sólo realicemos un breve repaso de la religiosidad hindú y su sistema social de castas. Para ampliar el tema véase *Ensayos sobre Sociología de la Religión, II* (Weber, 1998). Para ampliar específicamente el aspecto religioso desde una visión teológica véase *Espiritualidad Hindú* (Panikkar, 2005).

⁶ Término utilizado para denominar al máximo representante británico en India mientras ésta permaneció como colonia inglesa.

⁷ (Weber, 1998: 38).

como “los deberes rituales que [le] impone y los derechos que [le] da”⁸, por lo tanto, los miembros de una casta actúan respecto a similares patrones, y si surgen variaciones con especificidades en ellos, la casta se subdivide, emergiendo así cada vez más subcastas a lo largo de la historia.

Otra forma de emergencia de nuevas castas ha sido la incorporación de tribus que, puesto que no puede un no hindú convertirse al hinduismo sino que se debe nacer hindú para serlo, tuvieron que demostrar a través de la invención de una historia convincente que en el pasado provenían de alguna antigua casta.

Las principales castas son cinco. La casta principal es la de los *brahmanes*, quienes son los sacerdotes; le sigue en orden de rango la casta *rajputa*, casta guerrera; siguiendo en orden decreciente de rango, se encuentra la casta *vaishya*, la cual se corresponde a los *libres del común*; luego están los *shudras*, que se dedican a tareas de servidumbre, divididos a su vez entre los *puros* e *impuros*, cuyo criterio de división se debe al tipo de *dharma* (abajo explicaré lo que significa este término) que realiza; y por último, no considerados como castas hindúes varias de sus subcastas –sino meramente indias, siendo en estos casos, tribus *parias* –, se encuentran los *impuros o infectantes*, provenientes de aquellas tribus que intentaron incorporarse en el sistema hindú, pero su *dharma* era observado por los brahmanes como impuro y bárbaro, y constituyen ahora la casta más baja, siendo infectantes para el resto por las actividades religiosamente degradadas que realizan.

Las arriba expuestas son las principales y generales castas, pero están diferenciadas hacia su interior en subcastas, con desigualdad de rango hacia dentro de sí mismas⁹. Y lo que al rango social determina, sea entre las castas principales como dentro de sus subcastas, es la distancia en relación a la casta de brahmanes, la cual es la de más alto rango. A partir de la distancia respecto a ella –y dentro de la casta brahmán, a partir de la subcasta con más alto rango- es como se configura el rango social que toda casta india implica.

⁸ (Ibid).

⁹ Lamentablemente no tenemos información sobre el estado de las castas en el período en que duró la revuelta cipaya. Lo más cercano a lo que pudimos acceder son datos de la India colonial de principios del siglo XX, pero lo que sí podemos afirmar es que es muy difícil comparar las castas unas con otras directamente debido a la “gran diversidad de los nombres y también las muchas diferencias de rango social que hay de una provincia a otra entre castas de rango evidentemente igual por su origen” (Weber, 1998: 40).

Ahora nos avocaremos a dedicarle unas líneas a la doctrina hindú: el *mata*. “*Mata* significa una parte constitutiva de una doctrina de salvación metafísica”¹⁰, pero a diferencia de otras religiones, esto no es dogmático, pues existe una amplia libertad de elección del *mata* dentro del hinduismo que se expresa en una infinidad de sectas, incluso hacia el interior de cada familia, pudiendo por ejemplo el padre de una familia creer en la deidad *Shiva* y el hijo ser devoto de *Vishnu*, pues “incluso en la literatura clásica (*Mahabharata*) no falta siquiera opinión de que cada individuo recibe simplemente el bien de salvación y por el camino que le otorga el dios hacia el cual se dirige con sinceridad”¹¹. Incluso en los *vedas* no existen las deidades que en el período estudiado se veneran hacia el interior del hinduismo, demostrando así la elasticidad en su doctrina –llegando incluso a contradecir los textos *védicos* al *dharma* practicado por los hindúes-.

Pero hay algo que puede llegar a ser el único dogma, y es la creencia en el alma. Esto es un punto importantísimo, no podemos ignorar ello si se pretende hacer un estudio sociológico del sistema hindú, puesto que la idea de alma es una idea conservadora que legitima al orden de castas. A la idea de alma, los hindúes les son leales (en el sentido del concepto de *lealtades primordiales* de Alavi) y por ello mismo les son leales a sus respectivas castas. Y decimos que es una idea conservadora ya que de ella se enlazan las doctrinas del *samsara*, es decir la trasmigración de las almas, y el *karman*, la compensación. “Éstas y sólo éstas son las verdaderas componentes doctrinales *dogmáticas* de todo el hinduismo, precisamente en su manera de conectarse entre sí para constituir una teodicea, peculiar y exclusiva del hinduismo, del orden social existente; es decir, del orden de castas”¹². Estas lealtades primordiales, se conectan en referencia a que cada individuo pertenece a su casta debido al *karman* que posee su alma, es decir, que cada cual recibe su compensación por cómo llevó a cabo su *dharma* en su vida pasada, y en esta vida debe de sujetársele fielmente si no quiere descender de casta, esto es descender de su rango social, en su otra vida o, en el peor de los casos, descartarse en su vida presente (esto lo explicaremos abajo cuando hablemos del *dharma*). Si son seguidos al pie de la letra sus deberes de casta, en la próxima vida se ascenderá de casta cuando su alma trasmigre. Esto

¹⁰ (Weber, 1998: 29).

¹¹ (Weber, 1998: 31).

¹² (Weber, 1998: 123).

da como resultado una asombrosa legitimación de las desigualdades de rango social, objetivado en esa presunta inmovilidad de las castas¹³.

Lo arriba escrito hasta ahora en este capítulo, no termina de entenderse sino por el *dharma*, pues este concepto “es acaso el más fundamental de todo el hinduismo. El hinduismo es simplemente *dharma*”¹⁴. Así como el *mata* es la parte doctrinaria hindú, el *dharma* es el aspecto ritual¹⁵, el cual es regido por la casta. Cada casta posee su *dharma* – por ejemplo, el *dharma* de la casta *rajputa* es hacer la guerra-, “y si viejas castas se escinden en otras nuevas, el *dharma* se especializa”¹⁶. Por lo tanto cada sujeto actúa respecto al *dharma* de su casta, esto quiere decir que se orienta mediante rituales que se le presentan como lealtades primordiales, debiendo cumplirse correctamente para que, tras la muerte y reencarnación, pueda ascenderse en la otra vida hacia una casta superior -y en el caso de pertenecer a la casta superior de brahmanes, se ascendería a deidad-; si el *dharma* no se cumple correctamente, para el imaginario hindú, se baja de casta en la otra vida; y si se llegase a transgredirlo incluso puede descastarse -ser excomulgado de la casta (*bahishkara*)- a quien lo haga, legitimado este castigo sobre la base de que si no se hiciese, acarrearía malas magias a la casta entera, quedando el trasgresor sin casta, y de este modo, sin ser hindú. Y aquí es donde se vislumbra el inmenso poder social de los sacerdotes, pues el *dharma* legitima su validez por “la tradición sagrada: la doctrina racionalmente desarrollada en la literatura de los brahmanes”¹⁷. Los brahmanes -y no los antiguos textos sagrados, los *vedas* (lo que no excluye que mediante su posesión los sacerdotes se legitimen a sí mismos)- son en definitiva los que crean y recrean mediante sus escritos al *dharma*, o si se prefiere, al hinduismo, creando y recreando las desigualdades de casta, rigiendo el actuar de los hindúes.

¹³ Por ello el budismo se ha enfrentado tanto al orden de castas, como también lo han hecho otras doctrinas de salvación como el jainismo a lo largo de la historia, y continúan enfrentándose hasta el día de hoy. Y es principalmente porque el budismo no cree en la doctrina de la existencia del alma, desglosándose esto en el descreimiento de la existencia ontológica del *karman* y el *samsara*, deviniendo en cuestionamientos al tan asimétrico orden social existente.

¹⁴ (Panikkar, 2005: 39).

¹⁵ Por una cuestión de extensión no nos ocuparemos en este ensayo del aspecto ontológico del *dharma*, sino de su aspecto concreto: el ritual. Para una ampliación teológica sobre su atribución ontológica véase el apartado *La naturaleza del hinduismo* (Panikkar, 2005).

¹⁶ (Weber, 1998: 33).

¹⁷ (Weber, 1998: 34).

Siguiendo lo arriba escrito, el *dharma* excluye la posibilidad de confraternización de las castas entre sí, pues hay separaciones rituales entre ellas, de las cuales una es decisiva: la comunidad de mesa. “Toda confraternización, en cualquier época, presupone la comunidad de mesa. No la real, la cotidiana, sino su posibilidad ritual. Pues bien, precisamente esto es algo que excluye el sistema de castas”¹⁸. Un ejemplo de ello es que un brahmán no puede ser siquiera visto por un aceitero shudra mientras aquel se alimenta, debido a que contaminaría al sacerdote y lo volvería impuro, pudiendo incluso descender de casta en su próxima vida según su creencia en el *ma ta*.

Habiendo repasado las estructuras subyacentes en el hinduismo, pasemos a analizar el levantamiento de los cipayos.

2. Contradicciones que incidieron en la revuelta

En este apartado nos preocuparemos por resaltar las contradicciones en las estructuras mencionadas en el apartado anterior, contradicciones en los factores religiosos y de casta que nutrieron la rebelión¹⁹.

Los cipayos eran campesinos, en su mayoría brahmanes de casta, que servían a la Corona inglesa en armas, y tras habiendo sido disciplinados militarmente por un lado, y ganado un presunto prestigio en la India colonial por el uniforme que portaban, se rebelan contra el *Raj* generando fuerte sentimientos anti británicos entre los mismos cipayos, expandiéndolos en una amplia gama de la sociedad civil²⁰ posteriormente, lo que produjo un levantamiento popular. Levantamiento popular motorizado por campesinos, los cipayos, quienes según Bipan Chandra, se rebelaron primeramente al ver peligrada su situación como hindúes al presentir la pretensión de evangelizarlos por parte de Inglaterra. Los cipayos veían que su religión peligraba.

¹⁸ (Weber, 1998: 44).

¹⁹ De los factores económico políticos no nos ocuparemos aquí. Esto está trabajado por Bipan Chandra (1993) cuyas dos principales tesis al respecto son que han sido la confiscación de tierras a campesinos y los excesivos impuestos a los mismos por parte del *Raj*.

²⁰ “La rebelión civil tenía una amplia base social, alcanzando a todas las secciones de la sociedad” (Chandra, 1993: 4).

Para comenzar a comprender la situación hay que tener en cuenta que los ingleses eran cristianos, y por ello, para los cipayos, eran bárbaros impuros comparables con la casta de los infectantes. Y como predominantemente los cipayos eran de casta sacerdotal, tuvieron la legitimidad entre sus pares de construir una imagen nefasta hacia sus colonos, deviniendo en un fuerte nacionalismo anti británico. Esto se aclara rápidamente si entendemos desde el punto de vista brahmán al *kristi-dharma* (el *dharma* cristiano, en otros términos, el modo en que los hindúes observan la liturgia cristiana).

Hay tres puntos fundamentales que caracterizan al *kristi-dharma* como una liturgia de bárbaros e impuros (un *mlechha-dharma*). El primero es que está permitido a los cristianos ingerir alcohol, y no sólo eso, sino que se le fuerza a ingerir vino durante el ritual de la comunión, y en el *dharma* hindú brahmán esto es impuro, los brahmanes no ingieren alcohol (al menos en el período estudiado); el segundo aspecto es que se está permitido comer carne vacuna -y carne animal en general, sin restricciones-, lo que representa una aberración para el *dharma* de los hindúes en general, quienes poseen una veneración del ganado vacuno en su totalidad y no lo ingieren –tampoco otras carnes (al menos en el período estudiado)-; y por último, en el cristianismo está la posibilidad de la total confraternización simbolizada, siguiendo a Max Weber, en la comensalidad. La cual incluso es forzosa en el caso de la liturgia de la comunión, donde se ingiere el pan u ostia en presencia de demás cristianos sin distinción, siendo esto inaceptable entre brahmanes e hindúes en general, pues forzaría a la comensalidad entre las castas, siendo esto improbable según su *dharma* como ya hemos visto.

Por lo tanto era inaceptable para los cipayos -y con más fuerza para los de más alto rango de casta- estar en una posición de subordinación de rango en las filas británicas respecto a los militares ingleses, puesto que se les representaban por su *mlechha-dharma* como bárbaros. Si un sub teniente, por ejemplo, impartía una orden a un cipayo, éste sentía que le estaba obedeciendo a un impuro, peligrando así su propia situación al transgredir su *dharma*, para el cual le era leal. Todo esto representaba una contradicción, ya que por el punto de vista religioso de casta los soldados eran de menor rango social, pero desde el

punto de vista concreto, los cipayos “se sentían subordinados en todo momento y fueron discriminados por su raza²¹ y en cuestiones de promoción y privilegios”²².

Por ello mismo, cuando Max Weber dice que “es imposible para un brahmán el ingreso en el ejército moderno, pues tendría que obedecer a clases más bajas o de origen bárbaro”²³, se equivoca en el sentido de que sí fue posible en el ejército cipayo, pero en realidad no se equivoca si se considera que esto sólo fue posible en un contexto de dominio colonial donde se les impuso el reclutamiento, generando esa contradicción en su estructura religiosa y de casta que devino en negación, en revuelta.

Pero lo dicho hasta ahora no es todo, hubo más contradicciones en los cumplimientos de las lealtades primordiales de los cipayos. Entre ellas se destacan la introducción del rifle enfield, cuyas municiones debían de engrasarse con grasa vacuna y de cerdo, lo que contradecía el *dharma*, al ser la vaca y el cerdo animales adorados por los hindúes; las expediciones de ultramar que se les demandaba mientras servían al Imperio Británico, debido a que para muchos cipayos –ya que dependía del *dharma* de sus subcastas- cruzar el mar significaba perder la casta, el *bahishkara*, dejando así de ser hindúes; el descastamiento también solía ser acarreado por el consumo de carne –así como carne bovina- durante esas expediciones, puesto que eran expediciones muy arduas y agobiantes, y “ante la perspectiva de la muerte por hambre cede incluso la resistencia de las más poderosas fuerzas mágicas”²⁴. Por lo tanto, se repetían los casos de *bahishkara* cuando los cipayos regresaban de las expediciones ultramarinas.

Entonces, no sólo peligraba para los cipayos su hinduismo por la pretensión por parte del *Raj* de cristianizarlos, sino que peligraba su religión y la permanencia en su casta en su vida cotidiana en cuanto miembro del ejército. Por lo que la mera estadía en las filas militares representó las suficientes contradicciones para que se genere un levantamiento.

²¹ Nosotros no adherimos al concepto raza, pero lo dejamos por un lado porque está en la cita, y por otro hay que entender que la época de la revuelta no resultaba extraño pensar en esos términos, y más si tomamos en cuenta lo que Aníbal Quijano (2000) analiza respecto a ese concepto: eurocéntrico e importado como cosmovisión a sus colonias. Quijano está pensando para Latinoamérica pero se puede extrapolar a la India al haber sido colonia también. De hecho Max Weber discute contra el pensamiento de la racialización de las relaciones de casta (donde desde una perspectiva racista la historiografía estatista y mucha de la antropología de época imputaba a la división de castas causas raciales) en su apartado *Las condiciones históricas del desarrollo de las castas en India* (1998: 128-137).

²² (Chandra, 1993: 3).

²³ (Weber, 1998: 62).

²⁴ (Weber, 1998: 45).

3. La rebelión campesina y su distanciamiento revolucionario

Que la revuelta cipaya fue una rebelión es innegable. Incluso fue una rebelión que contagió a una amplia gama de la sociedad india, en su inmensa mayoría campesinos. Y esto fue muy importante incluso para las rebeliones y resistencias posteriores frente al colonialismo británico, puesto que abrió las puertas a un nacionalismo basado en la identidad hindú que se opuso al *Raj*.

Esto no hubiese sido posible, siguiendo a Partha Chatterjee²⁵, sin una noción de comunidad campesina frente al otro imperial. Para Chatterjee, los campesinos en general que lucharon contra la dominación imperial mientras ésta duró, adquirieron identidad como comunidad a través de diferenciarse respecto a sus colonos durante la lucha. Esto se aplica al caso concreto analizado en este ensayo. Pues, mediante la distinción de comunidad campesina y sus dominadores británicos, es como se generó una conciencia tal, que prendió en los demás sectores campesinos que apoyaron la revuelta y se unieron a ella. Generando así, ese candente sentimiento anti británico.

Pero aquello no implicó que se haya buscado una transformación de las estructuras de dominación, sino que simplemente se buscó sustituir al *Raj* por el antiguo liderazgo tradicional. Incluso los líderes que los cipayos acudieron para que los comanden, no eran más que miembros de las familias que anteriormente dominaban. En términos de Gluckman, se buscó sustituir a un rey por otro, implicando rebelión pero no revolución.

Este retorno al liderazgo tradicional se buscó de un modo fervoroso por parte de los cipayos, cuya vehemencia era aún mayor que el de los propios líderes convocados para la dirigencia de la revuelta, quienes dudaron en combatir al *Raj*. Al menos en principio, lo que no quiere decir que durante la lucha los líderes que finalmente acudieron como agentes de la rebelión no se hayan involucrado fervientemente con la causa. Tal es el ejemplo del más destacado líder que tuvo la revuelta, Rani Lakshmi Bai de Jhansi, una mujer viuda –datos no menores si se hace una lectura a contrapelo de esto, puesto que si se toma en cuenta la advertencia de Ranajit Guha, quien expresa que la historiografía estatista invisibilizó al

²⁵ Más específicamente a la lectura de Ranajit Guha que aquel realiza (Chatterjee, 1998).

papel protagónico de las mujeres en las luchas²⁶, y si se suma el desprestigio que adquiriría toda mujer al enviudar, no podemos dejar de advertir que la relevancia e incidencia de Rani fue mucho mayor a la imaginada, pues ni la historiografía estatista ni la sociedad patriarcal india pudo silenciar el protagónico papel de la mujer traída a ejemplo²⁷- la cual al principio intentó negociar insistentemente con el agente del *Raj* Lord Dalhousie – quien era el gobernador general británico de Jhansi- para que su hijo adoptivo llegase al trono luego de ella enviudar, como no logró nada mediante las sucesivas peticiones, se unió a los cipayos, liderándolos en Jhansi, “y se convirtió en uno de los más formidables enemigos de los británicos”²⁸, muriendo en combate en junio de 1858.

Ya ha quedado claro que no hubo intención de hacer una revolución, ahora pasemos a analizar las contradicciones internas al movimiento campesino cipayo que posibilitaron la derrota militar frente al *Raj*.

4. La derrota

Dos son los niveles en que centraremos nuestro análisis de las contradicciones que facilitó la derrota. Uno es el técnico militar, centrándonos en el aspecto armamentista de los cipayos. La segunda fue la ausencia de una unidad cohesionada del movimiento en lucha, ni siquiera imaginaria o suturada. Ambos aspectos hay que entenderlos desde el punto de vista de las estructuras subyacentes de casta y religión, tal como hemos venido planteando a lo largo de nuestro trabajo.

Primeramente, los cipayos no poseían una industria armamentista, por ende tenían que ir recolectando las armas de los enemigos caídos y cuarteles tomados. Ahora bien, sumado a la dificultad para mantener una lucha eficaz a lo largo del tiempo que esta situación conlleva *per se*, hay que recordar que se había empezado a introducir en el ejército del *Raj* el fusil enfield, el cual debía tener engrasadas sus municiones con grasa de cerdo y vaca, representando esto una imposibilidad ritual para todo hindú por su *dharma*, el cual se presenta como lealtad primordial como hemos visto. De este modo no era inusual

²⁶ (Guha, 2002)

²⁷ Basta con leer lo que el General británico Hugh Rose, quien tras derrotar en combate a Rani, dijo: “aquí yace la mujer que fue el único hombre entre los rebeldes” citado por Bipan Chandra (1993: 7).

²⁸ (Chandra, 1993: 2).

ver a los cipayos combatiendo con picos y espadas contra el avanzado armamento que poseían las filas británicas, puesto que, según nuestra hipótesis, gran parte del armamento a que los cipayos accedieron mediante la confiscación de la milicia colonial no pudo ser utilizado por ellos debido a una imposibilidad ritual, dándose la tragedia de que la misma contradicción en la estructura religiosa de los hindúes que generó la revuelta (aunque no la única contradicción, como hemos visto) -la adoración a la vaca y en menor medida, al cerdo- fue uno de los motivos que les impidió realizar una efectiva revuelta -si en cuanto a efectiva revuelta entendemos la destitución de la dominación colonial y la restauración de la dominación tradicional- y ser derrotados.

Esta suerte de tragedia fue decisiva para la neutralización de la revuelta, pero no fue la única contradicción para que los cipayos caigan: todavía nos resta analizar la deficiente cohesión del movimiento.

Siguiendo a Partha Chatterjee, hemos visto que la conciencia de comunidad de los campesinos que lucharon contra la dominación colonial se gestó a partir de verse como unidad frente a sus dominadores occidentales. Del mismo modo esto se aplica al interior mismo del campesinado, pues “la noción de comunidad –ella misma una unidad diferenciada- funciona no sólo entre los campesinos como comunidad y sus dominadores, sino entre los propios campesinos”²⁹, lo que significó que hacia el interior del levantamiento cipayo-campesino (dejando de lado el análisis de la otra porción menor de la sociedad civil que se incorporó al levantamiento) existieron divisiones entre comunidades que se reconocían a sí mismas como tales en cuanto se diferenciaban de las otras, y eran divisiones de una asimetría muy fuerte, pues representaban distinciones de casta: por ende, de rango social. En el caso particular del ejército rebelde cipayo, el cual era el agente colectivo simbólico del levantamiento popular en general suscitado por su revuelta, esto funcionó como una contradicción muy fuerte debido a que, mientras se necesitaba una homogeneidad que resistiera la dominación imperial, “las distinciones de casta y la segregación al interior del regimiento no fueron conducentes a la cohesión de una unidad de lucha”³⁰, imposibilitando la confraternización³¹ y dificultando la unificación y comunicación entre los cipayos.

²⁹ (Chatterjee, 1998: 205).

³⁰ (Chandra, 1993: 3).

Por lo tanto, la permanente dificultad para la cohesión interna dividió lo suficiente al movimiento en lucha como para facilitar su desarticulación y derrota por parte del *Raj*.

Reflexiones finales

Hemos visto cómo las contradicciones religiosas y de casta, cada una indisociable de la otra, fueron las que movilizaron a los campesinos cipayos a la revuelta. De este modo vimos como también fueron del mismo tinte las contradicciones que desarticulaban internamente al movimiento. Asimismo, aunque la rebelión hubiese sido efectiva, o sea, hubiese destituido la dominación colonial, las mismas lealtades primordiales que motorizaron el levantamiento se hubiesen condensado conservadoramente en la mera restitución de las antiguas estructuras de dominación. Esto se rastrea claramente hasta el día de hoy en India, donde por más que se hayan independizado como colonia británica, conservan el orden asimétrico de castas, determinando éstas el rango social de modo inmutable por nacimiento -un ejemplo se ve claramente en el ámbito laboral, donde los trabajos a que un individuo puede acceder están limitados por la casta-. Lo que concluimos que las lealtades primordiales funcionan como motor de lucha por un lado, y como reestabilización del orden tradicional de dominación por otro, operando en los dos polos de esa totalidad.

Podría pensarse a la religión pacifista del budismo como negación a esa contradicción, al oponerse éste al corazón de la legitimidad del orden de castas: la creencia en el alma, deviniendo en cuestionamientos al *samsara* y al *karman*, poniendo en tela de juicio al sistema social de castas en su totalidad. Pero si se toma en cuenta que el budismo respeta y no mata a ningún ser viviente, incluyendo los gusanos e insectos que el campesino destruye inevitablemente durante sus actividades agrícolas, se comprende por qué gran parte del budismo no simpatiza hacia el campesinado. Constituyendo otro problema que hay que resolver para conformar una sólida alianza entre campesinos y budistas que perdure en el tiempo.

³¹ Que, como vimos en el apartado 1, es imposible la confraternización entre castas por imposibilidad ritual. El *dharma* de cada casta lo impide.

Por último, recordando que Hamza Alavi afirma que el campesinado medio es el más propenso a generar revueltas, debido a su relativa independencia respecto al capital³², queremos agregar por lo que hemos venido analizando que, dentro del campesinado medio Indio, el perteneciente a la casta sacerdotal hindú es quien tiene más posibilidades de cultivar un levantamiento. No afirmamos ello meramente porque lo hayamos observado en el caso particular de los cipayos, hacer una generalización así sería cometer una terrible falacia ecológica. Sino que afirmamos ello desde la misma lógica del pensamiento de Hamza Alavi. Como los campesinos son movilizados por sus lealtades primordiales, y el *dharma* es una estructura central en ello, siendo los brahmanes aquellos que le otorgan legitimidad al *dharma*: son aquellos campesinos brahmanes quienes pueden, por su relativa ingerencia e influencia en la estructura subyacente *dharma*, utilizar esas lealtades primordiales para originar revueltas, y al ser campesinos, contagiarlas por identidad campesina a las otras castas campesinas.

Ahora bien, como esa identidad campesina está mediada por la contradicción de casta, y a su vez los brahmanes se encuentran en una posición social positivamente privilegiada en prestigio, se hace sumamente imposible que las rebeliones impulsadas por campesinos brahmanes se traduzcan en subvertir las relaciones de dominación, en una revolución. En todo caso fomentaría negaciones conservadoras. Por lo tanto, es necesario resolver la contradicción de que los campesinos brahmanes, por su relativo poder sobre las lealtades primordiales, generen revueltas campesinas por un lado, y conserven el orden de relaciones asimétricas de casta por otro, para que una aproximación hacia la emancipación campesina en India sea posible. Qué variables deben intervenir para la negación de esta contradicción es lo que nos preguntamos.

³² (Alavi, 1976).

Bibliografía

Alavi, Hamza (1976) *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Cuadernos ANAGRAMA.

Bianco, Lucien (1992) *Asia contemporánea*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Chandra, Bipan (1993) *India's Struggle for Independence. 1857-1974* (traducción de Marisa Pineau). Calcutta: Penguin Books.

Chatterjee, Partha (1998) "La nación y sus campesinos", en Cusicanqui, S. R. y Barragán, R. (comps.). Bolivia: Sephis.

Guha, Ranajit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalterno*. Barcelona: Ed. Crítica.

Panikkar, Raimon (2005) *Espiritualidad hindú*. Barcelona: Ed. Kairós, 2005.

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Weber, Max (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión, II*. Madrid: Ed. Taurus.