



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA

LOS OTROS LÍMITES DEL ESPACIO:
ESTUDIO DEL ESQUEMA ESPACIAL DE
LA ALDEA DE TIKURI, MADHYA
PRADESH, INDIA SEPTENTRIONAL.

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN GEOGRAFÍA
P R E S E N T A
LUIS LORENZO ESPARZA SERRA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D. F.

1989



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CONTENIDO

INDICE DE CUADROS	i
INDICE DE FIGURAS	ii
AGRADECIMIENTOS	I
INTRODUCCION	1
MARCO REFERENCIAL	8
CAPITULO I. EL ESPACIO VIVIDO EN LA INDIA	16
CAPITULO II. LA ALDEA DE TIKURI Y SU REGION	26
1. SELECCION DE LA ALDEA DE ESTUDIO	26
2. EL MARCO REGIONAL: EL BUNDELKHAND	27
3. DEVENIR HISTORICO DEL BUNDELKHAND	31
4. PATRONES DE POBLAMIENTO EN LA REGION	41
5. UBICACION DE TIKURI DENTRO DE LA REGION	61
CAPITULO III. EL ESPACIO COMUN	63
1. GENERALIDADES	63
2. COMPOSICION SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE TIKURI	66
3. ESTRUCTURA OCUPACIONAL Y TENENCIA DE LA TIERRA	77
4. EL CICLO AGRICOLA	100
5. ESTRUCTURA ESPACIAL DEL <i>BASTI</i>	105
6. PRINCIPIOS DE ORGANIZACION DE UNA <i>MUHALLA</i>	114
7. LA <i>BRAHMAN SAMAJ</i> Y SUS RELACIONES CON LA ALDEA	123
8. EL <i>BASTI</i> Y SUS ALREDEDORES	129
9. LAS <i>PURVAS</i>	134
10. RITMOS TEMPORALES EN EL ESPACIO COMUN	142
CAPITULO IV. EL ESPACIO INTERIOR: LA CASA	158

CAPITULO V. MAS ALLA DEL ESPACIO COMUN	171
1. EL ESPACIO FAMILIAR	171
2. MATRIMONIO Y ESPACIO MATRIMONIAL	177
3. EL "PAIS DE LOS PARIENTES"	184
4. ESTRUCTURACION DEL "PAIS DE LOS PARIENTES"	185
5. LA TRAMA DEL ESPACIO REGIONAL	194
CAPITULO VI. DEMARCAACION DE LIMITES Y CREACION DE LUGARES	200
1. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD	200
2. LUGARES <i>AD-HOC</i>	206
CONCLUSIONES	215
GLOSARIO DE TERMINOS INDICOS	223
ANEXO: LINAJES DE CADA UNA DE LAS <i>JATIS</i> DE TIKURI Y SU ACOMODO ESPACIAL	231
BIBLIOGRAFIA	251

INDICE DE CUADROS

	PAGINA
CUADRO I. SITUACION JERARQUICA DE LOS LINAJES DE TIKURI	71
CUADRO II. CONJUNTOS DOMESTICOS Y SU OCUPACION. POR JATI	81
CUADRO III. NIVEL EDUCATIVO Y OCUPACIONES SECUNDARIAS. POR JATI	83
CUADRO IV. DISTRIBUCION DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA	87
CUADRO V. TAMANO DE LAS PARCELAS	91
CUADRO VI. COMPOSICION DE LA POBLACION GANADERA DE TIKURI.	99
CUADRO VII. INSTRUMENTOS DE TRABAJO AGRICOLA EN TIKURI	99
CUADRO VIII. CULTIVOS PRINCIPALES Y ALTERNATIVOS. POR ESTACION	102
CUADRO IX. PRINCIPALES FRUTOS DE RECOLECCION. POR ESTACION	104
CUADRO X. FESTIVIDADES MAS IMPORTANTES EN TIKURI Y SU REGION	150
CUADRO XI. ALIMENTOS EVITADOS. POR ESTACION	155

INDICE DE FIGURAS

	PAGINA
FIGURA 1. INFLUENCIAS CULTURALES EN LA INDIA CONTINENTAL Y EN LA INDIA PENINSULAR	18
FIGURA 2. UBICACION DEL BUNDELKHAND EN LA INDIA ACTUAL	28
FIGURA 3. MAXIMA EXTENSION DEL BUNDELKHAND EN TIEMPOS DE CHHATRASAL	34
FIGURA 4. CORTE LONGITUDINAL DEL ESPACIO REGIONAL. GRAFICADO	42
FIGURA 5. LAS AUREOLAS DEL ESPACIO REGIONAL	42
FIGURA 6. DISTRITOS QUE COMPONEN EL BUNDELKHAND	46
FIGURA 7. DISTRIBUCION DE LA POBLACION EN LA REGION. POR DISTRITO	48
FIGURA 8a. CENTROS URBANOS DE LA REGION Y SU POBLACION (SECCION U.P.)	49
FIGURA 8b. CENTROS URBANOS DE LA REGION Y SU POBLACION (SECCION M.P.)	50
FIGURA 9. PRINCIPALES POBLACIONES Y COMUNICACIONES DE LA REGION	52
FIGURA 10. TAMANO DE LAS LOCALIDADES RURALES Y SU OCURRENCIA. POR DISTRITO	53
FIGURA 11. PORCENTAJE DE LOCALIDADES CON MENOS DE 1.000 HABITANTES. POR DISTRITO	55
FIGURA 12. TIKURI Y SUS TIERRAS	94

FIGURA 13.	LA ALDEA DE TIKURI	106
FIGURA 14.	MUHALLAS DE TIKURI	111
FIGURA 15a.	JATI KONDAL: 8 KUL	118
FIGURA 15b.	ESTRUCTURA INTERNA DE LAS MUHALLAS KONDAL	119
FIGURA 16.	LAS AUREOLAS DEL ESPACIO ALDEANO	133
FIGURA 17.	CALENDARIO ALDEANO (ESTACIONAL, AGRICOLA Y RITUAL)	145
FIGURA 18.	PARTES DE UNA CASA-TIPO (BRAHMANICA)	162
FIGURA 19.	LOS ESPACIOS ALDEANO Y REGIONAL. EXPLICADOS A TRAVES DE LOS LAZOS DE PARENTESCO	175
FIGURA 20.	LIMITES Y SECCIONES DEL ESPACIO REGIONAL	195
FIGURA 21.	DEOTAS (LUGARES SAGRADOS Y RITUALES)	209

INTRODUCCION

Geografía y región son dos conceptos indisolublemente asociados. *Región* es un término que a cualquiera evoca inmediatamente un acercamiento geográfico de la realidad. Por otra parte, siempre que un geógrafo piensa el espacio lo hace utilizando alguna de las múltiples formas de clasificación regional que existen.

Esto no es algo fortuito, ya que el estudio de la región ha sido uno de los intereses fundamentales de la geografía contemporánea. El trabajo intelectual ha ido, en el transcurso del tiempo, labrando esta asociación de ideas; haciéndola arraigar en el mundo de la actividad académica.

Reafirmada una y otra vez, esta asociación no ha podido borrar, sin embargo, su carácter equivoco. Hay quienes asegurarían que de este hecho derivan muchos de los problemas existenciales y de método que los geógrafos y su disciplina parecen enfrentar hoy día en todo el mundo.

El estudio de la región, al interior de la geografía, presenta problemas desde su planteamiento: (cómo estudiar, de manera sistemática, (y unificadas) regiones que pertenecen a universos distintos de la experiencia humana). Los geógrafos de todas las épocas han sabido bien -- más de lo que estarían dispuestos a aceptar -- que el mundo puede ser uno y muchos a la vez, y que lo que es verdad hacia una de sus partes puede no serlo hacia el otro extremo.

El presente trabajo se aboca a estudiar un aspecto de la realidad regional en la India y cae, por necesidad, dentro de esta problemática.

Las regiones en la India representan, para el geógrafo, un reto de no menos envergadura que el que la casta representa para el sociólogo. Regiones bien diferenciadas han existido en el subcontinente desde tiempos remotos. La división política de la nación actual está basada en consideraciones de tipo regional (las regiones lingüísticas). Por otra parte, el regionalismo es quizás el mayor problema que el Estado indio enfrenta, poniendo en entredicho la integridad nacional.

¿Que son esas regiones? ¿Cómo han llegado a ser lo que son? ¿Cómo es que un regionalismo tan marcado como el que hoy puede observarse, no ha sido impedimento para que existan una civilización india y un territorio indio? Estas preguntas, y otras, asaltan de inmediato a cualquiera que se interese por ese país y se ocupe de entenderlo. Las posibilidades de encontrar respuesta a dichas preguntas guardan relación directa con la capacidad de asombro que tenga cada quien.

Para ensayar una respuesta a problemas de este tipo es necesario comenzar por precisar que, como más arriba se ha dicho, las cosas pueden ser distintas en distintas partes del mundo. Esto equivale a decir que la propia experiencia, así como las imágenes que de ella puedan formarse, no bastan para explicar una realidad nueva, especialmente una tan singular como es la del país de que se ocupa este trabajo.

La sociedad india es una de las pocas sociedades milenarias

que quedan en el mundo: y quizás la única que ha logrado salvaguardar la continuidad de su civilización, resistiendo los embates del colonialismo en distintas épocas. Humayun Kabir dice respecto a esto:

La capacidad de re-adaptación es el indicador de vida, y el secreto de la larga y continua vida de la civilización india reside en el hecho de que el pensamiento y el orden social indios se han adaptado y re-adaptado a las circunstancias cambiantes de diferentes periodos con una elasticidad que raramente ha sido igualada.¹

Es decir, que la civilización india ha sabido ser, al mismo tiempo, una y varias. Esta elasticidad es también una característica de su espacio: por miles de años, sin que existiera la nacionalidad india (ni siquiera el concepto de nación) el subcontinente ha sido el asiento de esta gran civilización, en cuyo territorio han ido encontrando lugar formaciones socio-culturales de lo más variado.

"Unidad en la diversidad": "complementariedad en lugar de contraposición".² son consignas de gran relevancia para un mundo como el de hoy: un mundo sumergido en la contradicción de aprovechar las ventajas que supone un avance tecnológico global sin, por otra parte, terminar de una vez por todas con el patrimonio cultural que la humanidad tiene depositado en cada uno de los pueblos que la conforman. En esto, la experiencia

1. Kabir, H. "Unity in Diversity", en: Raghevan, G.N.S. (ed.), *Readings From India*, Indian Council For Cultural Relations, Nueva Delhi, 1980; pp.1-7. Traducción mía.

2. Esta última frase tomada de las lecciones del Doctor Carlos Sáenz de la Calzada, en el Colegio de Geografía de la UNAM.

India tiene mucho que enseñar.

La expansión del capitalismo transnacional va asimilando cada día más extensiones territoriales del mundo, convirtiendo espacios de vida en espacios de consumo, neutros e impersonales. Las sociedades tradicionales, especialmente aquéllas del llamado "Tercer Mundo", se encuentran en el momento crucial de defender su espacio social y su propia manera de relacionarse con él.

La disputa por el territorio, fase no-armada de esa guerra sin fin que es la historia del colonialismo en todo el mundo, es protagonizada hoy día en escenarios asiáticos, africanos y latinoamericanos, por igual. Las diferencias que de continente a continente existen se deben, sin duda, a los tipos de sociedades tradicionales de que en cada caso se trate.

Ahí donde la tradición ha podido ser mantenida a través de miles de años, el proceso de homogeneización territorial que el capitalismo en expansión impone, así como la "modernización", o estandarización cultural (el signo de nuestro siglo) que lo acompañan, han avanzado menos rápidamente.

La India de hoy se enfrenta al dilema de salvaguardar la unidad nacional, algo que, a veces, en el contexto de las cruentas luchas intestinas, suena artificial y vano. Más de tres siglos de colonialismo europeo lograron convertir lo que antes era diversidad regional y tolerancia a las más variadas formas de pensamiento, en vertederos conflictivos separatistas, expresados en el regionalismo y el comunismo de hoy. La presencia británica en el subcontinente terminaría por imponer el modelo europeo de la unidad como sinónimo de homogeneidad;

para el cual la diferencia implica, necesariamente, conflicto (negación de la homogeneidad).

La nación india se encuentra organizada en estados, los cuales no son otra cosa que el reconocimiento oficial de las regiones lingüístico-culturales que fueron constituyéndose a través del tiempo sobre el territorio del subcontinente.³ La lengua, en este sentido, ha sido un elemento clave en la formación de regiones (y regionalismos) en ese país.

Los lingüistas han demostrado, empero, que las lenguas en la India presentan variaciones importantes de aldeas en aldea, haciendo de la cuestión de la diversidad lingüística (compañera de otros géneros de diversidad) algo más complicado que la simple coexistencia de grandes regiones. Es decir, los límites entre una región lingüística y otra pierden realidad al ser analizados a escalas más pequeñas, ya que es ahí donde la variabilidad se da.

Esto, a primera vista, revela una especie de tejido muy fino que compone al espacio nacional en su totalidad: entrelazando cuidadosamente grandes regiones, regiones de menor tamaño y localidades. La región en India existiría, así pues, a distintas escalas, dando lugar a un sistema integrado, que es el país mismo.

Para poder entender cómo es que funciona una trama espacial como la que se intenta presentar aquí, es necesario señalar que, a diferencia de lo que sucede en las sociedades capitalistas

3. Una de las características de la administración británica fue su preocupación por el esclarecimiento de límites territoriales y la definición oficial de los mismos.

modernas, donde el espacio es estructurado alrededor de la producción de bienes materiales y del consumo de esos bienes, en la India (como en la mayoría de las sociedades tradicionalistas, quizás)* el espacio se organiza alrededor de instituciones sociales, como la familia y la casta.

Los límites entre regiones se extienden alrededor de la lengua y de otras consideraciones de tipo histórico y social. A nivel regional, los límites entre comarcas y localidades se encuentran definidos sensiblemente por las relaciones familiares. Finalmente, la estructura interna de las localidades responde a consideraciones que tienen que ver con la casta.

La importancia del análisis a la escala micro (local) queda así puesta de manifiesto. En realidad, todo estudio geográfico requiere de la consideración de su problema a las distintas escalas de análisis en que existe, así como de un constante ir y venir entre ellas. Los geógrafos, por su especialización en los estudios a la escala macro preferentemente, parecen haber olvidado esto.

El espacio en la India, un país con desarrollo tecnológico de alto nivel en muchas áreas y de inserción importante en el sistema internacional de intercambios, se encuentra dominado por la estructura social. Los desplazamientos de personas, bienes y servicios no están condicionados directamente por los factores

4. Por "tradicionalista" hay que entender no una sociedad tradicional intacta (pre-capitalista); sino una sociedad que, a pesar de haber entrado en el sistema mundial de transacciones capitalistas, conserva sus estructuras tradicionales, como es el caso de la sociedad india.

económicos, sino por aspectos sociales. El espacio común (el de las relaciones de casta) y el familiar (el de las relaciones matrimoniales y de parentesco) son los espacios dominantes. La región en la India debe ser entendida tomando esto muy en cuenta.

El presente trabajo busca contribuir, en alguna medida, al entendimiento de los mecanismos que operan en la formación de regiones en la India. Al enfocar su atención a nivel de la localidad, más que al de la región, este trabajo pretende ofrecer un ejemplo que ilustre cómo los lugares son creados y recreados por la cultura, así como los límites territoriales establecidos por la sociedad que la detenta.

MARCO REFERENCIAL

Toda sociedad tiene su manera de organizar y valorar el espacio en que vive. En la sociedad capitalista moderna, el espacio es fragmentado en pequeñas piezas de consumo, sujetas al factor tiempo, por medio de mecanismos como los horarios de recorrido y visita, las citas, las entrevistas, los itinerarios de placer. Dentro de este espacio, cada lugar está reservado a un uso específico y es, en ese sentido, exclusivo y excluyente: responde a una finalidad predeterminada y no pertenece a los usuarios, sino al plan (anónimo) que lo concibió.

Siendo el espacio un medio neutro, cada vez más indiferente e independiente de limitantes de tipo físico --gracias a los avances de la técnica-- la localización de cada uno de estos lugares es algo casual, desde el punto de vista de los seres humanos que los utilizan: lo mismo podría que un cementerio, por ejemplo, se ubicase aquí o cinco kilómetros más al norte, sur, este u oeste. Son las fuerzas del mercado, y la lógica de la acumulación y de la consunción, quienes deciden dónde ha de establecerse un lugar.

En las sociedades tradicionales, en cambio, el espacio es receptáculo de una serie de valores culturales que resultan indispensables al orden y a la reproducción sociales. El respeto por la jerarquía vital (la edad avanzada, por ejemplo), el culto a la sabiduría y a la tradición, así como el celo por lo sagrado, se encuentran inscritos en los diferentes segmentos espaciales.

de manera que puedan crear la convivencia social, y ser recreados por ella, constantemente.

Al hacer la comparación entre estos dos universos sociales puede observarse que, mientras en uno el espacio tiende a ser cada vez más abierto, fragmentario, homogéneo, a través de la sistemática eliminación de mitos y tabúes sociales: en el otro el espacio tiende a ser cada vez más resistente, más sólido y respetuoso de aquello que lo diferencia internamente.

Al estudiar la región, en cualquier parte del mundo, los geógrafos suelen tener en mente las lecciones de la economía clásica --lecciones que lo reducen todo a un puñado de teorías acerca de la oferta y la demanda-- y pocas veces valoran la importancia de la diversidad cultural, verdadera esencia del mundo del hombre. Tienden a reproducir la lógica del capitalismo, más familiar y menos complicada para ellos, y pretenden hacerla valer dentro de no importa qué contexto.

El orden que un planteamiento típico de estos estudios sigue es el siguiente: el espacio económico se encuentra dividido en espacio de trabajo (producción) y espacio de consumo. La distribución de la producción crea un *continuum* donde tienen lugar las actividades de segundo orden: es decir, las sociales y las familiares. A continuación se encuentra el problema del individuo y su bienestar, y sus necesidades. El espacio económico determina al espacio social y al espacio percibido.

Como objeto de estudio, la región se presenta en la forma de una trilogía de cuestionamiento, a saber: región (su aspecto

ontológico), regionalismo (su aspecto socio-político) y regionalización (aspecto económico-administrativo).

El aspecto de la región que más atención ha recibido es el de la regionalización; es decir, la región vista y analizada desde fuera, por los intelectuales y los administradores públicos, en correspondencia con el trabajo de planeación de la actividad económica y su espacio. Concebida así, la región es un instrumento utilitario que sirve a los intereses del sistema para el cual trabajan estos analistas.

Los otros dos aspectos de la región como problema de estudio no son menos importantes, aunque, debido a su poca utilidad y aplicación práctica en el mundo de los negocios, despiertan menos interés entre los estudiosos.

Los problemas del mundo actual necesitan de una geografía más comprometida con la causa de las sociedades sujetas al terrorismo tecnológico e ideológico-religioso de la civilización occidental. Es necesario poder colocar las cosas en su lugar, en cada caso, y afirmar -- como busco este estudio hacerlo, en cuanto a la India se refiere-- que existen otras maneras de organizar el espacio, practicadas por otras sociedades y que esas otras estructuras espaciales están muy lejos de ser "desordenadas", como a menudo se les pretende hacer pasar entre los intelectuales o empresarios, portavoces del capitalismo.

Es necesario poner énfasis en los dos primeros aspectos de la región como problema de estudio; es decir, en el qué es una región y cómo es que una región deviene, se moldea y vive a través de los hombres que la habitan. En esto, el arraigo de los

hombres a la tierra y la identificación que existe entre territorio y cultura, son temas fundamentales.

La región es, como el caso de la India lo demuestra, un fenómeno global, que va más allá de lo estrictamente económico. El aspecto social no se encuentra en un segundo término en la conformación del espacio regional, sino, por el contrario, resulta ser la clave. Muchos de los fracasos que en el terreno de la planeación regional se han obtenido en todo el mundo se deben, en gran medida, a la poca importancia concedida a estos aspectos.

El planteamiento usual de la geografía regional resulta, por todo lo anteriormente señalado, poco útil para estudiar el aspecto de los límites y de la creación de lugares dentro del proceso de formación de regiones en la India. Para proceder a dicho estudio, es conveniente invertir el orden de términos, cambiando la óptica del planteamiento: es decir, analizar la región desde dentro, según es vivida y percibida por quienes la habitan, y no por observadores externos, totalmente indiferentes a los problemas existenciales.

La corriente del "espacio vivido" parece haber cumplido esta tarea al interior de la escuela francesa de geografía regional. En su ensayo acerca de la región como espacio vivido, A. Frémont¹ muestra cómo cada región se encuentra integrada por la combinación de "espacios sociales" (es decir, socialmente estructurados) y "lugares vividos" (cuya razón de ser es el

1. Frémont, Armand. *La région, espace vécu*. Fresses Universitaires de France. Vendôme, 1976; pp. 135-161.

acontecer de sus habitantes). La escala a la que opera el análisis del espacio vivido es, precisamente, la intra-regional (es decir, la región es analizada desde dentro, tomando en cuenta el punto de vista de sus habitantes). Los lugares que integran este espacio intrarregional están cargados de significaciones:

Cada lugar significa [...] se visualiza mediante una forma que se integra al paisaje local y regional. Aquello que representa se debe descifrar un poco como un lenguaje: el lenguaje de los hombres hablando con el espacio como medio de expresión.²

Es el grupo quien da sentido al espacio, al tiempo que cobra de él su sentido como grupo.

El espacio vivido puede entenderse también como opuesto al indeterminado o al alienado, es decir, al espacio que no ha sido conocido --y, por ende, articulado-- por el grupo en cuestión, o que no puede ya reconocerse como afín, con el que ya no hay identificación. Este último caso se presenta como una patología más entre las que aquejan a las sociedades industriales contemporáneas, donde el proceso de homogeneización territorial ha ido asimilando regiones enteras al espacio neutro, indiferenciado, abstracto del capitalismo transnacional³.

No es gratuita la unidad morfosemántica que las lenguas romances indoeuropeas, por ejemplo, establecen entre *vábito* y *habitar*. *Habitar* está directamente referido a los lugares, y

2. *Ibid.*, p. 115. Traducción mía.

3. Entre los autores que han tratado este tema del espacio alienado destacan Henri Lefebvre (*La producción de l'espacio*; 1981), Herbert Marcuse (*El hombre unidimensional*; 1974) y Jean Pierre Dupuy y Jean Robert (*La traición de la opulencia*; 1979).

éstos devienen como tales a través de los hábitos. Sin embargo, Frémont alerta al lector a no caer en los peligros de la simplificación excesiva cuando dice que no es el *habitar* la única manera de situarse en el universo:

«Todos los actos de la vida, particularmente aquellos que se repiten, implican ciertas localizaciones de formas, de signos, de valores, de representaciones y, por consiguiente, crean lugares».

Así, los lugares dan cuenta de la relación hombres-territorio, aun ahí donde la integración regional parece exigua. Hay que tener en cuenta, además, el factor tiempo en la constitución de lugares: los lugares "se asocian o se disocian, según el caso"⁴.

En la misma obra, tomando en cuenta el aspecto de identificación de los hombres con el territorio que habitan, Frémont se da a la tarea de ensayar una tipología regional, y encuentra los siguientes tipos de regiones:

- 1) regiones fluidas, donde el fenómeno del arraigamiento es muy débil, o no existe (caso de pueblos nómadas, por ejemplo)
- 2) regiones de arraigamiento, donde existe un cierto tipo de relaciones (manifiestas) entre los nombres y los lugares (caso de las civilizaciones rurales)

4. Frémont, A.: *op. cit.*, p. 109.

5. *Ibid.*, p. 112.

3) regiones funcionales, donde el espacio es organizado de acuerdo con una jerarquía de centros de polarización (caso de las sociedades industrializadas, donde a la funcionalidad le es concedido el valor más alto).

El segundo de estos tipos de regiones, las regiones de arraigamiento, Frémont las ubica en los espacios de las grandes civilizaciones rurales del mundo: toda la cuenca del Mediterráneo, Europa en general, el Asia de los monzones, y el Africa de las sabanas ⁶. Estas sociedades "conceden una gran importancia a lo duradero (la familia, la historia), a la renovación de la vida (la madre, el suelo), a la delimitación del patrimonio (la casa, los límites municipales). La tierra encarna todo eso" ⁷.

El caso de la región en India queda inserto en este tipo, precisamente. País predominantemente rural, donde el capitalismo no ha penetrado lo suficiente como para dislocar las estructuras tradicionales, el espacio en la India sigue siendo uno donde la población se reparte en núcleos concentrados y discontinuos, y donde la interrelación de tales núcleos depende más de factores sociales y familiares (las relaciones de casta, el intercambio matrimonial, las visitas a los parientes) que de factores económicos, como son la producción, distribución y consumo de bienes materiales.

⁶. *Ibid.*, p. 147.

⁷. *Ibidem*.

La región en India se encuentra estructurada a partir de ciertos tipos de localidades muy peculiares, y de las relaciones sociales que entre unas y otras, así como al interior de cada una de ellas, tienen lugar. Los intercambios entre las poblaciones son muy importantes para entender la trama de las grandes regiones: sólo que esos intercambios se refieren a la totalidad de los aspectos de la vida social (bienes y servicios, reafirmación social, estatus jerárquico, experiencia hierática, etc.) y no pueden ser reducidos a lo estrictamente económico.

CAPITULO I. EL ESPACIO VIVIDO EN LA INDIA

El espacio vivido adopta en la India modalidades propias debido, entre otras cosas, a la existencia de una institución social exclusiva de esta civilización: el sistema de castas. El funcionamiento de este sistema implica dos cosas: jerarquía y complementariedad, lo cual se traduce espacialmente en separación, delimitación e interrelación.

La casta es la unidad fundamental de la sociedad hindú¹ y es también el concepto organizador de su espacio. Las otras dos instituciones dominantes, familia y linaje, trabajan junto con la casta en la estructuración del espacio vivido, a distintos niveles. La casta es una institución panindia, pero en este

1. La multiplicidad de religiones que conviven hoy en el subcontinente indio hace imposible hablar de la sociedad india como sociedad estrictamente hindú. Este último término denota hoy más la religión que la historia de este pueblo, aunque hay que admitir que, en su origen, así como en su esencia, la india es tan hindú como el hinduismo sigue siendo indio (baste con señalar el fenómeno de "hinduización" que comunidades de religiones ajenas de fuera, como son la cristiana o la musulmana, han experimentado en el país, con la presencia, dentro de ellas, de castas y todo). Sea como fuere, la pluralidad religiosa ha sido un rasgo característico de la vida de este pueblo por siglos, y la tolerancia a esa pluralidad la cualidad más sobresaliente del hinduismo. En última instancia, el problema de la diferenciación semántica entre indio e hindú (presente en la española, más que en ninguna otra lengua) es un problema exógeno y más intelectual que real, ya que la separación entre los aspectos religioso y no-religioso de la vida es algo prácticamente desconocido en la India.

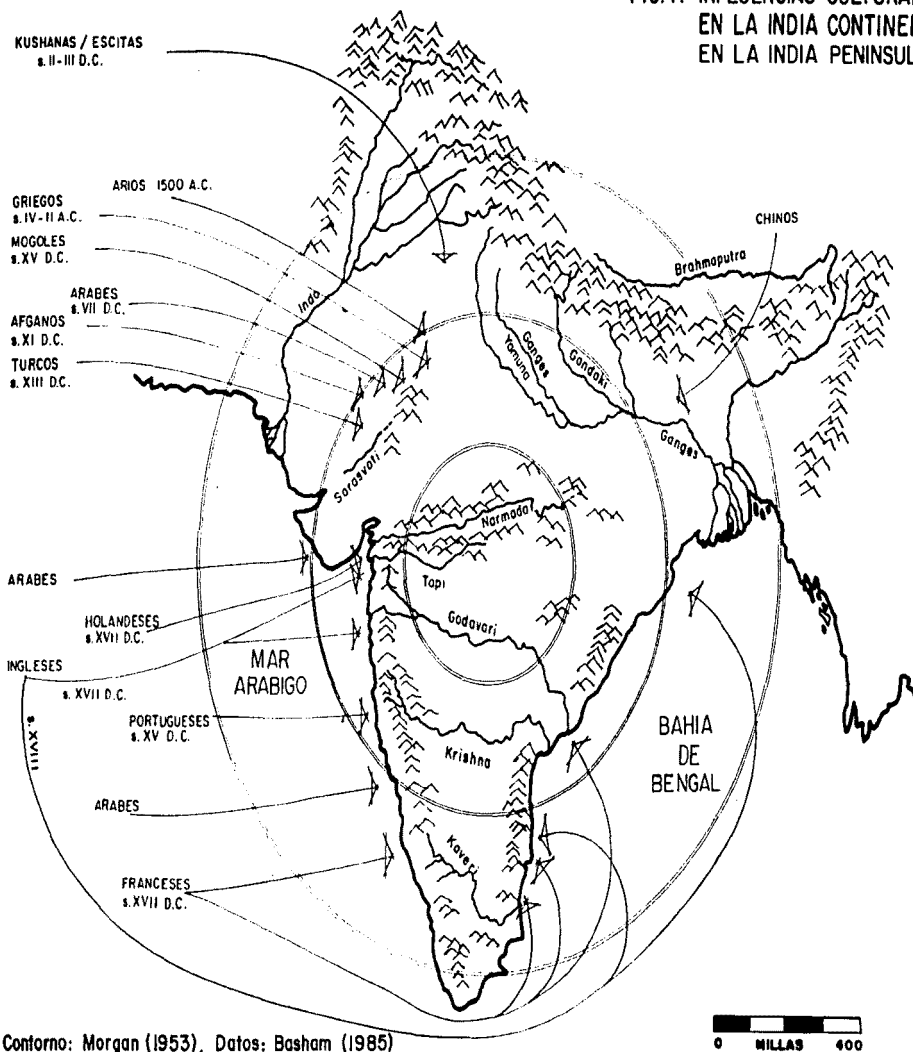
estudio se hará referencia (como en todos los otros aspectos) a las modalidades que pueden encontrarse en la India del norte.

Una explicación acerca de esta diferenciación norte-sur del país es necesaria aquí. A través de la historia, la mayor parte de las invasiones a territorio indio ha procedido del occidente, por tierra, sirviéndose de los pasos existentes en las cordilleras del Himalaya y del Hindu Kush. La dirección de toda penetración sería casi siempre la misma: desde el noroeste, por toda la porción continental, hacia el este, y también hacia la porción peninsular, en dirección sur. Las invasiones por mar se dieron en una época mucho más reciente y en muy pocos casos progresaron más allá de las costas. La India peninsular, por esta razón, es predominantemente hindú y más homogénea que la India continental (V. Fig. 1).

Más expuesta a las frecuentes invasiones y continuos cambios que su contraparte del sur, la India del norte es comparativamente más heterogénea y compleja: más abierta a influencias externas. Su medio físico se asemeja a su composición cultural también: es la India de las grandes llanuras lluviales y semidesérticas, por oposición a la India más húmeda y más accidentada (menos "abierta") de la porción peninsular. La primera ha desarrollado una cultura basada en el trigo, mientras que en la segunda es el arroz el cultivo predominante y el alimento básico.

La casta es un grupo endogámico, con un lugar más o menos definido dentro de la jerarquía social y con funciones específicas. Estas funciones atañen tanto a la esfera de lo

FIG. 1. INFLUENCIAS CULTURALES EN LA INDIA CONTINENTAL Y EN LA INDIA PENINSULAR.



económico-social como a la de lo ritual. La existencia de una casta no depende tanto de su cohesión interna como de su *diferenciación* respecto de otras castas. Esta diferenciación se establece mediante la profesión distintiva de la casta, y es confirmada mediante hábitos y costumbres peculiares en la comida, el vestido y el habla. Ninguna casta seguiría siéndolo si funcionara como una entidad autónoma. De ahí el carácter complementario de la sociedad hindú, ya señalado por Dumont,² por ejemplo, donde el todo no es igual a la simple suma de sus partes.

El concepto fundamental de la sociedad de castas es el de la *pureza*. Las ocupaciones (y los trabajos conexos) varían en su grado de "pureza", es decir, en lo cerca o lejos que se encuentren del contacto con la carne en su forma evidenciada (disociada de la vida; materia inerte) así como con sus derivados. Traducido a términos simbólicos, la descomposición orgánica equivale a la desarticulación del orden social. La muerte, fin de la vida (ordenada), es impura: es caos. De este principio ideológico inmanente se desprende la lógica del sistema: una jerarquización de las tareas (misiones) y de los grupos que las asumen. La distancia de cada uno de estos grupos entre sí es fundamental para el mantenimiento del orden al interior del sistema.

Esta distancia, lo mismo que la diferenciación ya señalada, son de orden tanto social como espacial: separar para unir.

2. Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. University of Chicago Press, Chicago, 1980; pp. 53 y 98, en particular.

diferenciar para integrar; de esta manera se hace posible la coherencia interna.

A diferencia de lo que sucede en una sociedad de clases, la jerarquía, al interior del sistema de castas, no está basada en la explotación de un grupo social por otro, sino en el intercambio mutuo. Tal intercambio no es sólo de bienes, sino de servicios (sistema *jajmani*).³

Al no existir el concepto de igualdad social, a la manera de los ideales de la Revolución Francesa, no es pensable (ni motivo de aspiración para nadie) la posibilidad de dejar una caste y "ascender" a otra y, por lo tanto, no queda espacio para hablar de explotación. El individuo no es sobornado con la promesa de recompensa social.

Esto no debe ser interpretado como inmovilismo. La movilidad social es posible para el grupo, a través de un complicado mecanismo que no se limita a la escala vertical. Bienes y servicios aparte, existe un tercer tipo de intercambio que es el de la reafirmación social, efectuado mediante el *reconocimiento* de la posición relativa que cada grupo ocupa frente a otro, de lo cual depende la existencia de todos ellos.

El brahmán, quien ocupa el peldano más alto dentro de la jerarquía, depende, para conservar su grado de pureza (y su estatus), del trabajo y del reconocimiento de las castas más bajas (menos "puras"). Estas, a su vez, necesitan del trabajo profesional del brahmán (aprender, enseñar) y le requieren sus servicios (oficiar los ritos en ceremonias vitales y de la

3. Cf. Dumont, *op. cit.*, pp. 92-108.

comunidad), por lo que se convierten en tributarios y contratantes de él, al mismo tiempo. Todo tiene su lugar y su razón de ser dentro de este sistema elaborado y ampliamente abarcante, cuyo orden se manifiesta en la estructuración del espacio vivido.

El funcionamiento del sistema tiene una gran dependencia de lo geográfico. La casta no es sólo una entidad social, sino geográfica. Es necesario insistir en esto, para poder comprender la fisonomía externa, la organización interna, y la estructura global de las regiones en la India.

En primer lugar, una casta existe por su nombre, y éste incluye siempre la procedencia (geográfica) de su linaje. En segundo lugar, una casta existe, como ya se ha dicho, a través de su relación con otras, y esta relación, para hacerse posible, requiere de un punto fijo en el espacio; o sea, una localidad. En tercer lugar, la casta existe como grupo discreto (es decir, mediante la consideración de la totalidad de sus miembros), y esto sólo se puede concebir en términos espaciales, pensando en un espacio de mayores dimensiones.

Para poder entender esto más claramente, hay que decir que una casta se distribuye espacialmente a través de una porción del territorio de una entidad administrativa. Mientras que un estado es una gran región lingüística, la casta dibuja una área de tamaño variable que no necesariamente sigue los límites de aquella. Una casta se subdivide en sub-castas, de acuerdo con el curso que su distribución espacial haya tomado. Las subcastas, en

este sentido, corresponderían a pequeñas áreas comprendidas dentro del área de la casta.*

Todos los miembros de una casta son iguales, pero a la vez existen diferencias de una subcasta a otra que podrían llamarse de tipo "horizontal" (por oposición a las de tipo "vertical" o jerárquicas), es decir, costumbres localmente adquiridas, en cuanto al comer, el vestir y el hablar.⁶ El avanzar sobre un espacio altamente diferenciado, resulta en una diferenciación de aquello que avanza. Esto podría ser un axioma con fines heurísticos en el estudio de un país como la India.

No se sabe, a ciencia cierta, cómo se originaron las castas, ni cómo y por qué han ido extendiéndose o constriñéndose hacia tal o cual territorio. Lo que sí queda claro es que las subcastas han resultado de la subdivisión del grupo original de una casta; a veces por falta de espacio, a veces por disputas que terminan en la separación (física y espacial) de un linaje o una familia y la fundación de una nueva localidad.⁶ Las diferencias "horizontales" son aceptadas por todo mundo como algo natural que, por lo demás, no pone en entredicho la unidad de la casta.

4. Srinivas dice que el "grupo efectivo" de una casta es "un grupo pequeño, homogéneo y cohesivo que se distribuye en las aldeas de una área pequeña". (Srinivas, M.N. *The Dominant Caste and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi, 1957; p. 127. Traducción libre). Por "grupo efectivo" puede entenderse subcasta.

5. Se debe a Srinivas la distinción entre vínculos de tipo vertical (entre castas distintas) y de tipo horizontal (entre aldeas distintas). (Vid. Srinivas, M.N. *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Clarendon Press, Oxford, 1952; p. 31).

6. Cf. Dumont, *op. cit.*, pp. 196-200, acerca de la dinámica de escisión y fusión de las castas.

Las subcastas comprenden, hacia su interior, grupos exogámicos que son los clanes, o linajes. Las relaciones de consanguinidad y afinidad son, en la práctica, más una cuestión de la subcasta que de la casta, nivel en el cual, si bien nunca es imposible rastrear las líneas de parentesco, en la práctica esos vínculos se han perdido.

Un hindú es, así pues, miembro de una casta, la cual tiene varios aspectos (subcasta, clan, etc.) espacialmente diferenciados. Es, además, miembro de un grupo doméstico, de una familia y de un linaje, con sus propios límites espaciales cada uno. Por último, es también miembro de la localidad en que vive. Tres tipos de espacio percibido se derivan de esto: 1) un espacio de asociación (genealógico); 2) un espacio de relación (de parentesco y de intercambio matrimonial) y 3) un espacio de interacción, o "espacio común".

Si se insiste en el hecho de que las castas existen a partir de su relación con otras castas (es decir, en su aspecto externo) el nivel local cobra entonces una importancia primordial.⁷ Es en la localidad donde las castas entran en interacción. El grupo local que las representa en ese escenario no agota, es claro, la membresía de la casta, pues es sólo una fracción de una subcasta (la pequeña área), parte, a su vez, del total de la casta (la gran área).

7. Cf. Mayer, Adrian C. *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1960; p.5 et passim.

Los aspectos internos de la casta (como la membresía), en cambio, cobran realidad a una escala mayor, más allá de los límites de la localidad.

La misma lógica es seguida por las relaciones de orden familiar (consanguinidad y afinidad), existiendo, como después se verá, una división entre las relaciones con los miembros de familia que residen en la localidad, y aquéllos que residen fuera de ella. De Golbèry y sus colaboradores, por ejemplo, han encontrado, en la India peninsular, la existencia de lo que ellos llaman un "espacio matrimonial", resultante de los intercambios conyugales que tienen lugar entre poblaciones distintas y animado por los constantes viajes de visita que a consecuencia de ello se generan.*

El espacio vivido en la India se encuentra estructurado en la forma hasta aquí descrita. Localidad, comarca, pequeña región, gran región, son todas unidades de área vinculadas entre sí por efecto de la misma lógica: la del intercambio social. La nación entera es resultado de estas fuerzas generadoras de un orden espacial altamente jerarquizado y, al mismo tiempo (quizás por ello mismo), sorprendentemente elástico y tolerante. Cabe transcribir aquí un párrafo entero de Dumont, a este respecto:

Si cualquier aspecto de la historia social o cultural de la India es considerado a través de un período lo suficientemente largo, el mismo fenómeno será siempre encontrado: el número de categorías, grupos o elementos crece a partir de sucesivas agregaciones o acreencias. Este hecho puede estar en relación con la tolerancia y la imitación, y, más generalmente, con la jerarquía y la complementariedad: la primera clasifica, antes que excluir.

6. De Golbèry, Luc. "Espace vécu et espace matrimonial en Inde péninsulaire". *L'espace géographique*, 1 (1976): 11-19.

y la complementariedad permite la integración más laxa y más amplia de elementos extraños. De hecho, el proceso toma varias formas, que deben ser distinguidas. Pero todas tienden a asegurar una cierta permanencia de la forma a través de la integración del elemento extraño.*

En los capítulos subsecuentes se procurará ilustrar la manera en que estos mecanismos formadores del espacio social operan, precisamente, a la escala más baja: la local. Para ello, la atención se centrará en el estudio de una aldea más o menos típica de la India del norte, enclavada en pleno centro del país, con el objeto de analizar las relaciones que entre ella y su región existen.

9. Dumont, L., *op. cit.*, p. 193. Traducción mía.

CAPITULO II. LA ALDEA DE TIKURI Y SU REGION

1. SELECCION DE LA ALDEA DE ESTUDIO

Tikuri es la aldea seleccionada para estudio: una aldea de tamaño pequeño que, en muchos sentidos, puede considerarse típica de la parte central del país: el área de influencia de la lengua hindi.

La selección de esta aldea fue hecha, antes que nada, sobre la base de su representatividad:

1) emplazamiento en una parte del país que evitara, hasta donde fuera posible, los extremos y lo excepcional.

2) Tamaño lo suficientemente pequeño como para facilitar un estudio intensivo y, al mismo tiempo, lo suficientemente grande como para dar cabida a una composición de casta compleja.

3) Ubicación lo suficientemente internada en el espacio rural, pero no del todo apartada de la influencia de los cambios tecnológicos y sociales que tienen lugar en los centros urbanos del país.

La posición central pareció ofrecer, desde un principio, ventajas sobre cualquier otra posición limítrofe. Siguiendo este criterio, la ubicación dentro de la porción continental (India del norte) fue favorecida sobre aquella de la porción peninsular, dadas las características que cada una de estas porciones tiene en términos de representatividad, según ha quedado expuesto en la sección anterior.

Dentro de la India continental, la región del Bundelkhand, una región bien definida geográfica, histórica y culturalmente, resultó idónea como marco de análisis (V. Fig. 2).

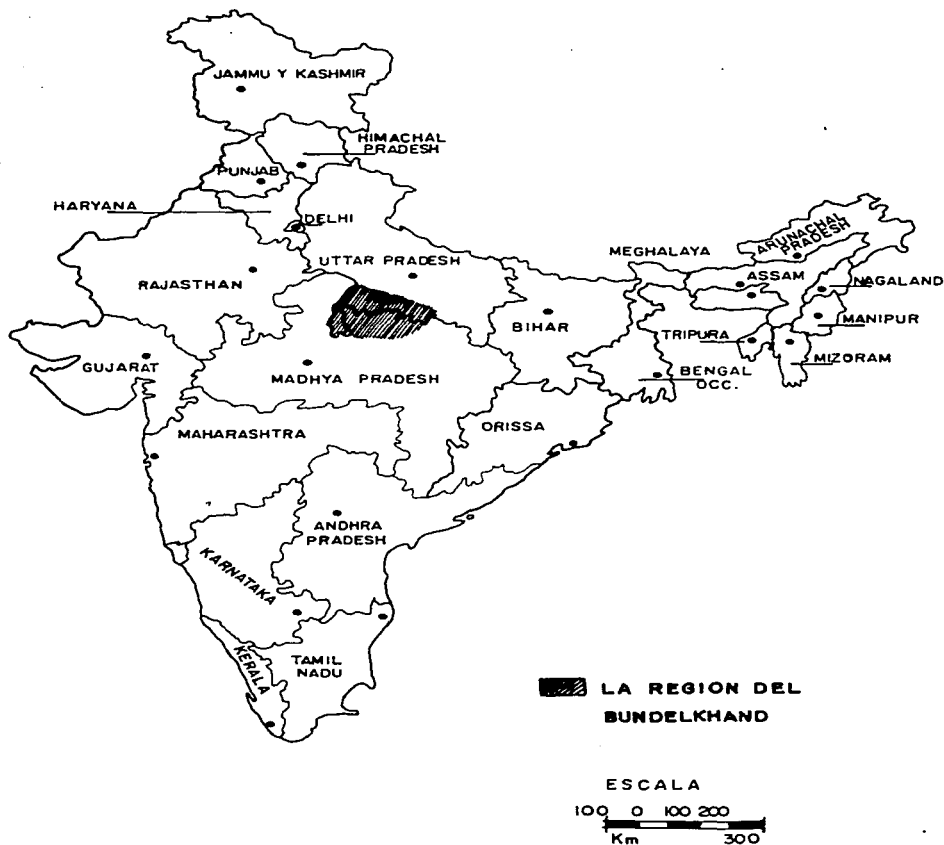
Por último, la realización del trabajo de campo dependía de las posibilidades de establecer contacto y de lograr la admisión más rápida y la aceptación más efectiva dentro del medio aldeano. Esto fue lo que orientó la decisión de adoptar a Tikuri como la aldea de estancia y de estudio.

2. EL MARCO REGIONAL: EL BUNDELKHAND

Bundelkhand es el nombre de una de las regiones más conocidas y mejor diferenciadas en toda la India central. Se encuentra ocupando una extensa planicie que, en declive, se extiende separando la meseta del Decán de las grandes llanuras de los ríos Ganges y Yamuna. La cordillera de los Vindhya, frontera natural entre la India continental y la India peninsular, enmarca toda la parte sur de esta región, extendiéndose de este (colinas de Mirzapur) a suroeste. La planicie se inicia al pie de una meseta asociada a esta cordillera --de la cual toma su nombre-- y va perdiendo altitud hacia el norte, hasta encontrarse con el cauce del río Yamuna.

Algunos autores consideran que el límite oeste de la región es el río Chambal, afluente del Yamuna que sirve de frontera a

FIG. 2 UBICACION DEL BUNDELKHAND EN LA INDIA ACTUAL.



Basado en: Census of India 1981 - d

los actuales estados de Madhya Pradesh y Rajasthan.¹ Parece más adecuado, empero, fijar este límite sobre el río Sindh.²

Numerosas montañas y cerros aislados (de afloramiento granítico en su mayoría) diversifican esta gran planicie, dándole un aspecto muy peculiar al paisaje, el cual da la sensación de una vastedad enmarcada, con límites visibles. Las montañas o cerros, siempre presentes, han servido como principio arquitectónico en la fundación de poblados, proporcionando a los habitantes un abrigo natural. Todo poblado parece haber tomado en cuenta la existencia de un *pahar* (cerro) al momento de su fundación. El valor de los cerros como refugio en tiempos de guerra, entre otras cosas, es recurrente en la historia y en los relatos tradicionales de la región.

La división política moderna ha dejado al Bundelkhand dividido en dos grandes porciones: norte y sur. La primera cae dentro de los límites del estado de Uttar Pradesh, y la otra queda comprendida dentro del estado de Madhya Pradesh (V. Fig. 2). Desde el punto de vista administrativo, entonces, el Bundelkhand no es reconocido como entidad independiente. Llama la atención el caso de esta región, con una identidad lingüística e

1. Por ejemplo: Sinha, Shyam Narayan. *The Revolt of 1857 in Bundelkhand*. Anuj Publications. Lucknow, 1982: p. 1.

2. Cf., por ejemplo: Gupta, Bhagwan Das. *Life and Times of Maharaja Chhatrasal Bundela*. Radiant Publishers. Nueva Delhi, 1980, p. 1.

histórica innegables.³ fragmentada hoy día por una línea divisoria cuyo criterio de demarcación ha sido, se supone, precisamente el lingüístico. Esto muestra que otros criterios de división, heredados de la vida imperial (mogoles primero, británicos después), fueron también tomados en cuenta.

Para los habitantes de la región, el problema de los límites no presenta mayor complicación. La región sigue existiendo como unidad, y la nueva línea divisoria, en lugar de causar conflicto, ha coadyuvado a la reafirmación de la identidad: los habitantes de una de las partes reconocen cierto "acento" en el habla de los del la otra; así como ciertas costumbres distintivas. Lo mismo ocurre en sentido contrario. Todos se saben "*bundelkhandís*" pero unos lo son de un lado y otros del otro. Delimitar, en un país como la India, puede resultar en integrar.

La irrigación ha sido uno de los aspectos dominantes en el devenir del Bundelkhand como región. De clima más bien seco y muy caluroso, los monzones parecen haber durado siempre muy poco ahí, y con frecuencia resultan poco pródigos en lo que al cultivo de las tierras se refiere. Las características de los suelos, predominantemente rocosos, con un relieve en pendiente y abundantes en fisuras de todo tipo, agravan el problema de la conservación y la utilización del agua. No son pocos los ríos que, de sur a norte, atraviesan la región, y su caudal no es despreciable. Pero los cauces tienden a ser siempre muy

3. El *bundelkhandi* es considerado un dialecto del hindi por los lingüistas. Sus hablantes establecen una diferenciación entre su lengua y el hindi; ya que aquélla supone toda una manera de expresarse, de ser y de pensar.

profundos, respecto del nivel de las tierras circundantes, haciendo que el agua sea poco utilizable.⁴

Desde siempre, los habitantes de la región han sabido cómo arreglárselas para resolver estos problemas, mediante la construcción de represas y lagos artificiales. En la actualidad, la ayuda del gobierno estatal, y los grandes proyectos del gobierno federal, parecen prometer el arribo de una nueva era, en materia de irrigación en la región.

3. EL DEVENIR HISTORICO DEL BUNDELKHAND

El Bundekhand es de una importancia notable en la historia del país, habiendo sido una de las entidades políticas más fuertes de la India del norte y una de las que más resistencia opusieron, tanto a la invasión turco-mogola, como al colonialismo británico.

La historia de esta región puede dividirse en tres grandes épocas: una de formación, durante el medioevo indio (600 a 1200 D.C.); otra de consolidación, durante las dos ocupaciones (turco-mogola, de 1200 a 1739; y británica, de 1793 a 1947)⁵, y otra más de integración a la nueva nación independiente, a partir de 1947.

4. Cf. Sinha. *op. cit.*, p. 2.

5. En 1739, muerto Aurangzeb (el último gran emperador mogol) y con la invasión del *shah* de Irán, el periodo mogol llega a su fin. En 1793 los ingleses se asientan definitivamente en la costa oriental, en Bengala (si bien su presencia en la costa occidental data desde la fundación de la *East India Company* en Surat, en 1608).

La disolución del imperio de los Guptas, hacia el año 540 D.C., dió paso a la formación de pequeños reinos en todo el subcontinente. Algunos centros de poder (por lo general unos cinco o seis) eran mantenidos, a costa del tributo de reinos más pequeños, más o menos independientes de los reinos mayores.⁶ El típico gran reino consistía de una área controlada directamente desde la capital, y un número de provincias bajo el título de *samantas* (lit. "vasallos") de tipo hereditario. La tendencia a formar imperios existía entre todos los gobernantes, pero las características de la ideología y la ética hindúes de la época no permitían llegar a formar sistemas imperiales estables como los de antaño.⁷

A mediados del siglo XI, la India del norte se encontraba bajo el dominio de los distintos clanes de *rajputs* (de *raja* "rey", y *putr* "hijo"). El poder se concentraba en cinco centros distintos, uno de los cuales era el reino de Jajhoti, a manos de los Chandela, la primera dinastía que gobernaría la región.⁸ Bajo el reinado de los Chandela, asentados en Mahoba, su capital, florecerían las artes y la religión en la región, creando importantes centros de culto, como los famosos templos de Khajuraho, construidos entre 950 y 1050 D.C.

6. Basham, A.L. (ed.) *A Cultural History of India*. Oxford University Press, Delhi, Tercera Impresión, 1985; p. 51.

7. Basham, *op. cit.*, p. 52.

8. Otro nombre era el de Jejakkukti, según Gupta (*op. cit.*, p. 2).

Hacia 1309 el territorio chandela cae definitivamente en poder de los invasores turcos, quienes venían amenazando, tiempo atrás, la estabilidad de todos los centros de poder en el país. Sin poder levantarse de nuevo, el reino chandela vio su territorio dividido en pequeñas jefaturas independientes. Esta situación se prolongaría hasta fines del siglo XIII, cuando hace su entrada triunfal otra dinastía: la de los Bundela, quienes se encargarían de volver a unificar el reino que, desde ese momento, llevaría su nombre.

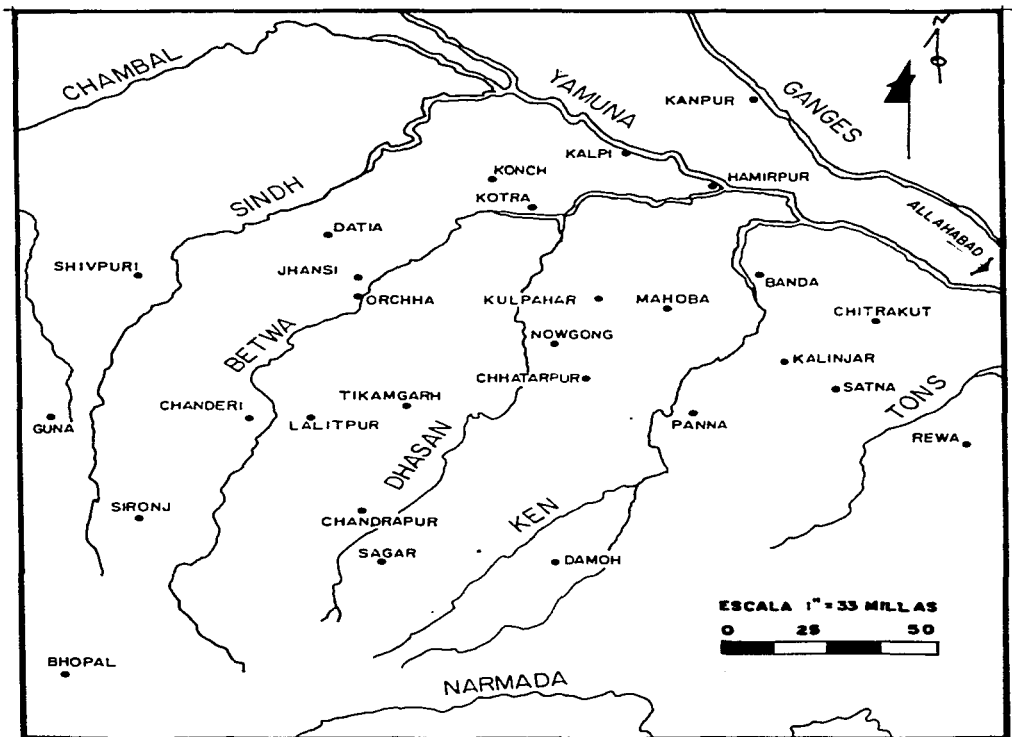
La ciudad de Kurar será en un principio el asiento del poder bundela, hasta 1531, cuando Rudra Pratap fundará la nueva capital, Orchha, extendiendo los límites del reino.*

Pocas regiones del país fueron tan activas en la resistencia a la expansión del nuevo imperio mogol y del islam, como lo fue el Bundelkhand. Sus gobernantes, y su gente, lucharon aguerridamente por mantener la unidad del reino y lograr su independencia. Los emperadores mogoles, conscientes del peligro que representaba el reino para el logro de sus intereses, le impusieron una división, repartiendo su territorio en tres partes: una, la más grande, quedaría bajo el mando del Subah de Allahabad, otra, bajo el Subah de Agra y la tercera bajo el Subah de Malwa.

La historia de la consolidación regional está ligada a la figura del Maharaja Chhatrasal Bundela (1649-1731), cuya heroica saga forma parte de la memoria y del legado cultural de ese épico

9. Gupta, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

FIG. 3 MAXIMA EXTENSION DEL BUNDELKHAND EN TIEMPOS DE CHHATRASAL.



pueblo del Bundelkhand. Pese a todas las adversidades, Chhatrasal fue capaz de dar a la región una solidez nunca antes lograda, haciendo que todos los jefes locales lo siguieran en su proyecto de desobediencia a la autoridad imperial. Uniendo sus fuerzas a la de los Mahratas --dinastía que controlaba la parte oeste del país y que se convirtió en el principal enemigo de los últimos emperadores mogoles-- Chhatrasal logró no sucumbir nunca al poder mogol (V. Fig. 3).

La importancia de este gobernante fue tal, que toda una nueva secta religiosa llegó a formarse en torno a él: la secta de los pranamis, de gran importancia en la historia de la resistencia hindú.

Swami Pran Nath, el famoso predicador y segundo gran maestro de esta secta, activista patriótico, itinerante y decidido, hizo del Bundelkhand su morada definitiva y centro de operaciones, habiendo sido atraído por la fama de Chhatrasal como "campeón del hinduismo".¹⁰ A través de su religión, Pran Nath logró crear conciencia en el pueblo para que todo *bundelkhandi* se sintiera decidido a luchar por su independencia. Chhatrasal llegaría a gozar de una estimación casi divina por parte de la gente:

Esta tierra sagrada, y la más sagrada religión hindú, demandan guerra inmediata contra el opresor... Chhatrasal Bundela ha aceptado el reto. ¡Id y sumaos a sus huestes!¹¹

No fue este el único apoyo que Pran Nath diera a Chhatrasal en su campaña. Entre otras cosas, fue él quien reveló al raja la existencia de las célebres minas de diamantes de Panna.

10. *Ibid.*, p. 96-97.

11. *Ibid.*, p. 97-98.

desconocidas hasta entonces; aliviando así, en gran medida, las tribulaciones financieras del reino. Persuadido por Pran Nath, Chhatrasal cambió su capital a Panna, donde se hizo coronar como gobernante legítimo.¹²

Lo que Pran Nath predicaba no iba, sin embargo, en contra del Islam, sino de aquéllos que en ese momento hacían las veces de sus promotores en el país. Los emperadores y jefes mogoles no eran para Pran Nath buenos musulmanes, pues en el *Corán* (que Pran Nath conocía perfectamente) el profeta llamaba *musulmán* a "aquél que profesa la bondad".¹³ Pran Nath sostenía que "lo que en el *Corán* está dicho, dicho está también en los *Vedas*"; y buscaba, a través del estudio de ambas tradiciones, establecer su unidad inherente: "de esta manera --dice Pran Nath-- me propongo borrar el antagonismo y señalar hacia la senda común".¹⁴ Es así que Pran Nath se pronuncia como uno de los promotores de la *unidad en la diversidad*, idea que jugaría un papel muy importante en la historia de todo el país. Su filosofía estaba animada por ese propósito conciliador, tan necesario en aquellos días de conquista y de celo religioso.

Con el fin de preservar la independencia de su reino, Chhatrasal, poco antes de morir, decidió legarlo a quienes garantizaran ese cometido. El territorio fue dividido en tres partes, la mayor de las cuales fue legada al Peshwa Baji Rao, jefe maratha, en pago por sus múltiples servicios. Las otras dos partes fueron distribuidas entre sus dos hijos mayores.

12. *Ibid.*, p. 98.

13. *Ibid.*, p. 102.

14. Citado y traducido por Gupta, *op. cit.*, pp. 100-102.

Los tiempos de Chhatrasal quedaron atrás, pero el heroísmo no abandonó el Bundelkhand, el cual sería sometido a una nueva y más difícil prueba. Los últimos emperadores mogoles sucumbieron ante nuevos invasores, esta vez procedentes de tierras aún más lejanas, productoras de ideas más exóticas: los británicos. Para estos recién llegados, que habrían de iniciar toda una nueva era en la vida del país, el Bundelkhand tendría también parques y bosques suficientes.

Desde 1583, la corte de Akbar había recibido ya a emisarios de Isabel I de Inglaterra, con el propósito de iniciar relaciones comerciales. En 1608 los británicos se establecen en Surat, en la costa occidental, fundando la Compañía de las Indias Orientales. Hacia fines del siglo XVIII esta Compañía tiene ya claros intereses expansionistas, y en 1793 se asienta definitivamente en la costa este, en Bengala. Ochenta y tres años más tarde (1876), Victoria de Inglaterra sería proclamada Emperatriz de India y Calcuta confirmada como capital.

Una de las consecuencias inmediatas de la política expansionista iniciada por Clive, al interior de la Compañía, fue la ocupación del Bundelkhand. El tratado de Bassein, firmado en 1802 con el Peshwa Baji Rao II, condujo a la cesión de parte del territorio a los británicos. El gobierno colonial estrenaría su poder en esta región del país, sin saber que con ello encendería la mecha de la más grande y más grave insurrección que habría de enfrentar en toda la historia de su presencia en la India.

El descontento de los *rajás* locales, así como del pueblo en general, con las reformas británicas, era muy grande y aguardaba

el momento oportuno para ser liberado. Ese momento llegó en mayo de 1857, con la famosa rebelión de los *sipahis* (soldados razos) en la no muy lejana ciudad de Merut, la cual fue seguida, casi de inmediato, por los levantamientos en el Bundelkhand.¹⁵

Al famoso asalto al fuerte de Jhansi, perpetrado por los jefes rebeldes en junio de 1857, en el que fuera sacrificada la casi totalidad de los oficiales británicos y sus familias, siguió el fuego de la insurrección, abrazándolo todo. En la historia de la insurrección, destaca la figura de la célebre heroína, la Rani Lakshmi Bai quien perdiera la vida en plena batalla, convirtiéndose en otra figura de veneración en la conciencia popular.¹⁶

Al término de aproximadamente dos años de lucha, la supremacía de los colonialistas acabaría por imponerse; pero en la memoria del Bundelkhand quedarían grabadas, para siempre, las hazañas de su pueblo.

Escenario de conflicto y de constante lucha, la región ha ido labrándose a través de la necesidad que sus habitantes han tenido de defenderla. Espacio de habitación y de refugio, de trabajo y de abastecimiento, de comunicación y de lucha, el Bundelkhand ha resultado ser una región integrada y diferenciada, no sólo conocida, sino *reconocida* por sus habitantes: con una gran identificación entre ellos y su tierra.

El Bundelkhand de hoy enfrenta nuevas dificultades. La política colonial no fue particularmente benigna con la región.

15. Cf. Sinha, *op. cit.*, pp. 36, 15-32, 39-64.

16. Cf. Sinha, *S. N. Rani Lakshmi Bai of Jhansi*. Chugh Publications. Allahabad, 1980.

luego de lo ocurrido en 1857. En 1862, por ejemplo, fue abolido el Departamento de Irrigación del Bundelkhand, y no fue sino hasta después de la hambruna de 1866-69 que comenzó la reparación del equipo existente.¹⁷ La ayuda gubernamental, en la forma de nuevos proyectos de irrigación, tuvieron que esperar casi cien años, hasta lograda la independencia nacional.

Una serie de calamidades, principalmente de orden natural (sequías, plagas, inundaciones), agravaron la situación a tal grado que los agricultores se vieron forzados a echar mano de las hipotecas a particulares. Con el paso del tiempo, gran parte de las tierras de la región pasaron a poder de prestamistas.¹⁸

El modelo de gobierno impuesto por los británicos en todo el país infligió severos trastornos en las estructuras de poder tradicionales, afectando gravemente el orden social. Los cambios más dramáticos pueden ser encontrados hacia los niveles más altos de la jerarquía social: los brahmanes y los *thakurs* (guerreros, en el Bundelkhand).¹⁹

Este último estamento social, donde recaía el poder temporal, quedó desprovisto de toda autoridad. Luego de haberlo perdido todo (el poder, el derecho a cobrar impuestos, sus propiedades, parte enajenadas, parte hipotecadas), los Bundelas se dieron a la tarea de conseguir el sustento por cualquier otra vía que no fuera la del cultivo de la tierra, de lo cual estaban totalmente

17. Cf. Pathak, S. P. *Jhansi During the British Rule*. Ramanand Vidya Bhawan, Nueva Delhi, 1987.

18. Pathak, *op. cit.*, pp. 66-67, 78-79, 85.

19. *Thakur* es, en cierta forma, sinónimo de *kshatriya* (v. Capítulo III, Sección 2).

desentendidos.²⁰ Educados para ser guerreros y para gobernar, fueron dejados con ningún otro recurso que el de explotar el único poder que les quedaba: el ideal, es decir, el emanado del reconocimiento que los otros sectores de la sociedad seguía teniendo de su rango social. Este poder, está claro, era menos vulnerable a las reformas europeizantes y a veces llegaría a degenerar en la formación de bandas transhumantes de delincuentes, así como en el subsecuente pillaje de poblaciones enteras²¹. El heroísmo combatiente del pasado terminaría reducido a una frustrante lucha por la supervivencia, el precio de lo cual tendría que ser pagado por el pueblo.

Los brahmanes, por otra parte, tradicionales custodios del poder moral, a lo cual se consagraban, habían dependido siempre de los *thakurs* para su subsistencia. Al desaparecer estados y gobernantes, los brahmanes se vieron obligados a trabajar la tierra, convirtiéndose eventualmente en propietarios de parcelas, aspecto que vino a perturbar en gran medida la perspectiva de sus relaciones con las demás castas.

El Bundelkhand moderno emana de una tradición de constante lucha, contrastada por elementos dramáticos, como la inseguridad del campesinado, el odio del pueblo al estilo de administración

20. *Ibid.*, p. 167.

21. *Ibid.*, p. 166.

impuesto por los británicos,²² y el constante estado de alerta por parte de todos sus habitantes, de desconfianza y suspicacia por todo lo ajeno, o lo recién llegado. El trabajo de los misioneros cristianos durante la colonia contribuyó a esto último.

Comparativamente hablando, mientras que en otras partes del mundo el colonialismo ha resultado, por lo general, en la destrucción del orden social y la formación cultural existentes, en India (especialmente en esta región) parece haber coadyuvado a la consolidación de la identidad cultural y reforzado los mecanismos que unen a los hombres con la tierra que habitan.

4. PATRONES DE POBLAMIENTO EN LA REGION

Al igual que en muchas otras partes del país, en el Bundelkhand la población se concentra en núcleos de alta densidad relativa, separados unos de otros por extensiones más o menos grandes de terrenos agrícolas y silvestres, en los cuales no aparecen asentamientos de ningún tipo. A un segmento de fuerte concentración sigue otro de ausencia de asentamientos, dando como resultado un patrón homogéneo de oscilación pendular, en el cual los extremos coexisten para componer el todo (V. Fig 4).

La discontinuidad entre el espacio poblado y el despoblado responde a un principio inmanente de la sociedad hindú: ninguna

22. *Ibid.*, pp. 170-171.

**FIG. 4 CORTE LONGITUDINAL
DEL ESPACIO REGIONAL,
GRAFICADO.**

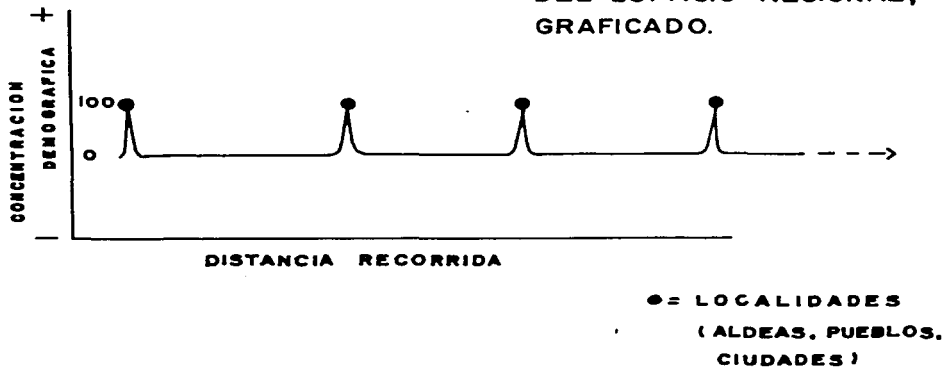
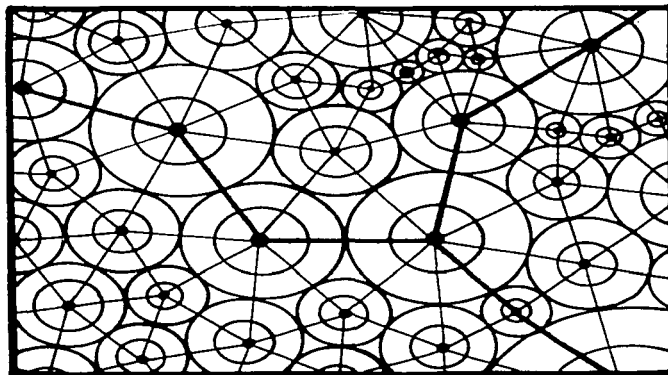


FIG. 5 LAS AUREOLAS DEL ESPACIO REGIONAL



— CAMINOS

● LOCALIDAD

○ TIERRAS DE CULTIVO

○ TIERRAS LIMITOPES
(SILVESTRES)

familia se basta a sí misma, siendo la asociación con otras familias (y el intercambio mutuo con ellas) indispensable para la supervivencia.

Las granjas aisladas, las haciendas independientes, son modalidades prácticamente desconocidas dentro del patrón de asentamiento dominante de la región de estudio y de gran parte del país. Los asentamientos humanos, en conformidad con la lógica del orden social, son de naturaleza gregaria. El individuo independiente, la casa aislada, la aldea aislada, no existen como entidades significativas dentro del contexto de esta sociedad.²³

El poblamiento del territorio en la India parece haber estado siempre dominado por la tendencia a la concentración. A diferencia de otras sociedades recién descolonizadas, en la India la concentración demográfica no es un fenómeno de este siglo, provocado por un proceso de urbanización galopante, ligado al desarrollo de la industria.²⁴ En la India, la urbanización se

23. Por varios años, el estudio de la sociedad de castas en la India estuvo dominado por el concepto de la aldea autosuficiente. Las investigaciones se concentraban en la estructura interna de la aldea, haciendo resaltar su carácter orgánico, en donde los distintos grupos de casta se complementan mutuamente. Estudios a una escala mayor han revelado, por otra parte, que existen relaciones de interdependencia sumamente importantes de localidad a localidad, y que el espacio interaldeano no es un espacio neutro, desvinculado de lo que sucede al interior de cada una de las comunidades (Cf. Srinivas (1967), *op. cit.*, pp. 20-59; y Dumont, *op. cit.*, pp. 158-160 y 391-92).

24. Con una población total de 656.15 millones de habitantes, en 1951 India tenía sólo 12 ciudades de más de un millón de habitantes. Por otra parte, el índice urbano-rural, que en 1901 era de 10.8% contra 89.2%, ha variado sólo a 23.3% contra 76.7% en 1951. En ese mismo año, el 27.6% de la población clasificada como "urbana" vivía en localidades de menos de 50,000 habitantes. En 1901, en contraste, una buena parte de esta población (25.7%) vivía ya en localidades

enfrenta no a una dispersión rural, sino a una muy bien establecida concentración rural.

El campo en la India ha sido siempre un campo densamente poblado, y la oposición campo-ciudad (demográfica y culturalmente hablando), a pesar de la sorprendente antigüedad del fenómeno urbano en el subcontinente (o quizás precisamente debido a ello) es, seguramente, menos significativa que en ninguna otra parte del mundo.

En la región, con relativa escasez de agua y con suelos de bajo rendimiento, queda muy claro que la concentración demográfica hace posible una relación más racional entre los recursos naturales y la población. La concentración resuelve de antemano lo que, en otros casos (el de los paisajes desérticos, por ejemplo), la dispersión trata de remediar: un bajo rendimiento y una distribución poco eficiente de la producción entre el total de la población.

El mismo arreglo espacial se repite de extremo a extremo del espacio regional: un poblado es rodeado por sus campos de cultivo, y éstos, a su vez, se continúan hasta donde comienza el campo traviesa. Aparentemente anónimo, este último espacio intermedio (bajo propiedad privada o pública) cubre una función estructural: el mantener una zona de transición entre aldeas y campos vecinos que acentúe la delimitación de cada localidad (V. Fig. 5).

de más de 100.000 habitantes (Registrar General, India, citado por Agrawal, A. N.; Varma, H. O.; Gupta, R. C., *India, Basic Economic Information, 1986*, National Publishing House, Nueva Delhi, 1986; pp.44-45.

Los mismos principios de organización que operan a otras escalas ordenan el espacio de la región en una serie de circunscripciones bien definidas: realizando sus límites (espaciales) cada una de las entidades sociales asegura su identidad y su inserción en el sistema.

En conformidad con el principio de complementariedad, las localidades son todas multi-casta. Los casos de localidades uni-casta son verdaderamente excepcionales, y cuando llegan a darse es la forma de acreencias periféricas de una localidad mayor.

Para simplificar el manejo de los datos estadísticos, se ha tenido que modificar los límites de la región en cierta medida, procurando, hasta donde ha sido posible, su coincidencia con las entidades reconocidas por la administración actual.

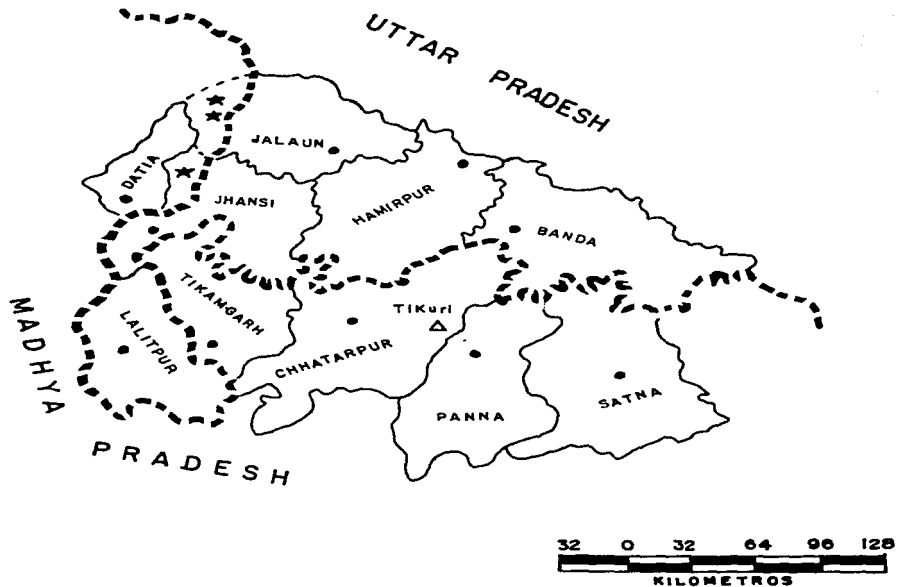
Los estados de la India se encuentran subdivididos en distritos, los cuales, a su vez, se subdividen en *talukas*, unidades todas ellas con representación de gobierno estatal.²⁵ Cada localidad, además, cuenta con su propio organismo representativo, conocido como *gram panchayat*.²⁶

Aquellos distritos que sólo parcialmente quedaban incluidos dentro de la región han sido eliminados, para evitar la deformación de los datos promedio. La región ha quedado, así

25. Además de los estados, están los territorios federales (*Union Territories*), islas, áreas especiales y distritos urbanos --como el de Delhi, la capital--, cuya subdivisión no siempre sigue este mismo criterio.

26. "Consejo aldeano de los cinco"; institución tradicional que va perdiendo fuerza en algunas partes del país, siendo desplazada por otros cargos, como el de *zimmedar*.

FIG. 6 DISTRITOS QUE COMPONEN EL BUNDELKHAND



★ SECCION DEL DISTRITO DE GWALIOR, MP

★★ SECCION DEL DISTRITO DE BHIND, MP

Fuente Cartographic Board, tomado del National Census of India, 1981 d.e.

- CAPITAL DISTRITAL
 --- LIMITE ESTATAL

pues, constreñida en diez distritos: cinco del estado de Madhya Pradesh, y cinco del estado de Uttar Pradesh:

MADHYA PRADESH:

Datia
Tikamgarh
Chhatarpur
Panna
Satna

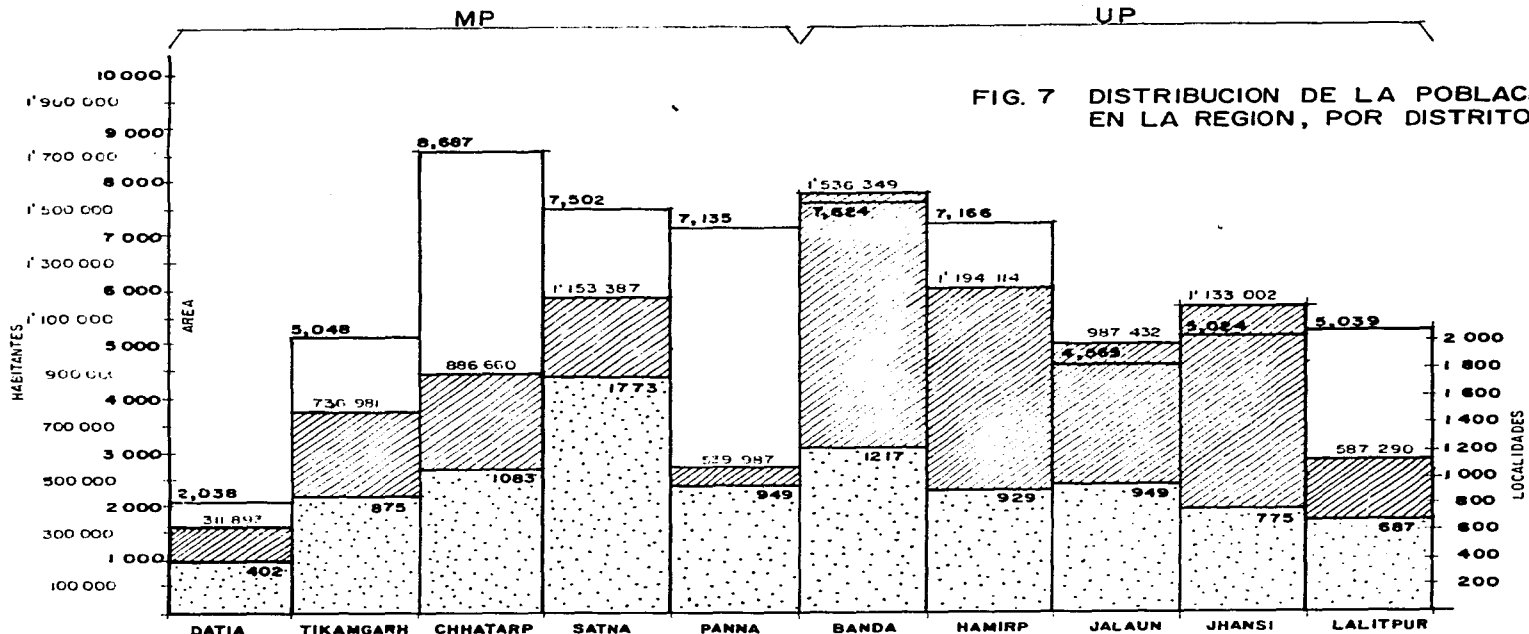
UTTAR PRADESH:

Banda
Hamirpur
Jalaun
Jhansi
Lalitpur (V. Fig. 6).

Todos estos distritos se encuentran comprendidos totalmente dentro del Bundelkhand. En su conjunto, constituyen una zona de transición entre un Uttar Pradesh más densamente poblado, pero de composición predominantemente rural, y un Madhya Pradesh de mucho menor densidad demográfica, aunque con un índice de población urbana ligeramente más elevado (V. Figs. 7 y 6a-b).

La densidad media de población en Uttar Pradesh, estado interfluvial de la India septentrional, es de las más altas del país (cuarto lugar nacional, con 377 habitantes por kilómetro cuadrado, mientras que la media nacional es de 216). Madhya Pradesh, el estado más grande del país, tiene, en contraste, una densidad media de sólo 115 h./Km². El índice de población urbana es, en el primero, de 17.9% y, en el segundo, de 20.3%.

Entre estos dos estados, el Bundelkhand (con un área de casi 60.000 Km²) destaca como una región más marcadamente rural aún. Los distritos que constituyen esta región presentan un índice de población urbana que está por debajo de las medias estatales: los cinco distritos dentro del Uttar Pradesh componen un índice de



- AREA (km²)
- ▨ POBLACION (hab.)
- ▤ LOCALIDADES (Nº. loc. habitadas)

Fuente: Census of India 1981-c

FIG. 8a. CENTROS URBANOS DE LA REGION Y SU POBLACION (SECCION UP).

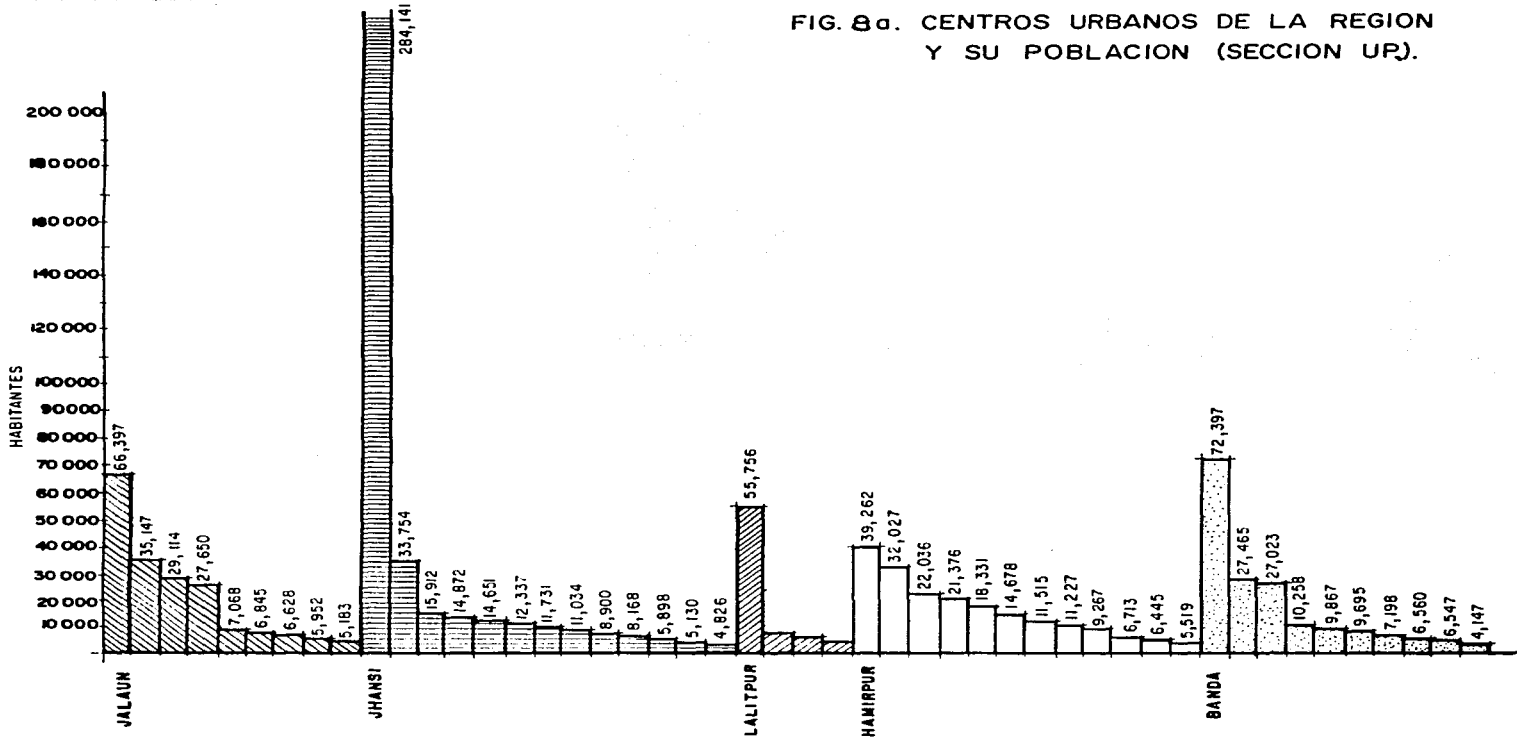
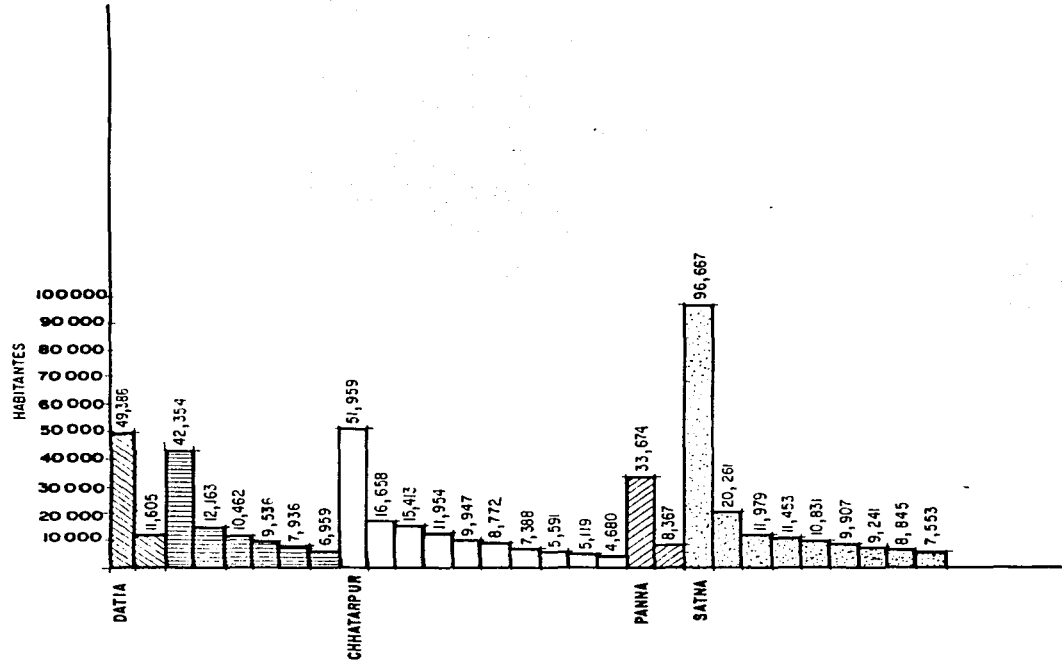


FIG. 8b CENTROS URBANOS DE LA REGION Y SU POBLACION (SECCION MP).



Fuente: Census of India 1981-c

población urbana de sólo 14.3%. La cifra para los otros cinco distritos, pertenecientes a Madhya Pradesh, es de 19.9%.²⁷

El total de localidades en la región es de 9,639. De ellas, ochenta y una están clasificadas como "urbanas", aunque en su mayoría difieren muy poco de las rurales.²⁸ Sólo veinte de las localidades urbanas son ciudades de más de 20,000 habitantes, y sólo cinco de ellas rebasan los 50,000 (V. Figs. 8a y 8b).

Las localidades urbanas más importantes se concentran hacia la parte norte de la región (Uttar Pradesh) (V. Figs. 8a y 8b). Jhansi, el centro urbano más grande de la región, con 246,172 habitantes en 1981, se localiza en el distrito que lleva su nombre (v. Fig. 9).

El índice de ocurrencia media de las localidades en la región es de 1:6.3, es decir, que cada 6.3 km², como promedio, ocurre una localidad. Esto da idea de dos cosas: el gran número de localidades que pueblan la región, y su espaciamiento medio.²⁹ (V. Fig. 10).

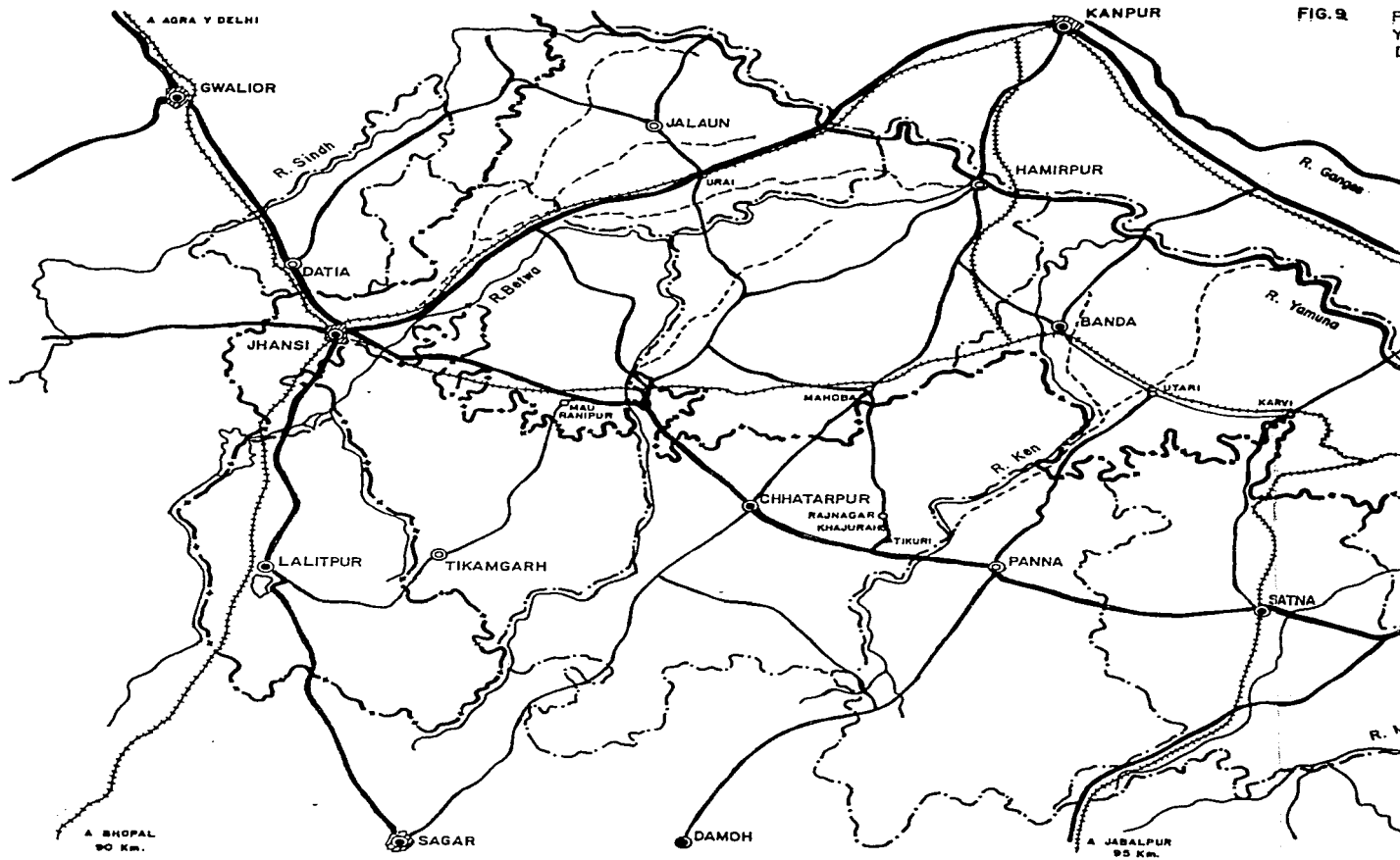
27. Census of India, 1981: a, b, d y e.

28. El censo de 1981 considera "urbanas" a:

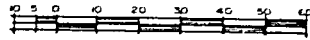
1.) Todas aquellas localidades en las que exista un cuerpo administrativo (municipalidad, acantonamiento, comité de área, etc.).

2.) Toda localidad que, con un mínimo de 5,000 habitantes, tenga a no menos del 75% de su población masculina económicamente activa en ocupaciones otras que las agrícolas, y cuya densidad de población sea de 400 habitantes por kilómetro cuadrado, como mínimo (Census of India 1981-a: pp. 82-83).

29. Este índice se obtuvo de la relación entre el área total de cada uno de los distritos y el número total de localidades en cada uno de ellos, estableciendo después el promedio de los índices de todos los distritos.

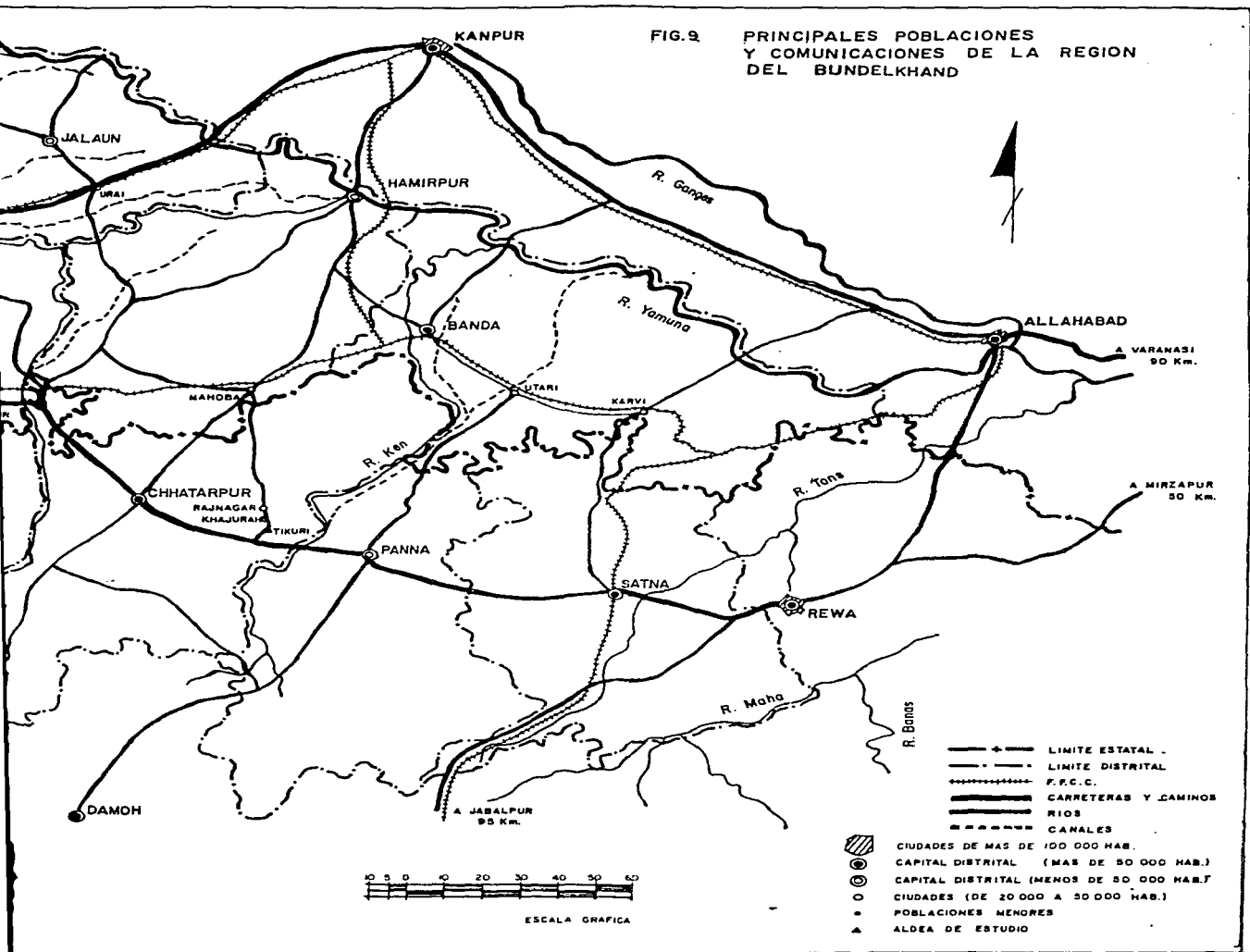


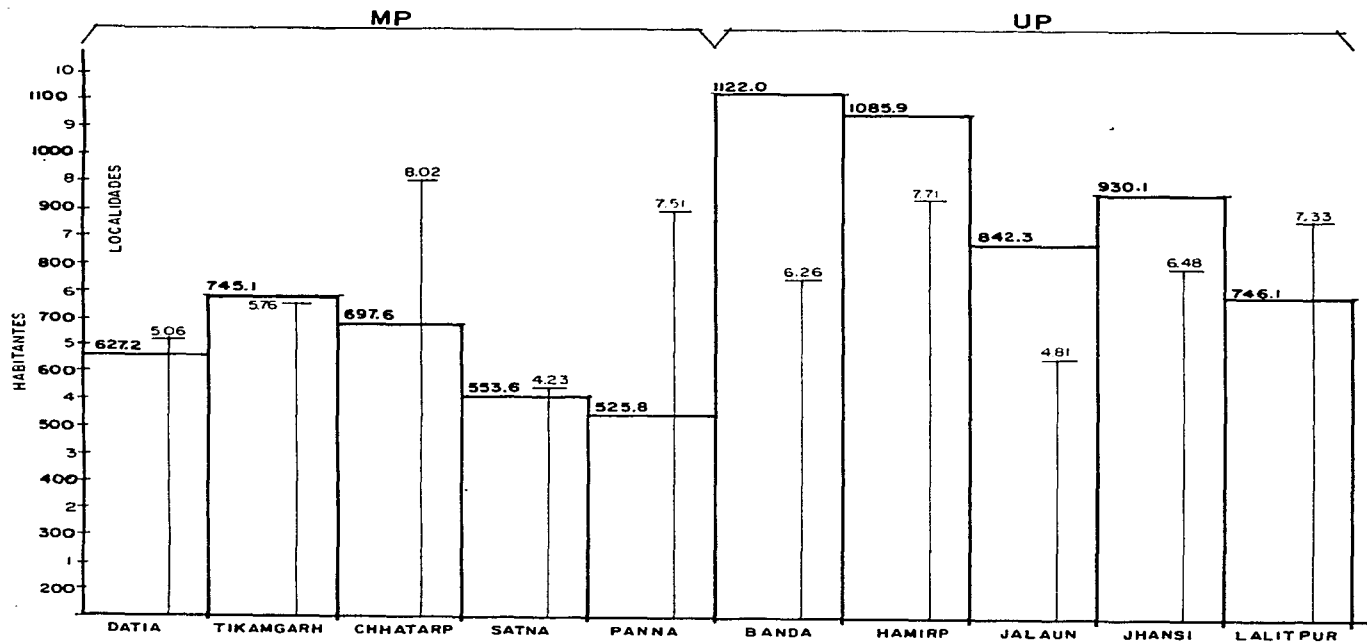
Fuente: National Survey of India (1980) y
Census of India 1981-a.



ESCALA GRAFICA

FIG. 2 PRINCIPALES POBLACIONES Y COMUNICACIONES DE LA REGION DEL BUNDELKHAND





No. hab.

 T loc./km²

FIG.10 TAMAÑO MEDIO DE LAS LOCALIDADES RURALES Y SU OCURRENCIA MEDIA, POR DISTRITO.

Fuente: Census of India 1981- c, d y e.

En lo que respecta a las localidades rurales, éstas tienen un tamaño medio de 787.5 habitantes. Esta cifra se encuentra diferenciada, también, en dos grandes secciones: los cinco distritos que caen dentro del estado de Uttar Pradesh presentan, en su conjunto, un tamaño medio de 945.2 habitantes, mientras que los otros cinco distritos correspondientes al estado de Madhya Pradesh presentan tan sólo un tamaño medio de 629.8 habitantes por localidad (V. Fig. 10).

Las localidades pequeñas predominan en número en toda la región y constituyen la base estructural del patrón de poblamiento. El 74.58% de las localidades tiene un tamaño inferior a los 1,000 habitantes y da acomodo al 42.17% del total de la población rural³⁰ (V. Fig. 11).

La estructura ocupacional se encuentra en correspondencia con este patrón espacial. El 78.17% de la población económicamente activa de la región se dedica a actividades agrícolas³¹.

30. En esto, también, salta a la vista la diferenciación entre los cinco distritos pertenecientes al Uttar Pradesh y los otro cinco, pertenecientes a Madhya Pradesh: en los primeros, las localidades menores de 1,000 habitantes representan sólo un 57.27% del total, y concentran a un 34.9% de la población rural; mientras que en los segundos las mismas localidades hacen un total de 31.9% y concentran a casi la mitad de la población rural (49.44%).

31. La P.E.A. se divide en "trabajadores principales" y "trabajadores marginales", es decir, aquéllos que no trabajan en forma permanente. Los datos aquí presentados se refieren al primero de estos grupos (Cf. Census of India, 1951-c; pp. 13-14).

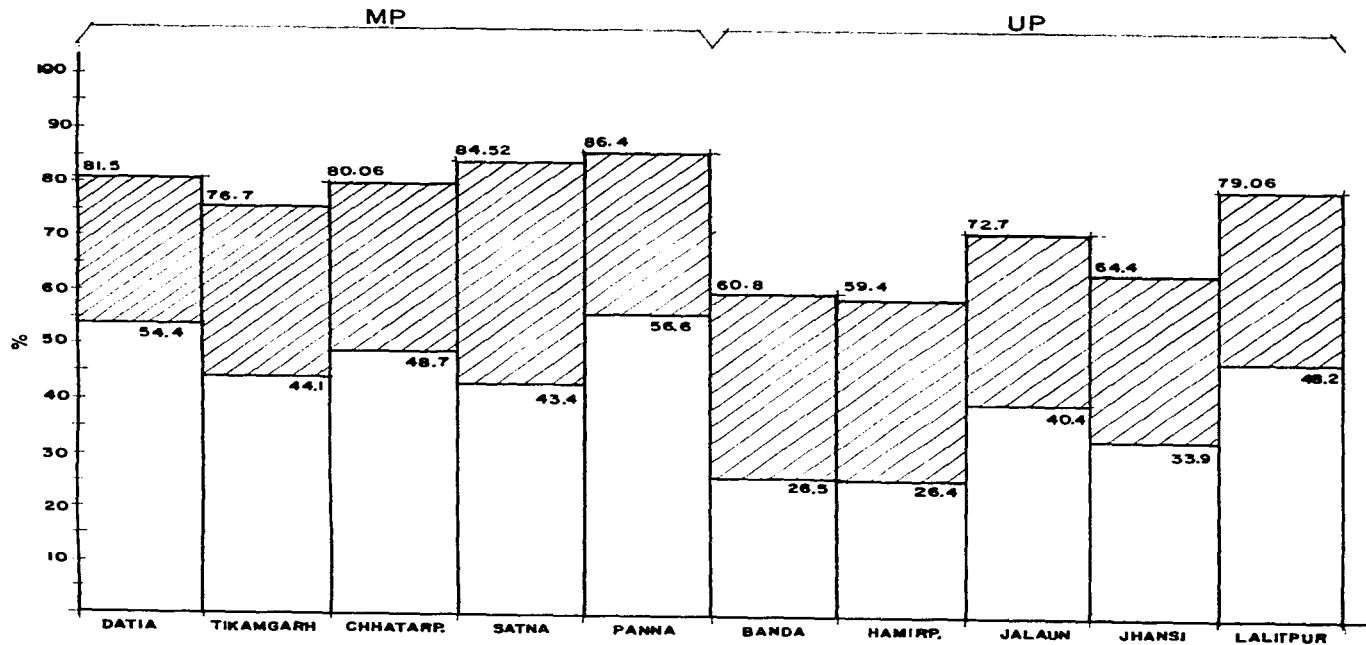


FIG. II PORCENTAJE DE LOCALIDADES CON MENOS DE 1 000 HAB., POR DISTRITO.

□ % LOCALIDADES.

▨ % DE LA POBLACION RURAL EN ELLAS.

Fuente: Census of India 1981 - c, d y e.

mientras que sólo un 3.85% se ocupa en la industria doméstica y un 17.88% en "otras" actividades.³²

La producción de autoconsumo es la base sobre la cual se sustenta el sistema agrícola de la región. Todo mundo cultiva y cria para satisfacer sus necesidades anuales de granos y otros productos vegetales, así como de lácteos y otros productos animales. El intercambio y la venta de excedentes son más un recurso perentorio que una forma de vida, para la mayoría de los campesinos.³³

El campo, la pequeña aldea y la agricultura animan y sustentan la vida de la región. Su estructura espacial está conformada por una red de intercambios sociales que se remontan a lo más antiguo de la tradición. La producción masiva y el consumismo del capitalismo moderno no han penetrado lo suficiente

32. Se define como "doméstica" a aquella industria que es dirigida por el jefe de familia y puesta en marcha por los miembros de la misma; dentro de la casa o aldea, en el medio rural, o de la casa, en el medio urbano. "Otras actividades" se refiere a ocupaciones no-tradicionales, como son la de obrero, trabajador en plantaciones, negociante, albañil, transportista, minero, artista, etc.; y a ocupaciones tradicionales, como el comercio, la enseñanza y el sacerdocio (Census of India, 1981-c; p.14).

33. Algunos productos agrícolas han sido tradicionalmente exportados de la región a otros sitios del estado o del país. Entre ellos se cuentan el algodón, algunas oleaginosas y el a/, planta de cuya raíz se extrae una tintura para el tratamiento de textiles. Estos cultivos de tipo comercial son combinados con los cultivos dominantes (trigo, lentejas, garbanzo, arroz, guisantes y otras leguminosas, principalmente) en aquellos lugares donde el tipo de suelo y las condiciones del trabajo agrícola lo permiten, quedando a criterio del agricultor cuánta tierra y cuánto trabajo puede dedicar a ellos, y si resulta redituable o no.

en el país como para hacer variar la estructura espacial tradicional de la región.

La producción agrícola busca ser incrementada a través del mejoramiento de las técnicas de cultivo y del sistema de riego, en beneficio de los campesinos y con participación de ellos; en lugar de favorecer el crecimiento de una agricultura comercial creadora de desigualdades.³⁴ El desarrollo industrial parece seguir el mismo criterio, siendo la industria doméstica lo que, por su mayor factibilidad, se contempla como prioridad en gran parte del país.

La importancia de la aldea como unidad de asentamiento homogéneo y complementario, concentrado, bien delimitado, hace que las relaciones campo-ciudad sean en la India distintas a las que dominan los espacios de otros países de descolonización reciente. El campo es un medio organizado, con una estructura sólida y flexible al mismo tiempo, capaz de dar acomodo y adaptar dentro de sí a centros urbanos en crecimiento. El campo no es

34. Ejemplo de estas acciones son los programas agrícolas puestos en marcha por el gobierno en distintas partes del país, como el Programa Agrícola Indo-Británico, iniciado en 1963 con fondos del gobierno inglés. Los fines de este programa de tres años, cuyos beneficios alcanzaron a los estados del centro y este, eran ayudar a los agricultores seleccionados a aprovisionarse de fertilizantes y otros insumos necesarios (financiando el 50% de su costo) durante el primer año, y llevar a cabo supervisión y ayuda técnica (como análisis de suelos, técnicas de cultivo) durante los dos años siguientes. El distrito de Chhatarpur fue uno de los seleccionados dentro del estado de Madhya Pradesh y, dentro de ese distrito, la aldea de Tikuri, con 15 jefes de familia participando en el programa. En la mayoría de los casos, se logró incrementar el rendimiento de los cultivos (en algunos de ellos hasta en un 50%), aunque las limitaciones en la disponibilidad de agua impidieron un éxito total.

sencillamente el espacio desorganizado que rodea a las ciudades y se encuentra subordinado a ellas.

En la región, el habitante de las aldeas no depende, normalmente, de la ciudad para vivir. La vida cotidiana requiere de muy pocos bienes de uso y siempre resulta preferible adquirir del visitador aquello que no puede ser manufacturado en casa, o que no se obtiene en la tienda local; la cual, a su vez, se abastece de localidades vecinas, de tamaño y distancia variables. El visitador es un comerciante ambulante que se encarga de llevar a las aldeas lo necesario (por ejemplo, textiles, y ciertos adornos femeninos, como pulseras) y cada uno de los jefes de familia lo conoce y trata con él directamente.

Aun dentro de las ciudades y los grandes pueblos, el comercio no es anónimo: especializado en aquellas cosas que son requeridas por la población una vez en la vida, o en ocasiones especiales (utensilios de cocina, prendas de vestir costosas, joyería, objetos de uso ritual, utensilios y maquinaria para el trabajo, etc.) el comerciante del medio urbano goza de reputación de familia en familia, de aldea en aldea. Sus mercancías son de gran importancia en la vida de sus clientes y no están excluidos ni el trueque ni el crédito de las operaciones de compra-venta.

Las ciudades y grandes pueblos no tienen el privilegio de concentrar el comercio: el bazar, institución pan-india por excelencia, se ofrece como alternativa para el comercio local, asentándose sobre lugares clave (como los cruces de caminos y otros sitios muy frecuentados), en los días más convenientes (normalmente, una vez por semana, o durante alguna festividad).

En los *bazares* puede obtenerse desde esenciales (azúcar, piloncillo, sal, ciertas semillas, frutos, etc.) hasta productos especializados.

A diferencia de otras sociedades, en la India (y, en particular, en la región de estudio), el aspecto económico de la vida no se encuentra disociado de la moral social y de la ética religiosa. La concentración del comercio en las ciudades y centros de culto ha estado siempre destinada a cubrir una función ritual: la de servir a los visitantes y peregrinos, proporcionándoles los elementos para subsistir en su empresa y cumplir con ella (víveres, ofrendas, etc.). En toda feria o peregrinación religiosa las ciudades se convierten en importantes centros de recaudación monetaria y de intercambio de mercancías: procedentes de todos los rumbos del horizonte, los comerciantes ambulantes instalan un *bazar* temporal en estos sitios.

La mayoría de las ciudades de la región data del medioevo indio (800-1200 D.C.) y todas ellas fueron fundadas como asientos del poder político-administrativo. Algunas de ellas tienen gran importancia como centros de culto (Khajuraho, Chitrakut, Fanna) y todas significan algo como centros histórico-culturales.

El habitante de las aldeas, no obstante, mira con cierto recelo la vida de las ciudades. Es en ellas donde la influencia de otros modos de vida se hace sentir más fuerte y más evidentemente.

El habitante de las ciudades, hoy día, parece ir cívildando las reglas y observancias sociales de la tradición, demostrando mayor interés por conductas extrañas que ponen en peligro el

orden conocido. El comer en un restaurante, por ejemplo, es algo que no sólo se considera atentatorio contra las reglas de la comensalidad,³⁵ sino que es visto como una práctica extravagante, peligrosa y, en última instancia, definitivamente innecesaria. Las bebidas embotelladas, aunque se las sepa no embriagantes, son asociadas con estas últimas y con todos los males que el simple pagar por beber trae consigo. Mientras haya agua y quien la proporcione, ¿quién realmente tiene necesidad de comprar la satisfacción de su sed?

Como estas dos, todas las demás instituciones urbanas (recientes) son sospechosas para el aldeano. El turismo, entre otras cosas, ha contribuido a crear divisiones entre el habitante de las ciudades y aquél de las aldeas; aunque, a pesar de todo, sus estilos de vida sigan siendo uno mismo, en lo fundamental.

Los desplazamientos dentro del espacio regional no son dominados por los factores económicos, sino por otros factores de tipo social y cultural, como son las congregaciones de tipo religioso, por una parte, y los viajes de visita entre familiares y parientes, por la otra. Las conclusiones que De Golbèry y otros obtuvieron en un estudio acerca del espacio aldeano y regional en la India del sur, permiten pensar que esta situación es prevaleciente en todo el país.³⁶

35. Para todo castedo, existe siempre el peligro de contacto con la impureza en el hecho de llegar a comer de manos de alguien de casta más baja. En el caso de un brahmán, esto es tan invariable como inminente.

36. Cf. Golbèry, Luc de, et al., *op. cit.*

El espacio regional se encuentra dominado por una complicada red de relaciones entre localidades de tamaño y ubicación variable; relaciones que incluyen el intercambio de consortes, principalmente, y de ahí, también, de bienes y servicios, de ayuda y de reconocimiento social. Las localidades se encuentran, por así decirlo, "emparentadas" entre sí, y a la identidad lingüística, histórica y cultural que sus habitantes comparten se suma la identificación concreta que se da entre conocidos, amigos y parientes. El "espacio familiar" domina pues el ámbito regional; llena y conforma a la región.

No siendo el económico el factor determinante de la estructuración espacial, no existe en la región una jerarquía ciudad-pueblo-aldea del tipo que puede observarse en otras partes del mundo. El tamaño de la localidad, y su importancia económica, no son elementos diferenciadores tan importantes entre localidad y localidad y, como en su oportunidad será señalado, localidades grandes y pequeñas forman parte del mismo sistema de relaciones, en relativa igualdad de términos.

5. UBICACION DE TIKURI DENTRO DE LA REGION

La aldea de Tikuri se encuentra enclavada en pleno corazón del Bundelkhand, casi equidistante de las ciudades de Chhatarpur y Panna, importantes centros histórico-culturales y administrativos. Como se ha visto, Panna llegó a convertirse en la capital del reino constituido por Chhatrasal; mientras que Chhatarpur (nombrado así en honor de éste) sirvió como fortificación y residencia al maharaja durante numerosas

campañas, y fue también el lugar de su muerte. Actualmente, estas dos ciudades se encuentran unidas por una de las carreteras más transitadas de la región (V. Fig. 10).

La filiación de Tikuri a los lugares conspicuos no termina ahí. A sólo 7 kilómetros de la aldea se levanta una de las localidades más antiguas y más significativas para la región y, actualmente, también para el país: la famosa ciudad-templo de Khajuraho. Con sus célebres templos de arquitectura desafiante y de sugestivas estatuillas en escenas eróticas exquisitamente labradas en piedra, Khajuraho es, en la actualidad, uno de los principales atractivos turísticos en toda la India. Por ello, la ciudad ha sido convertida en una "Área Especial de Desarrollo", fungiendo como cabecera administrativa para un número de localidades vecinas. Tikuri es una de ellas, y por ésta y otras razones su vida se encuentra ligada a Khajuraho de manera importante.

CAPITULO III. EL ESPACIO COMUN

1. GENERALIDADES

El espacio "común" es el espacio de la localidad de residencia, es decir, la aldea a la cual se pertenece.

Se denomina así a esta sección del espacio vivido porque es dentro de ella donde tiene lugar el contacto entre personas pertenecientes a castas distintas. Es en este espacio donde cobra realidad la sociedad de castas, donde la jerarquía es puesta en práctica y el sistema todo es sometido a prueba constantemente. Como se ha ya visto, las castas dependen de su interacción para existir como tales; de ahí la importancia del espacio común.

El espacio común es, al mismo tiempo, ajeno y propio. Es propio porque se pertenece a él, por el valor que la cultura concede a lo cotidiano y al lugar de residencia: por el arraigamiento a la tierra que se habita y se trabaja. Mas la confrontación de puntos de vista no sólo distintos, sino hasta contradictorios, la convivencia con hábitos y actividades que merecen ser rechazados y deben ser repelidos, la existencia de conductas --y espionaje-- de los cuales hay que abstenerse y cuidarse constantemente, convierten al espacio común en espacio también ajeno (que no enajenado): un verdadero escenario de contrastaciones y de lucha sin fin por la supervivencia diaria de los valores del individuo como castado, del grupo y su reputación.

He aquí un rasgo más que identifica al espacio vivido del hinduismo: la sociedad de castas, que propicia el arraigamiento, hace del espacio "apropiado" algo más complicado: un espacio ambiguo, donde lo propio y lo ajeno van de la mano.

En efecto, parece ser que todo el sistema social, y el arreglo espacial resultante, están basados en una relación variable y proporcional de estos dos elementos en oposición. Todo se encuentra clasificado, dividido en compartimentos de significación, y los lugares, dentro del todo, se diferencian entre sí por ser más o menos propios, más o menos ajenos.

La vida deviene a través de lo cotidiano: de ahí la importancia del espacio común y de lo que ahí sucede. Pero la vida tiene también una esencia: aquello que se es en la vida, y ésta se materializa en la identidad con los semejantes (es decir, con los parientes, con los miembros de casta; con individuos y grupos que, en su mayoría, se ubican fuera de la localidad). El espacio común no es, pues, el espacio más importante (más "cercano") para un aldeano.

En el terreno de la percepción íntima, lugar y persona son categorías que tienden a contundirse, como sugiere Tuan en su ensayo al respecto.¹ Esto es muy importante para entender el significado de esta división del espacio a la que todo aldeano se enfrenta, con todas sus repercusiones en lo psicológico y en lo social: el espacio aldeano tiende a ser, a la vez, de protección

1. Tuan, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Edward Arnold Publ. Ltd. Londres, 1977. Cf., especialmente, Capítulo 10: "Intimate Experiences of Place", pp. 136-148.

y de rechazo. mientras que el espacio extra-aldeano es un espacio de atracción. pero de menor seguridad.

Para un aldeano, el sentimiento de pertenencia a la aldea no se deriva exclusivamente del hecho de que su casa --unidad espacial más exclusiva que después será analizada-- se encuentre contenida ahí. sino del pacto social que se establece entre todos los aldeanos. El reconocimiento mutuo que todos ellos se profesan es un elemento clave para entender la lealtad hacia la aldea. Este reconocimiento va más allá de la identificación (reconocer=avaluar) y es indispensable para la supervivencia en una cultura donde la personalidad es entendida más en términos de identidad (pertenencia a un grupo) que como individualidad. Lo que ante todo cuenta de un individuo es su origen, su procedencia y su linaje: en breve: su pertenencia a un grupo con cualidades determinadas. y a un lugar --social y espacialmente hablando.

El pacto social y la lealtad hacia la aldea encuentran expresión en el lenguaje y en el trato diario. El término *ang'o* (de *g.v.* "pueblo", donde el prefijo *an* es privativo) existe para designar todo lo que no pertenece a la aldea. El término no equivale a "extraño", o "extranjero". sin embargo, ya que alguien que no pertenece a la aldea por residencia es muy probable que tenga alguna relación con ésta (que "pertenezca"): a través de alguna de las familias que la habitan. Todo lo que proviene de la región es --o se presume-- prácticamente familiar. pues en el espacio regional se abren paso los espacios de las relaciones familiares.

El *g'o dari* ("aldeanidad"),² es la institución donde se materializan la lealtad hacia la aldea y el pacto entre sus habitantes. Pese a su substrato no-real (en el sentido de consanguinidad o de afinidad) el *g'o dari* se compone de lazos muy fuertes que permiten a los aldeanos relacionarse de la mejor manera posible: como miembros de una misma familia. Todo aquél que pertenece a la aldea pertenece entonces a esa "familia".

El espacio común es, así pues, una unidad espacial con realidad propia --la que dan las relaciones inmediatas entre sus habitantes-- proyectada hacia el exterior de otras maneras.

2. COMPOSICION SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE TIKURI

La población de Tikuri alcanza casi los 1.400 habitantes.³ Su composición de castas es múltiple (como sucede con la casi totalidad de las aldeas de la región) y altamente jerarquizada, lo cual se manifiesta en la organización de su espacio, como se verá a continuación.

Las castas brahmánicas son mayoritarias (con un 33.3% de la población total perteneciente a ellas).⁴ En una región fuertemente asociada al dominio e influencia de las castas guerreras (*thakurs*), Tikuri sobresale como un caso especial (si bien no único), por la ausencia de familias pertenecientes a

2. Posiblemente derivado, por analogía, de la palabra *rishtedari*, "parentesco".

3. 1381, según un cálculo casa por casa, realizado durante el trabajo de campo.

4. La *jati* que le sigue es la de los Aherwar, con un 26.8% de la población total.

ellas. La tradición local explica que Tikuri fue fundada por un puñado de familias brahmánicas, bajo la concesión de los gobernantes de la comarca. Estas familias fueron después trayendo a otras de castas más bajas, a efecto de ir cubriendo las necesidades de intercambio de servicios, configurando así los niveles sociales dentro de la aldea.. En alguna época, se dice, hubo un *thakur* con su familia, pero con el tiempo desaparecieron de la aldea.

La comunidad de Tikuri está formada por 26 *jatis* o grupos de casta distintos,⁵ identificados cada uno por su nombre. En lo que respecta a los niveles más bajos de la jerarquía, los nombres de *jati* suelen referirse a la profesión tradicional que se atribuye a cada una de ellas. No sucede así con los nombres de grupos de casta brahmánicos, cuyos nombres son tomados de otras asociaciones de tipo genealógico.

La jerarquía normativa en toda la India se rige por la teoría de las cuatro *varnas*, la cual ordena a los distintos segmentos de la sociedad de la manera siguiente:

- *brammanes* (educadores y estudiosos, sacerdotes)
- *kshatriyas* (guerreros y príncipes)
- *vaishyas* (comerciantes y productores)
- *shudras* (sirvientes).

La lógica de esta clasificación es de tipo funcional, convirtiendo a los brahmanes en custodios del poder espiritual, mientras que a los *kshatriyas* les corresponde el poder temporal.

5. "Grupo de casta" es una denominación convencional aquí, para poder hablar de casta y subcasta indistintamente.

Los *vaishyas*, por otra parte, detentan el poder económico y los *shudras* el poder del servicio. Estos cuatro estratos o niveles se complementan para lograr, en teoría, la mejor de las sociedades posibles: cada uno teniendo como misión la de desempeñar su poder de manera virtuosa. Es aquí donde cabe el concepto del *dharma*,⁶ o deber.

Esta estructuración social está, al parecer, constituida por una serie de dicotomías, las cuales resultan de la oposición de los distintos niveles entre sí. En primer lugar, las tres primeras *varnas* son opuestas a la cuarta, constituyendo el grupo de "los nacidos dos veces" (es decir, cuyos miembros participan del rito de iniciación). En segundo lugar, las dos primeras *varnas* forman un conjunto en oposición a la tercera: el "Estado" frente a la plutocracia, por decirlo así. Por último, las dos primeras *varnas* se encuentran claramente en oposición entre sí (el poder temporal y el poder intemporal). La jerarquía no es, así pues, lineal.⁷

Las castas que hoy existen son una realidad empírica que algunos ven como una lógica evolución de cada una de las *varnas* (diferenciación interna), mientras que otros prefieren atribuirles un origen mítico.⁸ Sea como fuere, la verdad es que

6. *Dharma* puede ser traducido de muchas maneras. "Deber" ha de ser entendido en su acepción más amplia y abarcante, relacionado con la fe, por ejemplo.

7. Cf. Dumont, *op. cit.*, pp. 67-68.

8. Cf. Mayer, *op. cit.*, p. 62; en donde explica que cada casta fue nombrada por Parasurama quien, en su furiosa búsqueda de *kshatriyas* para vengarse, iba haciendo que cada uno de los individuos que a su paso encontraba se identificase por medio de su ocupación. Este mito lo recogió

el factor geográfico mucho tuvo que ver con el fenómeno de la diferenciación de las castas, por los efectos que en el sistema tienen la fisión de un grupo, su dispersión y su distribución.

La práctica de la jerarquía social, mientras parece apearse a la teoría de las cuatro *varnas* (de la cual hay conciencia universal en la India) y echar mano de ella constantemente, se basa, sin embargo, más en el principio de la pureza (*shuddhata*) que en el principio del deber (*dharma*). Siendo el de la pureza un concepto dependiente de una serie de criterios variables, el resultado es toda una geografía de la jerarquía social: no todas las castas (o subcastas) gozan del mismo estatus social en todos lados.

A Srinivas se debe el concepto de "casta dominante", el cual arrojó luz sobre el problema de la relatividad espacial de la jerarquía entre castas. Según la explicación de este autor, el tamaño de un grupo de casta (es decir, el número de sus miembros) influye proporcionalmente en su grado de influencia (poder económico y político) y en su posición con respecto a otros grupos.* En la aldea, el dominio demográfico de los brahmanes, y la ausencia de representantes de la segunda de las *varnas*, se combinan para dar como resultado la fusión de los poderes moral y temporal en las personas pertenecientes a ese estamento social. Es decir, los brahmanes son dominantes en la aldea, en todos sentidos.

Mayer en Ramkheri, una población de Madhya Pradesh muy cercana al Bundelkhand.

9. Cf. Srinivas, M.N. (1987); *op. cit.*, pp. 96-115.

Para poder proceder al análisis de la estructura espacial de la aldea de estudio y de la manera en que es vivido su espacio, es necesario exponer, si bien en términos muy generales, la jerarquía social que en ella priva.

Trece de las veintiséis *jatis* son brahmánicas, y las trece restantes pueden ser ubicadas dentro de la clasificación arriba expuesta como *vaishyas* y *shudras*. El orden jerárquico, si bien sigue la lógica de la profesión tradicional, y su relación con la pureza, se fundamenta también en la ocupación (que es otra cosa que la profesión) y, sobre todo, en las relaciones que se han ido dando entre cada una de las *jatis* de menor rango y los brahmanes. Estos últimos, como ya se ha señalado, dominan directamente las relaciones sociales dentro de la aldea y dan a la jerarquía un orden más bien arbitrario. Es decir, el arreglo jerárquico que ante los brahmanes guardan las demás castas es, en ausencia de un agente mediador (como serían los *thakurs*), un orden *de facto*.

A partir de una serie de entrevistas con representantes de familias de brahmanes, principalmente, y de la observación empírica, pudo construirse el esquema jerárquico de la aldea de Tikuri que se aprecia en el Cuadro I.

El rango entre las *jatis* de brahmanes está dado por la *vishwas* (fe, crédito), un número otorgado por el consejo de la casta y registrado en los libros que al respecto se han ido

CUADRO I. SITUACION JERARQUICA DE LOS LINAJES DE TIKURI

RANGO	JATI	PROFESION	NO. LINAJES*
I. SUPERIOR			
(brahmanes)			
	Dichat		1
	Trivedi (Padmahar)		1
	Trivedi (Mandan)		1
	Shukla		1
	Abasti		1
	Tiwari (Mano)		2 (AC)**
	Dovedi (Jerajmo)		1
	Dovedi (Chosan)		1
	Dovedi (Chiloli)		1
	Dovedi (?)		1
	Dovedi (?)		1
	Mishra		1
	Tiwari (Tiwariipur)		1
II. MEDIO-SUPERIOR			
	Kachchhi	verduleros	3
	Garariya	cabreros ("gari")	2
	Dimar	laguneros	3
	Nau	barberos ("nay")	1
	Sen	barberos ("nay")	1
III. MEDIO-INFERIOR			
	Sahu	aceiteros ("teli")	1
	Barai	carpinteros	1
IV. INFERIOR			
	Kumhar	alfareros	1
	Aherwar	peleteros ("chamar")	11***
	Kondal	especieros	6****
	Kori	tejedores	1
	Dhobi	lavanderos	1
	Basor	barrenderos ("banghi")	1

*) Por "linaje" se entiende un grupo de descendencia patrilineal.

**) AC= con ancestro común; es decir, linajes recientemente diferenciados.

***) Linajes con *bhumi* (lugar de origen) distinto. Constituyen subcastas distintas.

****) Linajes diferenciados, sin tomar en cuenta el *bhumi*.

guardando desde tiempos inmemoriales.¹⁰ Así, los Dichat se colocan en la cima de la jerarquía brahmánica con una *vishwas* de 20; mientras que los Tiwari de Tiwaripur cuentan con una *vishwas* de sólo 2 puntos, lo que los coloca en la base.

La importancia de estos rangos, en lo que a los brahmanes respecta, reside básicamente en las reglas del intercambio matrimonial. Tratándose de una aldea exogámica por acuerdo, como se ha visto, su aplicación se limita a indicar muy generalmente las áreas provinciales (fuera de la aldea) donde hay intereses potenciales en la búsqueda de consorte. Esto es, hacia tal o cual rumbo de la región se ubican familias de tal o cual *jati* y *vishwas* que pueden o no resultar interesantes para estos propósitos.

Fuera de esto, el rango aquí mostrado carece de correspondencia directa con el grado de influencia que una u otra *jati* puedan tener en la aldea. Si bien la jerarquía es respetada en los asuntos internos de la comunidad brahmánica (los consejos de casta, por ejemplo) en las cuestiones de la aldea tienen más peso las familias de brahmanes más antiguas, las más numerosas y, desde luego, las más ricas.

En el Cuadro 1, en lo que respecta a las castas brahmánicas, los nombres dados entre paréntesis al lado del nombre de la *jati*

10. El *Kanyakubji Bashwali* tiene registradas todas las *jatis* de brahmanes, indicando para cada una de ellas lo siguiente: *sthan* (lugar), *gotra* (nombre del personaje del cual se deriva el linaje), *ku* (línea), *bhaibandhi* (clan), *vishwas* (valor), *sakha* (crédito), y una serie de otras identificaciones, que van desde la deidad con la que se relacionan (*deota*), hasta el *Veda* al que, se supone, se remonta su origen.

se refieren al *sthan*, o lugar de origen, y son utilizados aquí para diferenciar entre dos grupos de casta con el mismo nombre. Los nombres entre paréntesis al lado de la profesión, en el caso de las castas no-brahmánicas, son nombres genéricos más ampliamente conocidos en el área de habla hindi y en todo el país, que los nombres locales.

Los niveles jerárquicos que pueden apreciarse están dados (y perpetuados) por la práctica de la comensalidad entre *jatis* --es decir, los intercambios de comida y bebida, la mejor manera de simbolizar, a través de la práctica, la precedencia de un grupo frente a otro. Para esto, existe una diferenciación entre la comida *pakka* (elaborada; frita) y la *kachcha* (sencilla; hervida). Mientras que todas las *jatis* pueden recibir comida de cualquier tipo de manos de los *brammanes*, éstos no pueden recibir comida *kachcha* de nadie, y *pakka* solamente de las personas de *jati* cercana a ellos en la escala (es decir, las de nivel medio superior). Igualmente sucede con el agua, la cual es aceptada sin tocar el recipiente con los labios, o valiéndose de la ayuda de las dos manos, para sorberla. La misma lógica es aplicada por el resto de las *jatis* entre sí, las de mayor rango no aceptando comida de las de menor rango, con rigurosidad variable de unas a otras.

Al analizar los niveles de la jerarquía de *jatis* en Tikuri, salta a la vista el hecho de que no existe una correspondencia exacta de este esquema con aquél derivado de la teoría de las cuatro *varnas*. En primer lugar, los barberos, cuya profesión cae dentro de la clasificación de "servicios", se encuentran ocupando

una posición dentro del nivel medio superior, mientras que los aceiteros y carpinteros (profesiones comerciales, básicamente) se encuentran en una posición más baja que aquéllos.

Como ya ha sido señalado, no es la función el criterio fundamental dentro de la práctica de la jerarquía entre castas, sino la pureza. Al concepto de pureza, estrictamente hablando (es decir, la distancia crítica que las profesiones guardan respecto del contacto con la materia inerte) se asocian otros conceptos, como el de la limpieza. Así pues, sucede que la profesión de aceitero, por ser necesariamente menos limpia (a causa del olor que se asocia a ella, principalmente), es considerada de menor rango en la práctica, aunque nada tenga que ver con la carne.

Por otra parte, y más importante aún, cada casta tiene, además de su función profesional (económico-social) una función ritual (socio-religiosa): es decir, los trabajos que desempeña en favor de otras castas o de la comunidad en ceremonias de los sucesos vitales (nacimiento, tonsura, matrimonio, muerte), así como en las celebraciones de la aldea (ritos de la fertilidad, fiestas religiosas, etc.). Esto explica las posiciones privilegiadas de, por una parte, los barberos (asistentes tradicionales de gran importancia en los matrimonios, nacimientos y otras celebraciones de castas superiores) y, por la otra, los

11. Colocación del hilo sagrado a los varones, poco antes de contraer matrimonio, simbolizando su "segundo nacimiento", o iniciación. Esto sucede solamente entre las castas correspondientes a los tres primeros varnas.

laguneros¹² (encargados de llevar el agua durante cualquier congregación importante, así como de lavar los platos).

De acuerdo con el criterio de la pureza, por su relación con la carne evidenciada, los peleteros deberían estar al final de la escala jerárquica, siendo los encargados de disponer de los restos de animales muertos (ganado, exclusivamente). (¿Cómo es que hay cuatro *jatis* debajo de ellos? El caso de los barreteros es fácilmente explicable, si se considera que son los encargados de disponer de la basura y desechos de procedencia humana, considerados altamente contaminantes (la tarea ritual de las mujeres de esta *jati* es la de cortar y disponer del cordón umbilical al momento del nacimiento de un niño). Los lavaderos tienen, por otra parte, la tarea de recoger las ropas de las parturientas y hacer el lavado ritual de las ropas de toda una familia al terminar el periodo de luto (el contacto con la muerte es de lo más contaminante).

Sin embargo, los casos de los especieros y los tejedores desafían estas razones. En cuanto a los primeros, su origen "tribal"¹³ los coloca, como en muchas otras partes de la India, hacia lo más bajo de la escala jerárquica, debido a sus costumbres heteróclitas, en general, y en particular a su

12. El término "lagunero" es dado aquí libremente, en base a que las personas de casta Dimar en la aldea se dedican a actividades relacionadas con los *talab* o estanques (pesca, llevar el agua, recolección de la *singara*). Otros autores utilizan el término "aguadores".

13. El término "tribal" no es del todo adecuado, pero es esa la traducción que de *adivasi* se ha hecho comúnmente. Los *adivasis* son los habitantes originales de la India que han conservado sus estructuras y sus costumbres casi intactas.

asociación con la cría y el consumo de aves. Su profesión de especieros los colocaría dentro del rango de comerciantes, pero su carencia de función ritual específica les impide estar cerca de las castas de brahmanes, como sucede a otras *jatis*. En cuanto a los tejedores, al igual que los carpinteros, su posición de desventaja puede estar en relación con el escaso tamaño de sus comunidades, así como a su poca antigüedad en la aldea. Ninguna de las dos profesiones es particularmente "impura" y el carpintero, además, participa en la ceremonia del matrimonio con la preparación de objetos rituales que destacan (y conforman) el lugar del oficiamiento.

Los hábitos alimenticios y otras costumbres son un factor más que determina o influye en la posición jerárquica relativa de cada *jati*. De arriba a abajo, hasta el nivel intermedio inferior, todo mundo, se supone, es estrictamente vegetariano. La rigurosidad varía en realidad y sólo los brahmanes lo son en un cien por ciento: convertidos en obsesivos vigilantes de sus semejantes y severos críticos de los demás. Junto con la escandalosa costumbre de consumir carne, o probarla de cuando en cuando, las *jatis* más bajas practican también el consumo del alcohol. La carne varía entre gallina, cerdo y cabra, además del pescado que los laguneros consumen regularmente. En la aldea, y en muchas otras partes de la región, el consumo de carne de bovinos muertos ha sido abandonado por los peleteros; fenómeno asociado quizás a la constante lucha que en todos lados libran las casta más bajas por mejorar su posición relativa frente a las

demás castas y, consecuentemente, sus oportunidades sociales.¹⁴ Los peleteros son la segunda comunidad mayoritaria en la aldea y constituyen una especie de polo de equilibrio frente a la influencia de los brahmanes. De esto, seguramente, se deriva el hecho de que gocen de una posición social comparativamente mejor a la que tienen en otras localidades de la región.

Por último, el nivel intermedio inferior es un nivel marginal, donde los aceiteros adoptan ciertas costumbres brahmánicas, mientras que los carpinteros no necesariamente se preocupan por ello.

3. ESTRUCTURA OCUPACIONAL Y TENENCIA DE LA TIERRA

Comenzando por los brahmanes, no todas las familias se dedican únicamente a su profesión tradicional. Como se ha visto, la decadencia y desaparición de los *rajputs* en todo el Bundelkhand tuvo como consecuencia el convertir a los brahmanes en terratenientes y agricultores. La mayoría de las *jatis* de Tikuri se dedica, como ocupación principal, a los trabajos relacionados con la agricultura, ya sea como trabajadores o como propietarios de parcelas. Por otra parte, todas las *jatis* conservan sus tareas rituales o han adquirido otras.

La ocupación en la agricultura ha sido un cambio de orden socio-económico muy importante en esta parte del país. Todas las familias reclaman tierra en la actualidad y el gobierno parece

14. Desde tiempos del Mahatma Gandhi, la lucha por erradicar la intocabilidad ha ocupado un importante lugar en el escenario nacional. En la aldea, los cadáveres de bovinos son ahora dejados a los buitres en ciertos lugares especiales, fuera del área residencial.

interesado en lograr que cada una de ellas goce al menos de una parcela.

Las ocupaciones agrícolas y pecuarias son "limpias" y bien vistas. Los brahmanes de Tikuri están todos convertidos en *kisanes* (agricultores) y *pasupalas* (criadores de ganado vacuno y búfalos). Después de estas, las demás ocupaciones gozan de menor reputación.

Hoy día, si bien nadie vive solamente de la profesión tradicional, ésta sigue siendo, para muchas castas, no sólo su razón de ser como grupo sino, también, una importante forma de conseguir el sustento. El *kami* (una parte de la cosecha anual como paga) sigue siendo recibido por *jatis* como la de los barberos, la de los alfareros, la de los lavanderos y la de los barreneros. El barbero, por sus múltiples funciones, recibe también dinero. Las demás *jatis* reciben también dinero a cambio de sus productos y no son pocas las familias a las que se les ha pagado con tierras.

El Registro Estatal de Votantes de 1985 contaba en Tikuri 571 personas mayores de 21 años, acomodadas en 159 viviendas.¹⁵ En un conteo puerta por puerta, realizado ex-profeso para este estudio en julio de 1987, se obtuvieron 186 viviendas independientes que albergaban a igual número de conjuntos domésticos. Por "conjunto doméstico"¹⁶ se entiende un grupo

15. Madhya Pradesh Nirbachak Namawali, 1984/Parivarthan Suchi, 1985. Vidhansabha Nirbachan Kshetra 49-Chhatarpur. Bhag Anukran 110-Tikuri.

16. El empleo de este tecnicismo responde al amplio campo semántico que el término "familia" tiene en la lengua nativa. En *bundelkhandi*, como en hindi, existe el término genérico de

consanguíneo de composición y tamaño variables, residente dentro de una misma vivienda, compartiendo el sustento y el trabajo y dependiendo de, o siendo gobernado por, un jefe o cabeza de familia.

La organización familiar adopta numerosas formas, dependiendo de una serie de condiciones, como habrá oportunidad de constatar más adelante. Hay, además, diferencias de casta a casta y de generación a generación.

El modelo que parece prevalecer es el de lo que podría llamarse "familia extensa tri-generacional", es decir, un matrimonio cabeza de familia, con hijos casados y nietos casados o por casarse.¹⁷

La integridad de un conjunto doméstico rara vez sobrevive más allá de la cuarta generación, por razones lógicas de espacio y de economía. Normalmente, hay siempre algún hijo casado que decide

parivar. Como sucede con "familia" en español, *parivar* puede referirse a muchos grupos distintos. *Akhandan* y *Kutunb* son más restringidos, tanto en significado como en uso, y se refieren al grupo lineal de descendencia el primero, y al grupo local (hogar) el segundo. Sin embargo, dependiendo del contexto en que se los trate, cada término puede referirse a casos iguales. No existe, por ejemplo, un empleo específico de los términos para diferenciar entre el grupo lineal que reside dentro de la aldea y al mismo grupo fuera de ella.

17. Huelga decir que la vida individual es prácticamente imposible en este medio social. La soltería es inaceptable y sólo ocurre por causas de fuerza mayor. Los solteros, en su totalidad, viven afiliados a un conjunto doméstico (la independencia económica y social no les es asequible, siendo el matrimonio fin y medio de vida, al mismo tiempo) y dependen de él; o tienen otros dependientes y surgen como cabeza de familia (en el caso de la muerte de un hermano casado, por ejemplo). La única separación que llega a darse en solteros de edad es la de pernoctar en otro sitio fuera de la casa, en aproximación a la vida de ascetismo.

abandonar el hogar y fundar uno nuevo, por lo general dentro de la misma aldea. La independización no es, sin embargo, nada fácil, pues hay que desprenderse de la cooperación en el trabajo agrícola, factor decisivo.

Dentro de la categoría de "conjunto doméstico" caben, pues, todos los tipos de organización familiar que han sido encontrados en la aldea: desde un hombre no-casado con su madre viuda, por ejemplo, hasta un matrimonio con hijos, nietos y bisnietos, parientes alternos y subalternos, etc. El concepto central aquí, como en muchos otros aspectos de la vida social, es el de cooperación; es decir, hay alguien que depende de una cabeza y ésta, a su vez, depende de la fuerza de trabajo de todos los miembros del conjunto para ejercer una administración y una protección responsables. Los tipos de espacio de convivencia que cada uno de estos conjuntos genera son diversos.

El Cuadro II muestra la repartición por castas de dichos conjuntos domésticos y la ocupación principal del jefe o cabeza de cada uno de ellos.

La ocupación principal es aquella que consume el mayor tiempo y esfuerzo del cabeza de familia y de sus ayudantes; y de la cual se deriva la parte más importante del sustento. Sin embargo, prácticamente nadie depende totalmente de una sola ocupación; siendo lo común el combinar dos o más de ellas, alternándolas según la estación o la oportunidad.

La agricultura es la ocupación principal para el conjunto de los habitantes de la aldea. En los casos en que el cabeza de familia tiene otra ocupación, los demás miembros del conjunto doméstico

CUADRO II. CONJUNTOS DOMESTICOS Y SU OCUPACION. POR JATI

JATI	TOTAL CONJ.	AGRICULTURA		COMER- CIO	EMPLE- ADOS	ASALA- RIADOS	ARTE- SANOS	OTROS
		KISAN	MAZDUR		**	***		****
Aherw.	57	44	2	-	-	10	-	1
Brahs.	46	38	-	1	5	-	-	2
Kondal	30	7	-	-	-	23	-	-
Kachch.	17	3	2	11	-	1	-	-
Dimar	13	1	4	5	-	3	-	-
Garar.	6	2	-	4	-	-	-	-
Sahu	5	2	1	2	-	-	-	-
Dhobi	4	4	-	-	-	-	-	-
Nau/Sen	3	2	-	-	-	-	-	1
Kori	2	-	2	-	-	-	-	-
Kumhar	1	-	-	-	-	-	1	-
Barai	1	-	-	-	-	-	1	-
Basor	1	1	-	-	-	-	-	-

Fuente: encuesta realizada durante el trabajo de campo.

*) *Kisan* = "agricultor"; posee o usufructúa la tierra, decidiendo qué se cultiva.

Mazdur = "trabajador"; trabaja la tierra de otro, en combinación. Recibe 1/2 de la cosecha (*adhiya*), o 1/4 de ella (*chotar*). No decide sobre el cultivo ni la técnica.

**) Empleados gubernamentales. Incluye: oficiales, inspectores, maestros (escuela local y vecina), oficinistas y carteros).

***) Trabajos no-agrícolas, en ciudades remotas (Delhi y otras ciudades del Punjab): construcción y servicios domésticos.

****) Profesiones tradicionales (barbero), universitarias (médico) e independientes (*thekedar* = contratista).

se ocupan de los cultivos y de los animales. En ocasiones, las mismas cabezas de familia dedicarán todo su tiempo libre a sus parcelas (el maestro, el inspector, por ejemplo) y si no hay brazos suficientes para ayudarles contratarán el trabajo de alguien de otra *jatí*.

La producción de leche de los Garariya es destinada a la venta o intercambio internos y externos. No siendo seguro depender del comercio, dicha actividad es combinada con el cultivo de gramíneas para autoconsumo. Lo mismo hacen los Kachchhi con la venta de hortalizas y los Dimar con la venta de la *singara*, una especie de castaña acuática que recolectan de la vegetación de los estanques.

Los Kondal, por otra parte, dependen más de la venta de su fuerza de trabajo fuera de la aldea. Sin embargo, son los jefes de familia los que emigran por temporadas, viniendo a trabajar sus parcelas de cuando en cuando y dejándolas, mientras tanto, en manos de otros miembros de la familia. Lo mismo sucede con los emigrantes de otras *jatís*, como la Aherwar y la Dimar.

El papel de los demás brazos de la familia es pues muy importante. Cada conjunto doméstico diversifica de algún modo su fuente de sustento. Además de la agricultura, suele haber ocupaciones alternativas en la mayoría de las familias.

El Cuadro III presenta las ocupaciones alternativas de los conjuntos domésticos por *jatí*, en relación con el nivel de escolaridad.

CUADRO III. NIVEL EDUCATIVO (% DE HOMBRES ADULTOS) Y OCUPACIONES SECUNDARIAS MAS IMPORTANTES, POR JATI.

JATI	TOTAL VARONES	HASTA PRIMARIA	SECUN-DARIA	PREPARA-TORIA	SUPE-RIOR	OCUP.ALTER-NATIVA BRAZOS*
Brah.	106	89(83.9)	7(6.6)	6(5.6)	4(3.7)	3 aeropuerto ** 4 lecheros 1 tienda 1 service*** 1 cartero
Aherw.	98	95(96.9)	1(1.0)	2(2.0)	-	25 asal.****
Kondal	43	43(100)	-	-	-	10 asalar.
Kachch.	37	35(94.6)	2(5.4)	-	-	5 carp. y jarcieros 15 mazdur *****
Dimar	17	17(100)	-	-	-	4 asalar.
Garar.	10	10(100)	-	-	-	1 mazdur
Dhobi	9	9(100)	-	-	-	4 lavand. y mazdur
Nau/Sen	6	6(100)	-	-	-	3 barberos y mazdur
Kori	4	4(100)	-	-	-	2 albañiles
Barai	3	2(66.6)	1(33.3)	-	-	1 carpint.
Kuhmhar	1	1(100)	-	-	-	-

Fuente: Encuesta realizada durante el trabajo de campo.

*) "Brazos" = varones adultos de la familia, además del jefe. Por lo general, se trata de hijos o hermanos casados, pero puede abarcar otros miembros. Todos los datos aquí corresponden a hombres jóvenes y a los que, de edad avanzada, prefieren las actividades agrícolas.

***) Empleados eventuales en el aeropuerto de Khajuraho.

****) Empleados gubernamentales.

*****) Asalariados en ciudades (Delhi y del Punjab).

*****) Trabajadores agrícolas locales.

La escolaridad es, más por su forma que por sus fines, el instrumento de cambio social más importante quizás, entre todos los que han sido puestos en marcha al interior de la sociedad india. Las carreras y el entrenamiento técnico que las escuelas rurales ponen al alcance de los habitantes de la región, buscan el mejoramiento de la comunidad mediante, por ejemplo, la difusión de mejores técnicas de cultivo.

En ese sentido, no habría por qué considerar a las escuelas como agentes generadores de cambio social, entendido éste como la substitución de un orden por otro. Sin embargo, es el hecho de ir a la escuela lo que genera importantes cambios en la percepción que el individuo tiene de sí mismo y de los demás. El niño aprenderá de alguien más que el padre o los enseñantes familiares --o, en última instancia, el *guru*-- y, por ende, valorará lo aprendido de manera distinta. En la escuela, si bien no son totalmente olvidadas las reglas de la jerarquía social, éstas no son la base de las relaciones interpersonales, comenzando por que el mismo enseñante puede ya no ser un brahmán. De esta manera, la instrucción queda separada, mediante la escuela, de la vida cotidiana y sus valores, a la manera que ocurre en las sociedades de corte occidental.

En Tikuri, la aspiración de un número de jóvenes cada vez mayor es la de terminar la escolaridad necesaria para obtener un empleo en el gobierno.¹⁸ Esto no se da únicamente entre los brahmanes, grupo de casta tradicionalmente instruido e

18. "Service" es como se designa a este tipo de ocupación, nueva entre los aldeanos.

instructor, sino entre los jóvenes de otras *jatis* para las cuales la instrucción es algo totalmente nuevo. Notable es el caso de los Aherwar de Tikuri, mismos que ven en ello una forma de mejorar su situación frente a los dominantes brahmanes. Si bien no todos los padres de familia desean ver a sus hijos convertidos en algo más que agricultores, con la consiguiente pérdida de ayuda laboral que ello implica, la gran mayoría ve necesario el hacerles cursar la primaria, al menos. La última generación de hombres (y mujeres) de Tikuri será "nueva", en ese sentido.

Como se puede observar en el Cuadro III, existe, entre los brahmanes, un número nada insignificante de varones adultos ocupados en empleos alternativos. Estos empleos (por lo general en localidades vecinas, si no en la propia) redundan, sin duda, en un beneficio económico para igual número de familias y refuerzan su prestigio social, hasta cierto punto. Los varones de las demás *jatis*, con menor escolaridad, recurren a las profesiones tradicionales con frecuencia, en lo que a ocupación secundaria o alternativa se refiere. Casos sobresalientes son los de los Dhobi, Nau, Sen y Barai.¹⁷

La estructura ocupacional no puede ser entendida sin tomar en cuenta el aspecto de la tenencia de la tierra. Según datos

19. En la encuesta realizada, sin embargo, la mayoría de los adultos, especialmente de las castas más bajas, dijo haber asistido a la escuela primaria, lo cual es evidentemente falso, pero deseable para ellos, en términos de prestigio social y personal.

oficiales,^{2º} el área total de Tikuri cuenta unas 2.000 hectáreas; incluyendo la aldea, sus campos de cultivo circundantes, 5 caseríos vecinos (*purvas*) con sus respectivas parcelas, y las tierras no-cultivadas que limitan con las tierras de poblaciones vecinas. Dejando fuera las áreas residenciales, los caminos, promontorios rocosos y superficies acuosas, la tierra cultivable se calcula en un total de 1,724.6 hectáreas. De éstas, 1,362.6 están bajo régimen de propiedad privada (es decir, un 79.1%) y 362.0 pertenecen al gobierno (un 20.9 %).

La superficie cultivada es mucho menor que la potencialmente cultivable, dado que gran parte de las propiedades son guardadas por las familias a manera de reserva para su futura expansión. De las 1,362.6 hectáreas en manos de propietarios, sólo 749.20 se encuentran bajo cultivo; no todas ellas en forma permanente. La extensión de tierras limítrofes es, pues, vasta.

Las tierras del gobierno son, en principio, extensiones de llanuras no-cultivadas, donde se permite el libre pastoreo. Estas tierras se suman a las de reserva como tierras limítrofes también, cuya importancia vital para el espacio común será puesta de relieve más adelante. Más de un tercio de las tierras del gobierno (134.35 hectáreas) ha sido, no obstante, convertida al cultivo temporal o permanente por agricultores sin tierra que ilegalmente las ocupan.

20. Tomados del *patwari* (contador, registrador oficial de la propiedad) de Tikuri, residente en Ghura, y del Gram Sevak (Servicios a Poblados) de Chandranagar.

CUADRO IV. DISTRIBUCION DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA. POR JATI.

JATI	NO.DE PROP.	PROP. DIVID. *	PROPIETARIOS TIKURI **	ANG ^o	SUP.TOTAL (HAS.)	HAS./ PROPIET.	HAS./ FAM. ***
Brah.	129	48	258	13	720.79	2.68	14.91
Garar.	48	22	99 (52)	-	174.08	1.75	3.16
Kachch.	34	20	85 (12)	-	110.07	1.29	3.79
Aherw.	36	15	68 (22)	2	109.97	1.57	1.35
Kondal	33	13	72 (19)	-	145.99	2.02	2.97
Dimar	11	6	23 (6)	1	25.27	1.05	0.86
Sahu	7	4	18	5	16.14	0.59	2.63
Dhobi	5	4	14 (1)	3	10.41	0.61	1.71
Basor	5	1	5 (1)	1	12.79	2.13	5.32
Kumhar	4	-	4 (2)	-	9.32	2.33	3.10
Nau/Sen	2	2	6	-	5.40	0.90	1.80
Barai	1	-	1	-	2.34	2.34	2.34
Kori	-	-	-	-	-	-	-
TOTAL:	315	135	653 (115)	25	1342.58	1.60	3.66

Fuente: Registro del *patwari* de Tikuri.

*) Propiedades con dos o más propietarios.

**) Este es el número de personas bajo cuyo nombre aparecen registradas cada una de las propiedades. No corresponde al número real de propietarios, pues un nombre puede aparecer más de una vez. Tampoco corresponde al número de propiedades. El número entre paréntesis corresponde a los propietarios que se ubican en las *purvas* y no en Tikuri propiamente dicho. (Los datos fueron obtenidos directamente del *patwari* de Tikuri, en 1987). *Ang^o* = de fuera del pueblo.

***) Para calcular esta relación se tomó en cuenta el número de propietarios *ang^o*, es decir, fuera de Tikuri y *purvas*, y se descontó su parte proporcional del total de hectáreas, para poder dividir éstas entre el número de familias (conjuntos domésticos) de Tikuri. Se trata, por lo tanto, de una relación aproximada y no absoluta, salvo en los casos en que no hay propietarios *ang^o*.

El Cuadro IV muestra la distribución de la propiedad de la tierra entre las distintas *jatis* que componen la comunidad de Tikuri. Son los brahmanes el grupo con mayor número de propiedades y con una mejor proporción de hectáreas por familia (o conjunto doméstico).

Los Cuadros III y IV, vistos en relación, permiten entender el por qué de la distribución de tierras en ciertas *jatis*. Los dos grupos de casta que disponen de menos tierra o de ninguna son los Dimar y los Kori, respectivamente. El caso de estos últimos puede derivarse de su corta antigüedad en la aldea y de su reducido número de miembros. Los Dimar, por otra parte, son prácticamente dueños de los *talab* o estanques que se encuentran dentro del área de tierras de Tikuri. Es por eso que, para ellos, la pesca de autoconsumo y la recolección de *singara* (especie de castaña acuática) desplazan a la agricultura como actividad principal. Por supuesto, la expansión sobre estas aguas impone límites más estrictos que la expansión sobre las tierras, con el resultado de que los Dimar, comunidad en rápido crecimiento demográfico, se han visto presionados por la competencia con sus homónimos de los caseríos vecinos (las *purvas*) y entre sí mismos, lo cual los ha hecho buscar otros horizontes fuera de la aldea.

En el Cuadro IV no han sido incluidos los propietarios *angra* de *jatis* que no están representadas en Tikuri. Algunos de estos propietarios residen en las *purvas* o caseríos dentro del área de tierras de la aldea, pero la mayoría son residentes de ciudades cercanas (Khajuraho y Chhatarpur) o de aldeas vecinas (Jatkara, Daharra, etc.). Es por eso que la superficie total que se

obtiene en el Cuadro IV no coincide exactamente con el área total de los datos oficiales.

El mínimo de hectáreas que una familia puede tener es de 2.0. Esto quiere decir que las *jatis* con promedios por debajo de esta cifra agrupan a familias sin tierra.

Basándose en este dato, el Departamento de Agricultura ha calculado que dos hectáreas pueden ser suficientes para satisfacer las necesidades anuales de granos de una familia de cinco miembros, y tener un excedente suficiente para ser intercambiado por otros satisfactores ²¹. Si ese es el caso, la gran mayoría de los conjuntos domésticos de Tikuri posee tierra suficiente para el auto-consumo, aunque muy pocos de ellos cuentan con sólo cinco miembros.

Las familias que poseen menos tierra en Tikuri han recurrido a la ocupación de tierras del gobierno, por las cuales pagan, a veces, una cuota mínima como renta. El total de este tipo de explotaciones es de 11, distribuidas de la siguiente manera:

- Anerwar = 9 parcelas, en manos de 12 *kisanes*
- brahmanes = 1 parcela, en manos de 1 *kisan*

21. Datos obtenidos personalmente de una entrevista con los técnicos de la Krishi Bhawan (Casa de la Agricultura), S.A.D.O., Rajnagar, en julio de 1957. El cálculo se basa en la producción de trigo, alimento básico del campesino en toda la India del norte. 2.023 hectáreas son susceptibles de producir, en condiciones óptimas de riego, hasta 240 *man* (9,600 kg.) de trigo de las variedades mejoradas mexicanas, como la WH-147, al año. Se calcula que el consumo medio de trigo por habitante es de 1 Kg. por día. Así pues, una familia de 5 miembros adultos requeriría, para su sustento, de unos 1,800 Kg. de trigo al año, pudiendo contar, así pues, con un excedente considerable.

- Kori = 1 parcela, en manos de 1 *kisan*.

La necesidad de poseer tierra es patente en todos los conjuntos domésticos y en todas las *jatis*, sea cual sea su ocupación. Esto puede estar ligado más a una necesidad de sentirse perteneciente a la aldea que a consideraciones de seguridad económica. Como se ha señalado, todo mundo está convertido ahora en un campesino, lo sea completamente o no. La tierra ha pasado a ser entonces el medio unificador, ocupando el lugar que el régimen tenía antaño.

La distribución de la tierra al interior de cada *jati* no siempre es equitativa. El Cuadro V presenta la distribución de la tierra de manera desglosada, por tamaño de las propiedades, relacionando éste con el número de propietarios. Esto da idea aproximada de la concentración de la tierra de *jati* a *jati* y al interior de cada una de ellas. En términos generales, son los brahmanes (el grupo de casta mayoritario) quienes concentran el mayor número de propiedades y poseen las propiedades de mayor tamaño, las cuales son guardadas como reserva para la expansión de la comunidad. Garantizar el crecimiento de una comunidad es especialmente importante en condiciones de equilibrio precario entre una población altamente concentrada y unos recursos poco abundantes, como son la tierra y el agua.

No toda la tierra de Tikuri es igualmente productiva, desde luego. Si bien la calidad de la misma varía poco dentro del área (excepción hecha de los terrenos pedregosos), el riego es determinante para la actividad agrícola, como sucede en todo el

CUADRO V. TAMAÑO DE LAS PARCELAS (NUMERO, AREA TOTAL, NUMERO DE PROPIEDADES COMPARTIDAS Y RAZON PROPIETARIOS POR PREDIO)*

JATI	<1 Ha.	1-2 Has.	2-5 Has.	5-10 Has	>10 Has.
Brah.	23/11.7 15:4.8	24/31.2 4:2.6	38/112.9 13:3.15	27/180.8 6:2.33	15/258.7 8:4.15
Gara.	7/2.0 5:3.4	11/18.3 5:3.0	21/65.7 8:3.6	7/47.3 3:2.6	2/33.4 1:4.0
Aher.	---	8/13.2 5:3.8	26/86.0 9:3.1	2/10.5 1:2.0	---
Kach.	11/4.3 9:4.2	2/2.8 1:3.0	14/44.8 8:2.6	6/42.3 1:3.0	1/15.7 1:8.0
Kond.	2/1.5 1:2.0	9/12.1 2:2.0	13/46.7 5:3.6	8/53.7 4:2.7	1/17.7 1:17.0
Dimar	2/1.5 1:2.0	4/6.06 1:4.0	5/17.6 4:3.2	---	---
Sahu	1/0.9	3/4.2 1:2.0	2/5.1 2:9.0	1/5.8	---
Basor	---	3/4.6 1:2.0	2/8.1	---	---
Dhobi	1/0.7 1:5.0	1/1.6 1:2.0	3/8.0 2:4.5	---	---
Kumh.	---	2/2.3	2/6.9	---	---
N/S.	---	1/1.1 1:4.0	1/4.2 1:2.0	---	---
Barai	---	---	1/2.3	---	---
Kori	---	---	---	---	---

Fuente: registros del *patwari* de Tikuri, 1987.

* Incluye propietarios en las *purvas* y *propietarios ang'o*. Dentro de cada columna, en el renglón superior, la primera cifra se refiere al número de propiedades de ese tamaño y la segunda al total de hectáreas que todas ellas suman. En el segundo renglón, la primera cifra se refiere al número de propiedades compartidas (es decir, con más de un propietario) y la segunda al promedio de propietarios por predio.

Bundelkhand. Las diferencias en la productividad de la tierra dependen principalmente de la mayor o menor cantidad de agua disponible; así como en la posibilidad de contar con la mano de obra necesaria para su explotación.

Si bien están presentes en Tikuri los tres tipos de suelo más importantes de la región (a saber: negros, rojos y aluviales), son los suelos negros los que ocupan la mayor parte del área de tierras de la aldea. Estos suelos, denominados *paru** en la nomenclatura tradicional,²² son de formación principalmente residual, derivados de la denudación mecánica de materiales graníticos provenientes del sistema montañoso de los Vindhya. Ricos en cuarzo, los suelos en Tikuri son, por lo general, arcillosos y de poca profundidad y requieren de fertilizantes de origen orgánico, así como de fósforo y potasio. Se calcula que unos 50 Kg. de potasa son necesarios, por hectárea, para lograr un óptimo rendimiento.²³

Tales son las condiciones de los campos circundantes a la aldea, (el *khet*, propiamente dicho), los cuales soportan una mayor presión demográfica que el resto de las tierras de Tikuri. Los datos ofrecidos en el Cuadro V muestran que, sorprendentemente, son los predios de menor tamaño los más intensivamente trabajados por un mayor número de propietarios. En el caso de las propiedades de los brahmanes, por ejemplo, 15 de

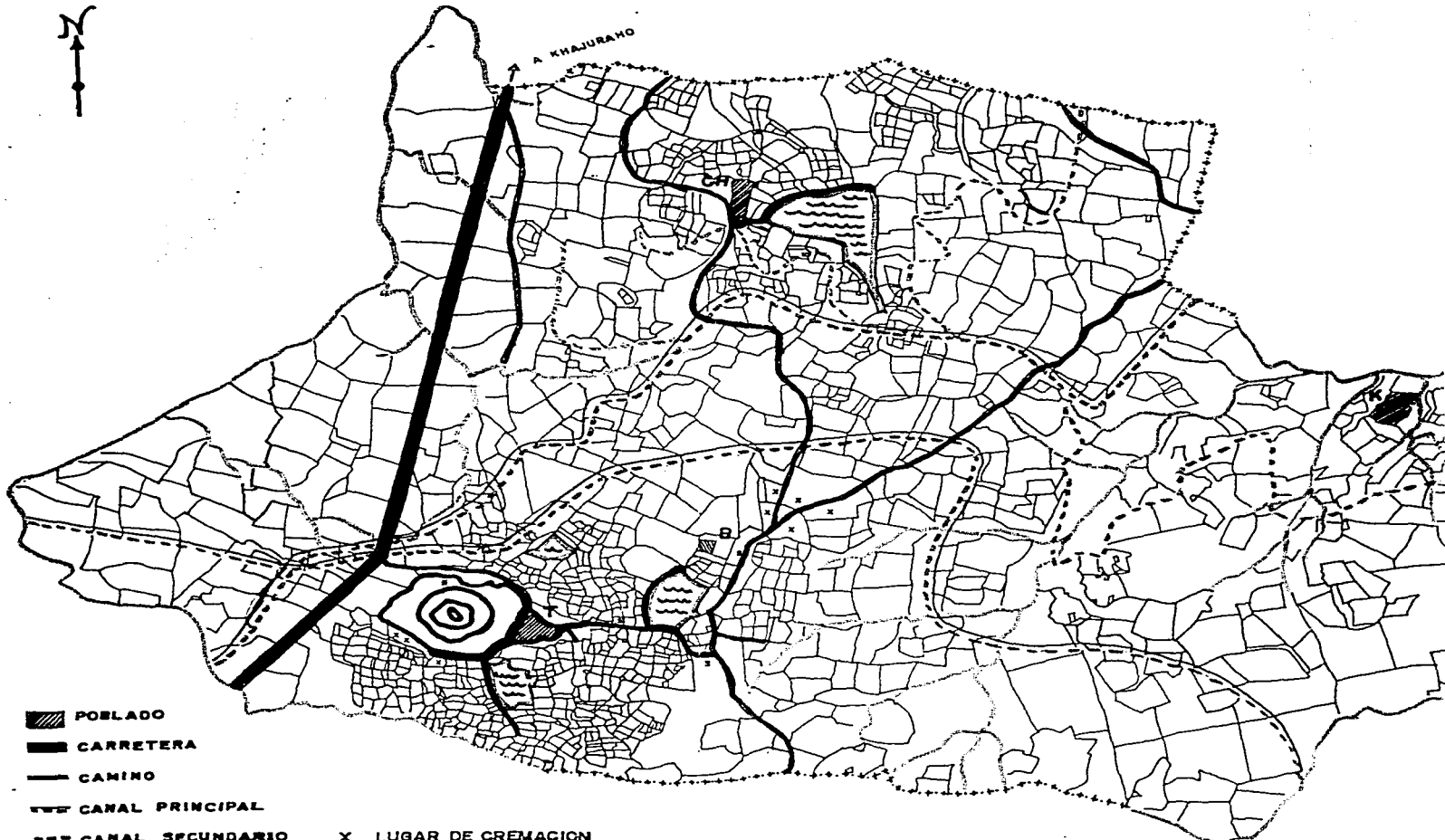
22. Existe toda una detallada clasificación de suelos en la India que es tan antigua como la civilización misma. Los términos aquí empleados son modalidades regionales.

23. Pathak, *op. cit.*, pp. 37-39.

los 23 predios menores de una hectárea son predios compartidos, siendo el número promedio de propietarios por predio de 4.6; situación de concentración muy distinta de la que priva en los predios de mayor tamaño. Entre los predios de los Garariya, también, la proporción es alta: de 7 predios menores de una hectárea, 5 son compartidos, y el número promedio de propietarios por predio es de 3.4. La misma tendencia puede adivinarse entre las propiedades de las demás castas.

Esta situación obedece, sin duda, a factores tanto geográficos como socio-económicos. Los predios más cercanos a la aldea son los que constituyen el *khet* o *hinterland* agrícola de Tikuri. La mayoría de las *ku's* (pozos) se ha encontrado ahí desde siempre, lo mismo que los *talab* o estanques. La vecindad de las tierras de cultivo permanente y de las *ku's* es muy importante para la realización de las actividades cotidianas, tanto masculinas como femeninas. Por otra parte, la mano de obra es también un factor limitante en la explotación de parcelas de ubicación distinta.

Las parcelas más alejadas, todas ellas de mucho mayor tamaño y en manos de un número menor de propietarios por parcela, se encuentran sin explotar. A medida que la distancia aumenta, el tamaño de las parcelas tiende a aumentar también: hasta el primer kilómetro, todas ellas parecen conservar un tamaño reducido; entre 1 y 2 kilómetros, predominan los tamaños medianos y después de los 2 kilómetros predominan las parcelas de gran tamaño (V. Fig. 12).



POBLADO

CARRETERA

CAMINO

CANAL PRINCIPAL

CANAL SECUNDARIO

CORRIENTE

LIMITE

ESTANQUE

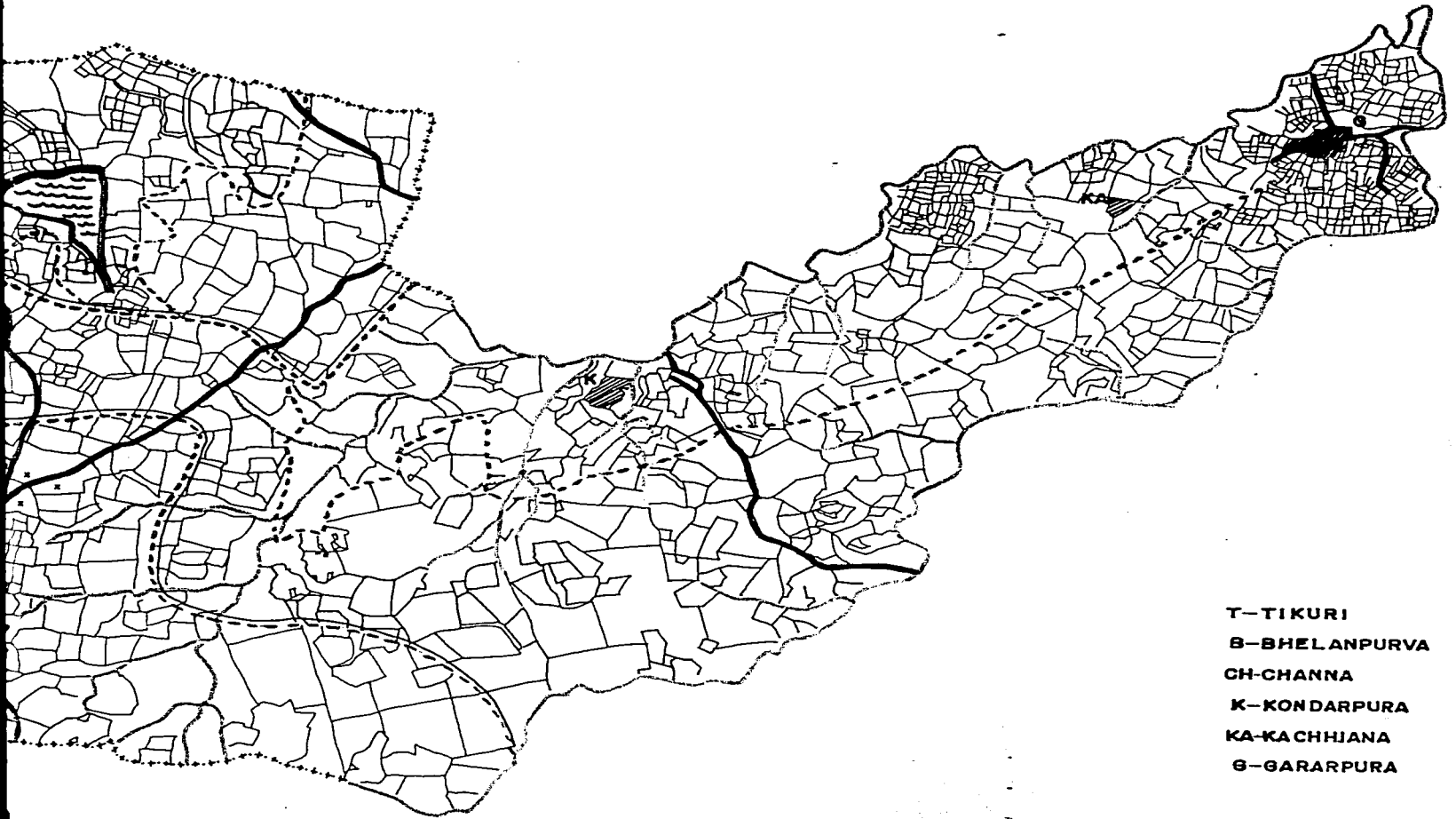
X LUGAR DE CREMACION

S SATHI

⌘ SIDDHI BĀBĀ

ESC. 1.6" : 1 MILLA

FIG. 12 TIKURI Y SUS TIERRAS



ESC. 1.6" : 1 MILLA

FUENTE: Patwari de Tikuri

La calidad del suelo no es responsable de esta explotación diferencial, pues las parcelas más distantes suelen gozar de abundantes depósitos fluviales. En efecto, algunas de estas parcelas ofrecen un suelo más fértil que el del *khet* propiamente dicho (el *mar*, o "*moti zamin*" --"tierra gruesa"--, como se le conoce popularmente).

En lo que respecta a irrigación, las tierras de Tikuri, en su conjunto, gozan de relativa ventaja sobre muchas otras de la región. Dos importantes canales, parte del sistema de riego que el gobierno estatal ha puesto en marcha en los últimos decenios, pasan por las tierras de la aldea. El canal Beniganj, proveniente de la presa Beni Sagar (situada a sólo 6 Km. al oeste de Tikuri) atraviesa las tierras de oeste a este. El *naya nahar* ("nuevo canal"), de construcción muy reciente, se origina en la presa Ranca, mucho más distante, y cruza las tierras de la aldea de este a oeste. Al pasar frente a la aldea, ambos canales, en su curso, se acercan hasta casi tocarse y prosiguen en posición casi paralela. El agua corre por estos canales sólo durante el invierno, que es la estación seca. Si bien racionada, esta agua ha venido a aliviar las necesidades de muchas parcelas lejanas a la aldea, donde la excavación de pozos no se había puesto en marcha.

Estos importantes recursos de la infraestructura estatal no han sido, sin embargo, solución para la mayoría de los agricultores de la aldea. Sólo unos cuantos pueden beneficiarse de este nuevo sistema de riego: aquellos propietarios cuyas tierras se encuentran a orillas de los canales y que, además, son

capaces de, ya sea adquirir una bomba para su propio servicio, o de alquilar este servicio de otros. Hasta el momento de esta investigación había en la aldea sólo 4 bombas de agua, pertenecientes todas ellas a familias de brahmanes y abiertas al alquiler en distinta medida y regularidad.

Con todo, los pozos siguen siendo en Tikuri (y en casi todas partes) la fuente de agua más importante para los distintos usos, incluido el doméstico. Su importancia es tal, que la palabra *kué* (pozo) se refiere, en el lenguaje aldeano, tanto a la perforación en sí, como a la explotación agrícola asociada a ella. No existe, puede decirse, *khet* sin pozo; y "*kué*" comprende a todo el conjunto, como sinónimo de "parcela". La *kué* es, pues, la unidad agrícola por excelencia.

Hay 352 *kués* dentro del área total de Tikuri (incluidas las *purvas* o caseríos), aunque no todas ellas se encuentran en actividad o tienen suficiente agua. Lo normal es que una *kué* sirva a las parcelas de su propietario (o propietarios) pero, sobre todo en lo que respecta a las *kués* vecinas a la aldea, es común compartir el agua, lo cual se hace desviando su salida por medio de surcos hacia direcciones distintas. El uso doméstico (bebida, baño, lavado) es casi irrestricto y cualquiera puede visitar y servirse de la *kué* que más cercana le resulte, siempre y cuando ésta tenga suficiente agua.*

24. Existen casos de exclusión de ciertas comunidades. Los Kondal, por ejemplo, no se sirven de todas las *kués*, y destaca el caso de un brahmán que les prohibió terminantemente seguir utilizando una que les era muy conveniente por quedar dentro de su *muhalla* (barrio); además de ser poco utilizada por su dueño.

El *rahat* es el sistema tradicional de desagüe de una *ku'*. Consiste en un ingenioso sinfín provisto de numerosos recipientes de barro o lámina que entran y salen del pozo para verter su contenido de agua sobre un surco. La fuerza de que se sirve el sistema es la de dos bueyes que hay que hacer caminar en círculo, atados como están a uno de los extremos de un poste que gira sobre un eje unido al sinfín por medio de un engranaje. La profundidad de estos pozos varía entre los 20 y 25 metros, dentro del área de tierras vecinas a la aldea.

En cuanto al número de campesinos y explotaciones, la *ku'* sigue dominando la escena de la actividad agrícola en Tikuri. En términos de área cubierta por este y otros sistemas de riego, sin embargo, se tiene que el bombeo de las aguas de los canales ha sobrepasado al área de tierras regadas por *ku'*. En 1986, se tenían 124 hectáreas bajo riego por *ku'* y 355.2 hectáreas regadas por bombeo de agua de los canales o de los *talab* (estanques). Esto hace sobresalir a Tikuri entre las demás localidades del *tahsil* (subdivisión distrital) al que pertenece. Los datos que el *tahsil* de Rajnagar arrojaba en 1986 mostraban una situación muy distinta: el 68.0% de las tierras irrigadas se servía del agua de las *ku'* y sólo un 30.6% lo hacía del agua de los canales; el 0.3% del agua de estanques y el 0.9% de otras fuentes, incluidos los tanques.²⁵

La fuerza animal es indispensable para las labores agrícolas. Cada agricultor debe contar con, por lo menos, dos bueyes para el

25. Krishi Bhawan, S.D.O., Rajnagar.

arado y el *rahat*. Además de esto, cada familia, por lo general, procura contar con un par de vacas lecheras, para satisfacer su consumo de leche y sus derivados; independientemente de aquellos campesinos que se dedican a la producción de leche en mayor escala. El ganado cebú, por su alto costo, es menos accesible, y los búfalos llenan entonces esta necesidad. En 1986 había en todo Tikuri (incluidas las *purvas*) 4,270 cabezas de ganado, cuya composición puede apreciarse en el Cuadro VI.

Considerando los 186 conjuntos domésticos de Tikuri, más los 179 que suman los de todas las *purvas* o caseríos dentro del área de tierras de la aldea, se obtiene un total de 365 conjuntos domésticos, o "familias" (*parivar*). Si se dividen las 4,270 cabezas de ganado entre este número de familias, se obtiene un total de 11.7 cabezas por cada una; lo cual, aunque no sea la distribución real, no es una mala proporción, en principio.

Como ha podido estimarse de todo lo anterior, la aldea se sustenta en una economía agropecuaria fundada en técnicas tradicionales de cultivo. La penetración de nuevas técnicas agrícolas, así como de insumos (fertilizantes, semillas mejoradas) e instrumentos para el trabajo, no obstante, va modificando en alguna medida las prácticas (y el rendimiento) de manera, al parecer, favorable, hasta ahora. En el mismo año de 1986, había en Tikuri los instrumentos de trabajo que se presentan en el Cuadro VII.

CUADRO VI. COMPOSICION DE LA POBLACION GANADERA DE TIKURI

	VACUNO	BUFALOS	CABRAS	CERDOS	AVES
SEMENTALES	1	6			
BUEYES	803	30			
BECERROS	348	228			
LECHERAS	1140	314			
HEMB. INFERTILES	8	-			
VAQUILLAS	405	284			
MACHOS GRAL.			28		
HEMBRAS GRAL.			530		
MACHOS Y HEMBRAS				35	110

Fuente: registros del *patwari* de Tikuri.

CUADRO VII. INSTRUMENTOS DE TRABAJO AGRICOLA EN TIKURI

arados	-		345
tractores	-		3
<i>bel gari</i> (carros tirados por bueyes)	-	-	120
bombas diesel para agua	-		4

Fuente: Registro del *patwari* de Tikuri.

4. EL CICLO AGRICOLA

Existen tres *fasal* o estaciones agrícolas en la región: el *jayad*, (que comienza con el inicio del año hindú¹ y se extiende a lo largo de dos meses, hasta bien entradas las lluvias), el *kharif* (de, aproximadamente, el 15 de junio, hasta fines de septiembre o principios de octubre) y el *rabi* (de mediados de octubre hasta fines de marzo).

De los tres *fasal*, los dos últimos son los más importantes, desde el punto de vista agrícola, y el primero viene a ser no más que una especie de periodo transicional entre ellos. De hecho, en Tikuri se considera que no existe el *jayad* como estación definida y, en los casos en que es practicada la agricultura durante esos meses, se habla de un *rabi* tardío o prolongado.

Simplificando, puede decirse que existe una estación de temporal (*kharif*) seguida de otra de riego (*rabi*), más larga y productiva, y de la cual depende más directamente la mayoría de las familias de la aldea.

Las tierras de Tikuri se dividen según este criterio también. Si se consideran juntas tanto propiedades familiares como invasiones de tierras del gobierno, la superficie cultivada en 1986 era de 583.5 hectáreas, de las cuales eran activas, durante el *rabi*, 535.0 y durante el *kharif* 345.4. Sólo 171.6 hectáreas eran tierras activas durante ambas estaciones.²

1. El año hindú comienza en el *sarvat*, que cae a fines de marzo o a principios de abril (V. Fig. 17). El calendario es lunar.

2. Gram Sevak, Chandranagar.

El Cuadro VIII presenta los cultivos característicos de cada una de estas estaciones, según el orden en que van apareciendo.

Los cultivos alternativos son de importancia secundaria, asociados a agricultores con suficiente tierra y suficiente fuerza de trabajo como para poderles dedicar atención, una vez que las necesidades esenciales han sido cubiertas. Por lo general, estos cultivos ocupan posiciones marginales en tiempo y espacio: partes de una parcela en el *khet* (campos circundantes), o periodos intermedios en una parcela completa, o parcelas en las tierras más alejadas. Los cultivos del *rabi* tardío (o *javad*) son, en este sentido, cultivos alternativos.

Hay cultivos alternativos que se dan únicamente en parcelas alejadas, como las semillas aceiteras, los granos para pan, además del trigo (*kodo*, *sama* y *basara*), el tabaco, el *reusi* (frijol amarillo), el *sanaí* (fibra para cuerdas) y ciertas especias, como el *mehdi* y la *dhaniya*. Otros cultivos, como la coliflor, la cebolla, el tomate, el ajo, la calabaza, la calabaza amarga y el *bhindi* (flagelos verdes), pueden estar tanto en parcelas alejadas como dentro del *khet*. El criterio que distingue entre estas dos ubicaciones es el de la cantidad, en relación directa con las opciones de comercialización o autoconsumo.

El calendario de actividades agrícolas funciona por igual para todos los agricultores, excepto para aquellos que tienen una *bagicha* (huerto) y se especializan en los cultivos alternativos para comercialización, como los *Kachchhi*, por ejemplo.

CUADRO VIII. CULTIVOS PRINCIPALES Y ALTERNATIVOS POR ESTACION

<i>RABI</i> (TEMPORAL)	<i>RABI</i> TARDIO	<i>KHARIF</i> (RIEGO)
<i>chana</i> (garbanzo)	<i>mung dal</i> (lenteja)	<i>kodo</i> (granos)*
<i>arsí</i> (aceitera)	<i>bhindi</i> (flagelos verdes)	<i>sama</i> "
<i>lahi</i> "	"	<i>basara</i> "
<i>jawa</i> "	<i>kumra</i> (calabaza)	<i>dhan</i> (arroz)
<i>masur dal</i> (lenteja)	<i>karela</i> (calabaza amarga)	<i>mung dal</i> (len- teja)
<i>arso</i> (mostaza)		<i>tilli</i> (ajonjolí)
<i>geh*</i> (trigo)		
ALTERNATIVOS:		ALTERNATIVOS:
<i>alu</i> (papa)		<i>tamatr</i> (tomate)
<i>gobhi</i> (coliflor)		<i>ghuiya</i> (raíz)
<i>tambaku</i> (tabaco)		<i>bhindi</i> (flagelos)
<i>piaz</i> (cebolla)		<i>mirch</i> (chile)
<i>lassun</i> (ajo)		<i>loki</i> (calabacín)
<i>mehdi</i> especia **		<i>revsi</i> (frijol amarillo)
<i>dhaniya</i> especia		<i>sanaí</i> (fibrosa)
<i>tamatr</i> (tomate)		

*) Utilizados para hacer *rotí* (pan).

**) También usado como colorante para las manos femeninas, en ocasión de matrimonios.

El garbanzo y las semillas aceiteras (excepto la mostaza) son cultivos destinados casi exclusivamente a la comercialización. Fuera de éstos, todos los cultivos -- intercambiables fuera o dentro de la aldea -- tienen como fin principal el satisfacer las necesidades alimentarias de cada conjunto doméstico.

Además de estos productos, la dieta del campesino medio se sirve de ciertos frutos silvestres o semi-domesticados, cuya recolección ocurre también en periodos estacionales distintos. El Cuadro IX presenta las recolecciones más importantes.

CUADRO IX. PRINCIPALES FRUTOS DE RECOLECCION. POR ESTACION

GARMIO (CALOR)	VARSHA (LLUVIAS)	TANDIO (FRIO)	TODO EL AÑO
<i>mahua*</i>	<i>jamun</i> (fruto)	<i>amrut</i> (guayaba)	<i>nimbu</i> (limón)
<i>tendu</i> (fruto)		<i>kentha</i> (fruto)	
<i>charwa</i> (baya)		<i>ber</i> (fruto)**	
<i>am</i> (mango)			
<i>tendu patti**</i>			
<i>katahal</i> (cucurbi- tácea, para guisar)			

*) Flor del árbol del mismo nombre, de la cual se obtiene harina para preparar un tipo de potaje. Las familias de casta más baja, hacen fermentar la flor para producir un licor.

**) Hoja que se utiliza para preparar *bidi* o pitillos, enrollándola y rellenándola de tabaco. Su recolección se ha ido convirtiendo en un trabajo en gran escala, durante el verano, para venderla a las compañías manufactureras de *bidi* de la región. El contratista local se ocupa de organizar la actividad y de reunir y distribuir la producción.

***) Especie de tejocote que se deja secar para obtener harina y consumirla durante el invierno en diversas preparaciones.

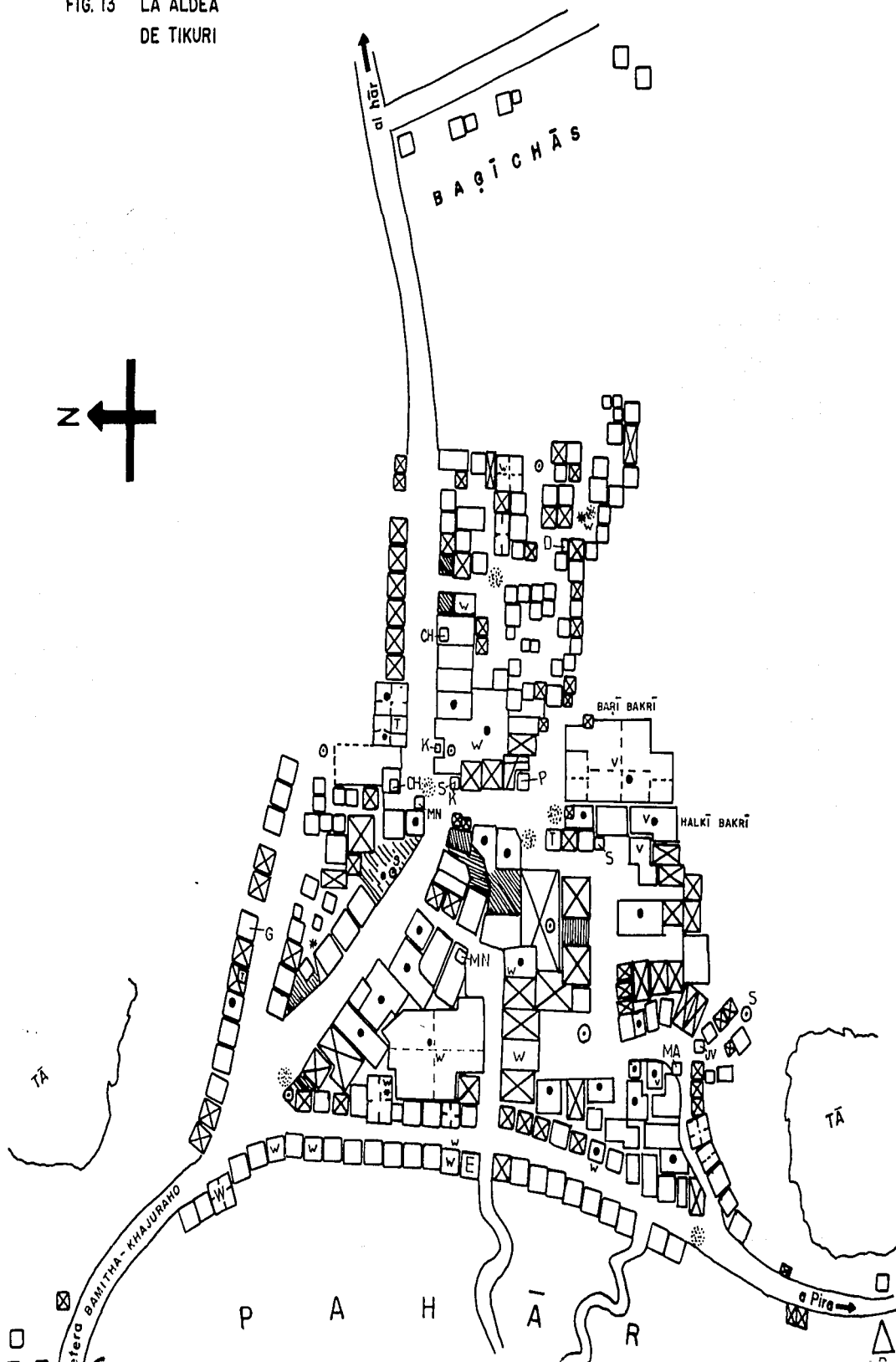
5. ESTRUCTURA ESPACIAL DEL BASTI

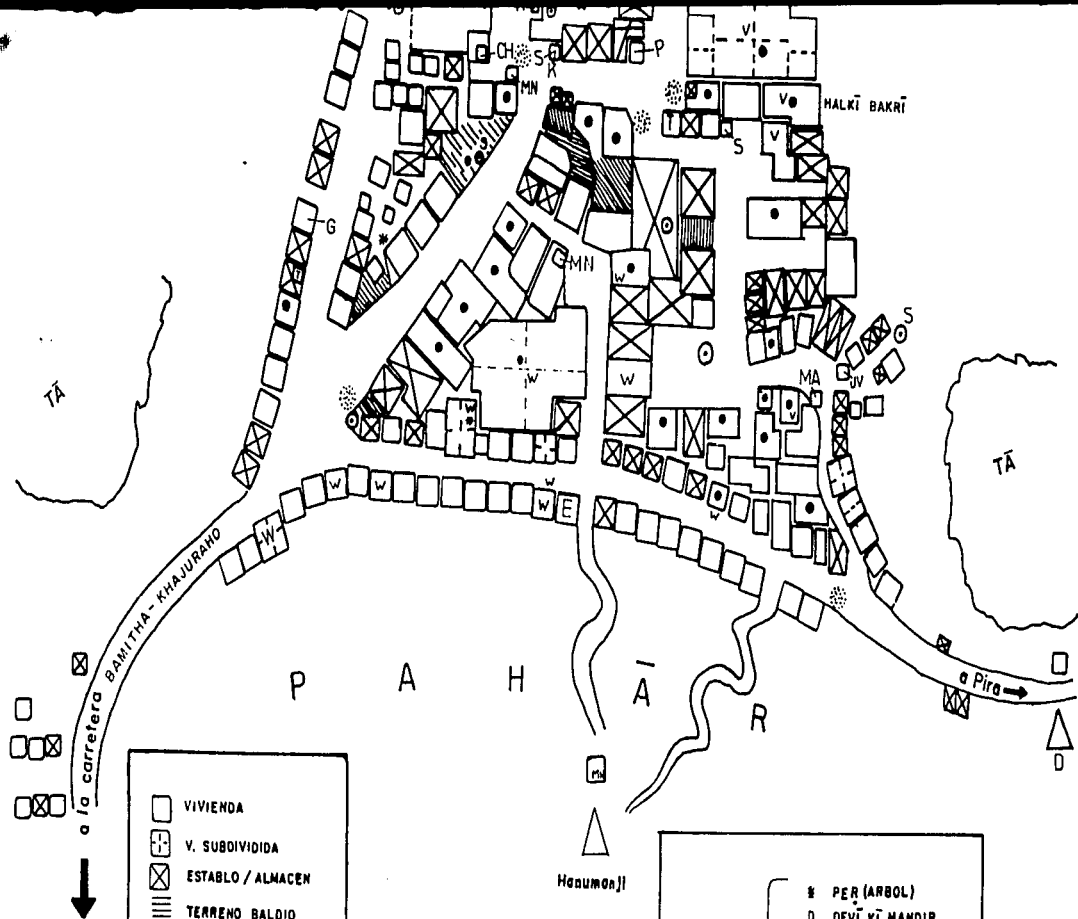
El *basti* es un conglomerado compacto de bloques habitacionales bien diferenciados que se agrupan siguiendo las líneas de consanguinidad y de casta. Las primeras unen a cada bloque, internamente. Las segundas separan a un bloque de los demás, externamente.

Dos caminos, en posición perpendicular, atraviesan el espacio del *basti* de extremo a extremo. Uno de ellos, el más importante, corre de este a oeste conduciendo en una dirección hacia la carretera Bamitha-Khajuraho y en la otra hacia las *agichas* (huertos) de Tikuri. El otro camino es en realidad una bifurcación del primero que corre por toda la orilla del *parhar* (el cerro de Tikuri), en dirección norte-sur y termina internándose en el *khet* (campos de cultivo circundantes). Un intrincado sistema de callejuelas y *salis* (corredores, callejuelas) conectan con estos dos caminos, lo mismo comunicando entre sí los distintos puntos de la aldea, que derivando hacia enclaves aislados (V. Fig. 13).

Un bloque residencial rodeado casi completamente por calles constituye el centro geométrico de la aldea. En él se acomodan algunas de las familias de bráhmanes más ricas de Tikuri, de las más influyentes, y de las más instruidas. Este bloque central es, no obstante, relativamente reciente, y las familias ahí acomodadas son las menos numerosas entre las familias bráhmánicas.

FIG. 13 LA ALDEA DE TIKURI





- | | |
|--|--------------------|
| | VIVIENDA |
| | V. SUBDIVIDIDA |
| | ESTABLO / ALMACEN |
| | TERRENO BALDIO |
| | KUĀ (POZO) |
| | ESCUELA |
| | TIENDA |
| | CHANKĪ (MOLINO) |
| | TĀLĀB (ESTANQUE) |
| | LUGARES DE REUNION |
| | PASHU BAND GRAHA |
| | OFICINA DE CORREOS |

FUENTE: levantamiento personal
 ESCALA: sin escala

- | | | | |
|---------|---|--|----------------|
| DEFOTAS | } | | PER (ARBOL) |
| | | | DEVĪ KĪ MANDIR |
| | | | SHANKARJI |
| | | | VEDĪ |
| | | | TULSĪ GHARĀ |
| | | | MARIYA |
| | | | KOTĪHĪ |
| | | | MANDIR |
| | | | JAWARE KĪ VEDĪ |
| | | | DEVĪ |

El corazón de la aldea queda algo desplazado de su centro geométrico: se trata del conjunto de construcciones más antiguas, encabezadas por la *Bari Bakri* ("casa grande"), residencia de los Tiwari de Mano, fundadores de la aldea. A lo largo de este primer eje fueron alineándose nuevas casas y, con la llegada de nuevas familias, la aldea fue creciendo hacia otras direcciones. Las familias de casta distinta habrían de acomodarse en situación periférica a las primeras familias de brahmanes, ensanchando de esta manera el espacio aldeano. Hoy, la *Bari Bakri* es considerada el centro histórico-mítico de la aldea y es venerada como tal por aldeanos de todas las castas, en ocasiones especiales.¹

El crecimiento de la aldea ha seguido dos tendencias claramente identificables: hacia su interior, las familias de brahmanes han ido fraccionando el espacio cada vez más para acomodar, primero, a las familias llegadas con posterioridad y, después, a las nuevas generaciones de aldeanos. Hacia el exterior, los asentamientos de castas más bajas han ido extendiendo los bordes de la aldea.

Además de compacto, el espacio del *basti* es altamente jerarquizado. La separación entre castas echa mano no tanto de la distancia física (lo cual, en todo caso, es materialmente imposible) como del diseño arquitectónico, de la orientación y de los contrastes posicionales y direccionales. A estos elementos

1. Durante el *rachh*, o recorrido por el pueblo que el futuro marido está obligado a hacer --en señal de respeto-- antes de salir rumbo a su boda, la *Bari Bakri* es uno de los lugares a los que hay que ofrecer *p'o chhuna* (respeto a los pies).

del diseño espacial se asimilan otros de orden práctico, como las actitudes, la frecuentación de lugares y el uso que miembros de las distintas castas hacen del espacio ordenado.

Además de la relación centro-periferia, es necesario aludir a otro criterio de clasificación del espacio: el de la lateralidad. Este se basa en la idea de un adelante y un atrás, una derecha y una izquierda, un arriba y un abajo, teniendo los primeros términos de cada oposición (adelante, derecha, arriba), orden de precedencia --y de importancia-- sobre los segundos (atrás, izquierda, abajo), tal como sucede con el cuerpo humano.²

Existen varios elementos que definen estas posiciones en el espacio de la aldea. El más obvio de ellos es la entrada principal, es decir, la que conduce a la aldea desde la carretera vecina. Independiente de este elemento de manufactura humana existe otro de orden natural y mucho más antiguo, por tanto, como criterio de diferenciación desde los inicios: el *pahar* (cerro).

Como muchas otras poblaciones de la región, Tikuri buscó el refugio de un promontorio rocoso para ubicarse. El *pahar* de Tikuri es el elemento más conspicuo de la aldea y sirve como eje para su ubicación geográfica dentro de la región y en el mundo, así como de punto de referencia direccional de su espacio interior. Todos, pobladores y visitantes por igual, tienen

2. Acerca de la división derecha-izquierda y su relación con los puntos cardinales, Cf. Das, Veena, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford University Press, Delhi, Segunda Edición, 1982: pp. 91-113. Sobre la importancia casi universal de la mano derecha, Cf. Hertz, R. "The hands": en: Douglas, Mary (ed.) *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, U.K., 1973: pp. 118-124.

siempre presente esta gran estructura granítica que, desde la planicie, se eleva casi desnuda y en completo aislamiento. Los habitantes de Tikuri han hecho de él un santuario, morada del dios Hanuman y de otros espíritus propicios. Uno de ellos, la *deota*³ Siddhi Baba (el "Abuelo Fiel"), guarda la entrada a la aldea, desde un punto estratégico del *pahar*.

El *pahar* constituye, así pues, el adelante --y el arriba-- del *bastí*. En referencia a él, todas las cosas toman su lugar. En términos del espacio circundante del *bastí*, el *khet* ocupa el exterior, mientras que las *bagichas* (huertos) se encuentran en la parte trasera y las *purvas* (caseríos vecinos) lo más alejado, en la misma dirección.

Es difícil precisar el tamaño del mundo. El escalar el *pahar* proporciona una imagen de él: están el cielo, en su infinitud; la totalidad de las tierras de Tikuri y, más allá, fracciones del "país de los parientes" pueden ser divisadas antes de que se confundan con el horizonte. Knajuraho y su aeropuerto se encuentran a la vista y con ellos el mundo se extiende hacia tierras extrañas y lejanas, los habitantes de las cuales, algunas veces, han mostrado cierta inclinación por venir y visitar el *pahar* también, de manera que su existencia no es totalmente ignorada al otro lado del mundo. Tres picos componen el *pahar* y el templo de Shri Hanuman ocupa la parte media del más alto de

3. *Devata*, en hindi formal: deidad. Las *deotas*, en particular en esta región del país, son sitios diferenciados mediante elementos naturales (un árbol, una roca, etc.) donde, se supone, residen los espíritus de personajes célebres, o se puede entrar en contacto con ellos.

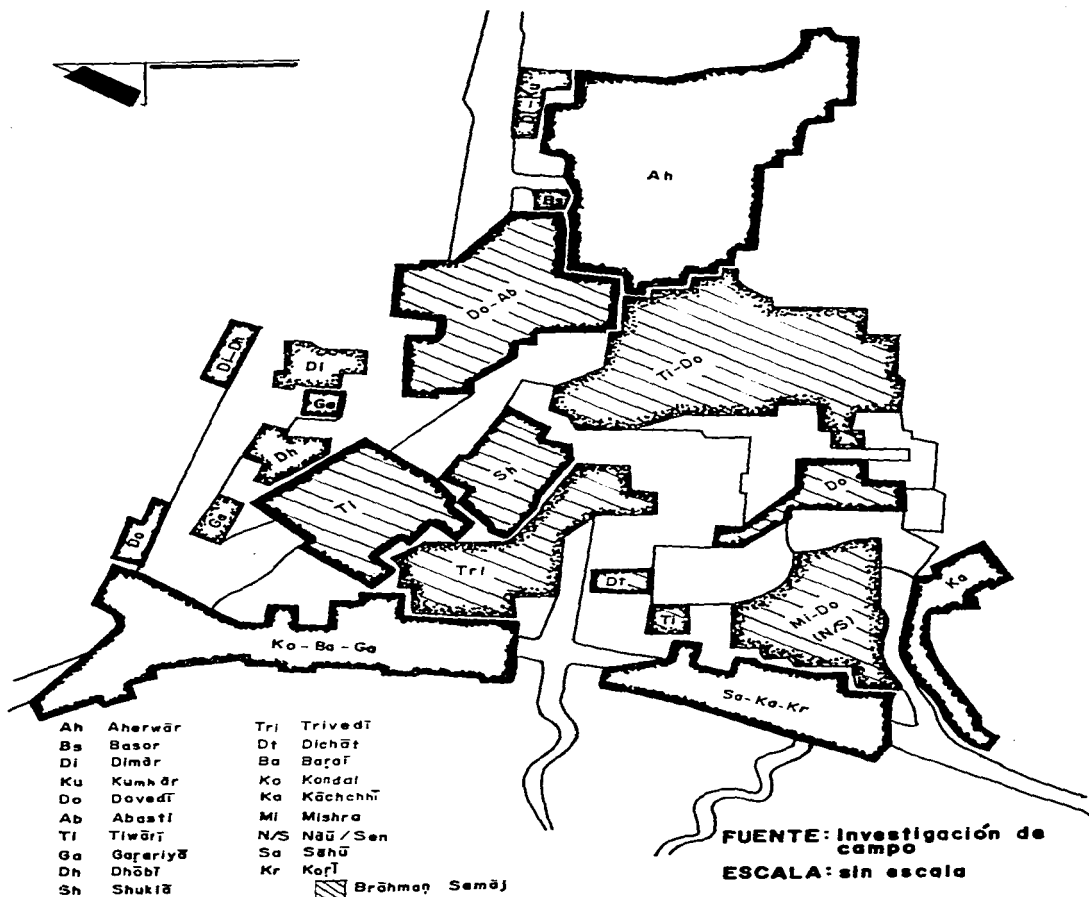
ellos. frente a su propia efígie emanada de la roca por sí misma y ahora cubierta de color naranja, resultado de innumerables unciones que un número igual de devotos visitantes ha efectuado sobre ella.

El espacio interior del *basti* se encuentra integrado por unidades menores: las *muhallas* (vecindades, barrios). Estas, en principio, guardan correspondencia con la casta, de modo que cada una de las *jatis* de Tikuri está organizada en una *muhalla*. Las maneras en que están demarcadas las *muhallas* varían considerablemente y hay *muhallas* que, por su configuración, saltan a la vista como unidades de asentamiento. Otras son menos evidentes y sus límites dependen más de los hábitos en la movilidad de sus residentes que de barreras o formas arquitectónicas (V. Fig. 14).

El conjunto de *muhallas* brahmánicas forma la *brahman samaj* (comunidad brahmánica),⁴ la cual ocupa la parte central del *basti* (V. Fig. 14). Fuera de ésta, existen *muhallas* bien diferenciadas: la de los Aherwar, la de los Dhoobi, la de los Dimar y la de los Kachohhi. La primera de ellas es la más grande de Tikuri (después de la *brahman samaj*) y ocupa una posición no sólo periférica, sino posterior, debido al contacto directo que, tradicionalmente, los miembros de esta *jati* han tenido con la

4. Es esta la designación que a la parte brahmánica de la aldea dan los propios brahmanes. El nombre no tiene nada que ver con el movimiento religioso de la Brahma Samaj. En el sur de la India se utilizan otros términos: *agrahar*, por ejemplo, en Tamil Nadu.

FIG. 14 MUHALLĀS DE TIKURI



carne y el cuero. Sin excepción, ningún Aherwar reside fuera de esta circunscripción o "encapsulamiento" espacial.

La *muhalla* de los Dhobi es mucho más pequeña pero igualmente encapsulante y exclusiva. Se localiza hacia el lado izquierdo de la aldea, en correspondencia con la misión ritual y la profesión de sus miembros (lavaderos).

La *muhalla* de los Dimar se encuentra también hacia la izquierda de la *brahman samaj*, a pesar de su relativa cercanía con los brahmanes dentro de la jerarquía. Esto parece deberse más a cuestiones de disponibilidad de terreno al momento de la llegada de estas familias a la aldea, lo cual es sugerido por el hecho de que su *muhalla* se ha ido constituyendo dentro del espacio que una casa brahmánica abandonada ocupaba en el pasado. El aspecto económico, por otra parte, no explica su ubicación, puesto que el *rajab* (estanque) más cercano al *basti*, donde estas personas recolectan la *singara*, se encuentra justo hacia el extremo opuesto. Los límites de esta *muhalla* son también claramente demarcados y solamente una familia se ubica ligeramente fuera de ellos.

La *muhalla* de los Kachchhi se ubica a la derecha de la *brahman samaj*, en correspondencia con su nivel jerárquico. Es más un perímetro del *basti* que un encapsulamiento, pero casi todas las familias de esta *jati* se encuentran inequívocamente dentro de él.

En todos estos casos, existen *galis* (corredores) internos, que son del uso casi exclusivo de los habitantes de la *muhalla*. Las *muhallas* restantes son menos fáciles de distinguir a simple

vista. Con excepción de los Kondal, todas las *jatis* que quedan por mencionar son marcadamente minoritarias en la aldea: algunas de ellas cuentan con no más de un conjunto doméstico.

Los Kondal se acumulan en más de una *muhalla*. La ubicación de todas ellas, empero, es la misma: hacia el lado izquierdo de la *brahman samaj* y en posición francamente periférica con respecto al *basti* en su totalidad, ocupando, por lo general, tierras del gobierno, hacia el pie del *pahar* o hacia el camino. Las *muhallas* de los Kondal se encuentran, pues, fuera de la aldea y son las primeras casas que pueden ser divisadas al llegar a Tikuri, si se entra por la carretera.

Existen, además, *muhallas* "combinadas", o compartidas; es decir, donde coexisten familias pertenecientes a más de una *jati*, aunque siempre una de éstas es mayoritaria y, por ende, dominante. Estas *muhallas* presentan, lógicamente, límites menos precisos y, en ocasiones, estos límites coinciden con los otros de consanguinidad. Tal es el caso de las *muhallas* Kondal-Barai y Kachchhi-Kori-Sahu, las cuales ocupan los bordes del *pahar* hacia la izquierda y hacia la derecha de él, respectivamente.

Por último, hay familias aisladas que no participan de la vida de la *muhalla* en la que se localizan, como es el caso de los Basor, cuya ambigüedad locacional se encuentra evidenciada por las varias puertas que, hacia distintos lados, presenta su residencia.

Al interior de cada *muhalla* las viviendas se distribuyen, como se ha dicho, siguiendo las líneas de parentesco consanguíneo. La norma es que una misma casa se divida en todo un

enjambre de viviendas, pero abundan los casos de agregaciones posteriores. La distancia en el árbol genealógico es siempre tomada en cuenta en el arreglo espacial.

6. PRINCIPIOS DE ORGANIZACIÓN DE UNA MUHALLA

Existe una clara correspondencia entre el tamaño de la propiedad ancestral, el número de descendientes y la importancia que personas de *jati* distinta dan a los lazos de parentesco, o a lazos de otro tipo. Los esquemas que a continuación se presentan permiten entender los principios de organización del espacio de cada *muhalla* a la luz del impacto que, en cada una de ellas, tienen factores tanto económicos (la carencia de suficientes propiedades) como sociales (la existencia de más de un grupo de la misma *jati*,⁵ así como el tamaño que cada uno de estos grupos tenga) e ideológicos (la fuerza relativa que las ideas de cooperación mantienen frente a la penetración de la ideología del capitalismo moderno).

Para mejor entender el juego de todas estas variables, es menester analizar otra institución básica de las relaciones sociales en esta parte del país: el *vechar*.⁶ El *vechar* es una especie de pacto que, por encima de los lazos o separaciones existentes, se establece entre dos jefes de familia. Puede ser

5. Es decir, de dos o más subcastas, en el caso de haberlas, o de dos o más linajes de una misma subcasta.

6. Relación que se establece entre dos o más familias y que determina o refuerza el grado de acercamiento entre ellas. El *Learner's Hindi-English Dictionary* (Hardev Bahri, autor; Rajpal & Sons editores, Delhi, 1964) dice: *Vyavhar*="comportamiento, tratamiento". Asuntos, tratar con. Uso, práctica, poner en práctica.

entendido como un lazo amistoso que abre toda una relación de reciprocidad y supone el intercambio y la cooperación entre las familias en cuestión y que, por consiguiente, redefine la posición de estas familias en el universo de las relaciones de parentesco, reforzando estas relaciones, o substituyéndolas por el parentesco ritual. Mayer ha destacado ya la importancia de esta institución (si bien no emplea el término), a la cual él llama el "parentesco de cooperación" ⁷

El *vechar* es un importante complemento práctico de las relaciones de parentesco, tanto como del *jajmani* --es decir, del sistema de intercambio entre castas distintas. La ausencia de *vechar* puede permitir que sean pasados por alto ciertos compromisos existentes a partir de lazos objetivos; del mismo modo que, ahí donde no hay tales lazos, el establecimiento de *vechar* sirve de sustituto a los mismos.⁸ Por razones obvias, el *vechar* se establece normalmente entre familias de la misma casta o de rango equivalente o próximo, aunque llega a haber casos de una especie de *vechar* restringido entre familias pertenecientes a castas muy alejadas en la jerarquía. Los lazos familiares, limitantes y determinantes de la vida aldeana y regional son, de esta manera, extendidos y manipulados por la acción individual para acercar o alejar a familias emparentadas o no, de castas iguales o distintas.

7. Mayer, A.C., *op. cit.*, pp. 170-71 *et passim*.

8. La antropología reconoce al parentesco "clasificador" (no real) como una de las tantas formas conocidas de parentesco en sistemas distintos.

Es necesario ahora dirigir la atención hacia el interior de las *muhallas*. Normalmente, cada una de ellas, como se ha visto, da cabida a toda una *jati* o grupo de casta diferenciado. Cada uno de estos grupos de casta está compuesto por uno o más linajes, es decir, conjuntos de familias emparentadas entre sí que reconocen un mismo ancestro. Los linajes, o *kul*, son grupos agnáticos (patrilineales) que se encuentran organizados espacialmente en uno o más conjuntos domésticos.

Los conjuntos domésticos son unidades patrilocales que procuran conservar la propiedad de la tierra y otros bienes dentro del grupo de descendencia correspondiente. Lo común es que la propiedad pase de padres a hijos en orden de precedencia: primero el hijo mayor, después los otros hermanos, luego el primogénito del hermano mayor, y así sucesivamente. La subdivisión de la propiedad es más bien funcional que legal, aunque el derecho en la India prevé que los demás hijos (incluyendo las hijas) puedan reclamar su parte si desean separarse del seno paterno.

A pesar de la penetración de la ideología del capitalismo, y del consiguiente pronunciamiento de valores tales como el del individualismo, la separación legal de las porciones de propiedad es algo muy poco frecuente aún como para llegar a convertirse en una tendencia importante en el medio rural del país en general. En la aldea de estudio y su región, los casos en que esto se da ocurren ahí donde la tierra es más escasa, paradójicamente. La alternativa que, en última instancia, queda a un heredero en condiciones de escasez, es la de buscar trabajo fuera de la

aldea, o la emigración definitiva hacia las ciudades; entonces se rompe la unidad doméstica, como ocurre con cierta frecuencia entre los Kondal, los Dimar y, con menos frecuencia, entre los Aherwar.

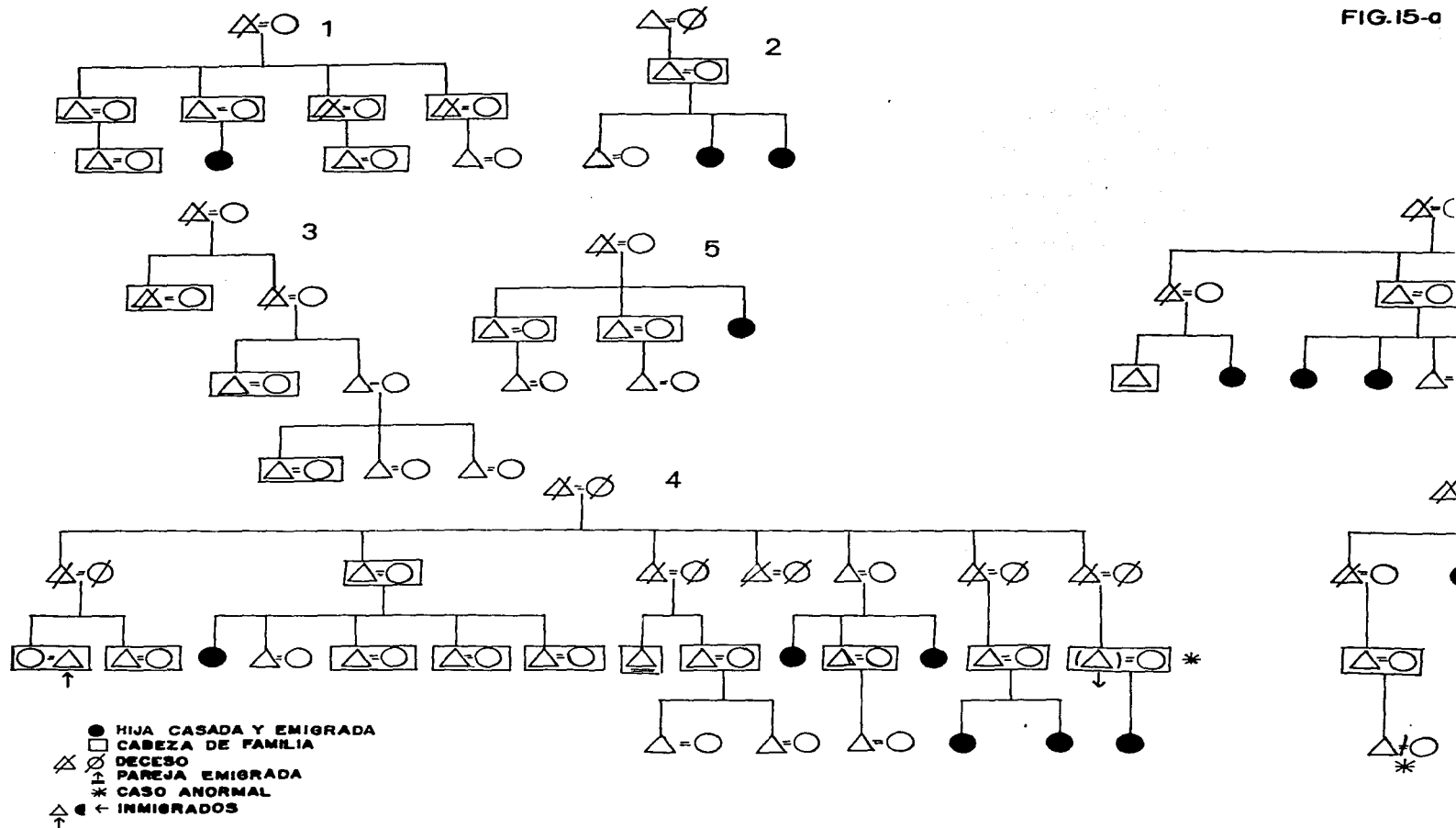
Una de las razones por las cuales resulta preferible conservar la unidad a toda costa es la dificultad de explotar una propiedad en aislamiento. Como se ha señalado, el trabajo se comparte. Esta situación es más claramente observable entre las familias que más tierra poseen.

En la Fig. 15 se presentan, como ejemplo de análisis, la composición interna de la *jati* Kondal (es decir, su agrupación en linajes) y su organización espacial en conjuntos domésticos. La figura se encuentra dividida en dos secciones: a y b.

En la sección a, aparecen los *õ kul* o linajes en que, genealógicamente, se encuentra organizada esta *jati*. Representados se encuentran todos los matrimonios que los Kondal de Tikuri han celebrado durante las cuatro últimas generaciones, así como los casos de adultos no-casados (*rarua*).⁹

Las mujeres casadas aparecen en negro, por haber emigrado de la aldea, según la práctica del sistema matrimonial. Ellas, se entiende, forman parte del linaje (*kul*), mas no de los conjuntos domésticos constituidos a partir de éste. Las uniones de los hombres son con mujeres de otra aldea (y otro linaje, dentro de la misma casta), las cuales han venido a formar parte de los conjuntos domésticos, y por ello son representadas en blanco.

9. "Hombre solo" (adulto soltero, viudo o divorciado), en tono un tanto despectivo.



FUENTE: Investigación de campo

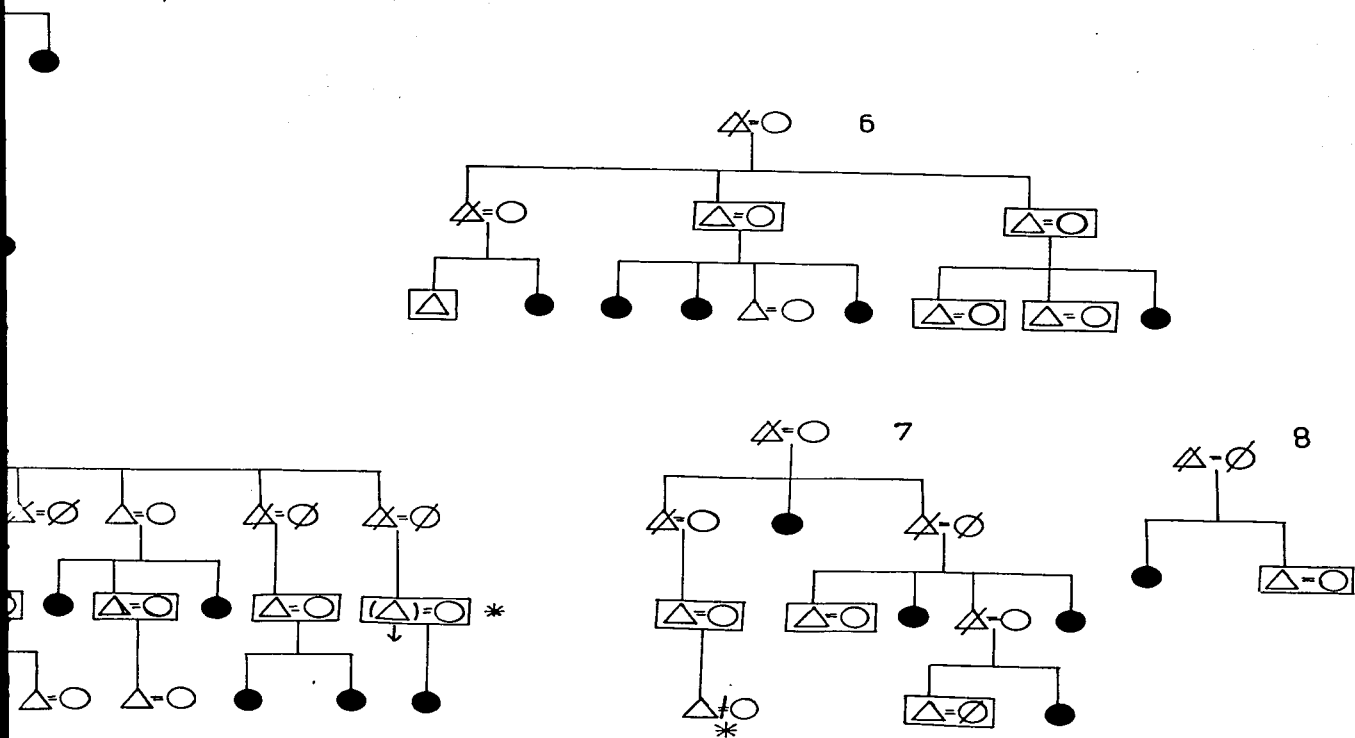
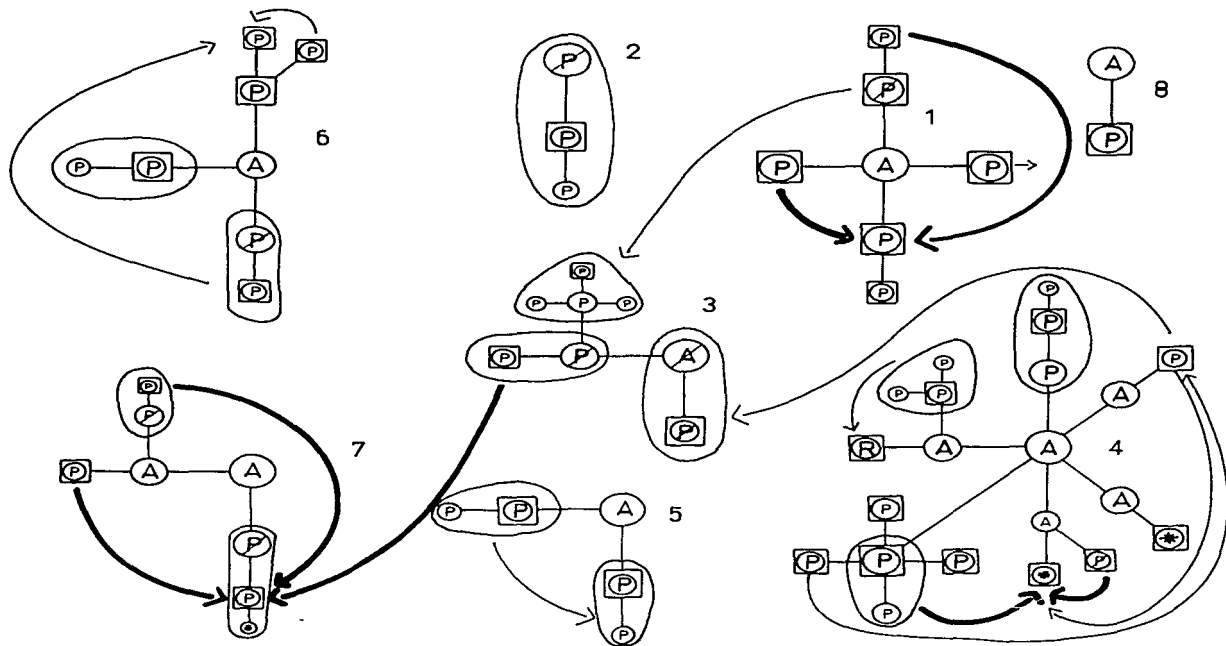
FIG.15-a JĀTI KONDAL: 8 KUL.

FIG. 15-b ESTRUCTURA INTERNA DE LAS MUHALLĀS KONDAL



A ANCESTRO
 P PATI (ESPOSO)
 R RARUĀ (SOLTERO)
 ○ CONJUNTO DOMESTICO
 □ CABEZA DE FAMILIA

* CASO ANORMAL
 → CONTIGUIDAD
 — CIRCUNSCRIPCION

FUENTE: Investigación de campo

Sólo se ha excluido, por razones de espacio, a los descendientes no-casados de la última generación (infantes o jóvenes todavía no convertidos en *raruá*).

Circunscritas en un cuadrángulo se encuentran aquellas uniones que han pasado a ser cabeza de familia de conjuntos domésticos de tamaño variable. En ocasiones se trata de uniones recientemente independizadas (es decir, de conjuntos domésticos en proceso de formación).

Las flechas indican movilidad hacia afuera o hacia adentro de la aldea, como pueden ser un matrimonio emigrante o un individuo recién llegado. Con asteriscos se ha hecho destacar aquellos casos que resultan anormales, o especiales: la residencia local de una mujer del linaje con su esposo (de otra aldea), el rompimiento de una unión, o una doble unión (bigamia), por ejemplo.

En la sección b de la misma figura, puede observarse el arreglo espacial que presentan estos linajes. Se ha puesto cuidado en mostrar tanto la estructura y composición interna de cada conjunto doméstico, como la relación de vecindad, cercanía y distancia que cada uno de ellos guarda con respecto a los demás.

Cada uno de los linajes ha sido "vertido", por así decirlo, al plano espacial. Sirviéndose de los números que aparecen tanto en la sección a como en la b, es posible comparar ambas representaciones e identificar a cada uno de los linajes con el esquema espacial que conforma.

En círculos mayores están representadas las primeras generaciones y en círculos menores las últimas. Por lo general,

todos los linajes se derivan de un ancestro (A); es decir, de una unión que ya no existe. Las uniones sobrevivientes están representadas con una P (patí, o esposo) y aquellas parcialmente sobrevivientes (es decir, viudos o viudas) con la misma P cruzada por una diagonal. El primogénito del ancestro original se encuentra siempre ocupando una posición directamente inferior a la letra que lo representa, tomando como referencia las partes de la página. A partir de ahí, los demás descendientes se acomodan en el sentido de las manecillas del reloj, hasta llegar al último. El primogénito de un descendiente se coloca en línea recta con aquella otra línea que une a este último con su antecesor, y a partir de esa posición se van colocando los otros descendientes, en el mismo sentido arriba descrito.

Los elipsoides encierran a todos los matrimonios y a los *raruas* (solteros) que viven dentro de un mismo conjunto doméstico. En todos los conjuntos hay una cabeza de familia, indicada por un cuadrángulo.

Las flechas indican relación espacial y sirven para formarse una idea de la distribución de las familias en *muhallas*. Las flechas delgadas indican contigüidad, es decir, la posición puerta-con-puerta de dos casas de conjuntos domésticos distintos. Las flechas gruesas indican una mayor proximidad entre dos o más conjuntos domésticos, lograda a partir de comunicaciones interiores de dos o más viviendas, o de la disposición de ellas dentro de una cerrada o una plazuela, formando así un encapsulamiento más o menos exclusivo dentro de la *muhalla*.

El análisis de las dos secciones de esta figura da cuenta del grado de cohesión interna de la *jatí* Kondal y de cada uno de sus linajes. Los ocho linajes se organizan en treinta y dos conjuntos domésticos, acomodados en igual número de casas. Predominan los conjuntos de una sola unión sobre aquellos de varias uniones (veinte, contra doce), lo que significa que hay cierta tendencia hacia la independización de las nuevas uniones.

No obstante esto, los límites del linaje no han dejado de ser espacialmente efectivos, ya que dentro de todos ellos se da la contigüidad; es decir, que la mayoría de los conjuntos prefiere instalarse y vivir cerca de sus parientes. Por último, uno de los ocho linajes (internamente menos integrado, al parecer) guarda contigüidad con otros tres, sirviéndoles de "centro" de asentamiento, lo cual sugiere que goza de cierta influencia o reputación dentro de la comunidad.

Los linajes vinculados constituyen una *muhalla* exclusiva de los Kondal. Los linajes aislados se encuentran formando parte de *muhallas* mixtas, cuya existencia ha sido representada en la Figura 14.

En conclusión, la consanguinidad primero, y la pertenencia a una misma casta, después, son los criterios dominantes de la conformación espacial de las *muhallas* Kondal.

Los esquemas correspondientes a las demás *jatís* se encuentran en el Anexo 1. Al estudiarlos en forma comparativa, es posible derivar ciertas conclusiones acerca de la importancia que cada una de las *jatís* concede a la cohesión interna en general, así como del peso relativo que los lazos consanguíneos guardan frente

a aquéllos de casta y de otra índole, como los creados por el *vechar*.

En general, puede decirse que los brahmanes son más conservadores en cuanto a mantener la cohesión interna de los linajes: mientras que la tendencia opuesta parece ser la que domina entre las castas más bajas, como la de los Aherwar, y la ya examinada, de los Kondal. Para éstas, la camaradería parece ser más importante que la consanguinidad, lo que favorece al *vechar* sobre otras instituciones.

7. LA BRAHMAN SAMAJ Y SUS RELACIONES CON LA ALDEA

La *brahman samaj* no es simplemente el conjunto de *muhallas* constituidas por las distintas *jatis* brahmánicas. En realidad, los límites de casta son menos definitivos aquí que en otras secciones del espacio común. Esto se debe a que, entre los brahmanes, el matrimonio de una *jati* a otra está permitido, y es practicado regularmente. Los lazos consanguíneos y el *vechar* son más determinantes que los límites de casta.

La *brahman samaj* se comporta, así pues, como una gran *muhalla*. De aquí se deriva un argumento más (ahora, en lo espacial) para decir que la *varna* de los brahmanes se comporta como una gran casta.¹⁰

En todo el espacio aldeano, las discontinuidades entre una *muhalla* y otra son marcadas por predios de uso no-residencial, tales como establos, almacenes, terrenos baldíos, etc. Otros elementos del diseño arquitectónico, como esquinas,

10. Cf. Dumont, *op. cit.*, pp. 73, 122 et *passim*.

encapsulamientos (plazuelas, cerradas) y bardas, son también frecuentes. Estos elementos separan también (si bien menos claramente) a la *brahman samaj* del resto de la aldea.

En la práctica, hay 4 grandes *muhallas* brahmánicas reconocidas por la mayoría de los habitantes de la *brahman samaj*, las cuales se ubican hacia los cuatro extremos de la misma: la Tiwari, la Dovedi, la Mishra y la Shukla. Estos nombres de *jati* son aplicados a manera de diferenciarlas, aunque cada *muhalla* incluya a familias de más de una *jati*.

La primera de las *muhallas* se compone de la *Bari Bakri*, la *Halki Bakri* ("casa pequeña") y construcciones anexas, y fue, como ya se ha señalado, el centro histórico de expansión de la aldea. La segunda se encuentra hacia el otro lado de la aldea, y tiene una distribución y una composición menos homogéneas. La tercera y la cuarta, menos homogéneas aún, se encuentran en dirección al *pahar*, más internada en la aldea la una, y más hacia el camino de entrada principal a la aldea.¹¹ la otra.

Estas cuatro *muhallas* corresponden a los lugares de asentamiento inicial de las distintas *jatís* de brahmanes, desde la más antigua, hasta la más reciente, según fueron llegando a la

11. Es decir, el que ahora conduce a la carretera Bamitha-Khajuraho y que ha operado durante mucho tiempo como conexión principal de la aldea con las poblaciones mayores de la comarca y la región.

aldea. Cada una de ellas ha generado un *pandit*,¹² con excepción de la última, y también un *zimmedar*,¹³ en distintas ocasiones: en conformidad con el mantenimiento de un equilibrio político y religioso entre ellas.

En cierta forma, todo un sistema de juego de partidos se ha desarrollado alrededor de estas cuatro divisiones de la *brahman samaj*, las cuales se reparten la influencia dentro y fuera de la aldea, y cuentan con más o menos apoyo entre los habitantes del espacio común.

El área de influencia de una *muhalla* brahmánica puede coincidir con el nombre de casta, o ser independiente de él. Existen, desde luego, casos de aislamiento (como el de los Dichat de la *muhalla* Shukla), así como de pactos especiales dados por la vecindad. Los intereses partidarios, por otra parte, pueden bastar para dividir a dos buenos *parosi* (vecinos).

En suma, las lealtades (o *vechar*) de cada cabeza de familia y de su conjunto doméstico comienzan por su linaje, continúan por el "partido" (o *muhalla* a la que se pertenece, por residencia, o se afilia) y terminan con los principios de la buena vecindad. Todos estos "grados" son importantes y determinan en alguna

12. Brahmán oficiante. La antigüedad de una familia es un factor muy importante en el reconocimiento que alguno de sus miembros pueda obtener como *pandit*. Es por eso que la *muhalla* Shukla, la cual alberga a las familias menos antiguas y minoritarias, aunque no menos ricas, de la comunidad brahmánica de Tikuri, no ha generado aún un *pandit*.

13. Actualmente existen 3 *zimmedar* en Tikuri, cada uno perteneciente a una *muhalla* distinta, lo cual da idea de la importancia que tiene el equilibrio de poder entre las distintas *muhallas*.

medida la conducta espacial: frecuentación de lugares de reunión, recorridos diurnos y otros hábitos de la movilidad cotidiana.

Desde fuera, la *brahman samaj* es vista por todos los aldeanos como el centro de operaciones, pues es ahí donde tienen lugar los contactos de todo tipo entre *jatis*. Los brahmanes, sólo en casos verdaderamente excepcionales, se aventuran al interior de otras *muhallas*, para estupefacción e incomodidad manifiestas de sus habitantes. Por el contrario, a nadie extraña la presencia de un miembro de cualquier *jati* dentro de la *brahman samaj*, visitada por todo mundo por asuntos de muy diversa índole. Las dos tiendas que existen en la aldea, donde se puede adquirir tanto artículos esenciales (cerillos, piloncillo, *bidis* --cigarrillos de hoja vegetal--, *supari* --nuez masticable--, aceite, etc.), como artículos más especializados (semillas, algunos fertilizantes, entre otras cosas), se encuentran dentro de la *brahman samaj*. En ella se concentran también otros servicios, como la oficina postal y el molino de semillas (*chakki*), ambos atendidos por brahmanes y abiertos al servicio de todo mundo. Por último, la casa del *zimmedar* tiene que ser visitada por gente de todo tipo, tanto de Tikuri como de las *purvas*. Incluso los templos (*mandir*) y lugares de culto más importantes de la aldea se encuentran también al interior de la *brahman samaj*.¹⁴

Todo esto resulta en una animación muy especial del espacio de la *brahman samaj*, el cual cuenta con sitios de reunión

14. Los templos se encuentran bajo la atención de brahmanes. Fuera de la *brahman samaj* sólo existe el *Deví ki mandir* (templo de la diosa), atendido por personas de castas no-brahmánicas.

continuamente frecuentados por gente de todas las *jatis*. El uso de estos espacios públicos sigue todo un ritual jerárquico tan rígido como expresivo: la distancia personal es siempre respetada, a través del mantenimiento de la jerarquía tanto vertical (posición) como periférica (separación). Los lugares más altos son ocupados siempre por los brahmanes. Si sólo hay uno (una *chabutra* --banqueta--, por ejemplo), sólo los brahmanes pueden ocuparlo para sentarse a horcajadas sobre él, y la gente de otras castas hará lo mismo en el suelo.

En sus relaciones con el resto de la sociedad los brahmanes son un tanto esquizofrénicos, teniendo que defender ante todo su estatus de pureza mediante la observancia de un código muy estricto (por todo mundo conocido), al entrar en contacto con gente de otras castas. La reiteración verbal pública (con frecuencia, embarazosa) de aquello que les distingue del resto de la sociedad (la *shuddhata* o pureza), es constantemente utilizada por todo brahmán en formas que varían según su edad y su sexo.

Para los brahmanes Tikuri es la *brahman samaj* y "el resto", es decir, lo de afuera, en perfecta coincidencia con su realidad posicional. "Lo de afuera" está muy lejos de constituir una unidad homogénea, en ninguno de los sentidos. Todo no-brahmán se coloca a sí mismo en oposición semántica con respecto a la *brahman samaj*, de la misma forma en que se distingue de las demás *jatis* de la aldea y de sus *muhallas*. Las *jatis* no-brahmánicas no comparten intereses comunes; ni siquiera se perciben como un

bloque frente al de los brahmanes.¹⁵ por mucho que esa sea la perspectiva desde dentro de la *brahman samaj* --es decir, el punto de vista de todo brahmán.

Para todos los habitantes de Tikuri, así pues, el espacio del *basti* constituye un universo con arreglo direccional, cuyas unidades (las *muhallas*) son designadas por los nombres de *jati* de sus habitantes: "*Dhobi ke wah*", "*Kachchi ke wah*".¹⁶

15. No constituyen, en este sentido, una "clase".

16. Es decir, "allá donde los Dhobi, allá donde los Kachchi", etc.

8. EL *BASTI* Y SUS ALREDEDORES

El espacio común, espacio donde ocurre lo cotidiano, se divide en espacio habitado (el *basti*) y espacio de trabajo (el *khet*, o campos de cultivo). Es importante insistir en esta división, una que tiene límites precisos y bien definidos. El *basti* (conjunto de casas) cuenta con entradas y salidas específicas que demarcan el adentro y el afuera. En ocasiones, estas entradas son provistas de bardas que enfatizan esta separación, como se verá en capítulos siguientes.

No son éstas, sin embargo, las únicas divisiones que el habitante de Tikurí reconoce de su espacio vivido y los demás límites que existen, si bien no tan claramente demarcados, son igualmente importantes para el desempeño de sus actividades, así como para el ordenamiento del mundo.

Aldea y campos presentan subdivisiones que es necesario considerar. Tales subdivisiones tienen realidad tanto en el terreno de la práctica como en el de los conceptos, y prueba de ello son sus designaciones lingüísticas.

Al analizar los aspectos de propiedad de la tierra y producción agrícola se ha señalado la existencia de una diferenciación de las tierras de cultivo, entre las que son cercanas a la aldea y aquellas más alejadas --donde el tamaño de las parcelas es uno de los elementos externos de tal diferenciación. En efecto, el *khet*, rigurosamente hablando, está formado por el conjunto de parcelas vecinas a la aldea, las cuales constituyen, por así decirlo, su *hinterland*. Estas parcelas, además de encontrarse inmediatamente al alcance de los

ciclos cotidianos, son también las más antiguas y, por estas razones, forman parte del espacio común. Este primer grupo de parcelas se encuentra siempre bajo cultivo, es paso obligado de todo mundo hacia el *basti* y fuera de él y, también, morada temporal para muchos de los animales. Más allá de estas parcelas se extiende otra unidad espacial: el *har* (jungla).¹ La importancia del *har* como elemento de delimitación es fundamental, por mucho que en su superficie se cuenten pocos árboles y que en ciertas partes de él existan ya "parches" de nuevas parcelas abiertas al cultivo (V. Fig. 12).

Legal y agricolamente hablando, el *har* no es otra cosa que el resto de las propiedades de Tikuri, no cultivadas por el momento. Simbólicamente, sin embargo, el *har* (una llanura arbustiva con abundantes herbáceas y algunos árboles frutales y silvestres) es la antítesis del *khet*: es decir, el espacio salvaje, no-cultural que constituye el *arüera* del espacio común y cotidiano. El *har* abraza todo aquello que no cabe dentro del espacio común y es, por tanto, sinónimo de desorden, inseguridad, clancestinidad, naturaleza incontenida. En el *har* se encuentran no sólo los animales salvajes, sino, también, los hogares de espíritus no propicios y deidades no asociadas a los linajes de la aldea, las cuales son visitadas de cuando en cuando, para pactar la no-agresión². En el *har* tienen lugar los actos sociales peligrosos,

1. El término es derivado del hindi *jangal*: zona de vegetación silvestre; por lo general, espesa selva baja subperennifolia.

2. El *thathera basera*, por ejemplo, festival durante el cual se "pacta" con las serpientes, ofreciéndoles comida, es realizado en el *har*. La *baserá* consiste en una velada, es

como la invocación del oráculo (*yatra* o "viaje"), lo mismo que los actos sociales clandestinos, como el encuentro de amantes furtivos. Toda relación interpersonal que ponga en entredicho el orden social y jerárquico no encuentra otro lugar para hacerse posible que el *har*. En el *har* se destierran también, como es tradición en el hinduismo, los renunciantes a este mundo en busca de otra forma de vida y otros valores (los *sannyasis*). Por último, el *har* es también morada de la muerte: donde los cuerpos humanos son incinerados y los de animales abandonados a merced de los buitres.

Autores como Beliappa y Srinivas han señalado ya la importancia de esta diferenciación entre el espacio cultural (cultivado) y el salvaje (no-cultural).³ La antropología cultural contemporánea, por otra parte, ha hecho de la diferenciación entre la materia en bruto y la materia transformada, un tema de estudio.⁴

En Tikuri, esta diferenciación se mantiene viva a pesar de las condiciones que su *har* presenta: las parcelas que dentro de él han sido abiertas al cultivo en algunos puntos siguen siendo referidas como *har* y no como *khet*, incluyendo así una

decir, en nacer del *har* la morada del pueblo --o de gran parte de él-- por una noche.

3. Cf. Beliappa, Jayanti. *A Social Study of the Religious Concepts of the Coorgs*. Tesis doctoral, inédita. Universidad de Delhi. Delhi, 1980. También, Srinivas (1952), *op. cit.*

4. Cf., por ejemplo, Lévi Strauss, C. *The Raw and the Cooked* (1969).

diferenciación más dentro del universo cultural: los cultivos del *har* y los del *khet*.

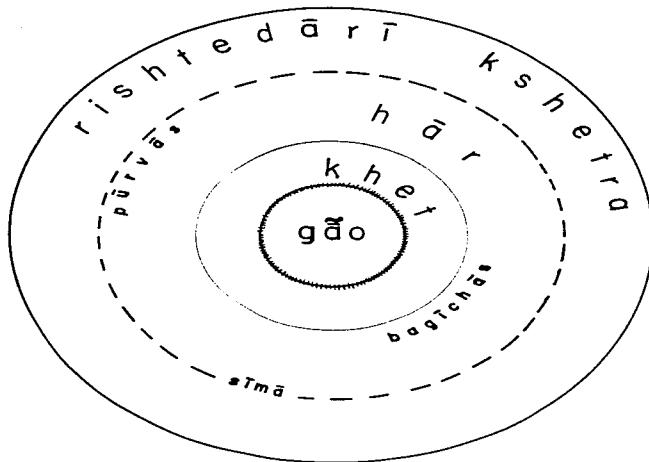
Entre el *khet* y el *har* se encuentra una zona de transición, constituida por las *bagichas*. Estas son unidades hortelanas compuestas por una habitación y sus huertos circundantes, todo en un espacio muy compacto. En un principio, parece ser, las necesidades de expansión de la casta de hortelanos (los Kachchhi) encontraron acomodo en el único lugar donde había espacio disponible: hacia los confines del *khet* (V. Fig. 16).

Dentro del *basti*, los hogares Kachchhi son los únicos que tienen salida directa e inmediata al espacio de trabajo: a través de una puerta, la mayoría de estos hogares se comunica con una *bagicha* posterior, alterando en cierta medida la división general entre *basti* y *khet*. El espacio de estas *bagichas* es, lógicamente, muy reducido, por lo que su expansión hubo de buscar otro sitio.

Las *bagichas* exteriores así originadas constituyen una especie de extensión del *basti*, en cuanto que sus dueños pasan en ellas la mayor parte del día y, si bien no duermen ahí, si preparan sus alimentos y comen. Esto coloca a las *bagichas* en una situación particular como espacio no sólo de trabajo, sino de residencia, dada la importancia que el alimento (su preparación y su consumo) tiene en el "hacer casa".

Actualmente, existen siete *bagichas* en esta zona que marcan el término del *khet* y el inicio del *har*. Sólo cuatro de ellas pertenecen a los Kachchhi (una de ellas siendo habitada en forma permanente), mientras que las otras tres pertenecen a familias de *Jati* Aherwar que han recurrido a esta actividad accesoria.

FIG.16. LAS AUREOLAS
DEL ESPACIO ALDEANO



9. LAS PURVAS

Las *bagichas* no son el único asentamiento satélite de Tikuri. Las ya mencionadas *purvas* (caseros asociados, "colonias")⁵ ocupan también una posición limítrofe --y, por ende, ambigua-- en la vida de esta aldea. Las *purvas* se ubican hacia los extremos del área de propiedades de Tikuri, más allá del *har*, a excepción de una de ellas. Cada una se encuentra más o menos asociada a Tikuri, dependiendo de su composición de casta, de sus características, de la historia de su formación y de su tamaño, así como de la distancia que media entre ella y la aldea.

Por encontrarse en tierras que pertenecen a los habitantes de Tikuri, o que pertenecían originalmente a ellos, dependen política y administrativamente del *Gram Panchayat* de esta aldea.⁶

Para comprender mejor la situación ambigua que estos cinco asentamientos guardan con respecto a la aldea, es necesario describir las circunstancias de cada una por separado.

Bhelanpurva, el asentamiento más próximo a Tikuri, es una colonia Dimar, nacida de las necesidades de expansión de este grupo de casta. Su origen, así como su vecindad a la aldea (menos

5. La designación oficial es *gram* para el pueblo (Tikuri) y *majara* para estos caseríos. En lenguaje popular se conocen, no obstante, como *purvas*, quizás por su ubicación hacia el este (*purv*).

6. El caso de Tikuri es especial, pues habiendo compartido por largo tiempo esta asamblea con la vecina aldea de Fira, para después haberse disputado la precedencia con ella, ha pasado ahora a regirse por el SADA (Gobierno de Área Especial de Desarrollo) de Khajuraho, con lo cual el *Panchayat* se hace innecesario y sólo se ha conservado el *zimmedar* como representante oficial.

de 1 kilómetro separa a las dos localidades), permite que sus habitantes participen de lleno en la vida del espacio común de Tikuri, en lo que al intercambio de servicios (*jajmani*)⁷ y al *g'o dari* (pacto aldeano) se refiere. Los lazos con Tikuri, de consanguinidad en su origen y en su actualidad, se mantienen vivos, en cuanto que la comunidad Dimar de Tikuri considera como "de la familia" a casi todos los habitantes de esta colonia, aunque muchos no estén realmente emparentados. El matrimonio entre miembros de las dos localidades no es, por tanto, posible.

Hay dieciocho conjuntos domésticos en Ehelanpurva: dos de ellos de *jatí* Kumhar y el resto de *jatí* Dimar. La mayoría de los hombres de esta colonia va a Delhi o al Punjab en busca de trabajo. Las mujeres trabajan ocasionalmente en las tierras de la familia Abasti, brahmanes en cuya propiedad fue permitida la formación de este asentamiento hace unos veinte años.

Channa es un caserío de unos diecisiete conjuntos domésticos, dominado por familias de *jatí* Garariya (once de ellas), con la presencia de familias de otras tres *jatís*: Yadav (tres conjuntos), Dimar (dos conjuntos) y Dhobi (un conjunto). Se encuentra a 2.5 kilómetros de Tikuri, en línea recta, separada de la aldea por buena parte del *bar* y un gran *talab* (estanque) donde pescan y recolectan los Dimar de Tikuri, Ehelanpurva y Channa por igual.

7. Sistema de prestaciones y contraprestaciones personales (familiares) hereditarias, de acuerdo con la división económica y ritual del trabajo (Cf., por ejemplo, Dumont, *op. cit.*, pp. 92-108).

Más diferenciada que Bhelanpurva, esta comunidad funciona casi como unidad independiente, en cuanto que mantiene su propio *g'o dari* (pacto aldeano). Las relaciones con Tikuri son de afinidad (es decir, de parentesco "político"), ya que es posible el matrimonio entre personas de ambas poblaciones. En lo que al *jajmani* se refiere, no obstante, Channa no está totalmente separada de Tikuri, siendo sus habitantes servidos por los *pandits* (brahmanes oficiantes) de la aldea. Para corresponder a esto, algunos hombres de Channa cuidan las tierras vecinas de los brahmanes de Tikuri, o incluso realizan *mazdur* (labor a contrato) para ellos, a pesar de que todos los conjuntos domésticos cuentan con tierra (unas 2.5 hectáreas como promedio). Por último, los asuntos legales de Channa son tratados por el *zimmedar* de Tikuri.

Kordarpura, la villa de los Kondal, se encuentra a unos cuatro kilómetros de Tikuri en línea recta hacia el noreste, más allá de los canales, en los confines de las tierras de la aldea. Su ubicación en pleno corazón del *har* y su distancia permiten a los Kondal de esta localidad vivir desentendidos totalmente del *jajmani* de Tikuri y de su *g'o dari*. Con esta aldea mantienen relaciones solamente de tipo político y, en menor medida, económico, por su dependencia del *zimmedar* de Tikuri y el *mazdur* que, ocasionalmente, realizan lo mismo ahí que en otras aldeas vecinas.

De cincuenta y ocho conjuntos domésticos que componen esta localidad (cincuenta y siete Kondal, uno Basr), veinte tienen tierra (unas 2 hectáreas como mínimo, por conjunto). El resto de las familias busca sustento en el *mazdur* local, preferido a la

emigración hacia ciudades lejanas, como hacen sus homónimos de Tikuri. La competencia por la tierra es seguramente sentida con menos intensidad en esta villa exclusiva que en la aldea.

Algo que distingue a esta comunidad de las demás, en cuanto a su funcionamiento interno, es que el matrimonio entre sus residentes está permitido. Compuesta por varias subcastas, procedentes de distintas partes de la comarca, la población de esta villa ve como deseable el matrimonio de una a otra: no habiendo necesidad de crear un *g'o dari* del tipo que se ha descrito arriba para Tikuri y la mayoría de las aldeas.

La antigüedad de Kondarpura es considerable. Hace unos setenta u ochenta años, comenzaron a llegar familias de esta *jati* a tierras de Tikuri, donde encontraron morada a cambio de trabajar algunas parcelas lejanas a la aldea. La ocupación tradicional de esta gente era la de recolección de especias (en particular la corteza de ciertos árboles),⁸ hasta que el gobierno, por razones de conservación forestal, prohibió dicha labor, ofreciendo a cambio tierras para el cultivo y para la habitación. Estas tierras provendrían de la regularización de ocupaciones ilegales, así como de la condonación de deudas que los Kondal hubieran adquirido al trabajar las tierras de otros. Esto último fue decretado hace unos quince años, y fueron tomadas provisiones para que, en el peor de los casos, las deudas fueran manejadas mediante un acuerdo de crédito. Las familias de

8. El *kher*, de donde se obtiene la *khatta*, ingrediente amargo para la composición del *pan*, una combinación vegetal masticable muy popular tanto en medios rurales como urbanos.

Kondarpura terminaron por desconocer su deuda con los terratenientes de Tikuri, entrando en severo conflicto con ellos. Aunque Kondarpura tiene su propio *zimmedar*, la autoridad del *zimmedar* de Tikuri sigue siendo superior.*

Kachhiana, la villa de los Kachhi, es la más pequeña de las *purvas*: un caserío formado por sólo doce conjuntos domésticos, pertenecientes todos a la misma *jati* y a tres linajes distintos. Antiguamente, Kachhiana se ubicaba en otro sitio más hacia el oeste, pero hace unos treinta años fue abandonada la vieja Kachhiana y toda la población se mudó a su nuevo emplazamiento, más cerca de Gararpura, en busca de mejores oportunidades y condiciones de vida.

Actualmente, 5.5 kilómetros separan a esta colonia de la aldea de Tikuri, de la cual depende sólo para cuestiones oficiales, relacionadas con su *zimmedar*. Es con la vecina colonia de Gararpura con la cual mantienen los habitantes de Kachhiana relaciones de intercambio económico y de servicios. No realizan trabajo alguno en Tikuri aunque, por otra parte, mantengan vínculos de afinidad con la comunidad *kachhni* de la aldea, con la cual pueden intercambiar consorte.

Todas las familias de Kachhiana tienen tierra (unas 2 hectáreas en promedio) las cuales se encuentran en dirección de Kondarpura, cercanas a la vieja Kachhiana. La mayor parte de estas tierras ha sido obtenida del gobierno.

9. Los habitantes de Kondarpura exageran la antigüedad de su colonia, remontando su origen a las tierras concedidas por un *raja* hace unos 600 años.

Gararpura, la más lejana de las *purvas* de Tikuri (6.5 kilómetros en línea recta hacia el noreste) es la más grande y en muchos sentidos constituye una aldea "completa" y, hasta cierto punto, independiente. Su posición limitrofe la hace más accesible a otras aldeas vecinas antes que a Tikuri. Su nombre revela una mayoría de familias de *jatí* Garariya, aunque su compleja composición de castas impide llamarla "la villa de los Garariya". Los setenta y cuatro conjuntos domésticos que componen la aldea se reparten entre las siguientes *jatís*, a saber:

41 Garariya (o Pal, que es el nombre utilizado por la subcasta local)

22 Aherwar

3 Kumhar

2 Sen

2 Dhobi

2 Basor

1 Barai

1 Lohar (herrero)

Las *jatís* dominantes son los Garariya y los Aherwar -- mayoritarias y terratenientes. Sólo tres cabezas de familia de la primera de ellas carecen de tierra, al igual que el resto de las familias de *jatí* minoritaria. Entre los Aherwar, es común la migración de varones en busca de trabajo asalariado en ciudades lejanas (cincuenta de ellos van a Delhi, Agra y ciudades del Punjab). Entre los Garariya es mucho menos importante este

recurso (sólo siete varones de esta *jati* habían emigrado al momento en que se recogió esta información).

En Gararpura las líneas de casta y parentesco coinciden perfectamente, todos los conjuntos domésticos de una misma *jati* están emparentados entre sí --constituyendo un mismo linaje. Los habitantes de esta localidad no mantienen *jajmani* con Tikuri ni participan de su *g'o dari*, pudiendo, como cualquier otra aldea de la región, contraer matrimonio con personas de sus respectivas *jatis* en aquella aldea. Existe un *zimmedar* en Gararpura, el cual procura ventilar sus asuntos directamente en Khajuraho, antes que consultar al *zimmedar* de Tikuri. Por último, nadie intercambia trabajo alguno en la aldea de Tikuri.

Las *purvas*, en general, se sitúan en posición ambigua respecto a Tikuri. No son lo mismo que *ang'o* (fuera del pueblo: es decir, cualquier otra aldea), ya que política y administrativamente, al menos, dependen de Tikuri. Pero los lazos del *jajmani* se pierden con la distancia y el *g'o dari* con Tikuri no tiene, por consiguiente, razón de ser. Por ser la mayoría de ellas asentamientos uni-casta, mantienen relaciones de parentesco político (afinidad) con sólo un segmento de la población de Tikuri: los de su misma casta. En este sentido, los lazos que Tikuri mantiene con sus *purvas* son menos fuertes que los que la unen con cualquier otra aldea --multi-casta-- de la región, ya que, al menos potencialmente, el intercambio matrimonial en este último caso se perfila como más variado e intenso. Así, aunque administrativamente las *purvas* de Tikuri son parte integral de la

aldea y su territorio, éstas no forman parte del espacio común propiamente dicho, ni tampoco de su espacio familiar.

Para los brahmanes de Tikuri (y miembros de otras *jatis* no representadas en ellas) las *purvas* constituyen un espacio de rechazo, hasta cierto punto. Kondalpara es quizás el prototipo de esto: nadie se aventura dentro de la colonia, de no ser en ocasión de ciertas celebraciones locales, cuando jóvenes de Tikuri, de distintas castas, encuentran oportunidad de hacer lo que no hacen dentro de su propia aldea --beber alcohol, por ejemplo.

10. RITMOS TEMPORALES EN EL ESPACIO COMUN

El espacio común es recorrido y frecuentado por todos los habitantes de Tikuri, en horarios y rutas que dependen principalmente de su edad, su sexo y su ocupación. Antes de despuntar el alba, todo mundo abandona el espacio del *basti* para salir hacia los confines del *khet* y del *har*, a cumplir sus necesidades fisiológicas: las mujeres, en grupo, más temprano que los hombres. En camino de regreso, abundan los árboles cuyas ramas resultan idóneas para el *datun* (cepillado de dientes y limpieza bucal): el *nim*, por ejemplo. Los hombres más ortodoxos realizarán sus abluciones matutinas en ese momento, en alguna fuente de agua pura y purificante, invocando a algún dios y saludando al sol. Los menos ortodoxos pospondrán esa práctica para otra hora.

La primera actividad del día es una que tiene contacto con los animales: a cargo de los menores de la familia, la ordeña se efectuará en el espacio del establo, fuera de la casa. La leche obtenida se aprovecha, en parte, para la *nashta* (desayuno ligero) y el resto será utilizado en la preparación de *ghi* (mantequilla clarificada) y *mattha* (mantequilla líquida), principalmente. Una vez preparada la *nashta*, cada uno la tomará en su momento. Terminada la ordeña, los animales deberán ser llevados a pastar localmente, o al *har*, o alimentados en los establos, según la estación de que se trate. Este es también trabajo de los menores, o de los hombres de edad avanzada, y cada familia tiene su *baredi*

(carriero). Los hombres irán al *khet* a iniciar el trabajo, pudiendo tomar un baño antes, o después de realizarlo.

Hacia media mañana, una vez que los niños se han ido a la escuela o a prestar ayuda en el *khet*, el *basti* se convierte en un espacio dominado por las mujeres y su continuo ir y venir a la *ku*¹ para traer agua potable hasta llenar los depósitos domésticos; aprovechando para, también, tomar un baño y lavar ropa.¹ El *khet* es también visitado por ellas, en ese momento.

Pasado el mediodía, con el retorno de los niños de la escuela, y de los hombres del *khet*, el *basti* vuelve a adoptar su carácter predominantemente masculino --e infantil. Las mujeres se recogen en el espacio interior de la casa. La *dupahar ka khana* ("comida de tarde") es ofrecida por ellas a cada uno de los miembros de la familia, conforme va llegando y yéndose de nuevo, o quedándose a tomar la siesta. Una vez más, las mujeres volverán a la *ku*¹ a traer más agua, y el ciclo diurno se cerrará al anochecer, con la llegada de las bestias a sus establos, y el recogimiento de todos los miembros de la familia en el espacio interior de la casa.

La oscuridad convierte al espacio del *basti* en un espacio no muy seguro, cerrándolo, por así decirlo, al tránsito de todos sus habitantes, a excepción de los varones adultos (brahmanes, en su

1. El lavado de ropa es responsabilidad individual de cada uno en casa y se hace al momento de tomar el baño, diariamente. Las mujeres no tienen a su cargo más que las piezas de casa y las propias.

mayoría), que se reúnen cada noche en el *kar*.² De noche tendrá lugar la única comida que hace la familia en conjunto, la *rat ka khana* (comida nocturna), en orden de precedencia: primero los hombres, luego los jóvenes y niños, y por último las mujeres y niñas. Este ciclo es el mismo para todas las *jatis* de la aldea y se repite todo el año, con las correspondientes variables estacionales.

Como puede apreciarse en la Fig. 17, las actividades varían a lo largo del ciclo agrícola. Del mes de Agahan al mes de Falgun (noviembre a marzo), terminada la siembra en el *khet* y la recolección de frutos de invierno, las actividades se concentran principalmente en el riego. El espacio del *khet* (salvo las *ku's*) es frecuentado exclusivamente por los hombres. Las bestias son dejadas en libre tránsito a través de él.

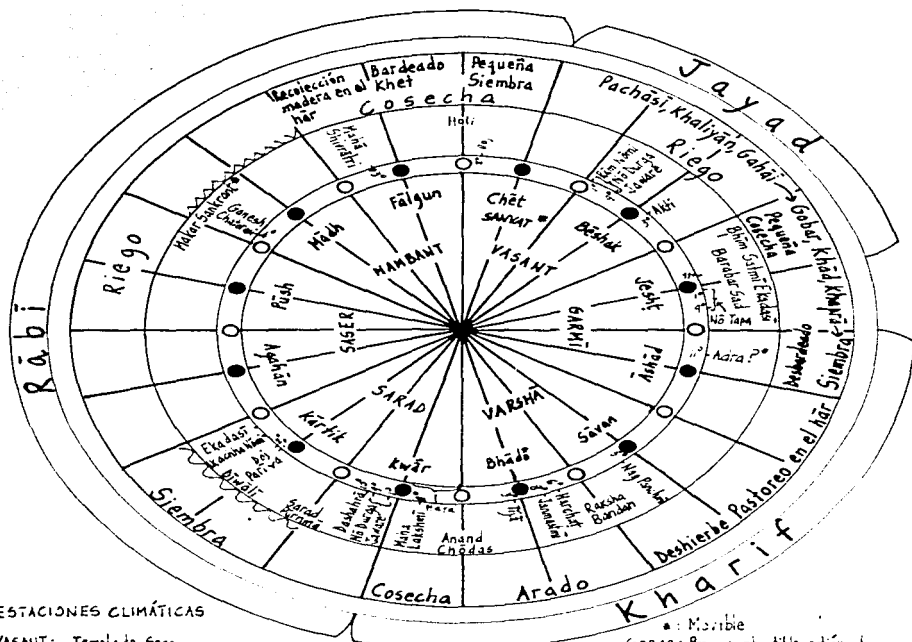
Hacia fines de esta estación agrícola (el *rabi*), la fuerza masculina será desplazada hacia el *har*, donde tendrá lugar la recolección de madera (brezos, principalmente) a ser transportada hasta el *khet*. Esta actividad, por demás onerosa y difícil, es necesaria para el bardado de la *kua* (y sus parcelas) donde, posteriormente, será efectuado el trillado (*gahai*).

Al espacio así demarcado se le denomina *khaliyan* y es (como sucede con todo lugar ritualmente constituido) de gran

2. Fogata dentro de una casa brahmánica, alrededor de la cual se acomodan los mayores (y uno que otro aprendiz) de diversas castas a leer el *Ramayana*, noche a noche, recomenzándolo cada vez que se termina, y comentando cada uno de sus pasajes, en contrastación con los hechos de la vida cotidiana. La versión del *Ramayana* que se lee en esta parte del país es la de Tulsi Das, en lengua hindi.

FIG. 17. CALENDARIO ALDEANO
(ESTACIONAL, AGRICOLA Y
RITUAL).

FUENTE: Investigación de campo



ESTACIONES CLIMÁTICAS

VASANT: Templado, Seco
 GARMĪ: Caliente, Seco
 VARSHA: Lluvias, Caliente, Húmedo
 SARAD: Menos caliente, Muy húmedo
 SASER: Frío
 HAMBANT: Muy frío, Seco

SANVAT: PR. NC. PIO DEL AÑO
 (c. 30 MARZO)

● : PURYĀ (Luna llena)
 ○ : AMĀVASYA (Luna nueva)
 ~~~~ : Mes de baño ritual, mujeres  
 ~~~~ : Mes de baño ritual, hombres

● : Mastiche
 GOBAR: Prep. combustible estiércol
 KHĀD: Prep. fertilizante estiércol
 KHAPRA: Prep. y coloc. de tejas techos
 PACHASI: (BS) Amontonado
 KHALYAN: Prep. lugar de trillado
 GAHĀI: Trillado

importancia para abrir y cerrar ciclos en el tiempo (en este caso, en el tiempo agrícola). Antes de iniciarse la cosecha, el espacio del *khet* ha pasado a ser un espacio delimitado, sujeto, encerrado, abrigo del trabajo y de la vida de los campesinos por toda una temporada. Las mujeres adultas vendrán entonces a ayudar en la cosecha y en la pequeña siembra (de hortalizas, localmente).

Desde el momento en que se erigen las bardas, hombres y niños pasan la noche en la *ku** (genéricamente referida, incluido el *khaliyan*), cuidando a las bestias que, por razones de higiene, han sido también llevadas ahí para pasar la temporada más difícil del año.³ Dueños y trabajadores pasan la noche juntos, en el mismo espacio, sin importar las diferencias de casta (aunque observando las reglas de la jerarquía vertical). Siendo los bueyes y machos las bestias que permanentemente residen en este espacio (vacas y terneras traídas por turnos), el espacio del *khaliyan* es también, como el espacio del *basti*, predominantemente masculino. Las mujeres, no obstante, lo visitan a menudo, para hacer uso de la *ku**, regresando siempre al espacio ahora casi exclusivamente femenino de la casa.

Al terminar el trillado, en el *khaliyan* se reparten el *kami*, a los servidores de la familia, y el *addhiya* a los trabajadores de sus tierras. Hacia fines de esta estación, dentro del *khaliyan* encuentran lugar también la preparación de materiales a partir de

3. La proximidad de la primavera trae consigo un incremento en la cantidad de parásitos del ganado, por lo que resulta preferible hacerlos pernoctar al aire libre.

estiércol (*gobar*), tales como el *khad* (fertilizante) y los pastelillos para combustible, o para el *lipai* y *potai*.⁴ Estos materiales serán después almacenados en los establos.

Al aproximarse las lluvias, el *khaliyan* es desmantelado y las bardas quitadas del perimetro de las *ku's*, dando paso a la segunda gran siembra: la del *kharif*. El trabajo masculino en esta estación se reparte entre las parcelas del *khet* y las del *har*, y las bestias son dejadas pastar libremente en este último. Todos los accesos al *basti* son controlados por medio de puertas provisionales, enfatizando así su separación del *khet*. El periodo de renovación natural tiene lugar entonces,⁵ convirtiendo al espacio del *khet* en un espacio libre (incontenido, hasta cierto punto, continuándose hacia el *har*). Mujeres y niños encuentran ocupación en ese espacio libre, recogiendo de nuevo frutos silvestres.⁶

El calendario ritual se encuentra en perfecta correspondencia con el agrícola, marcando los ritmos diurnos y estacionales de la vida en Tikuri. Está compuesto por una serie de *tyohar*, o festividades, durante las cuales es menester ofrecer un sacrificio a los dioses u observar alguna de las muchas prescripciones de la tradición. El manejo del calendario ritual y astronómico es muy importante en la determinación de un *shubb*

4. *Potna* = emparejar; *lipna* = alisar y blanquear. Trabajos que se efectúan periódicamente para mantenimiento de las casas, utilizando *gobar* y limo, o cal.

5. La recolección en esta época es la de la *maha*. En invierno, se recolecta el *ber*.

din; es decir, un día propicio para iniciar algo más o menos trascendental.

El *adra* es el día que marca el inicio de las actividades agrícolas. Es un día movable en el calendario lunar (V. Fig. 17), pues su posición se calcula a partir de otros fenómenos cosmográficos.

El *adra* es el momento propicio para iniciar la siembra de la primera de las estaciones del ciclo agrícola (el *kharif*).⁶ En la quincena inmediatamente anterior ha tenido lugar el *no tappa*, es decir, los nueve días en que, a partir de la observación del estado del tiempo, se ha podido hacer un pronóstico de la temperatura y del comportamiento de las lluvias que imperará en las dos estaciones agrícolas. Teniendo esto en cuenta, las actividades agrícolas han sido ya planificadas.

El día *del adra* todos los aldeanos practican en casa una ceremonia que consiste en una *puja* (ofrecimiento, sacrificio) realizada en el lugar más importante del espacio interior de la casa, donde se prepara un *chok* (lugar ritual) y se enciende un *havan* (fuego sagrado), al cual se le ofrecen *ghi* y azúcar. El barbero visita todas las casas (principalmente las brahmánicas), llevando siete platitos de hoja (*dona*) a cada una de ellas. En estos platitos es colocado el *kori* (granos de trigo y garbanzo

6. En alguna época, el *adra* coincidía con la llegada de las lluvias. Esto no sucede más, pues los monzones se han retrasado considerablemente, debido, en parte, a las perturbaciones climáticas que en todas partes del mundo se experimentan hoy día. Con frecuencia, resulta necesario esperar de unos diez a quince días para poder comenzar a sembrar en forma.

rostizados) que simboliza la abundancia esperada y, como tal, es primero ofrecido al *havan*, después esparcido sobre los techos de la casa, y finalmente repartido entre los miembros de la familia y de la *muhalla* que hayan participado. El sobrante es convidado a los bueyes, incansables compañeros del trabajo más pesado. Hasta este día, no se había hecho nada en las tierras, aparte de colocar el *khad* (fertilizante) en algunas parcelas.

La estación calurosa es más fácilmente sobrellevada mediante prácticas rituales como el ayuno (*opas*), que acompaña a la mayoría de las festividades de esta temporada. El *opas* se termina al comenzar la estación fría (*sardi*). Todas las festividades guardan relación directa con los hechos de la vida cotidiana, influyendo en ella de alguna manera.

En el Cuadro X se presentan, desglosadas, las festividades más importantes del calendario ritual, según aparecen en la Fig. 17. Las características sociales, espaciales y rituales de estas festividades son indicadas.

Cada mes, en el día de *amavasya* (luna nueva), las casas deben ser limpiadas y emparejadas (*potai-lipai*), y es practicado el ayuno. El día de *purnma* (luna llena), por otra parte, es día de baño ritual para hombres y mujeres por separado.

De todas las festividades, sin duda, las más significativas son aquellas que suponen la participación de todos los miembros de la aldea y que tienen lugar en el espacio del *basti*. El *Jaware*, por ejemplo, es el rito de la fertilidad que tiene lugar dos veces por año: en primavera y otoño (al inicio del ciclo estacional, por una parte, y de la estación agrícola más

CUADRO X. FESTIVIDADES MAS IMPORTANTES EN TIKURI Y SU REGION

| FESTIVIDAD | PERSONAJE | SACRIFICIOS | OBSERVANCIAS | LUGAR | PARTICIPANTES |
|--------------------|---|----------------------------------|---|-------------------------------|--------------------------|
| Ram Nomi | Rama | --- | ayuno general por un día | casa | brahmanes |
| No Durga | Durga | havan | ayuno mujeres lecturas hombres | casa | brahmanes |
| Jaware | Devi (diosa madre) | lucos, havan, ollas, cánticos | bhao hombres | aldea | de todas las castas |
| Akti | simulacro boda Shiva/Parvati (muñecos tela) | frutos, haldi, havan, dulces | --- | aldea | mujeres de todas castas |
| Bhim Satmi Ekadasi | Bhima | comida brahmánica | ayuno mujeres y hombres (no agua) | casa | de todas las castas |
| Barabar Sad | Arbol de bargad | atado de un hilo en alrededor | ayuno mujeres casadas | aldea | de todas las castas |
| Adra | casa/bueyes | havan, trigo y garbanzo, dulces | ayuno mujeres | casa (*ngan) | de todas las castas |
| Nag Panchmi | serpientes (imagen dibujada) | haldi, arroz, ghi, gur | ayuno mujeres | umbral casa y kamra | de todas las castas |
| Raksha Bandan | hermano | atado de listón en la muñeca | ayuno hermano | casa | todas las castas |
| Harchat | hijo | palmas, ramas del har | ayuno mujeres | casa (*ngan) | de todas las castas |
| Janamastmi | nacimiento de Krishna (tergile en pared) | havan, lucos, ghi | ayuno general | casa | de todas las castas |
| Tija | Shankar | cánticos, flores | ayuno parcial mujeres | muhalla | de todas las castas |
| Anand Chodas | Vishnu | atado de hilo en muñecas mujeres | ayuno mujeres | casa (*ngan) | brahmanes |
| Hara | ancestros | agua, comida completa | peregrinación a templos ramosos | Khajuraho, Allahabad, Benares | de todas las castas |
| Maha Lakshmi | elefante (imagen) | havan, lucos | ayuno mujeres (no agua) | casa (*ngan) | de todas las castas |
| Dashahra | Rama | --- | visitas a casas toda la noche | muhalla | de todas las castas |
| Sarad Purnma | lluvia | khir, arroz | --- | casa | de todas las castas |
| Diwali | Lakshmi (imagen) | lucos, havan, dinero | ayuno general | casa (*ngan) | de todas las castas |
| Pariva | Krishna (muñecos de gobari) | baile, procesión tika | ayuno hombres baño ritual mujeres | casa/aldea | de todas las castas |
| Doj | Makra Doj figuras gobar | tika, dulces | ayuno mujeres | umbral de la casa | de todas las castas |
| Ikachha Nomi | Arbol de aula | agua, rondas, comida | ayuno mujeres | aldea | principalmente brahmanes |
| Ekadasi | --- | --- | ayuno mujeres, lecturas hombres | casa/muhalla | brahmanes |
| Makar Sankrant | pakyat de Shankar | agua, flores | baño ritual, mujeres y hombres: ayuno general | templos de Khajuraho | de todas las castas |
| Ganesh Chaturdasi | Ganesh (imagen en gobari) | singara, havan, lucos | ayuno general | casa (*ngan) | de todas las castas |
| Maha Shivaratri | shadi de Shankar | hojas, agua, baño ritual | ayuno y baño ritual generales | templos de Khajuraho | de todas las castas |
| Holi | Holika (imagen en yute) | baño de colores, quema de imagen | ayuno general | muhalla/aldea | de todas las castas |

NOTA: Estas festividades constituyen el ciclo anual de pujas (sacrificios). Además de este ciclo, existen ciclos diurnos, semanales y quincenales. Los días de la semana, por ejemplo, están dedicados a distintos personajes también, y suponen el ofrecimiento de una puja especial: somvar = Chandrama (la luna) y Shankar; mangalvar = Hanuman; budhvar = budh (deota familiar --ancestros); gurubar = guru (maestro); shukrvar = Shukri, o Santoshi Mata (forma de la diosa madre); shanivar = Makra Doj (hijo de Hanuman); y Ravivar = Ravi (el sol). Por último, están las pujas ocasionales para purificación de un lugar y otros menesteres, mencionadas en su oportunidad en el texto.

importante, por la otra). El *jaware* es en realidad la versión local (y rural) del festival pan-indio del *no Durga* ("los nueve días de Durga").⁷ En esta versión menos "sancriticizada"⁸ del *no Durga*, el oficiante no es un brahmán, sino algún miembro de castas intermedias ("*jaware ka panda*"),⁹ pero los brahmanes participan como parte del pueblo, visitando el *devi ki mandir* ("templo de la diosa"): un templo semi-natural habilitado en el intersticio que una gran roca desprendida del *pahar* ha formado con el nivel del suelo, en las afueras del *basti*. Ahí son guardadas las ollas con la cebada (*jawa*) destinada a germinar, y en la entrada se reúnen hombres de todas las castas para entonar cánticos a la diosa, pidiendo que se opere el prodigio esperado.

Al término de los siguientes nueve días, son extraídas las ollas del "*devi ki mandir*" con los prístinos brotes de cebada coronando a cada una de ellas, y llevadas en procesión a recorrer todo el *basti*, casa por casa, recibiendo ofrendas de los alegres aldeanos (leche, principalmente, o *ghi*, si la familia lo puede costear). Cada punto importante del *basti* (una *deota*, por ejemplo, o la *Bari Bakri*) es saludado con especial reverencia,

7. La Diosa Madre del hinduismo, que es en esencia la *shakti* o energía de todo cuanto existe (y de cada una de las deidades). El *no Durga* es un festival de nueve días en que la diosa va adoptando nueve formas distintas.

8. *Sancriticizado* es el término que los sociólogos de la India han empleado para diferenciar entre un elemento perteneciente a la cultura clásica (y brahmánica, en cierta medida), de otros elementos de naturaleza más popular (local), en el estudio del legado cultural de la civilización hindú (Cf., por ejemplo, Srinivas, 1952, *op. cit.*).

9. El "quasi-pandit" del *jaware*.

hasta llegar a la *mariya* (templo de la diosa de la viruela, al interior del *basti*).¹⁰ donde es ofrecido un sacrificio especial, a manos del "panda", en presencia de todo el pueblo (excepto mujeres adultas). Este sacrificio incluye la consulta del oráculo, mediante la "posesión" (*bhac*) de un voluntario de entre los asistentes. Hacia el ocaso, la festividad termina con la inmersión de las ollas en uno de los *talab* de Tikuri, como es costumbre en toda la India, al término del *no Durga*.

El fin de la temporada de calor es marcado por el mes de Kartik, con el baño ritual colectivo de las mujeres y una serie de ayunos. Los meses siguientes son considerados propicios para los asuntos concernientes al matrimonio, el acontecimiento más importante y trascendental en la vida de todo aldeano.¹¹ Todas sus fases preliminares tendrán lugar en esta temporada de receso ritual. Sin embargo, la verdadera boda (*shadi*) es reservada para la temporada de calor, por razones principalmente económicas (la dificultad de acomodar a decenas de invitados durante tres días en condiciones ambientales adversas, es decir, cuando hace frío o llueve).

El rigor del frío llega a su fin en el mes de Madh y la temporada ritual se vuelve a abrir, ahora con el baño colectivo

10. *Mariya* es el nombre local que recibe esta deidad, una de las formas de la Diosa Madre (de las más terribles y benevolentes al mismo tiempo), asociada con el brote de la enfermedad entre la población infantil, al desatar su furia. Para evitarlo, se le ofrecen respetos en esta especie de altar.

11. Los tres meses propicios para el matrimonio, en verano, son Falgun, Beshak y Jesht. En el invierno hay tres también: Ashad, Agahan y Madh.

de los hombres. Tanto esta práctica, como su homónimo del mes de Kartik, suponen visitas obligadas a lugares sagrados fuera de la aldea (los templos de Khajuraho, normalmente).

No sólo las actividades están marcadas por los cambios estacionales, sino también la alimentación. Además del factor disponibilidad, limitante natural, el consumo de la casi totalidad de alimentos está determinada, como se ha visto en secciones anteriores, por su valor digestivo, nutritivo y sus propiedades térmicas. Asimismo, la cantidad y la frecuencia de las comidas varían estacionalmente.

Durante la temporada de calor (*garmio*, incluyendo las lluvias) se pasa más tiempo dentro de casa, al abrigo de la sombra, y hay más tiempo para cocinar. Se facilita, así pues, la preparación de alimento en dos ocasiones durante el día, lo cual resulta deseable, dada la imposibilidad de conservar el alimento fresco. La comida *kachcha* (verde) es preferida a la *pakka* (madura),¹² entre otras cosas por el efecto que sobre el organismo tienen las grasas y los azúcares.

Al finalizar las lluvias, y durante toda la temporada de frío (*thandio*), las actividades fuera de casa predominan --incluso en ratos de ocio, como "*ghumna*" (lit., "dar la vuelta"), o el charlar y tomar el sol en los distintos *meidan* (espacios abiertos) del *basti*. Por otra parte, es posible conservar los alimentos, así

12. *Kachcha* es también lo hervido, en oposición a lo frito; es decir, lo menos elaborado y, por ende, más digestivo, aunque menos rico en grasas y proteínas. Es necesario recordar que lo frito (*pakka*) es preparado con *ghi*, comúnmente.

que el cocinado será limitado a una sola vez en el día (al mediodía, normalmente). Los alimentos *pakka* son preferidos sobre los *kachcha*, por su mayor riqueza en carbohidratos y calorías.

No sólo la frecuencia en la preparación de los alimentos, el número de comidas al día y la cantidad ingerida varía con la estación: la calidad de lo que se come es una consideración muy importante.

Para todo aldeano, los alimentos están clasificados de acuerdo con sus propiedades térmicas y el efecto que tienen sobre el cuerpo, así como por su calidad en la preparación. La diferenciación entre *kachcha* y *pakka* que en otra sección de este capítulo fue analizado como limitante para la comensalidad, tiene otras aplicaciones.

En ocasiones de celebración ritual, la comida *pakka* (frita, más elaborada y rica en grasas) es utilizada como ofrenda especial, y convidada luego a los invitados. La comida *kachcha* (hervida) es, por así decirlo, la comida común de todos los días. Esto responde a razones de tipo tanto nutricional como económico. Además de ser menos costosos, los alimentos hervidos son más digestivos y saludables la mayor parte del año. El Cuadro XI presenta ciertos alimentos clave que, por sus propiedades térmicas, son identificados como generadores de resfriados o calenturas y, por lo tanto, evitados en las estaciones fría y caliente, respectivamente.

La leche es consumida durante todo el año. Es, probablemente, el único alimento que se consume crudo. Sus derivados, como puede apreciarse, son diferidos de acuerdo con la estación, a causa de

CUADRO XI. ALIMENTOS EVITADOS, POR ESTACION

GARMIO (CALOR)

mattha sola o con *gur* *
gur
mirch (chile)
mahua
roti ** de garbanzo
puri ***
alu (papa)
dulces
aceite y grasa vegetal

**THANDIQ/VARSHA
(FRIO/ LLUVIAS)**

mattha con azúcar o sal
amrud (guayaba)
dahi (jocoque)
chawal (arroz)
nimbu (limón)
tamatr (tomate)
ghuiya (raíz)

*) *Mattha* = suero de manteca. *Gur* = piloncillo.

**) *Roti* = pan, en forma de oblea, o tortilla.

***) *Puri* = pan de trigo *pakka*, es decir, frito.

sus propiedades térmicas. En términos generales, se procura mantener un balance térmico del cuerpo con el ambiente exterior, por lo cual los alimentos secos serán favorecidos durante la estación de lluvias; los que son susceptibles de producir resfriados durante la estación calurosa y los susceptibles de producir fiebre durante la estación fría. También, los alimentos de más fácil digestión son consumidos durante la estación calurosa y los de digestión más difícil durante la época de frío. Por último, la estación fría es relacionada con los sabores dulces (calorías), mientras que la calurosa lo es con los sabores agrios.

Este conocimiento es aplicado día con día por la actividad femenina. Las mujeres manejan bien los calendarios tanto ritual como astronómico, y dominan los inagotables secretos acerca de cómo alimentar mejor a sus familias. Esto, por sí solo, convierte a la mujer en la pieza clave de la sobrevivencia de la familia y de la comunidad en su conjunto. A ella le es confiada la realización armónica del orden social, en conformidad con el orden cósmico. Toda mujer es, además de una buena ama de casa, una excelente astróloga, botanista y sacerdotiza de los ritos y prescripciones domésticas. En lo que respecta al plano espacial, también, la mujer es el agente central de la estructuración de las aureolas del espacio vivido, como más adelante se verá, al analizar el proceso del matrimonio.

En la nomenclatura gastronómica, no hay una diferenciación explícita entre lo crudo y lo cocido. Todos los alimentos son, por necesidad, elaborados (cocidos, fritos, asados) y ningún

vegetal es regularmente consumido en forma totalmente cruda.¹³ Incluidos los frutos, todo está destinado a la elaboración de platillos tan complicados como apetitosos. Algunos frutos serán secados para elaborar harinas y pastas, otros serán preparados en conserva picante, para servir después como aderezo (*achar*), otros serán destinados a la preparación de bebidas. El mango, por ejemplo, es preparado en conserva antes de madurar. El plátano, si se llega a adquirir, es tratado como cualquier legumbre, antes de madurar. Sólo algunas raíces son consumidas crudas como acompañante de ciertos platillos.

El espacio "cultural" del *basti* y de la casa pone límites al tipo de alimentos que pueden ser consumidos y a la manera en que deben serlo. La casa es, por excelencia, el lugar donde lo salvaje es domesticado: lo natural convertido en cultural.¹⁴ La *singara* (castaña acuática), por ejemplo, recolectada localmente, en los *talab* (estanques), es consumida de tres maneras: cruda, a la orilla del *talab*, asada, dentro de los confines del *khet* o de la aldea, y cocida, dentro de la casa. El consumo de alimentos crudos es ocasional y encuentra lugar en el espacio marginal de lo contingente y lo informal: durante la recolección, por ejemplo (en el *har*), o en ocasión de viajes fuera del espacio común.

13. *Kachcha* puede ser interpretado como la materia en bruto, en una acepción muy amplia. En el universo gastronómico, sin embargo, un vegetal es *kachcha* cuando es verde, y *pakka* cuando es maduro.

14. Cf. *Beliappa, op. cit.*; pp. 64-5 del Capítulo I.

CAPITULO IV. EL ESPACIO INTERIOR: LA CASA

La casa es uno más de los encapsulamientos del *basti*; un internamiento donde el espacio se vuelve más selectivo y estricto, y presenta un arreglo más rígido, sujeto a reglas propias y con funciones propias.

A diferencia de otras sociedades, tanto rurales como urbanas, en Tikuri y su región no tiene cabida el espacio privado. La oposición privado-público no explica la existencia de una casa en relación con su emplazamiento externo.

Como se ha señalado, lo que en otro sitio se llamaría "núcleo familiar" (matrimonio e hijos), no existe aquí en aislamiento, sino forma parte de un conjunto doméstico. Definido por su delimitación residencial, el conjunto doméstico constituye la unidad social y estructural del espacio aldeano. Lejos de serlo en sentido terminal (aislable), empero, esta unidad forma a su vez parte de unidades mayores, y tampoco existe independientemente. El conjunto doméstico cobra sentido a partir de su pertenencia a grandes unidades tanto sociales (la familia *khandan*--, el linaje --*kul*--, la *jati* --casta y subcasta,)¹ como espaciales (la *muhal*la, la aldea, la región).

1. *Khandan* (familia) puede ser empleado en dos sentidos: la totalidad de núcleos familiares emparentados dentro de una aldea, o, fuera de ella, la totalidad de parientes.

El umbral de una casa en Tikuri no separa, así pues, a un grupo social de la vida de los demás; por el contrario, como paso y discontinuidad a la vez, entre dos tipos de espacio distintos, impone sus propias reglas de conducta y actitudes sociales al visitante. El espacio interior de una casa es el recinto donde la comunidad entera deposita algo de lo más sagrado que tiene: la intimidad femenina. Es, entonces, más un espacio de seclusión para un sector de la sociedad (el femenino), que uno de separación entre vida privada y vida pública, para un grupo.

Los aldeanos no tienen su vida dividida en una parte pública y otra privada. Un buen hindú sigue la misma conducta de respeto y observancia de prácticas para mantener la pureza de su cuerpo y espíritu, lo mismo dentro de casa que fuera de ella: lo mismo dentro de su aldea que en otra. Todas las madres y hermanas serán respetadas como se respeta a las propias; los semejantes serán tratados como hermanos y los superiores como hermanos mayores o como padres: tales son las reglas del *g'o darí* analizado con anterioridad, y del *bhai ka rishta*, institución que queda por analizar, en el siguiente capítulo.

En su estructura interna, la casa aldeana no tiene contemplado al individuo tampoco. No cuenta con habitaciones personales exclusivas, pues su finalidad es la de dar cabida a las actividades cotidianas, tanto de residentes como de visitantes.

Las puertas de una casa están ahí para demarcar la discontinuidad entre dos órdenes espaciales específicos: el del espacio común, dominado por el signo masculino, y el del espacio

interior, acaparado por lo femenino. Ya Bourdieu ha señalado, en otro ejemplo etnográfico, la importancia de esta separación del adentro y el afuera en relación con las características masculinas y femeninas de lo social, así como las actividades de ambos sexos.² Abiertas permanentemente (excepto de noche, para protección de residentes y huéspedes), las puertas invitan a entrar sin previo anuncio; y de hecho es así la manera en que fluye el tránsito de un espacio al otro.

Los huéspedes (*mahman*, o *atithi*) son un componente muy importante de una casa. La visita (*bh* t*) es de fundamental importancia en la vida diaria de todo núcleo familiar y sus relaciones con la gente de la aldea y de otras aldeas. No hay día en que una casa deje de ser visitada por alguien, ya sea en tránsito, o de manera expresa. Los residentes, por igual, administran su tiempo libre entre atender visitas y visitar otras casas.

Muchos son los tipos de *bh* t*, desde luego; comenzando por el rango y proximidad de los visitantes. *Mahman* y *atithi* se diferencian, de hecho, en cuanto que el primero es un huésped esperado y el segundo inesperado.³ Por otra parte, están el motivo y las características de la visita. La estructura interna de la casa tiene todo esto previsto. Sus distintas partes están

2. Bourdieu, Pierre. "The Berber House", en Douglas, Mary (ed.): *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Penguin Books. Harmondsworth, 1977; pp. 98-110.

3. *Atithi* guarda una muy sugestiva similitud morfosemántica con el verbo *ana*, venir. Un *atithi* podría bien ser un "llegado".

dispuestas siguiendo un orden de gradaciones entre lo más específico y lo más general. Tal como sucede con un templo, y su ubicación dentro del espacio del *basti*, el espacio interior de la casa establece una diferencia entre lo sagrado y lo profano.

En la Figura 16 se pueden apreciar las partes de una casa. Salta a la vista la importancia que tiene el **ngan* (patio interior) como centro ordenador del espacio doméstico. En el centro del **ngan* se encuentra siempre un altar, cuya forma y propiedades varían, según la casta a que se pertenezca: una *vedi* (plataforma piramidal baja) si se es un brahmán oficiante, o familiar de uno; una *tulsí ghara* (templete coronado por un árbol de *tulsí*) si se es brahmán no-oficiante, o de *jati* de menor rango, y un *shankarji*,⁴ o una *devi* ("diosa", representada por un promontorio similar al *vedi*, por lo general con algún árbol también), en el caso de las castas más bajas.

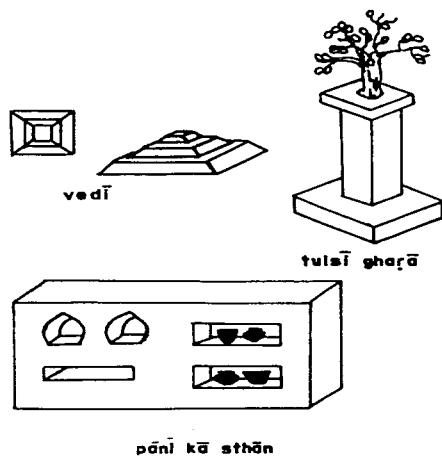
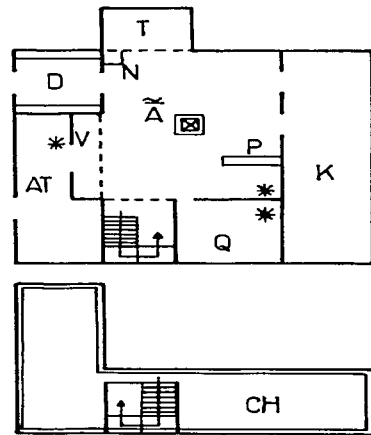
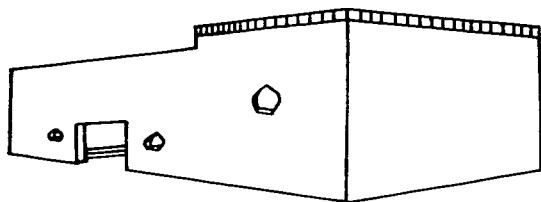
Como sucede con la casa toda, el **ngan* es un lugar preferentemente femenino durante el día, convirtiéndose, por la noche, en lugar de reunión familiar. Las mujeres friegan utensilios, cosen, preparan los alimentos, cocinan y dan de cenar a sus familias en el **ngan*, en la temporada de calor. En esta misma estación, parte de la familia puede dormir en este espacio abierto; mientras que en el día permanece prácticamente desierto.

4. *Shankar* ("el que hace sonar el caracol") es uno de los nombres que, en el norte de la India, se dan al dios Shiva. En las regiones shivaítas, el falco (*ling*) de Shiva es representado en unión con la *shakti* y adorado ubicuamente como símbolo de la fertilidad y la energía vital. El sufijo *ji* de *Shankarji* es usado en señal de respeto, como sucede con todos los grandes nombres.

FIG. 18

PARTES DE UNA CASA — TIPO (BRAHMANICA)

FUENTE: Investigación de campo



Ã — ÑANGAN (PATIO INT.)

D — DARVĀZĀ (VESTIBULO / DORMITORIO)

K — KAMRĀ (RECAMARA PPAL.)

Q — KOṬHĀ (CUARTO)

T — TAPRĀ (COBERTIZO)

N — NĀLĀ (LUGAR LAVADO TRASTES)

AT — ATĀRĪ (CUARTO CON ATICO)

CH — CHĀT (TERRAZA)

☒ — TULSTĪ GHARĀ O VEDĪ

P — PĀNĪ KĀ STHĀN (LUGAR P/AGUA)

* — CHŪLHĀ

V — BARĀNDĀ

Durante el periodo de lluvias, el *ngan se convierte en una jardinera interior. Durante la cosecha, en lugar para secar el grano, o los frutos recogidos.

En el *ngan tienen lugar casi todas las actividades rituales familiares (excepción hecha de la *kul puja* y del *suhagrat*, los cuales son realizados en absoluta seclusión), con participación de los residentes y visitantes. Es frecuente que el espacio del *ngan se encuentre diferenciado mediante una *baranda* (terrace techada) interior, que es donde se reciben las visitas y se pasa el tiempo. El *ngan es el límite hasta donde pueden llegar los miembros de la *muhalla* que no sean familiares.

A partir del *ngan cada rumbo de la casa cobra valores distintos. Hacia afuera, se encuentra la *darvaza* ("puerta"), que es una antecámara que conduce hacia la puerta de entrada de la casa (de ahí su nombre), en donde son recibidos, de primera intención, los visitantes de cualquier tipo y, si en necesario, alojados. En la *darvaza* es recibido y despedido todo aquello que potencialmente constituye un peligro para el orden del espacio interior (lo desconocido, la impureza). Ahí se recibe la vida,

5. *Kul puja*= sacrificio del linaje, ofrecido cada año por todos los miembros del mismo, en todas las casas; se encuentran en la aldea en que se encontraran. Está reservado sólo a los hombres y a la madre de familia mayor, excluyéndose todas aquellas mujeres que aún no han pasado a formar parte del linaje (al menos no lo suficiente). La *puja* es ofrecida en honor de la deidad ((adoptiva?) que corresponde al linaje (por lo general, una *devi*). El *suhagrat*, como se ha mencionado ya, es la ceremonia de consumación del matrimonio y tiene lugar en la *kamra* principal de la casa, arreglada para tal efecto esa misma noche. Ahí, es propiciada la *mahar decta*, es decir, el espíritu de algún (o algunos) ancestros.

lo mismo que se espera la muerte.* y cuando nada especial acontece, la *darvaza* se convierte en un lugar de estar, de tomar el fresco.

Hacia otro extremo del *angan*, quedan las recámaras (*kamras*); una o dos, según sea el tamaño de la casa. Las *kamras* son cuartos de uso múltiple, provistos de un ático (*atarí*) donde son guardados todos los implementos y viveres domésticos (utensilios de todo tipo que no sea los de cocina, así como granos y semillas, harina, aceite, etc.). La parte inferior de la *kamra* sirve tanto para guardar ropa y efectos personales, como para acomodar a miembros de la familia o huéspedes, según el caso y la estación. En ciertas ocasiones rituales muy especiales (las ya mencionadas del *suhagrat* y la *kul puja*) la *kamra* principal cobra una importancia excepcional.⁷ La *kamra* es un recinto siempre obscuro y fresco, pero menos ventilado que la *darvaza*, por ejemplo, por lo que no invita a ser frecuentado durante el día.

6. El parto, un acontecimiento altamente impuro (sangre, desechos orgánicos), es efectuado en la *darvaza*, en compañía de todas las mujeres de la *muhalla* y otras de *muhallas* y *jati* ajenas, pero con funciones específicas. La mujer del barrendero (*Basor*), por ejemplo, es la encargada de cortar el cordón umbilical y disponer de él. La mujer del lavadero (*Dhobi*) está encargada de cambiar las prendas y sábanas sucias por limpias. En lo que toca a la muerte, los ancianos son también llevados a permanecer en la *darvaza* durante sus últimos días, pudiendo recibir la visita de todo mundo. Ahí mismo podrán ser efectuados los ritos concernientes a su estado vital, en presencia de un *pandit*.

7. En el caso del *suhagrat*, la *kamra* principal donde es realizado este rito pasará a ser denominada la "*mshar kamra*". Pasado este momento, la *kamra* volverá a ocupar un lugar casi marginal en la vida cotidiana.

En otras direcciones, a partir del *ngan, quedan los lugares aptos para la preparación de comida. Actividad ésta de fundamental importancia, no está confinada a un solo lugar, sino que busca siempre el sitio (y momento) más convenientes. De hecho, no existe algo que pueda ser comparado a una cocina y, por lo tanto, tampoco un término para designarlo. La *chulha* (hornilla de barro cocido, hecho por las mujeres de la casa) es la unidad indispensable para la preparación de cualquier tipo de alimento, y es lo que "hace", por así decirlo, cocina, ahí donde se encuentre. La *chulha* tiene una ruta más o menos definida dentro de la casa, buscando, por lo general, los lugares más frescos y debidamente guarecidos. Lo que sí es permanente es el lugar donde se guardan los utensilios de cocina,⁸ y éste puede ser dentro de alguna de las *kamras*, o en un lugar transicional entre ésta y el *ngan, o en un rincón de este último, al lado del sitio donde se guarda el agua (*pani ki sthan*), en cántaros, que es también permanente. El lavado de utensilios se hace hacia el extremo del *ngan más próximo a la *darvaza*, es decir, más hacia la salida.

El desplazamiento del fuego culinario cambia también el orden espacial de la casa, de estación en estación, en coincidencia con los cambios en el lugar donde se pasa la noche. El espacio masculino dentro de la casa es siempre un espacio residual, sujeto a los movimientos de las mujeres y de la *chulha*, según las exigencias del momento.

8. Los utensilios de cocina son el capital que más atesora una mujer; cuidadosamente coleccionados por ella a través de su vida.

En toda casa completa, una porción del techo (*chat*) es diseñada de manera que su parte superior pueda ser ocupada como terraza y dormitorio, durante el verano, cuando dormir al aire libre se torna imperioso.

El acomodo nocturno sigue por lo general el mismo patrón en los interiores que al aire libre: hombres en un extremo, mujeres en otro. Las parejas jóvenes tienen garantizada cierta intimidad (hasta donde las limitantes de espacio lo permitan), en tanto construyen quizás su propia *kamra* a un lado del *ngan, extendiendo así la superficie de la casa. En el crecimiento de una casa, por subdivisión, se procura casi siempre mantener el *ngan original, ampliándolo o conectando con él otras secciones, a modo de no perder la comunicación interna. En casi todos los casos se procura dejar alguna intercomunicación, aun si se ha optado por trazar un nuevo *ngan.

Recámaras alternativas, sin *atarí*, son las *kotha*, donde puede acomodarse provisionalmente a una pareja joven o a un huésped, o a algún miembro de la familia que lo necesitase; o usarse como almacén provisional. Una casa puede o no tener una *kotha*, cuyas dimensiones son tan reducidas como lo es su uso práctico, al no poder servir como lugar ni de reunión ni de comida, por ejemplo, ni contar con suficiente espacio para almacenar cosas.

Las bestias encuentran lugar en establos fuera de la casa, normalmente en algún otro predio del *bastí*. Los establos, como espacios no-residenciales, sirven a menudo para separar entre *muhallas* y entre conjuntos domésticos. Ocasionalmente, puede ser que se lleve a los bueyes al interior del *ngan, para convidarles

mattha después de un arduo día de trabajo en el verano. Algunas casas llegan a tener un lugar reservado para alojar alguna ternera (*tapra*), pero esto no ocurre comúnmente.

La orientación del espacio interior se basa tanto en las ideas fundamentales acerca de la vida y la muerte, lo propicio y lo no propicio, como en la observancia de conocimientos elementales sobre la utilización y control del calor ambiental. El norte y el este son las direcciones hacia donde debe dar la puerta de entrada de una casa, así como la puerta de la *kamra* principal y todas las ventanas que haya. En cuanto al norte, es el rumbo opuesto al sur, dirección ésta hacia donde deben apuntar los pies de un difunto, al momento del *jalti*, o cremación.* En lo que respecta al este, ahí se inicia el día, y el sol más benigno de las primeras horas es bienvenido dentro de casa, con preferencia sobre el sol vespertino, mucho más intenso y extenuante.

Al momento de iniciar la construcción de una casa, su orientación definitiva será determinada con el consejo de un *pandit*, el cual, consultando sus *patra* (cartas astronómicas y astrológicas) determinará lo más conveniente en términos de alineamiento, así como el día y la hora propicios para proceder a levantar el edificio. Ese día se ofrecerá una *puja* especial sobre el lugar, en presencia de los miembros de familia y de la *muhalla*, así como otros invitados de fuera de la aldea.

9. El rumbo exacto para estos menesteres es el suroeste.

La elección del lugar es muy sencilla: un *shuddh sthan* (lugar propicio) es básicamente un lugar puro (*shuddh*), es decir, lejos de los dominios de la muerte (lugares de cremación, principalmente) y de otros agentes de impureza, como son las cabras, por ejemplo. Esto último se resuelve fácilmente, mediante la aplicación de *gobar* o la estadía temporal de una vaca en el lugar, para neutralizar fuerzas.

Reglas evidentes y muy generales de la construcción son, por ejemplo, la de no poner una puerta sobre otra (en pisos dobles, que son muy poco frecuentes), o una ventana frente a otra, en el interior de un cuarto. Las ventanas son por lo general muy escasas y de dimensiones muy reducidas, con el objeto de mantener la temperatura interior lo más independiente que sea posible de la temperatura exterior.

La arquitectura aldeana es maestra en el arte de manejar el capital más codiciado de un espacio interior: las sombras. El camino aparente del sol, tanto en verano como en invierno, es determinante en la colocación de ventanas, *barandas*, cobertizos de todo tipo, así como muros y pisos. Los muros, hechos comúnmente de adobe, son lo suficientemente porosos y gruesos como para servir de verdadera pantalla impenetrable a la fuerte radiación solar. Los techos, de varas y tejas cocidas (*khapra*), tienen suficientes capas y guardan cierta distancia de los muros que los sostienen, lo cual permite la aireación y produce una capa térmica en lo alto de la habitación. El color blanco es utilizado en todos los muros, para evitar la absorción de calor.

La aplicación de sucesivas capas de *gobar* y limo (*potai-lipai*) van haciendo continuas aportaciones al grosor de los muros.

La infiltración de ideas del capitalismo moderno (culto a la abundancia, preocupación por trascender, economía del trabajo, valor de lo permanente sobre lo temporal), y los valores estéticos que las acompañan (monumentalismo, exactitud, trazo aséptico e impersonal) han ido haciendo mella en algunas familias aldeanas, las cuales prefieren hoy día hacer construcciones *pakka* ("terminadas" --¿o terminales?) de ladrillo, al menos parcialmente, en pos de un prestigio social tan artificial e impuesto como el ambiente interior que tales construcciones crean.

Del total de 288 edificaciones censadas personalmente para este trabajo, treinta y nueve eran *pakka*, cincuenta y dos lo eran parcialmente, y el resto (es decir, 197) eran *kachha* ("no-permanentes", o, más bien, que necesitan mantenimiento constante).

Estas 288 edificaciones incluyen 174 casas-habitación (veintiuna de ellas divididas o modificadas de alguna manera, para dar un total de 212 viviendas)¹⁰ y setenta y seis construcciones no-residenciales, repartidas de la siguiente manera: veinticuatro establos, ocho almacenes, treinta establos-almacén, cinco templos, dos molinos de semillas, dos tiendas, tres altares externos (*kothis*, *mariyas*), una oficina de

10. En ellas se acomodan los 186 conjuntos domésticos de la aldea. Las 26 viviendas restantes son de carácter provisional o temporal (retiros, por ejemplo), o viviendas individuales, ocupadas por *raruas* para pernoctar.

correos y una cárcel para ganado.¹¹ Algunas casas contienen, dentro de sí mismas, o como anexos hacia la calle, un templo, un pequeño almacén, o un pequeño establo, pero esto último es, como ya se ha mencionado, poco frecuente.

11. *Pashu band graha* ("casa de retención de ganado"), donde son aisladas las bestias que causen daños sobre la persona o propiedad de cualquier aldeano.

CAPITULO V. MAS ALLA DEL ESPACIO COMUN

1. EL ESPACIO FAMILIAR

Si el *g'o dari* regula el funcionamiento de una aldea y las relaciones entre sus muy diversos miembros, (qué sucede cuando un aldeano deja el espacio común? La respuesta práctica e ideal está contenida en otra institución, igualmente eficaz: el *bhai ka rishta* ("relación/trato de hermano").

A todo aquél que visita la región por primera vez sorprende encontrar que, sobre los caminos, en los medios de transporte y en todo lugar, la gente se trata con una familiaridad muy especial. A primera vista, esto parece encontrar explicación en el simple hecho estadístico: como sucede en muchas otras partes del mundo, la gente puede conocerse personalmente. En la India, y en particular en el Bundelkhand, dos viajeros que se encuentran pueden resultar hasta parientes directos, siendo que el espacio familiar de una aldea se extiende por toda la región. Sin embargo, es el *bhai ka rishta* lo que, prolongando el trato de familia más allá de las fronteras del espacio familiar, acompaña a todo viajero. Invariablemente, cuando dos hombres que no se

conocen han de dirigirse el uno al otro, lo hacen empleando el término *bhai* (hermano).¹

El *bhai ka rishta* otorga al espacio familiar una continuidad más allá de sus propios límites. "Familiariza", por así decirlo, al espacio en general, abriendo todo un código de relaciones de respeto --pero familiares--, así como de actitudes congruentes con éstas, lo cual facilita la movilidad espacial de todo individuo, garantizándole un mínimo de solidaridad doquiera que vaya.²

El *bhai ka rishta*, así como el *g'o dari* arriba descrito, son modalidades regionales de un fenómeno pan-indio y no reflejan otra cosa que el valor supremo que en todo el país se concede a la familia, no sólo como unidad social de interrelación, sino como verdadera institución civilizatoria y como ideal del hinduismo. La ideología hinduista tiene la capacidad de abrazar dentro de sí a toda comunidad que sea capaz de establecer su propia ubicación dentro del sistema --a través de la casta y de

1. Existen modulaciones, por supuesto, y si se adivina -- como generalmente sucede-- el rango del interlocutor descubriendo que tiene superioridad, se utilizará el sufijo *ji* (*bhai-ji*) en señal de respeto, o el término aún más formal de *bhai-sahab* (literalmente, "señor hermano", o hermano *senior*). Si por el contrario el rango resulta menor, se utilizará el término *bhaiya*, que en *bundelkhandi* denota un tratamiento afectuoso.

2. En la India, la familiaridad no va acompañada de merma al respeto. Por el contrario, todo aquello que es apreciado y respetado encuentra un punto de referencia en la persona de algún miembro de la propia familia o, fuera de ésta, en la persona del *guru* ("maestro", en su acepción más simplificada). El trato entre los distintos miembros de la familia (especialmente con la figura paterna y asociaciones --hermano mayor, por ejemplo) es altamente respetuoso.

su localización geográfica y su posición jerárquica-- de manera que nada de lo conocido resulta totalmente ajeno.

¿Quiere decir esto que la India toda es una gran familia? Visto desde el interior del sistema y de la cultura, la respuesta es sí. Desde el exterior, es ya conocida la clasificación del hinduismo como religión comparativamente "tolerante"; al menos esa es la etiqueta que los estudiosos de Occidente han gustado de ponerle.³

Las repercusiones que sobre el espacio tiene todo esto pueden traducirse como sigue: más allá del espacio común se extiende el espacio familiar, cuyos límites varían según la casta, la aldea y las familias de que se trate --incluido el *vechar*, o relaciones desarrolladas con familias emparentadas, en otras aldeas. La familiaridad con que un aldeano puede mirar a otra aldea, ya sea vecina o distante, donde se tienen parientes o amistades, se extiende fácilmente por toda la región --donde existen ya lazos de principio, como son la lengua y la tradición-- y más allá, aunque gradualmente con menor intensidad.

En última instancia, trascendiendo el espacio regional y todo el espacio conocido --a través de visitas mutuas-- o representado --a través de relatos, comentarios y algo cada vez más penetrante: la tecnología de la comunicación de masas--, prevalece el espacio del hinduismo, el cual absorbe todo y todo lo comprende.

3. Cf., por ejemplo, Coward, Harold G. (ed.) *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*. State University of New York. Albany, 1987; p.x (introducción).

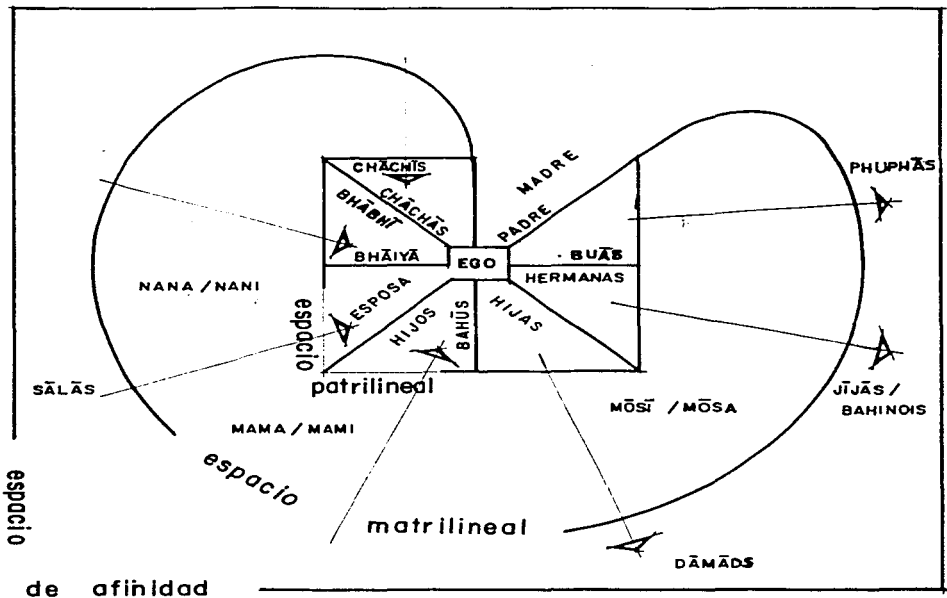
Los distintos apartados del espacio vivido (y percibido) en la región de estudio denotan las distintas gradaciones que, entre lo propio y lo ajeno, se hacen posibles al interior del *ethos* del hinduismo. El espacio familiar es algo así como la "parte media" de este *continuum* espacial. Dentro de la región, este espacio se encuentra constituido a partir de la proyección de los lazos consanguíneos matrilineales de un individuo y su familia hacia todas aquellas localidades del espacio regional (y, en algunos casos, extra-regional) donde habitan los parientes maternos (V. Fig. 19).

El punto de partida de la formación del espacio familiar es la extra-localidad del sistema matrimonial. El *g^o darí* implica que los padres de una doncella en edad de contraer nupcias han de buscar el consorte adecuado fuera de la comunidad aldeana.⁴

Por otra parte, el sistema familiar es, como ya ha sido señalado, patrilineal y patrilocal; es decir, son los hijos varones los que permanecerán en la casa paterna y los que, normalmente, heredarán la propiedad, trayendo a vivir a sus esposas con ellos. Las hijas, por otra parte, abandonarán la casa paterna para ir a vivir a otra localidad con sus maridos, en el seno familiar de éstos. El resultado de esta práctica es un verdadero intercambio de mujeres entre localidades distintas (con

4. De Golbèry y su equipo parecen haber encontrado la misma situación en el sur de la India. La explicación que ellos dan al fenómeno de la extra-localidad del matrimonio es que se trata de una evolución del sistema matrimonial: en un principio, eran permitidos los matrimonios entre miembros de una misma comunidad y para evitar discordias, los matrimonios extra-locales fueron siendo preferidos poco a poco sobre los locales (Cf. Golbèry, Luc de, et al., *op. cit.*, p. 16).

FIG. 19 LOS ESPACIOS ALDEANO Y REGIONAL EXPLICADOS
A TRAVÉS DE LOS LAZOS DE PARENTESCO



- CHĀCHĀ - TIO PATERNO
 CHĀCHĪ - SU ESPOSA
 BHĀIYĀ - HERMANO MAYOR
 BHĀBHĪ - SU ESPOSA
 BAHŪ - NUERA O ESPOSA HNO. MENOR
 BUĀ - TIA PATERNA
 PHUPHĀ - SU ESPOSO
 NANA / NANI - ABUELOS MATERNOS
 MAMA / MAMI - TIO MATERNO Y ESPOSA
 MŌSĪ / MŌSĀ - TIA MATERNA Y ESPOSO
 SĀLĀ - HERMANO ESPOSA
 DĀMĀD - YERNO
 JĪJĀ - ESPOSO HNA. (MAYOR QUE EGO)
 BAHINOI - ESPOSO HNA. (MENOR QUE EGO)

sus propias reglas y límites, por supuesto), seguido de un lógico intercambio económico, social y afectivo de localidad a localidad.

El espacio familiar, debe quedar claro, no se confunde con la región. Su extensión (variable por naturaleza) llena, por así decirlo, el espacio regional e incluso lo rebasa en algunos casos. La capacidad de relación (de "familiarización") de un grupo o de una comunidad no tiene límites preestablecidos; y qué mejor elemento unificador en la formación de la unidad regional e inter-regional que la extensión de vínculos de este tipo a través del espacio: vínculos de carácter formal cuanto práctico, que abarcan toda la esfera de interacciones entre los hombres.

2. MATRIMONIO Y ESPACIO MATRIMONIAL

El matrimonio es el punto de apoyo donde se sustenta todo el sistema de relaciones sociales, lo mismo entre individuos que entre familias y entre poblaciones.

La ideología del hinduismo, a diferencia de otros sistemas filosóficos y religiosos, centra su atención en el papel que en la sociedad tiene el hombre común y corriente, esposo y jefe de una familia.¹ La del padre de familia (*gr̥ hashta*) es la segunda y más importante de las cuatro *ashramas* (etapas, o estados) de la vida, y sobre la que se apoyan las otras tres (*brahmacharya*, o aprendizaje; *vanaprastha*, o retiro al bosque; y *sannyasa*, o renunciación). En su forma elemental, la ideología de las cuatro *ashramas* considera que, para alcanzar la cuarta etapa de renunciación (la más cercana a la perfección) es necesario haber pasado por las otras tres.

Existen muchos tipos de matrimonio, y todos ellos están considerados (y sancionados) en las escrituras.² En la aldea de estudio y su región, el matrimonio es un contrato entre dos familias (procedentes de dos aldeas distintas, normalmente): una recibe la doncella, regalos y honores; la otra cumple con su

1. El *gr̥ hashta* representa, en sí mismo, lo social, mientras que el *sannyasi* representa lo asocial (V. Das, *op cit.*, pp. 35-36).

2. En el *Ashvalayana Gr̥hya Sutra* (1.5.1-3; 6.1-6), por ejemplo (Cf. Bary, T. De (ed.). *Sources of Indian Tradition*. Motilal Banarsidass. Delhi, Segunda Reimpresión, 1972; pp. 230-231.

deber de darla y recibe, a cambio, estatus; reconocimiento social.

El matrimonio no es un acontecimiento casual, sino todo un proceso escrupulosamente ritualizado, compuesto por varias etapas cuya duración varía según las posibilidades de las familias contrayentes. Normalmente, el proceso se extiende entre uno y cuatro años, pero ciertas *jatis* (como los Kachchhi, por ejemplo) prefieren prolongarlo por mucho más tiempo, iniciándolo desde la infancia de sus hijos e hijas.

Las etapas principales del *vivah* (matrimonio) en la aldea y su región son: *pakyat* ("pacto"), *oli* (confirmación del "pacto"), *shadi* (bodas), *chhalo* ("segundas bodas" --o su confirmación) y *dusarta* (conclusión). De todas ellas, la más complicada y la que involucra a un mayor número de participantes (y de gastos) es el *shadi*.

No sólo las familias interesadas participan en un matrimonio. Como ya se ha dicho, es asunto de todo el pueblo. Los aldeanos, de hecho, así lo sienten, especialmente si se trata de una familia con buena reputación, o de influencia en la vida de la aldea.

Cada una de las etapas del *vivah* tiene su ritualística y, por ende, su preparación de lugares sagrados y especiales; escenarios donde se lleva a cabo un acto cósmico, al igual que social, familiar y personal.

El proceso del matrimonio se desarrolla mediante una serie sucesiva de visitas entre las dos aldeas contrayentes. La información acerca de un "buen partido" puede venir de segunda

mano (los parientes, o, en el caso de familias brahmánicas, el barbero), pero no son raros los casos de búsqueda personal (el padre de la doncella yendo personalmente a buscar partido para ella, por la comarca).

Si una proposición es aceptada por los padres del joven partido a contraer nupcias, se fija entonces la fecha del *pakyat*. Como ceremonia oficial, el *pakyat* supone la participación de un número reducido de personas: el padre de la doncella, acompañado de miembros --varones-- de la familia, o de la *muhalla*, yendo a visitar la aldea del joven. Concluida esta etapa, en la cual son fijados asuntos de intercambio, muy importantes, es acordada la fecha del *oli*. Este tiene lugar en la aldea de la doncella ahora, y toca al padre del joven viajar a visitarla, acompañado de su propio séquito.³

La fecha del *shadi* es fijada después de haber consultado ambas partes al *pandit* de sus respectivas aldeas. Tiene que ser buscado un día propicio para tal celebración. En esto entran muchas consideraciones y es normal que la fecha se postergue por largo tiempo, o incluso llegue a cancelarse, una vez que ha sido fijada. Esta etapa crucial del matrimonio es la más elaborada y resulta verdaderamente apoteótica. Los preparativos para el gran día duran más de una semana, en ambas aldeas, tiempo durante el cual todo mundo procura prestar alguna ayuda, especialmente gente

3. La opinión de miembros de la propia aldea acerca de la otra, así como de la familia en cuestión, es a veces determinante. No son poco frecuentes los casos de verdadero espionaje, en los que se involucran voluntariamente aldeanos convencidos de que su opinión es de tomarse en cuenta.

de la misma *muhalla*, o de la misma *jati*, o de *jatis* de rango equivalente. En el caso del novio, por ejemplo, es necesario celebrar su *upanayana* ("segundo nacimiento", o iniciación a la vida espiritual), si no lo ha hecho ya.* En este rito participan en especial la madre del novio y, al final, todo el contingente femenino de su *muhalla*, en señal de despedida. Cada mujer trae alguna provisión de comestibles (*gattiya*) desde su casa, para ofrecerlo en señal de buenos augurios.

El gran momento para la aldea del novio es la salida del *barat*. Para la de la novia, la llegada del mismo. El *barat* es el gran contingente (exclusivamente masculino) que escolta al novio en su viaje a la aldea de su prometida. La salida se inicia con la despedida que su madre le hace en el umbral de la casa (durante lo cual todas las mujeres de la *muhalla* despedirán al novio también) y con el *rachh*, es decir, la visita a toda la aldea y sus lugares sagrados, prestando respeto en distintos puntos, según sean las lealtades del joven en cuestión. La novia efectúa también el *rachh* en su aldea, poco antes de la llegada del *barat*.

Al arribar el *barat*, la gente que lo integra es denominada "barati", y la gente que lo recibe son los "garati". El espacio

4. Este rito de iniciación es celebrado por las castas que pertenecen o equivalen a los tres primeros *varnas*, llamados a sí mismos los "nacidos dos veces". Consiste, básicamente, en portar por primera vez el hilo sagrado, por mediación de un brahmán oficiante. El lugar más importante de la casa es escogido para esto y preparado todo un *mandap* (lugar ritual provisto de un techo). Siendo práctica común el celebrar el *shadi* a temprana edad, la celebración del *upanayana* se ha convertido en algo inmediatamente anterior al *shadi*, y es visto como algo lógico en Tikuri.

regional cobra así, por unos días, un aspecto de campo de encuentro entre lo masculino y lo femenino, con un sentido direccional que es reconocido por los pobladores de ambas aldeas. El *barat* está compuesto por hombres de todas las castas, la mayoría de los cuales encontrará acomodo en la casa de la novia o de los parientes de ésta, sin faltar quien encuentre posada en casa de algún pariente propio, radicado localmente.

La duración del *shadi* es de tres días: 1) la llegada, cuando se celebra la *tika*, o bienvenida del novio y sus familiares, simbolizada mediante la aplicación a éstos de un *tilak* o rasgo frontal interciliar de color azafranado, en el umbral de la casa; 2) la estancia, cuando se celebra la *parikrma*, u oficiación del matrimonio que tiene lugar bajo un *mandap*, o espacio techado, y sobre un *chok* o espacio ritual;⁵ y 3) la despedida, o *bida*.

Si la familia de la novia ha cumplido con todo lo ofrecido satisfactoriamente, ésta acompañará al *barat* en su regreso. De no ser así, la celebración del *chhalao* se hace necesaria.

Los ritos brahmánicos del *shadi* componen una larga lista de veintiséis puntos y su celebración recorre el espacio femenino del *garat* desde el umbral de la casa de la novia, hasta el umbral de la aldea. Si es necesario el *chhalao*, normalmente se deja pasar algún tiempo razonable (de tres meses a un año) para que las dos familias puedan volver a entrar en negociaciones. El *chhalao* es un

5. Es *chok* es la forma más común de delimitar y preparar un espacio ritual para toda ocasión. Consiste en un *mandala* (estructura circular) exquisitamente dibujado con arroz, azafrán y otros polvos de color.

asunto más íntimo y familiar y no supone la formación de un *barat* propiamente dicho.

En la aldea del novio, si llega acompañado de la novia, tiene lugar el *suhagrat* (bienvenida) esa misma noche. La recámara donde pernoctarán los recién casados es convertida primero en lugar de culto a los antepasados mediante el ofrecimiento de una *puja* a la *mahar deota* (deidad de los antepasados). La novia permanecerá en la aldea sólo unos quince o veinte días, al término de los cuales vendrán su padre o su hermano mayor a llevársela de nuevo a casa.

Por último, la *dusarta* es la visita final que el padre del novio (o su hermano mayor) vendrá a hacer a casa de la novia. Es definitiva, en la medida en que la novia es llevada a vivir a la aldea de su esposo, pasando a formar parte de la familia de éste, en todos sentidos. Esta visita también seguirá el mismo patrón de los tres días, aunque es un asunto de carácter más privado y algo menos ritualizado.

Mediante todos estos movimientos ha sido generado, dentro del espacio regional, un espacio de parentesco que, con el tiempo, alcanzará el estatus de espacio familiar. La nueva esposa continuará visitando su "*mai-ke*", es decir, la casa de su madre (y de su padre). Su esposo, que ha cobrado ya personalidad propia, frecuentará también su "*sasur-ke*" ("donde el suegro"), para recoger (jamás llevar) a su esposa después de sus largas estancias de un mes por año como mínimo, o, simplemente, para brindarles respeto y recibir atenciones. Los hijos de ambos, en su momento, irán a visitar a los abuelos maternos, así como las casas de sus *mamas* (tíos maternos), *mosis* (tías maternas), etc.

Todas las visitas, excepto las de esposas a sus casas maternas, seguirán siempre el mismo patrón de tres días con que fue abierto el espacio de parentesco. Así lo harán los hermanos de la esposa, en su venida a llevársela. Así lo hará todo aquel que visite a los *sasura* (suegros) o a cualquier pariente, político o consanguíneo. Los únicos que no se visitarán nunca serán los consuegros. Su misión de abrir las relaciones entre las dos aldeas ha quedado cumplida.

La ritualística del *shadi* establece una medida temporal de tres días de duración, misma que, en el espacio, se verá traducida en patrones de viaje simétricos. La distancia se torna, así, en un componente socialmente nivelado y adaptado. Poco tiene que ver el número de kilómetros que medien entre una localidad y otra en cuanto a los viajes de visita.

Tiempo y espacio son, de esta manera, seccionados y estructurados a partir del rito y de todas las demás actividades sociales, como podrá ser corroborado en las secciones subsecuentes.

La distancia en el espacio familiar está dada por los códigos de conducta, más que por la cantidad de horas de viaje o de kilómetros recorridos.

3. EL PAIS DE LOS PARIENTES

Sobre el espacio regional se extienden los espacios familiares de cada uno de los conjuntos domésticos de Tikuri. Estos espacios se sobreponen y cruzan entre sí, fundiéndose en ciertos puntos para constituir el *rishtedari kshetra*, es decir, el "país (región) de los parientes".

La existencia de tal unidad de área no es asunto de la vida cotidiana de los aldeanos. Estos, como es de esperarse, tienen la atención puesta sobre su propio espacio familiar, más que en la totalidad de espacios de este tipo. Sin embargo, es normal que una familia conozca la ubicación de los parientes de otra, dentro y fuera de su propia *jati*, y que pueda de hecho referirse a la extensión de sus espacios familiares, tanto como a la del propio.

El "país de los parientes" no tiene, pues, límites conscientes, bien definidos. Su magnitud es más bien de orden convencional y sólo emerge a la superficie en ocasiones especiales, en las que participan todas las familias de la aldea. Tales acontecimientos tienen cabida en la vida religiosa y política de la aldea y son, naturalmente, dirigidas por los brahmanes.

Ejemplos de estas celebraciones son las lecturas públicas del *Ramayana* o de los *Puranas*, pagadas mediante *chanda* (cooperación) de todo el pueblo y, en ocasiones, de poblados vecinos. Más esporádicamente, la aldea puede organizar un *yagya*, es decir, una feria religiosa donde se enciende un *havan* (fuego sagrado) especial, entonándose cánticos en grupo y ofreciéndose comida y

bebida a todo visitante. Los invitados a cada una de estas ocasiones vendrán del "país de los parientes", distinguiéndose para ello entre su pequeña y gran versiones: la *as-pas kshetra* (comarca vecina) y la *bara kshetra* (gran región).

En el pasado era costumbre, también, celebrar un *sakil* cada año; es decir, una ceremonia para propiciar las lluvias y la buena cosecha, mediante la purificación del aire de la aldea con el humo de un *havan* al que se le ofrece trigo, garbanzo, arroz, semillas de ajonjolí, etc. El "país de los parientes", en su versión compacta (*as-pas kshetra*), participaba en esta celebración. Actualmente, debido a problemas económicos y de organización interna, se ha espaciado la celebración del *sakil* a, cuando mucho, una vez cada tres años.

Existen celebraciones de mayor envergadura, en las cuales Tikuri difícilmente fungiría como organizador, aunque participe siempre, en cambio, como miembro del "país de los parientes" (y del Bundelkhand). Estas son celebraciones realizadas en localidades de mayor tamaño, con importantes sitios de culto, en las que se ofrecen *lila*, es decir, ya no recitaciones, sino representaciones del *Ramayana*.

4. ESTRUCTURACION DEL PAIS DE LOS PARIENTES

Mediante una encuesta casa por casa, realizada durante el trabajo de campo, se obtuvieron los datos de la casi totalidad de localidades emparentadas con Tikuri a través de matrimonios

celebrados en las últimas tres (y en algunos casos, hasta cinco) generaciones.¹

En total, fueron encuestados 609 matrimonios, realizados con 242 localidades distintas. A primera vista, estas cifras parecen sugerir que, con cada una de estas localidades, Tikuri ha celebrado un promedio de, aproximadamente, 2.5 matrimonios. La repartición no es tan homogénea, sin embargo, por razones que irán quedando claras más adelante.

Cerca de la mitad de estas localidades (115 en total) se encuentra relacionada con Tikuri a través de un solo matrimonio. A continuación existen veintiocho localidades donde los habitantes de Tikuri han celebrado dos matrimonios de la misma *jatí*, lo cual bastaría para decir que esas localidades, en lo que respecta a los habitantes de Tikuri, están dominadas por intereses de una *jatí* en particular. Sin embargo, la frecuencia en estos veintiocho casos es más una cuestión de familia que de casta --es decir, los contrayentes suelen pertenecer a la misma familia.

Existe la tendencia, entre familias de todas las *jatís*, a celebrar ya sea alianzas dobles (es decir, a entregar en matrimonio dos hijas en lugar de una --por lo común, a dos hermanos), o alianzas confirmadas --es decir, a repetir el

1. La naturaleza de esta información hace casi imposible obtener datos exhaustivos e inequívocos. A menudo se tuvo que recurrir a informantes indirectos, existiendo el riesgo de la confusión u omisión. Todos los hogares dentro del *bastí* fueron encuestados con más o menos éxito, dejando fuera a las *bagichas* y *purvas*.

intercambio matrimonial más tarde, si todo ha salido bien, por razones prácticas de interés y de comodidad.

Es bastante común que un intercambio del mismo signo (sexo) se repita de generación en generación. Lo que resulta imposible, al menos en teoría, es la repetición del intercambio con signo inverso; es decir, el tomar una doncella si se ha entregado una, o viceversa. Los casos de intercambio invertido entre dos aldeas son verdaderamente excepcionales y ocurren sólo entre gentes de *jatí* más baja (y menos ortodoxa), como los Kondal y, en menor grado aún, los Aherwar.

Los casos de localidades en donde se puede hablar de una verdadera dominancia de las relaciones inter-aldeanas por parte de una de las *jatís* de Tikuri, son aquellos en donde han sido celebrados más de dos matrimonios al interior de distintas familias de una misma *jatí*. En la encuesta realizada fueron registrados cinco de estos casos; es decir, existen cinco localidades con las cuales Tikuri, en forma recurrente, ha venido realizando intercambios matrimoniales exclusivos de una *jatí*, de generación en generación. Las *jatís* con exclusividad matrimonial sobre esas cinco localidades son: Aherwar, Kachchhi y Kondal.

Existen localidades mixtas, es decir, localidades con las que Tikuri ha celebrado intercambios de diversas *jatís*. En ellas puede resultar dominante (más recurrente) una de las *jatís* sobre las demás. Localidades de este tipo hay cuarenta y dos: trece donde la *jatí* dominante era una superior (brahmánica), ocho donde la *jatí* dominante era una media o inferior (no brahmánica), cuatro donde sólo se habían efectuado intercambios de *jatís*

brahmánicas (una de ellas dominando sobre las demás), y diecisiete donde se hablan efectuado intercambios de *jatis* no-brahmánicas solamente, siendo una de ellas dominante sobre las otras.

Se conocen cuarenta y ocho casos de localidades mixtas, en las cuales no hay dominancia de una *jati* sobre otras; es decir, donde hay una situación más "proporcionada" en lo que respecta al intercambio matrimonial con Tikuri. Doce de estas localidades celebraron con la aldea matrimonios brahmánicos solamente, catorce celebraron matrimonios no-brahmánicos, y veintidós lo hicieron dentro de ambos niveles.

Además del grupo de casta (*jati*), otro atributo determinante de la relación matrimonial entre dos localidades es el signo (sexo). Del total de localidades emparentadas con Tikuri, 106 tienen un signo eminentemente femenino, en cuanto que de ellas ha tomado Tikuri esposas; ochenta y dos tienen signo masculino, en cuanto que a ellas ha entregado esposas; y cincuenta y cuatro se ubican en una posición ambivalente frente a la aldea, puesto que con ellas han sido efectuados intercambios de ambos signos (es decir, se han entregado y recibido doncellas en matrimonio). Estos últimos casos ocurren en localidades "mixtas" (con intercambios de *jatis* superiores e inferiores), donde el número de matrimonios efectuados es alto (más de cinco). Salvo en el caso de catorce excepciones, el cambio de signo ocurre de una *jati* a otra; es decir, mientras que una *jati* realiza intercambios de un signo con esa localidad, existe otra que lo hace con signo distinto. Los catorce casos excepcionales, en los cuales una

misma *jatí* toma y recibe esposa de una misma aldea, ocurren siempre al interior de dos linajes distintos, de dos generaciones distintas y, en el caso de los brahmanes, en subcastas distintas. Solo se conoce un caso en Tikuri donde un padre ha devuelto la esposa que tomó mediante la entrega en matrimonio de su propia hija: la del único alfarero (Kuhmar) que radica dentro del *bastí*. Normalmente, ninguna familia (ni linaje) cambia de signo su intercambio con otra localidad.

Si bien no existe prohibición expresa para dar y tomar esposa de una misma localidad, esto, en la práctica, es evitado. La lógica dominante parece ser la del código brahmánico de la jerarquía relacional que coloca al donante en posición inferior al receptor.

Las familias tienden, por lo general, a buscar un intercambio matrimonial ventajoso que signifique la elevación de su *estatus* relativo dentro de la casta --o, en el caso de los brahmanes, entre castas. Esto se logra dando una hija a una familia de *estatus* más elevado.² Existe en la práctica una serie de usos y costumbres que reafirman constantemente la posición de una familia frente a otra. Uno de ellos es el *p'ca chhuna* (el tocar el pie en señal de respeto) que todo miembro de la familia de la esposa debe realizar en la persona de todo familiar del esposo, al visitarse o coincidir en un mismo sitio.

En lo que respecta a la reincidencia en el intercambio matrimonial entre Tikuri y otra aldea cualquiera, el fenómeno

2. Cf. Dumont, *op. cit.*, pp. 116-123, acerca de la hipergamia y el matrimonio asimétrico.

parece deberse a que, tanto en las familias como en las *jatis*, existe la tendencia a agotar todas las posibilidades de intercambio en una localidad, antes de pasar a otra. La reincidencia se da, por lo tanto, preferentemente dentro de una misma generación; es decir, nuevas localidades se ponen "de moda" y son tomadas en cuenta por todo mundo (dentro de una misma *jati*) al momento de pensar en la concertación de un matrimonio.

Los casos de reincidencia de una generación a otra se dan casi siempre al interior de un mismo linaje y hasta de una misma familia, y responden a intereses particulares. Estos casos constituyen una tendencia secundaria, pues lo común es que cada generación "abra" nuevas localidades al intercambio, incluyéndolas dentro del "país de los parientes".

Las localidades más cercanas a Tikuri fueron siendo agotadas por las primeras generaciones de la aldea. En el transcurso del tiempo, nuevas generaciones de doncellas y "partidos" han ido ampliando los horizontes del espacio matrimonial hacia sitios tan distantes como lo permitan, entre otras cosas, las condiciones económicas y los medios de transporte a su alcance.

Algo similar parece ocurrir con las características de las localidades también. Entre las generaciones más antiguas, la lista de localidades matrimoniales era compuesta por localidades pequeñas de tipo rural, muy similares a Tikuri. Si bien este tipo de localidades sigue dominando, en la última generación aparecen ya localidades urbanas de gran envergadura, regionales y extra-regionales, como Mahoba, Benares, Bhopal, Lucknow y hasta Delhi.

La modificación de los medios de transporte y los sistemas de comunicación van haciendo accesibles al intercambio matrimonial territorios cada vez mayores. A veces, los espacios familiares sufren modificaciones dramáticas. Si bien la emigración hacia las ciudades en busca de trabajo es un fenómeno reciente y poco difundido en el ámbito regional, la concertación de matrimonios con familias de residencia muy distante comienza a aparecer aquí y allá. En Tikuri, de los treinta y cinco emigrantes urbanos que hay, tres (de Jafí Dimar) han contraído ya matrimonio en Delhi, extendiendo los límites de su propio espacio familiar en una proporción sin precedentes.³

En el medio urbano nacional, este fenómeno de proyecciones dramáticas de las relaciones familiares en el espacio sucede a escala mundial, con la introducción del transporte aéreo internacional y la emigración de familias enteras hacia otros países.

La emigración hacia ciudades distantes es sin duda un factor que hace variar los límites del espacio conocido, haciéndolos trascender el espacio regional. Los emigrantes urbanos hacen de emisarios de lugares y costumbres remotos, y sus noticias contribuyen a conformar la idea del mundo exterior, reubicando constantemente a la localidad y a la región dentro del país y del mundo.

Sea como fuere, la gran mayoría de matrimonios sigue efectuándose dentro del Bundelkhand, y con aldeas similares a

3. Estos matrimonios han sido concertados dentro de una misma familia, en la última generación.

Tikuri, o poblaciones mayores, pero de corte rural. Los espacios familiares de Tikuri (o su "pais de los parientes") se concentran hacia la parte sur de esta región, dentro de los límites del estado de Madhya Pradesh. Las excepciones justo mencionadas no son más que una muestra de las posibilidades de expansión que tiene esta circunscripción espacial.

El 32.6% de los matrimonios encuestados⁴ se concentra en cuarenta y nueve localidades, que son las que forman los verdaderos ejes del "pais de los parientes". Con cada una de estas localidades se han contraído cuatro o más matrimonios, de *jati* distinta (a excepción de cuatro localidades que son exclusivas), así como de generaciones y signos (sexos) distintos.⁵ Estas localidades van desde Kondalpara y Gararpura (importantes para las *jatís* Kondal y Aherwar, respectivamente), hasta ciudades como Chhatarpur, pasando por la vecina aldea de Pira y por los centros de Khajuraho y Rajnagar; todo dentro de esa porción más o menos delimitada del Bundelkhand que queda dentro de Madhya Pradesh.

Las localidades que caen dentro del estado de Uttar Pradesh son visualizadas como remotas y, como ya se ha hecho notar en otro apartado, nominalmente diferenciadas por los aldeanos. Sin embargo, sabiéndose parte del Bundelkhand, estas localidades no resultan ajenas al "pais de los parientes". Hay cinco de estas localidades que forman parte de los espacios familiares de

4. Es decir, 196 del total de 609.

5. Gran parte de estas localidades ha cobrado ambivalencia en cuanto al signo, como ya se ha señalado.

Tikuri. En cada una de ellas se ha celebrado solamente uno o hasta dos matrimonios, por lo que su posición es más bien periférica.

El "país de los parientes", resultado de la suma de los espacios familiares de cada uno de los conjuntos domésticos de Tikuri, está compuesto por localidades marcadas con distintos rangos, de acuerdo con la jerarquía social (brahmánico, no-brahmánico, mixto), y con signos masculino, femenino y de valencia ambigua. También hay localidades de relación ancestral y localidades de reciente relación.

El espacio de esta gran circunscripción está, así pues, cargado de valores relativos, más o menos exclusivos y excluyentes, para los habitantes de la aldea. Dependiendo de la casta a que se pertenezca, habrá en el espacio regional localidades que resulten atractivas para ser visitadas: "familiares" y, por ende, seguras; otras que, si bien conocidas por referencia, no resulten particularmente atractivas, e incluso de "rechazo"; y otras más que, por desconocidas, no signifiquen otra cosa que un nombre en el mapa del Bundelkhand.

El "país de los parientes" es experimentado por los aldeanos como un espacio continuo, verdadera proyección del espacio común, donde nada es totalmente ajeno --si bien tampoco totalmente propio. Dentro de este gran espacio se encuentran los segmentos y lugares del espacio familiar, junto con los del espacio familiar de otros paisanos.

5. LA TRAMA DEL ESPACIO REGIONAL

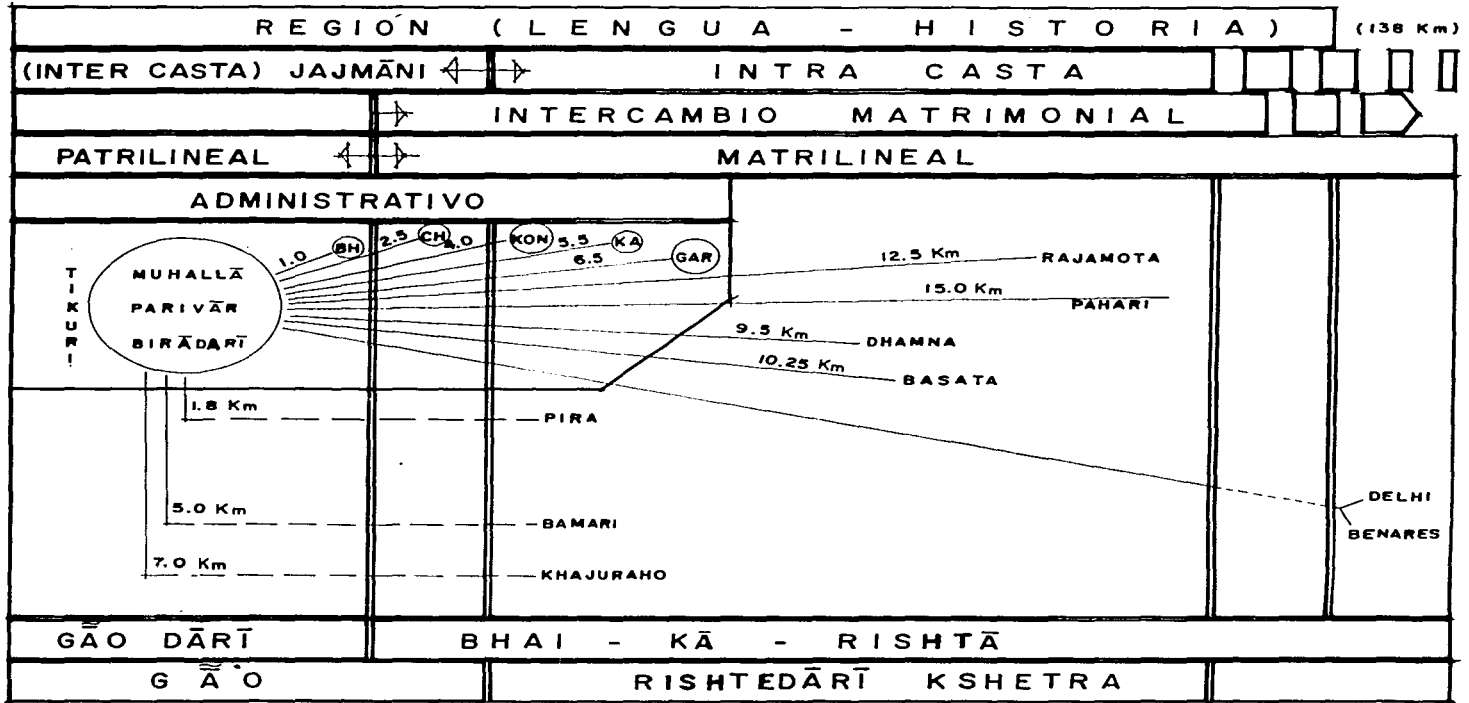
El espacio regional, resultado del devenir histórico de la población que lo vive, se encuentra conformado por una sucesión de espacios comunes (escenarios donde tiene lugar lo cotidiano) y por una red inescrutable de espacios familiares proyectados de adentro hacia afuera, a partir de cada una de las localidades.

Los límites del espacio regional están dados por la memoria histórica, por la lengua y demás características culturales comunes, por el paisaje y por la conciencia que la población tiene de sus tradiciones. Su substrato, por otra parte, está remitido a la esfera de las relaciones sociales y son éstas las que lo animan y recrean continuamente, a través de los desplazamientos humanos.

El espacio regional es el escenario de las relaciones entre localidades y de los desplazamientos entre sus habitantes. La casi totalidad de los viajes originados desde algún punto de la región tiene como destino una localidad ubicada dentro del mismo espacio regional.

Como se ha precisado, la región contiene, mas no confina, los espacios familiares de las distintas localidades que la pueblan. De hecho, el alcance de estos espacios es prácticamente indeterminado y potencialmente ilimitado (V. Fig. 20). Las localidades extra-regionales, sin embargo, rara vez pasan a formar parte de la red de relaciones sostenibles que animan el espacio regional. Por sus características --grandes centros urbanos, casi todas-- y por su situación remota, las localidades

FIG. 20 LIMITES Y SECCIONES DEL ESPACIO REGIONAL



extra-regionales tienen un significado especial en la geografía de los aldeanos.¹

Por su motivo, los viajes pueden ser clasificados en familiares, religiosos y económicos; por su frecuencia, en regulares y de ocasión; y por su composición, en individuales y colectivos, masculinos y femeninos. Predominantes resultan los viajes con motivo familiar, de contenido masculino e individual, y de frecuencia regular.

Las visitas familiares son el principal motivo de desplazamiento de personas de ambos sexos. En primer lugar, está el retorno periódico de la hija casada a la casa paterna (*maï-ke*), previsto por el sistema matrimonial. De interés femenino, estos viajes generan movimientos de adultos varones también, por la necesidad de la escolta. Quienes escoltan a una mujer casada en su viaje de ida y de regreso entre la casa paterna y la de su esposo, son hombres de ambas familias, comprometidos en tantos viajes de este tipo como mujeres haya que acompañar.

En segundo lugar, están las visitas a parientes, por motivos distintos a la escolta. Estos viajes están reservados exclusivamente a los varones adultos y sujetos a la voluntad que, de hacer visita, tenga cada uno.

Ambos tipos de viaje de visita siguen el patrón de tres días establecido por el viaje del *barat* (contingente que acompaña al novio) en ocasión de todo matrimonio.

1. Muchos de estos centros urbanos son también centros religiosos o político-administrativos importantes.

En tercer lugar se encuentran los paseos (*ghumna*, o "dar la vuelta") por el simple placer de la movilidad. Estos viajes, también reservados a los varones (jóvenes y adultos), tienen una duración menor a la de un día, evitando la necesidad de comer fuera.

Los viajes por motivos religiosos son cíclicos, en el sentido de que ocurren cada año, en ocasiones determinadas. En su mayoría son viajes cortos de un día, y su composición en cuanto a edad y sexo depende del tipo de festividad de que se trate. En el caso de la aldea de estudio, la localidad más frecuentemente visitada es Khajuraho, y hay ocasiones en que la familia viaja unida, mientras que en otras lo hacen contingentes femeninos o masculinos, o ambos, por separado.

Las peregrinaciones a lugares distantes --dentro o fuera de la región-- son viajes de gran ocasión y muy esporádicos. En la aldea de Tikuri, un buen número de varones adultos ha realizado este tipo de viajes, en su mayoría solos. Los lugares sagrados más frecuentemente visitados son, dentro de la región, Chitrakut, en el distrito de Satna (a unos 200 kilómetros de la aldea) y fuera de la región Allahabad y Benares.

Los desplazamientos por motivos económicos juegan un papel menos importante en la vida de la aldea. Regularmente, un grupo de productores de leche viaja todos los días entre Tikuri y Khajuraho para entregar el producto. Por otra parte, existe la necesidad esporádica de adquirir algo del bazar semanal de Bamitha o de las tiendas de Rajnagar y algún varón de la familia

acude a realizar las compras. Estos viajes son todos muy breves y no observan un patrón definido.

Los patrones de viaje y los códigos de conducta determinan las distancias entre localidades, por encima de la distancia física. Poco importa que entre una localidad y otra medien más o menos kilómetros: el viaje se ajustará siempre a la duración establecida.

El abatimiento de la distancia física por la introducción de medios de transporte motorizado no tiene efecto importante sobre la conducta espacial de los habitantes de la región. Los espacios matrimoniales se han extendido geométricamente desde que existe el autobús de pasajeros, pero los patrones de visita a su interior siguen operando de la misma manera que operaban antes. Hoy en día, la consideración previa a un recorrido tiene lugar sobre el medio de transporte a utilizar: la duración del viaje siendo una constante establecida por su naturaleza.

El medio de transporte más comúnmente empleado es la bicicleta: en segundo lugar, están los autobuses y en tercer lugar los tractores. Los viajes a pie entre dos aldeas no muy distantes entre sí son práctica común entre personas de casi todas las edades y de ambos sexos. La bicicleta es empleada exclusivamente por los varones, y es el medio de transporte más útil para todo tipo de viajes, siempre y cuando las distancias no excedan los cincuenta kilómetros, la distancia máxima que, en promedio, se puede recorrer en un día, que es el máximo de tiempo para una jornada.

Los viajes en familia llegan a valerse de la bicicleta (a veces, hasta cuatro o cinco miembros acompañando al conductor), aunque con mucha menor frecuencia que del autobús. Las escoltas a mujeres en viaje de visita a la casa paterna emplean casi siempre el autobús, además de la relativa mayor comodidad, a consecuencia de la necesidad de transportar equipajes normalmente muy voluminosos.

Es claro que el viaje en autobús está condicionado a las posibilidades económicas de los viajeros. Por otra parte, el viaje en autobús tiene acceso a mucho menos destinos que el viaje en bicicleta. Así pues, el autobús es preferido a la bicicleta sólo cuando las distancias de viaje son demasiado grandes.

Por último, el tractor sirve ocasionalmente de medio de transporte de contingentes grandes (un *barat*, por ejemplo), aunque está prohibido por las autoridades de tránsito.

Por todo lo expuesto en esta sección, puede concluirse que el espacio regional es un espacio sólidamente entretelado por una serie de redes de relaciones sociales (de tipo familiar principalmente) que, desde toda localidad, se proyectan hacia otras localidades dentro y fuera de la región. Dentro de los límites regionales, estas redes de relaciones aseguran la cohesión y la continuidad de la tradición. Más allá de ellos, su prolongación asegura la integración de la región con otras, haciendo posible la cohesión del espacio supra-regional, es decir, estatal y nacional.

CAPITULO VI. DEMARCAACION DE LIMITES Y CREACION DE LUGARES

1. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

A lo largo de los capítulos precedentes han ido apareciendo datos contingentes acerca de la demarcación de límites en el espacio vivido, así como referencias a las maneras en que los lugares son constituidos para un fin específico. Es menester ahora reunir todos esos datos y analizar con más detalle el fenómeno de la organización del espacio vivido en la aldea de Tikuri y su región.

Las categorías espaciales constituidas por la sociedad aldeana dan sentido a todos los acontecimientos y actividades de la vida social. No hay actividad que no tenga en cuenta el contexto espacial en que debe ser llevada a cabo, y las actividades menos ordinarias suponen, además, la creación de un lugar *ad-hoc* para poder realizarse.

Más que una cuestión de especificidad espacial, a la manera del espacio de consumo del capitalismo moderno urbano, por ejemplo, con lugares permanentes de uso, con una tajante división entre propiedad privada y propiedad pública, esta conciencia del territorio y del lugar responde a necesidades de contextualización. Dentro de las aureolas que resultan de la división territorial, el espacio es por demás flexible y los lugares de la actividad son habilitados a propósito y en el

momento: es decir, que tiempo y espacio confluyen en una actividad específica, para darle sentido.

En la actualidad es ya conocido que toda cultura, en la medida en que desarrolla y maneja un lenguaje propio (del cual depende ella misma), produce un sistema de clasificación del mundo.¹ Las categorías, las agrupaciones y los conceptos que constituyen este sistema de clasificación no están limitados al campo de lo verbal, sino que tienen manifestaciones también en los hábitos y costumbres culturales, así como en la estructuración del espacio-tiempo. Mente, cuerpo y espacio-tiempo se encuentran unidos por el lenguaje y su ordenación del mundo, formando parte de un mismo cosmos socialmente estructurado.

Edmund Leach ha ilustrado esta relación entre las categorías sociales, las verbales y las espacio-temporales.² Al respecto de la creación de discontinuidades en el espacio-tiempo, dice este autor:

Quando empleamos símbolos (verbales o no verbales) para distinguir una clase de cosas o acciones de otras, estamos

1. Desde principios de siglo, ya Durkheim y Mauss habían establecido la relación entre organización social y organización espacial (Cf. Durkheim, E.; Mauss, M. *Primitive Classification*. Traducción y edición de Rodney Needham. The University of Chicago Press. Chicago, Tercera Edición, 1969). Más recientemente, autores como Tambiah la han confirmado (Cf. Tambiah, S.J. "Classification of Animals in Thailand", en: Douglas, Mary (ed.) *Rules and Meanings*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth. 1977; pp. 127-166).

2. Cf., por ejemplo, Leach, E. "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse", en: Maranda, Pierre (ed.) *Mythology. Selected Readings*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, 1973; pp. 39-67.

creando límites artificiales en un campo que es "por naturaleza" continuo.³

Según Leach, el trazado de planos del espacio social es hecho teniendo como modelo, entre otras cosas, al espacio territorial, es decir, externo, "natural",⁴ y utilizando rasgos materiales, naturales o culturales (ríos, montañas, edificios, etc.), como indicadores.⁵

Los límites artificiales del continuo espacial están cargados de ambigüedad, en tanto que de suyo ocupan (marcadores y todo) una fracción del continuo. Es decir que una porción limitrofe es y no es, al mismo tiempo, parte de aquello que divide. Semejante ambigüedad es fuente de ansiedad permanente:⁶

El cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro.⁷

Al igual que sucede con las discontinuidades en el tiempo (ritos de paso de un *ashrama* a otro, por ejemplo) la ideología del hinduismo concede una enorme importancia a las discontinuidades creadas por la cultura en el espacio. El cruce de un umbral a menudo supone, según lo significativo de la ocasión, la celebración de un rito.

3. Leach, E. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, México, 1965; p. 45-46. Traducción mía.

4. *Ibid.*, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 69.

6. *Ibid.*, p. 46.

7. *Ibid.*, p. 48. Traducción mía.

En el caso del matrimonio, cuya importancia se ha hecho destacar en otras secciones, la rigurosa observancia de este tipo de prácticas se hace patente en ceremonias como la *mayna* (en el umbral de la casa paterna del novio), la *tika* (en el umbral de la casa paterna de la novia) y el *rachh* (visita a lugares sagrados del espacio del *basti*) arriba descritas. También, cuando la novia deja por fin la casa y la aldea natales para dirigirse a las de su marido, al cruzar la *sima* (frontera) de su propia *as-pas kshetra*, se acostumbra celebrar una *puja* que consiste en romper un coco en señal de reconocimiento del paso trascendental que semejante viaje supone. Al retornar a su casa, el novio y su acompañante nupcial serán sometidos al *niharan*, o ceremonia de recibimiento que, también en el umbral de la casa, será efectuado por la madre y sus *parosi* (vecinas).

Este marcado de límites se expresa también en el cuerpo, mediante ritos como el trazo del *mang* (línea de color rojo sobre la cabeza, siguiendo la raya del peinado) que el marido efectúa en la persona de su esposa, una vez concluido el largo proceso del matrimonio; o la *utara*, (pases de dinero sobre la cabeza) que, durante la *parikrma*, el padre y demás parientes varones de la novia realizan en torno a ella para ahuyentar a los malos espíritus.

Visto como religión, el hinduismo ha sido definido como una que no tiene credo, ni códigos de conducta expresados

verbalmente.* Es proposición de este trabajo (cuya demostración rebasa por necesidad los límites del mismo) que las reglas del hinduismo están cifradas preferentemente en el espacio y en el tiempo. La organización del espacio-tiempo, en perfecta correspondencia con el modelo social del hinduismo, constituye su código de conducta.

La multiplicidad de usos que cada sección del espacio vivido puede tener, parece revelar cierta correspondencia con otro rasgo característico del hinduismo: la idea de continua transformación. Una *ku** es, permanentemente, fuente de agua para uno o varios conjuntos domésticos; pero también se convierte en lugar de habitación durante el periodo del trillado, mediante la constitución de un lugar especial: el *khaliyan*. Dentro de la casa, la posición estacional (y diurna) de la *chulha* transforma, dentro del mismo espacio, los lugares de reunión en lugares de preparación de alimentos, y viceversa. El **ngan* es igualmente un lugar de reunión, que uno sagrado, que uno de trabajo, según la época y el momento. La *kamra*, en sí un espacio de propósito múltiple, es susceptible de adoptar una exclusividad de lo más formalizado que la vida aldeana conoce, durante el *suhagrat*, por ejemplo. Dormir, durante el *suhagrat*, es una actividad que requiere un lugar específico. Dormir, día tras día, es una actividad sin lugar fijo.

8. Cf., por ejemplo, Royston Pike, E. *Diccionario de Religiones*. Traducción y adaptación de Elsa Cecilia Frost. F.C.E., México, Primera Reimpresión, 1978.

Dentro del espacio del *basti*, lugares ordinarios se tornan en lugares transitoriamente sagrados en alguna época del año (ciertas *deotas* apenas marcadas, por ejemplo, o un árbol de *bargad* o *tulsí*); y aun los lugares específicamente consagrados a lo ritual (las *mariyas*, los templos) no cobran su significado sino a través del rito, pudiendo a veces ser hasta sitio de reunión para conversar, para los adultos, o de juego, en el caso de los niños. Ya Leach ha hecho notar esta característica de transitoriedad de lo sagrado y lo "sobrenatural" en ciertas religiones, en contraste con la idea de inherencia y permanencia que la cristiana (y, en menor grado, la judía) atribuyen a sus objetos y espacios religiosos.* Mientras que una iglesia es siempre morada de Dios, y los objetos de culto conservan siempre sus propiedades sobrenaturales (un crucifijo "bendito", por ejemplo), el hinduismo produce altares *ad hoc* y arroja al agua las efigies de la diosa Durga después del gran novenario (o las ollas del *jaware*, como en Tikurí).

Este contraste en el uso y valoración del espacio entre dos sociedades tan distintas puede observarse también en la esfera de lo mundano. Como objetos de consumo que son, los lugares de la sociedad capitalista moderna cobran un carácter que es independiente de lo contingente. Su valor económico depende de la rigurosidad con que se los define, de manera inequívoca. Todas las actividades cotidianas se encuentran separadas (enajenadas) unas de las otras y, a diferencia del espacio social del

9. Leach, E. (1985), *op. cit.*, p. 52.

hinduismo, no son ni el individuo ni el grupo quienes les dan sentido, sino la lógica de la acumulación del capital.

Quizás sea la idea de continuidad la que convierte al hinduismo en un sistema filosófico y religioso manifiestamente más tolerante que muchos otros. Esta idea inunda todos los terrenos de la vida social, desde el vestido (una sola pieza, continua y transmutable) hasta los lugares, pasando por la música (un flujo rítmico, no dominado por una melodía, y sin partitura o plan previo).

2. LUGARES *AD-HOC*

La transmutación cualitativa de los lugares no sólo es posible, sino deseable, en el contexto de la sociedad hindú. Los habitantes de Tikuri conocen por lo menos cinco formas de convertir un lugar impuro en un lugar *shuddh* ("puro" y, por ende, propicio):

- el ofrecimiento de un *yagya* (sacrificio que supone el encendido de un fuego sagrado (*havan*))
- el ofrecimiento de un *satyanarayan* (sacrificio en honor de *Narayana*, un aspecto de Brahma --y a veces también de Vishnu-- que tiene que ver con el origen del universo)
- la lectura de los *Puranas* o del *Ramayana*
- el ofrecimiento de un *brahman bhojan*, o comida brahmánica colectiva
- la residencia transitoria de una vaca, en el lugar en cuestión (*gae ka rahna*).

Los lugares *ad-hoc* suponen siempre la preparación previa del sitio, mediante su limpieza, nivelación y enfatización; es decir, su diferenciación del resto del territorio en que son emplazados. Esto está en relación con la preocupación por la pureza y su separación de la impureza. En el caso del *khaliyan*, por ejemplo, donde la actividad a desarrollar es sencillamente el trillado de las espigas de trigo y su separación de la *galla* (semillas), un concienzudo *potai-lipai*, con *gobar*, es suficiente. En ocasiones de mayor trascendencia, se hace necesaria la preparación de un *chok*; es decir, la circunscripción simbólica de lo sagrado, mediante el trazado de un *mandala* de muy vistosos diseños, valiéndose de substancias que son, al mismo tiempo, alimenticias y propicias (trigo, arroz, *haldi*, y otros colorantes.¹⁰

Terminada la celebración del rito, el *chok* es borrado y el lugar vuelve a ser un lugar común y corriente. El trazado de diseños provisionales de carácter ritual sobre el espacio ha sido observado en otras civilizaciones, como es el caso de las pinturas sobre la arena entre los indios pueblos, navajos y apaches de la América del Norte.¹¹

Es necesario advertir aquí la poca utilidad que ciertos instrumentos intelectuales, tales como el de la separación entre lo "natural" y lo "sobrenatural", tienen para analizar tanto lugares como actividades de la vida cotidiana de los aldeanos.

10. El *haldi* (cúrcuma) tiene relación con lo sagrado, por su color azafraño.

11. Cf., por ejemplo, Dutton, B.; Olin, C. *Myths and Legends of the Indians of the Southwest. Book I: Navajo, Pima, Apache*. Bellerophon Books. Santa Barbara, Cal., 1978.

Fuera de la sociedad occidental moderna, tal separación resulta no sólo artificial, sino engañosa. El habitante de Tikuri concibe al universo de manera tal que lo "sobrenatural" no está excluido del ámbito de lo cotidiano. La distinción cualitativa entre lugares es, como en todos los demás aspectos de la vida, una entre lo puro y lo impuro, lo propicio y lo no-propicio, lo general (indiscriminado) y lo particular (discriminado).¹² Los lugares, todos, son habitados y habilitados de acuerdo con esto, como se ha hecho notar en el caso del espacio interior de la casa, por ejemplo. En el proceso del matrimonio pueden citarse también algunos ejemplos, como el de la *janvasa*, o posada del *barat* dentro de la aldea de la novia, lugar que encierra lo manifiestamente masculino dentro de un espacio, en ese momento, manifiestamente femenino (el del *garat*, o aldea de la novia).

La presencia de lo "sobrenatural" en el mundo de las cosas (es decir, el mundo concreto), se encuentra testificado en la existencia de lugares que, por sus funciones, podrían ser llamados "intermitentes", en cuanto que, siendo destinados al contacto con deidades, antepasados y demás espíritus, tienen cierto carácter sagrado, aunque no permanente. Estos lugares son las *deotas*,¹³ las *chabutras*, los *kothis*, las *mariyas*, los *ethan*, los *sathis* y, hasta cierto punto, los *mandir*, o templos (V. Fig. 21).

12. Esto último, en relación con la jerarquía social.

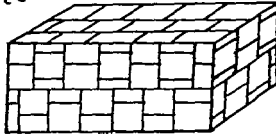
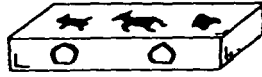
13. *Devata*, en hindi formal ("dios", en el sentido más amplio del término).

FIG. 21

DEOTAS. (LUGARES
SAGRADOS Y
RITUALES)



sthān (chabūtrā)



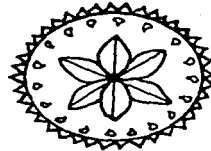
sāthī



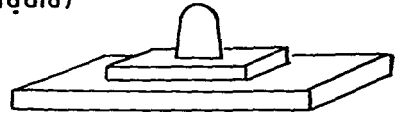
koṭhī



mariya



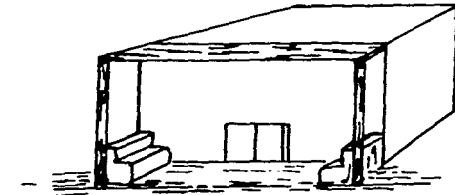
chōk
(maṇḍala)



Shankarjī



peṛ (d̄rbol)



mandir (templo)

El principio hinduista de la transmigración de las almas convierte a cada una de las entidades que conforman el universo en una entidad susceptible de tener una. Puesto que el alma (*atman*) es vista como una manifestación múltiple de la divinidad (el *Brahman*, o principio de todo cuanto existe), todas las criaturas del universo son, en cierta forma, divinidades también. La particularización de un lugar y del o los objetos que lo ocupan (constituyéndolo) como "*deota*", tiene su origen en lo contingente, es decir, en la experiencia de una comunidad a través de los tiempos, y en sus propios mitos y leyendas.

En Tikuri, cada familia tiene su propia *deota* marcada en algún lugar del *basti*, o en las proximidades del *har*. Esta se encuentra en relación con la deidad del *kul* (linaje) al que la familia pertenece.¹⁴ Muchas *deotas* han sido generadas a partir del deceso de uno de los ancestros, o de algún personaje importante para la aldea. La creencia generalizada es que en ese lugar reside el alma de la persona.

Por su contenido y plano espacial, las *deotas* pueden ser diferenciadas en varios tipos. Las más simples constan de nada más que un árbol, sin mayor señal que el reconocimiento de los aldeanos como *deota*. Es más común, no obstante, que en derredor del árbol hayan sido colocadas rocas de mediano tamaño, pintadas de blanco, haciendo destacar su singularidad. Las *deotas* más

14. El linaje se extiende fuera de la aldea y es parte de la subcasta y de la casta. Lo normal es que a cada linaje corresponda una deidad, aunque no es imposible que toda una subcasta tenga por *kul devi* (deidad del linaje) a la misma deidad.

elaboradas (e importantes) llegan a tener una *chabutra*; es decir, una plataforma que destaca el lugar por diferenciación vertical.¹⁵ Esta plataforma se encuentra a un lado del árbol y sobre ella puede haber objetos rituales (figuras de animales, por ejemplo). Entre la *chabutra* y el árbol puede haber otros objetos simbólicos, como lancetas, azadones y picas, y entonces se denomina *sthan*. Si el lugar es más elaborado y de ritual fijo (es decir, que se repite en periodos determinados de un año, o mes, etc.), puede también haber una *vedi* para tal efecto. Cuando un árbol no es el elemento clave, es frecuente encontrar sólo la *chabutra* y objetos acompañantes.

Las *sathis* son ejemplos de esto último. Práctica ahora prohibida, el *sathi* sigue siendo considerado como la muestra más elocuente del cumplimiento del *dharma* (deber) de una esposa, y todos los sitios donde se llevó a cabo un *sathi*, tan antiguo como los aldeanos puedan guardar memoria, son venerados como verdaderas *deotas*, aunque reciben el nombre específico de *sathi*.¹⁶

Muchas de estas *deotas* son empleadas como sitios de celebración de algún rito de la comunidad. La mayoría de ellas se encuentra fuera del espacio del *basti* más internadas en el *har*

15. Las *chabutras* son estructuras muy comunes en todas partes, tanto en el interior de la casa, como en los lugares de reunión dentro del *basti*, sirviendo en todas partes al propósito de diferenciar verticalmente (la posición relativa de personas de *jati* distinta, por ejemplo).

16. El *sathi* es la práctica de autoinmolación que una esposa devota efectuaba a la muerte de su marido, sirviéndose de la pira funeraria para acompañarlo en su viaje.

cuanto más peligroso sea el carácter del rito a celebrarse. Las *deotas* más importantes funcionan como oráculo y son consultadas en ceremonias semi-clandestinas, como la de la *yatra* ("viaje"), celebrada por personas de las *jatis* más bajas, con mediación de un brahmán que se presta a ello.

De distinta naturaleza son los *kothi*, altares dedicados a una deidad mayor (el dios Hanuman, por ejemplo, o la diosa madre, o Shiva, en su forma fálica --*Shankarji*). Estos son erigidos *ex-profeso* para contar con la presencia de estas deidades mayores en lugares arbitrariamente elegidos, mediante consideraciones de conveniencia y estrategia.

Las *mariyas* son grandes *kothis* (altares) dedicados a la diosa madre, en su forma más incontenible y salvaje. A pesar de su carácter eminentemente no-propicio, los aldeanos dan cabida a esta deidad dentro del espacio del *basti* con el objeto de "pactar" con ella y neutralizar así su fuerza negativa. Se ha citado ya la veneración de este sitio en ocasión del festival del *jaware*.

Otros ejemplos de esta acción neutralizadora de fuerzas los hay varios en la aldea, como lo es la celebración anual, en una *deota* señalada para tal efecto, de la fiesta conocida como *tathera basera*, en la que se establece un pacto con las serpientes justo antes de que comience la época de su mayor proliferación.¹⁷ Todas las aldeas de la comarca tienen, sin

17. Beliappa (*op. cit.*, Capítulo 3, pp. 23-25) ilustra algo similar en su análisis de los distintos ritos para aplacar a la diosa madre.

excepción, una *mariya* dentro de su espacio común, destinada a lo mismo.

Un *mandir* (templo) es un lugar de mayores dimensiones, de construcción más a propósito, y donde tiene cabida el culto a varias deidades (todas mayores) y no sólo a una. Es también donde los ritos más formales (y más "sancriticizados") son llevados a efecto, por un brahmán oficiante o autorizado; no siendo por ello ni más ni menos sagrado que los demás lugares mencionados, aunque sí más exclusivo, en términos de casta y de las deidades ahí veneradas.

Todos estos sitios de culto, como se ha hecho notar, poseen un carácter ambiguo, en la medida en que su sacralidad es intermitente y no permanente, dependiendo del rito para ser, por así decirlo, "activados" como lugares sagrados. Esto es extensivo inclusive al *mandir*, que supone un encierro y una diferenciación totales y que, sin embargo, no es mucho más que una habitación de la casa, durante el tiempo de inactividad ritual. En Tikuri, cuatro casas brahmánicas cuentan con un *mandir* para uso más o menos particular de personas de *la jati* a que pertenecen.

La lección que puede derivarse de este análisis es que, en el espacio vivido de la aldea y su región, la separación entre lo sagrado y lo profano pertenece más al terreno de la acción que al de la reservación. Esto equivale a decir que los valores y características atribuidos a cada una de las categorías espaciales no son únicos ni inmutables (como sucede en el espacio altamente diferenciado de las sociedades capitalistas contemporáneas), sino que dependen del uso y de las necesidades

del momento. Las áreas territoriales limitan y condicionan de alguna manera el tipo de actividad a realizar; pero es la actividad la que, en su realización, reforzará o hará variar la combinación de fuerzas que ahí tengan lugar, mediante la creación de un lugar *ad-hoc*. Tiempo y espacio confluyen en este lugar creado a propósito, para hacer posible una actividad determinada.

CONCLUSIONES

En los capítulos anteriores se ha intentado ilustrar la manera en que es estructurado el espacio vivido en la India. Se ha puesto énfasis en el hecho de que toda sociedad es, por necesidad, espacialmente sustentada y que el espacio por ella ocupado es socialmente construido.

El análisis *espacial* de una sociedad (es decir, la lectura del espacio que la conforma y es conformado por ella) permite conocer su lógica esencial, es decir, su particular estilo de *estar-en-el-mundo*.

Es la práctica cotidiana la encargada de estructurar continuamente el espacio vivido. En el caso de la India, como ha podido observarse en el análisis desarrollado a lo largo de este trabajo, dicha práctica se encuentra sancionada por una serie de códigos de conducta que emanan de instituciones como la familia, la casta y la tradición ritual e ideológica.

El espacio social en la India es estructurado de la base hacia arriba, es decir, de lo más simple a lo más complejo; y no en el sentido inverso, como sucede a la mayoría de las naciones dependientes tras haber sufrido la imposición de las estructuras del capitalismo moderno durante los periodos colonial y neo-colonial. Pese al impacto que la industrialización y la urbanización acelerada han ejercido sobre el espacio tradicional, no son los grandes centros urbanos y los procesos de producción,

distribución y consumo los que pueden explicar la estructuración del espacio a las distintas escalas de análisis.

Es a partir de la escala micro de las relaciones sociales que cada una de las unidades espaciales se va conformando, hasta llegar a las grandes regiones del ámbito nacional.

Para el analista externo que se haya familiarizado con los procesos tradicionales de estructuración espacial en la India, el modelo a la vista es el de un *continuum* compuesto por una serie de estructuras yuxtapuestas con sorprendente regularidad. A la escala micro el aldeano, para quien este *continuum* no es desconocido, pone más atención en las discontinuidades y delimitaciones existentes, las cuales tienen sobre su práctica cotidiana una influencia tanto didáctica como funcional.

La acción que sobre este *continuum* tienen agentes externos, como el gobierno, o el gran capital, puede ser analizada claramente a la escala media: el espacio administrativo interactúa con los demás espacios, a otras escalas constituidos.

La continuidad de esta norma de estructuración no se rompe con la escala: por el contrario, se afirma en cada una de las distintas unidades espaciales. Desde su interior (la casa), el espacio de la aldea se proyecta hacia afuera, estructurando los espacios de la comarca, la región y el país, sin límites predeterminados.

La tendencia de los espacios familiar y matrimonial (es decir, del "país de los parientes") es a la expansión: fenómeno que, desde luego, no procede de manera homogénea, sino que se estanca, acelera o detiene a ritmos espacio-temporales distintos.

según las circunstancias sociales --la composición demográfica de cada aldea-- y político-económicas --la disponibilidad de medios de comunicación y transporte promovidos desde fuera por el gobierno o empresas privadas.

A la escala macro de la estructuración, estos procesos se confunden y son difíciles de distinguir y delimitar. Es por ello que, para comprender el papel desempeñado por los distintos sectores de la población en la estructuración del espacio social en la India, se hace necesario el análisis (y la interiorización) de las reglas y prácticas de la vida cotidiana, así como de la lógica que gobierna al orden social y espacial existente. Esto, es claro, sólo es asequible a la escala micro de las relaciones sociales.

Es necesario rescatar para la geografía la escala micro de análisis que, hasta ahora, los geógrafos parecen haber examinado menos. Esto quizás se deba, entre otras cosas, al interés que en todos ellos ha despertado la macroeconomía como marco de análisis de las relaciones entre los países llamados "del Tercer Mundo" y los países industrializados de corte occidental.

El mundo contemporáneo se debate en una serie de graves contradicciones. De todas ellas, una de las más significativas es la que se da entre la concentración del poder y del capital a escala global y la defensa del territorio que, a escalas local y regional, protagonizan de muy diversas maneras comunidades de todos los rincones del orbe.

Es en este marco que resulta de fundamental importancia estudiar modelos de organización espacial alternativos que sirvan

para desafiar el orden impuesto por el capitalismo internacional, y coadyuvan a recobrar para el hombre la posibilidad de vivir en un mundo diseñado a la medida de sus propias necesidades y valores.

En cuanto se conozcan mejor las organizaciones espaciales alternativas provenientes de todas partes del "Tercer Mundo", se podrá trabajar por la liberación de éste, basándose ya no solamente en el derecho que confiere la política, sino en aquel otro derecho que confiere el conocimiento.

En el caso particular de la India, se han hecho notables esfuerzos por arrojar luz sobre problemas tales como el cambio social, la permanencia de los valores de la tradición, las contradicciones que el país y la sociedad enfrentan en el mundo actual; pero muy pocos han sido los autores que se dan a la tarea de entender el sistema social en sí mismo, es decir, tomando en cuenta su valor intrínseco y su eficiencia en cuanto que sistema. La comparación con otros sistemas "modernos" en el mundo procede, por lo común, de afuera hacia adentro, en lugar de partir del interior del sistema indio.

Se ha podido observar a lo largo de este trabajo que el espacio vivido en la India se organiza a través de un número de procesos de diferenciación espacial; diferenciación que actúa bajo un mismo principio de interacción y que no impide la asimilación de todo compartimiento dentro de un solo sistema integral.

Al igual que sucede con la cohesión social, la integración espacial no está supeditada a la existencia de homogeneidad.

"Separar para unir", es el tema esencial de una sociedad donde la diferencia no es vista como conflicto, sino como complemento. Diferenciar, en la India, equivale a *personalizar*; es decir, a aceptar y dar cabida a la particularidad que todo lo humano supone.

En el contexto de las sociedades capitalistas modernas, por el contrario, la consigna es homogeneizar, excluyendo la diferencia y las particularidades. Al requerir un mayor control sobre un territorio cada vez mayor, el capitalismo internacional se aboca a homologar todos los espacios sociales, mediante estrategias como la despersonalización. El espacio resultante es uno funcionalmente diferenciado y exclusivo, y físicamente uniforme: todos los lugares del capitalismo, independientemente de dónde se encuentren, se parecen y sirven para lo mismo, y para ninguna otra cosa.

El sistema espacial tradicional tiende a ser cada vez más tolerante de las diferencias. El capitalista, por el contrario, cada vez más restringido y absolutista, pese a su aparente "apertura" y liberalidad. La dislocación de las estructuras espaciales tradicionales, a través de la derogación de los tabúes y la proscripción de los mitos y ritos existentes, *nivela* las diferencias espaciales reconocidas por la cultura autóctona, asimilando territorios al sistema supranacional. La meta de la sociedad cibernética es la de romper con los lazos de identificación que unen a los hombres con los lugares, para, entre muchas otras cosas, convertir a aquéllos en consumidores de éstos.. El abatimiento de la distancia, símbolo de poder en

Occidente, es uno de los principales catalistas de este proceso implacable.

El sistema social en la India es un sistema complementario que se nutre de la diversidad de los pequeños grupos (las castas) que lo componen. Esta fórmula de la cohesión social opera lo mismo a nivel local (una aldea multi-casta) como a nivel nacional (entre grandes comunidades regionales con lengua, religión y costumbres distintivas), haciendo de la diferencia una ventaja, en lugar de un problema.

Desafiando las ideas que, en Occidente, hicieron posible emergiera el Estado moderno y se propagara luego por todo el mundo, la esencia de la nacionalidad india es la diferencia. Su enseñanza para el mundo es haber hecho posible, en el presente, la experiencia milenaria de la "unidad en la diversidad".

La interpretación general de las observaciones hechas en los capítulos precedentes parecen sugerir que la manera en que la sociedad india se organiza espacialmente a sí misma es manteniendo una relación polivalente entre lo propio y lo ajeno. Entre los extremos de lo propio y lo ajeno, existe un sinnúmero de relaciones posibles, las cuales dan lugar a distintas categorías espaciales que no son absolutas: nada es totalmente ajeno, como tampoco totalmente propio.

Los límites del espacio indio son, pues, límites dinámicos, sujetos a una transformación continua que está en perfecto acuerdo con la práctica y las necesidades de sus habitantes. La ambigüedad que los caracteriza no es simplemente una ambigüedad inevitable --como sucede quizás dentro de todo sistema de

clasificación entre dos categorías arbitrariamente delimitadas-- , sino algo necesario.

La transmutación de lugares es un mecanismo que está indudablemente vinculado al hecho de la variabilidad territorial y de la diversidad cultural en el país. La variabilidad es el carácter de cada una de las secciones espaciales reconocibles dentro del sistema: un lugar puede ser convertido y reconvertido a múltiples usos, y los límites entre una sección espacial y otra son constantemente modificados en la práctica, si no en esencia. Esta característica del espacio indio parece no permitir nunca la estandarización.

El contraste fundamental entre, por una parte, el espacio social indio, y por la otra, el modelo espacial creado por el capitalismo moderno y difundido por el mundo con cada vez mayor fuerza, es que, mientras que en aquél se tiene un espacio diverso y unido a la vez, mediante una serie de instituciones y procesos sociales de contenido vital y humano, en éste lo que se tiene es un espacio fragmentario y despersonalizado, neutro e inerte; sujeto a una sola racionalidad, no tanto unificadora como homogeneizadora, estandarizante: la rentabilidad económica.

Las lecciones del espacio indio resultan muy significativas para todo aquél que se interese en los problemas de la planificación social. Es importante no olvidar nunca que, como demuestran los sistemas social y espacial tradicionales de la India, entre los hombres y el espacio que habitan pueden existir ligas de muy diversa índole que no es posible reducir a criterios abstractos y universalistas como el del consumo o el del interés

monetario. En la aldea de estudio, el hombre sigue siendo la medida del espacio que habita y es él quien, con su práctica, crea y recrea este espacio.

GLOSARIO

A continuación se presenta la lista de los términos indios utilizados en este trabajo. Aunque se trata de vocablos provenientes de la lengua hindú, existen algunos términos derivados del sánscrito o del urdu (de influencia persa esta última).

La transliteración se ha hecho de manera arbitraria, favoreciendo el aspecto práctico de la fonética por encima del técnico de la representación. Por estar dirigido a un público lector de habla hispana, se ha buscado el apego a los valores fonéticos que, en castellano, tiene el alfabeto latino, eliminando hasta donde ha sido posible el préstamo de valores fonéticos de lenguas extranjeras.

Sin embargo, el hecho de que la historia, la etnología (y, a veces, también la gramática) de otras culturas hayan sido escritas originalmente en lenguas como el inglés, el francés o el alemán, basta para que el éxito de semejante empresa sea siempre muy relativo. Para modificar lo menos posible la transliteración universalmente aceptada, se ha debido conservar el valor pneumo-dental que la jota tiene en inglés (similar a la *ll* española), así como el valor fricativo de la *hache* frente a una vocal, y aspirado después de una consonante, también como en inglés.

Para representar los valores fonéticos no existentes en el castellano, se ha echado mano tanto de signos diacríticos simples, como de caracteres de impresión distintos. La representación varía del texto a las figuras, por razones de tipo técnico.

Las vocales largas son representadas en negritas, en lo que al texto se refiere, y mediante un tilde supraescrito en las figuras (*ā*, *ē*, etc.). Las consonantes palatales, así como aquellas que suponen cierta retroflexión, aparecen también en negritas dentro del texto, y llevan un punto infraescrito en las figuras (*ḍ*, *ṣ*, etc.). Las vocales nasales están representadas en el texto por otro tipo de letra, en carácter reducido supraescrito (*ā̃*, *ē̃*, etc.), y en las figuras con dos tipos de tilde diacrítico supraescrito (*ā̄*, *ē̄*, etc.). La *r̄*, retroflexiva y rodante, es también representada en carácter reducido supraescrito.

Los términos aquí listados aparecen en cursivas en el texto, excepto cuando se trata de nombres propios (Shiva, Narayana, etc.) Los nombres de casta, pese a que muchos de ellos se derivan de la designación genérica de una profesión, han sido tratados como nombres propios, por lo que en el texto aparecen en caracteres normales, con signos diacríticos, y no se encuentran listados aquí.

Todos los plurales se han hispanizado arbitrariamente, tomando como raíz el término en singular, y añadiendo una *s* o *es*, *as*, etc., según resulte fonéticamente más armónico.

Los nombres geográficos se han dejado en la transliteración popular inglesa, sin signos diacríticos, tal y como son ampliamente conocidos en todas partes de la India. Tratándose de un patrimonio nacional, los nombres de lugares están sujetos a una serie de interpretaciones fonéticas, y no hay por qué restringirlos a sólo una de las lenguas nacionales (este criterio se aplicó, indebidamente quizás, hasta en los nombres regionales y locales, inequívocamente de origen hindi). Dos excepciones en esto son: Chitrakut y Merut, nombres cuyas vocales largas se han representado en negritas, como en todos los demás términos, para evitar la duplicación de vocales a que recurre la versión inglesa.

Por último, las palabras ya asimiladas al español internacional, provenientes de las lenguas indias, aparecen en letra normal, sin signos diacríticos, en su interpretación hispana (por ejemplo, brahman, hindi, etc.).

A

- achar** - conserva de frutos verdes, utilizada como sazonador.
adivasis - habitantes originales de la India.
adhiya - la mitad de la cosecha, en pago por labores.
adra - día en que comienza el año agrícola (movible).
agahan - noveno mes del calendario astronómico.
al - planta utilizada en la pigmentación de textiles.
amavasya - noche de luna nueva.
angan - patio interior de una casa.
ang o (**ang** v) - (adj.) "fuereño", habitante de otra aldea.
as-pas kshetra - comarca (lit. "región cercana").
ashad - cuarto mes del calendario astronómico.
ashramas - etapas de la vida individual, según el hinduismo.
ashuddh - (adj.) impuro.
Ashvalayana Grhya Sutra - Uno de los *sutras*, o aforismos.
atari - doble techo, o ático, en la recámara principal.
atithi - visitante no-esperado, o desconocido.
atman - el alma individual, manifestación de lo uno.

B

- bagicha** - huerto, jardín posterior.
bakri - galerón; aplicado por extensión a ciertas casas.
bara kshetra - región, o gran comarca.
baranda - veranda; umbral techado de una puerta.
barat - contingente masculino que acompaña al novio.
barati - (adj.) referente a o relacionado con el *barat*.
baredi - responsable del rebaño familiar.
bergad - árbol tradicionalmente venerado (también "*banyan*").
Bari bakri - La "casa grande" y más antigua de Tikuri.
basti - aldea, poblado (parte residencial).
bazar - bazar, mercado permanente o cíclico.
bel gari - carreta tirada por bueyes.
ber - árbol de la fam. de las rosáceas, y su fruto.
beshak - segundo mes del calendario astronómico.
bhai - hermano.

bhai ka rishta - trato de hermano, entre desconocidos.
bhaibandhi - clan. También sinónimo de subcasta.
bhaiya - término afectuoso para "hermano".
bhao (bhav) - sentimiento. Posesión espiritista (oráculo).
bh^m t - visita, reunión.
bhumi - tierra. Terruño, origen de una casta o subcasta.
bida - despedida. Ceremonia del último día del *shadi*.
bidi - pitillo de tabaco y hoja.
biradari - hermandad. Sinónimo de *jati*, para algunos.
Brahma - fuerza creadora, en la trilogía hinduista.
brahmacharya - edad del aprendizaje, en las cuatro *ashramas*.
brahmachari - aprendiz.
Brahman - el absoluto. Unidad de todo cuanto existe.
brahman bhojan - comida brahmánica, en ceremonia religiosa.
brahman samaj - comunidad brahmánica de una localidad.
bundeikhandi - gentilicio y dialecto local del hindi.

CH

chabutra - plataforma elevada para diferenciar niveles.
chakki - molino de granos, para harina.
chalao (chalav) - "segundo matrimonio", después del *shadi*.
chanda - cooperación (suscripción) en grandes ceremonias.
chat - terraza en la parte superior de un techo.
chok - espacio ritual preparado a propósito.
chotai - la cuarta parte de la cosecha, en pago por labores.
chulha - hornilla de barro, de manufactura doméstica.

D

darvaza - puerta. Por extensión, el recibidor de una casa.
datun - higiene bucal, efectuada al momento de levantarse.
deota (devata) - deidad. Lugar asociado a algún espíritu.
devi - diosa. Por extensión, aplicado a ciertas *deotas*.
devi ki mandir - templo de la diosa madre, fuera del *basti*.
dharma - deber (misión); religión; acción correcta.
dona - platitos de hoja vegetal, utilizados en fiestas.
dupahar ka khana - comida de mediodía.
dasarta - etapa final del *vivah* o matrimonio.

F

falgun - duodécimo mes del calendario astronómico.
fasal - cosecha. Estación agrícola.

G

gae-ka rahna - estancia de una vaca para purificar un lugar.
gahai - trillado de las espigas de trigo.
gali - callejuela, corredor dentro de una *muhalla*.
galla - las semillas resultantes del trillado.
g^m o dari (g^m v dari) - pacto aldeano, a manera de parentesco.
garat - la aldea de la novia, durante el *shadi*.
garati - (adj.) referente a o relacionado con el *garat*.

g^r hastha - vida doméstica; segunda de las cuatro *ashramas*.
garmi - calor.
garmio - temporada de calor.
gatthiya - hato; ofrenda de las mujeres en el *upanayana*.
ghi - mantequilla clarificada, para freír y guisar.
ghumna - (verbo) girar. "Dar la vuelta", pasear.
gobar - estiércol, empleado en distintas formas y usos.
gotra - ascendencia lineal de un clan o subcasta.
gram - poblado; localidad.
gram panchayat - consejo aldeano formado por cinco miembros.
guru - maestro/guía espiritual en la educación tradicional.

H

haldi - cúrcuma en polvo, para sazonar y como ofrenda.
Halki bakri - "pequeña casa", posterior a la *Bari bakri*.
har - jungla, campo traviesa.
havan - fuego ceremonial.

J

jajmani - sistema de intercambio de servicios entre castas.
jalti - incendio; cremación de un difunto.
janvasa - morada del *barat* dentro de la aldea de la novia.
jati - casta.
jaware - rito de la fertilidad, durante el *no Durga*.
jawa (jo) - grano de cebada.
jaware ka panda - el oficiante (no-brahmán) del *jaware*.
jayad - pequeña estación agrícola entre el *rabi* y el *kharif*.
jesht (jyeshth) - tercer mes del calendario astronómico.

K

kachcha - (adj.) inmaduro, inacabado, provisional.
kami - parte de la cosecha en pago de servicios diversos.
kamra - recámara principal de una casa.
kartik - octavo mes del calendario astronómico.
khad - preparación de estiércol, como fertilizante.
khaliyan - lugar especialmente preparado para el trillado.
khandan - familia "extensa", incluyendo parientes.
khapra - teja de barro preparada localmente, para techos.
kharif - la estación agrícola de temporal.
khatta - ingrediente amargo que se consume con el *supari*.
kher - árbol de donde se deriva la *khatta*.
khet - campos de cultivo, y el área que conforman.
kisan - agricultor.
kor - corro reunido alrededor de una fogata.
kori - golosina de granos y dulces para ciertas ceremonias.
kotha - cuarto de uso múltiple, en una casa.
kothi - nicho, altar.
kshatriya - guerrero. Miembro de la segunda de las *varnas*.
ku - pozo para agua.
kul - linaje.
kul devi - deidad asociada a un linaje.

kul puja - sacrificio ofrecido anualmente a la *kul devi*.
kutunb - núcleo familiar localmente radicado.

L

lila - representación teatral de temas histórico-religiosos.
lipai - blanqueado de pisos y paredes, utilizando limo.
lipna - emparejar, blanquear.
ling - falo. Una de las representaciones de Shiva.

M

madh - undécimo mes del calendario astronómico.
mahua - árbol de cuya flor se obtienen harina y alcohol.
mama - tío materno.
mandala - círculo. Diseño intrincado en ocasiones rituales.
mandir - templo.
mandap - cobertizo de ramas, como albergue ceremonial.
mar - suelos de tipo aluvial, conteniendo materia orgánica.
mahman - huésped esperado.
mahar deota (*māhar devta*) - deidad asociada al *suhagrāt*.
mahar kamra - recámara donde se celebra el *suhagrāt*.
mai-ke - "donde la madre", es decir, la casa parental.
majara - caserío, villa; localidad secundaria.
man - unidad de medida. En peso, 1 *man* = 40 Kg.
mariya - altar dedicado a la diosa de la viruela.
mattha - suero de manteca, para beber y guisar.
mazdur - empleo en tareas agrícolas.
mazduri - jornalero, trabajador agrícola.
mayna - ceremonia materna en el umbral despidiendo al novio.
meidan - espacio abierto, plaza; centro de reunión.
mang - raya roja sobre la partida del peinado de la esposa.
mosi - tía materna.
moti zamin - "tierra gruesa".
muhalla - barrio, vecindad. Sección de una aldea o pueblo.

N

nahar - canal de agua.
nala - desagüe.
Narayana - deidad relacionada con el origen del universo.
nashta - almuerzo.
naya nahar - nuevo canal de Tikurī.
niharan - ceremonia de recibimiento de los novios.
nim - árbol cuyas ramas son utilizadas en la higiene bucal.
no Durga - novenario de Durga, una forma de la diosa madre.
no tappa - los nueve hatos; días de pronóstico agrícola.

O

oli - etapa de confirmación en el proceso del matrimonio.
opas (*upvas*) - ayuno, practicado en días específicos.

P

- pahar* - cerro.
pakka - (adj.) maduro, terminado, permanente.
pakyat - formalización del intercambio matrimonial.
pan - compuesto masticable de hojas, *supari* y especias.
pandit - brahmán instruido; consultor y oficiante ritual.
pani ki sthan - en una casa, lugar para almacenar el agua.
p^a o chhuna (*p^a v chh.*) - deferencia al pie de una persona.
parikrma - ceremonia central del *shadi*, bajo el *mandap*.
parivar - familia, en sentido más general.
parosi - vecino(a).
paru^a - suelos negros, de origen granítico.
pashu band graha - casa de retención de ganado.
pasupala - ganadero.
pati - esposo.
patra - carta. Carta astronómica consultada por el *pandit*.
patwari - contador oficial de una aldea.
per - árbol.
potai - emparejado de una superficie, aplicando *gobar*.
podna - emparejar, alisar.
puja - sacrificio ritual ofrecido a los dioses.
Puranas - literatura tradicional de carácter histórico.
purnma - noche de luna llena.
putr - hijo.
purv - rumbo este, en el plano horizontal.
purva - (localismo) caserío subordinado a localidad mayor.

R

- rabi* - la estación agrícola de riego.
rachh - recorrido ritual de la aldea, previo al matrimonio.
rahat - especie de noria, con tracción cíclica de dos bueyes.
raja - rey. En la actualidad, extensivo a toda una casta.
rajput - hijo del rey. Dinastía de fines del medioevo indio.
Ramayana - epopeya literaria releída y relatada día con día.
rani - reina.
rarua - hombre solo, con tintes de menosprecio y burla.
rat ka khana - cena, comida nocturna.
rishtedar - pariente.
rishtedari - parentesco.
rishtedari kshetra - región (país) de los parientes.
roti - pan de trigo, en forma de oblea.

S

- sakha* - crédito, reputación, en cuestiones genealógicas.
sakil - gran ceremonia aldeana para purificar el ambiente.
samantas - reinos vasallos, durante el medioevo indio.
sannyasa - última de las *ashramas*: edad de sabiduría.
sannyasi - hombre sabio, asceta.
sanvat - día en que comienza el año astronómico.
sardi - frío. Estación fría; invierno.
sasur-ke - "donde el suegro"; casa parental de la esposa.

sasural - suegros.
satyanarayan - ceremonia especial de purificación.
sathi - auto-inmolación de la esposa, al morir su cónyuge.
sevak - asistente, servidor público.
shadi - etapa central y más importante del matrimonio.
shakti - el principio de la energía (de carácter femenino).
Shankarji - manifestación de *Shiva*, en forma fálica.
Shiva - fuerza destructora, en la trilogía hinduista.
shubh din - día propicio; de buena estrella para algo.
shuddh sthan - lugar puro; propio.
shuddha - (adj.) puro.
shuddhata - pureza.
shudra - siervo. Miembro de la cuarta de las *varnas*.
sima - límite, frontera.
singara - castaña acuática.
sipahi - soldado raso (*sepoy*, en versión anglicizada).
sthan - lugar. Lugar sagrado, *deota* compuesta.
suhagrat - ceremonia de la primera noche nupcial.
supari - especie de nuez muy dura, masticable.

T

tahsil - subdivisión de un distrito; municipio.
talab - estanque, laguna no-natural.
tapra - cobertizo.
tel - aceite.
thekedar - contratista, privado o gubernamental.
thakur - miembro de las castas gobernantes y guerreras.
thandi - frío.
thandio - estación fría (sin. *sardi*).
thathera basera - velada para pactar con las serpientes.
tika - marca sobre la frente, con significado propicio.
tilak - la misma marca (y ceremonia) sellando un pacto.
til - planta y semilla de ajonjolí.
tulsi - árbol de gran importancia ritual.
tulsi ghara - especie de altar elevado conteniendo un *tulsi*.
Tulsidas - afamado literato del hindi. Tradujo el *Ramayana*.
tyohar - festividad, día dedicado a alguna deidad.

U

upanayana - ceremonia de colocación del hilo sagrado.
utara - rito para ahuyentar espíritus, en el matrimonio.

V

vaishya - comerciante. Miembro de la tercera de las *varnas*.
varsha - lluvia. Estación pluvial.
varna - color; rango. Estamento, en la jerarquía social.
Vedas - obras más importantes de la literatura tradicional.
vedi - plataforma utilizada a guisa de altar en ceremonias.
vanaprastha - etapa del ermitano, en las cuatro *ashramas*.
vishwas - fe, crédito. Valor jerárquico entre brahmanes.
Vishnu - la fuerza preservadora, en la trilogía hinduista.

vivah - matrimonio (comprende todo el proceso).
veohar (vyavhar) - comportamiento, relación equitativa.

W

wah^a - (adv.) allá.

Y

yagya - sacrificio, ofrenda especial multitudinaria.
yatra - viaje. Localmente, la consulta de un oráculo.

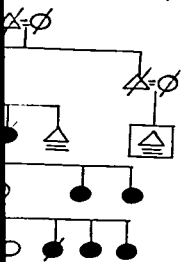
Z

Zamindar - terrateniente.
Zimmedar - responsable; representante oficial.

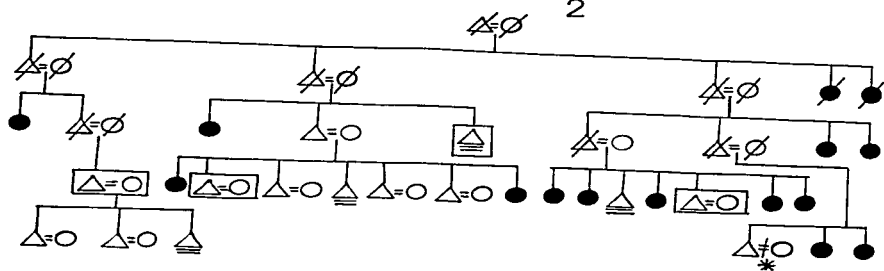
ANEXO

**LINAJES DE CADA UNA DE LAS *JATIS* DE TIKURI
Y SU ACOMODO ESPACIAL**

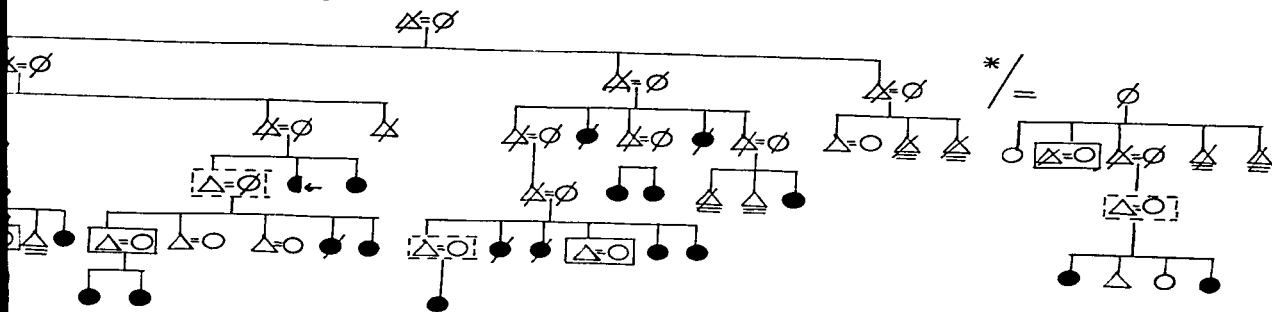
1

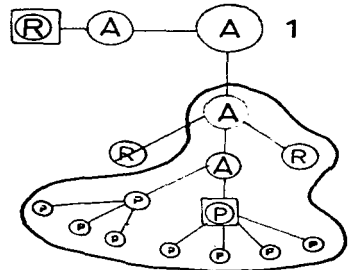
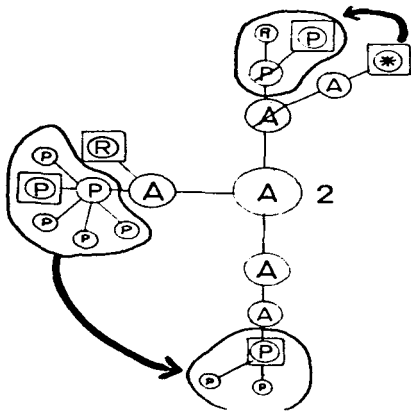
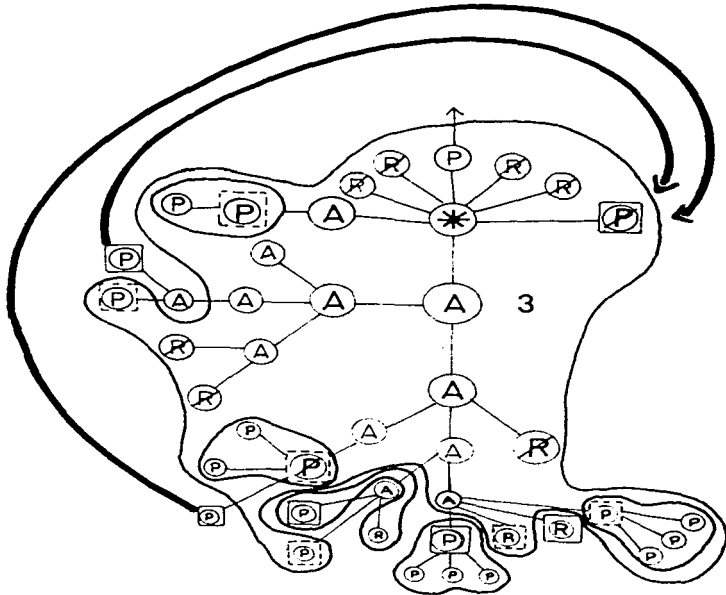


2

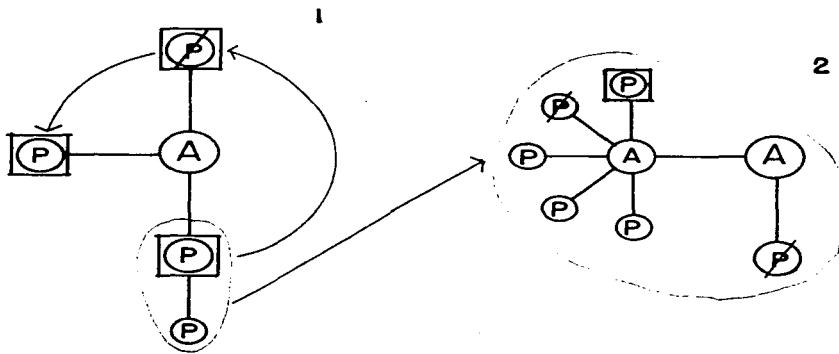
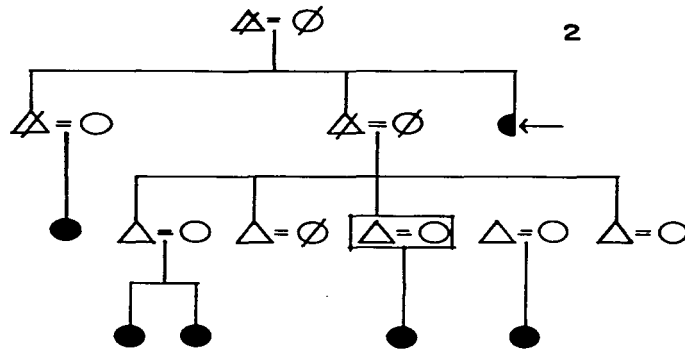
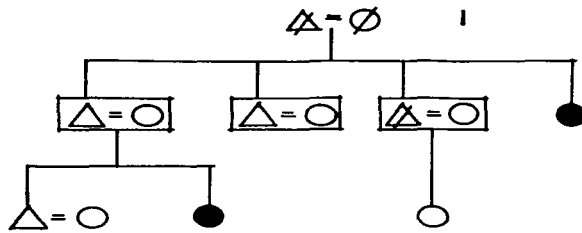


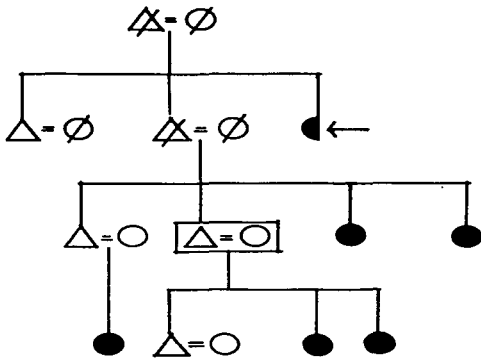
3



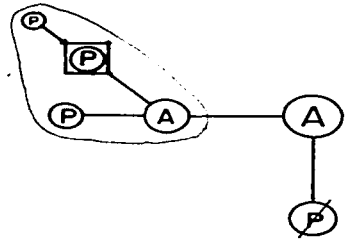


TRIVEDĪ (2 kuī)

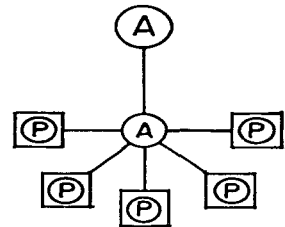
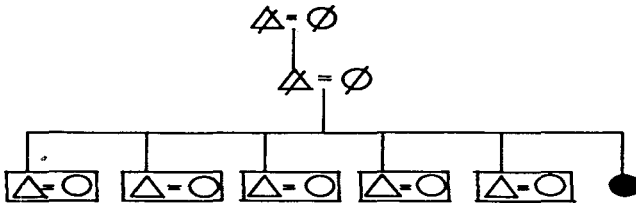


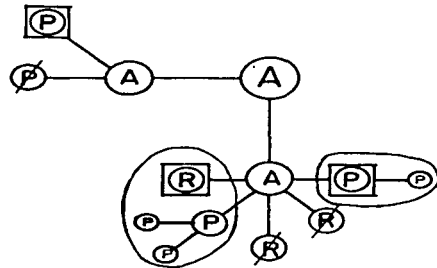
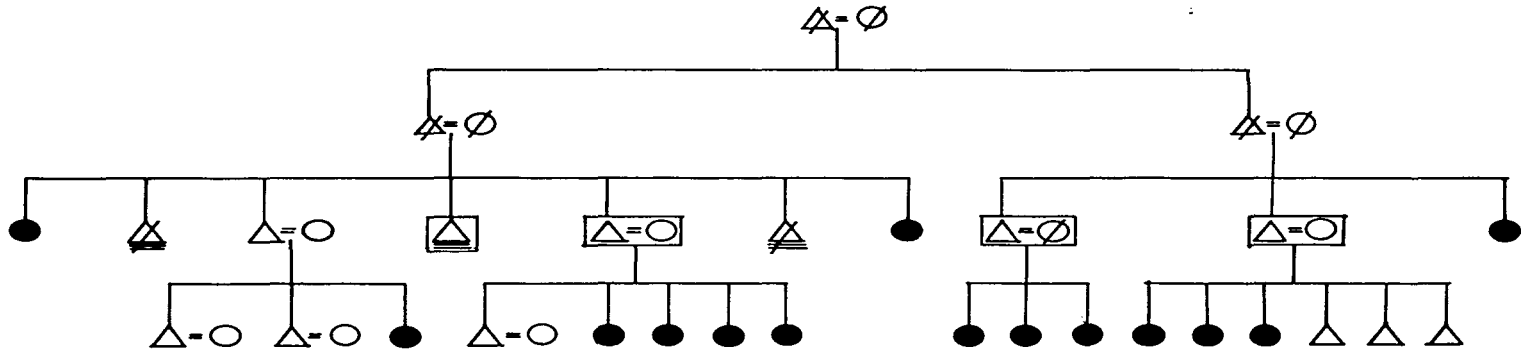


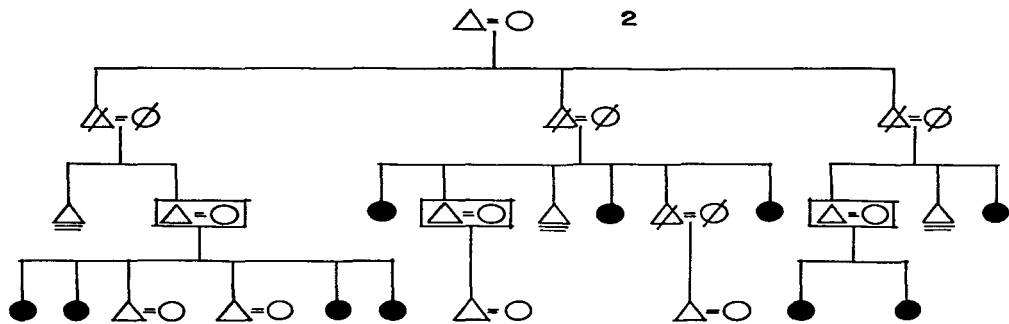
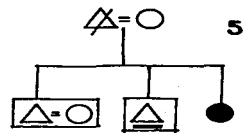
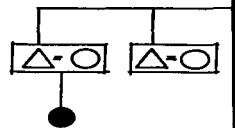
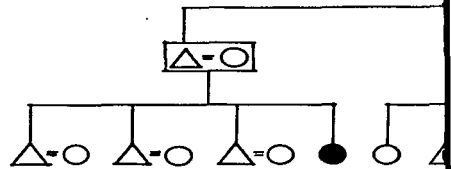
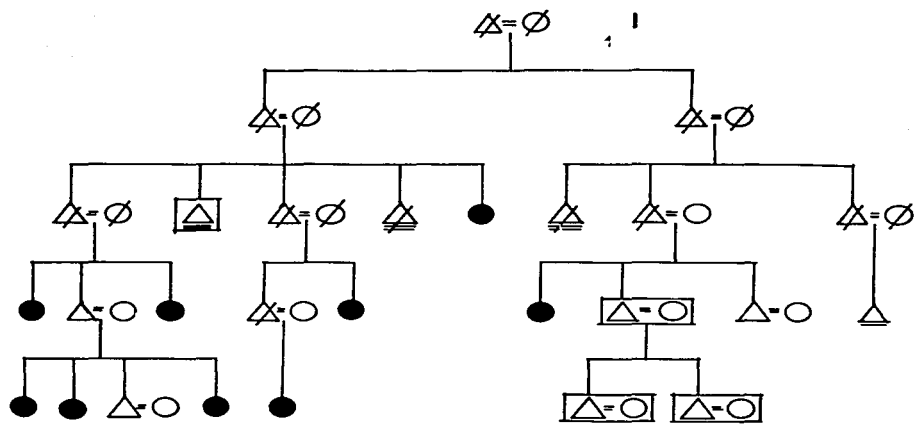
ABASTI (1 kul)

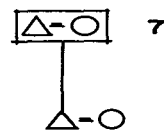
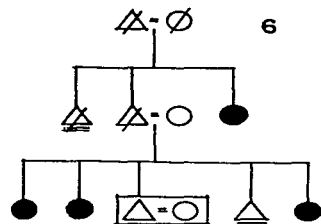
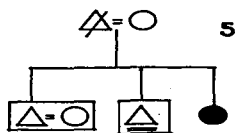
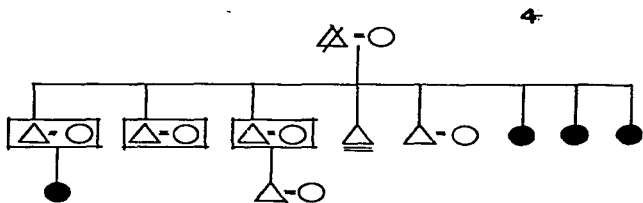
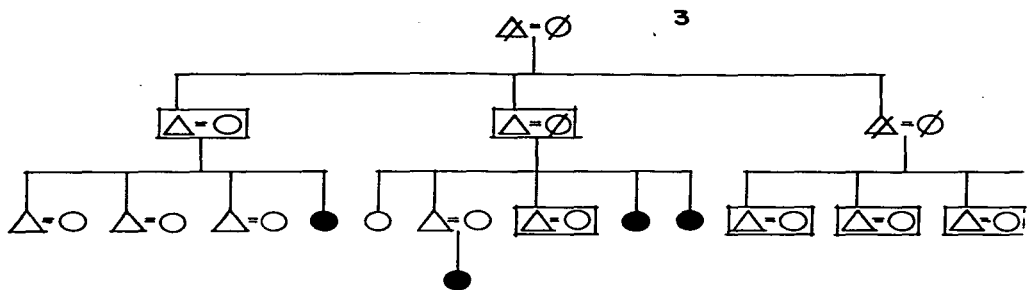
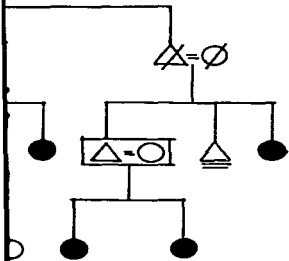
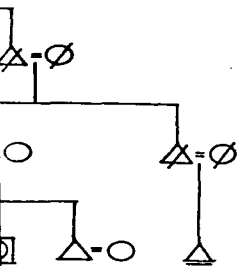


SHUKLĀ (1 kul)

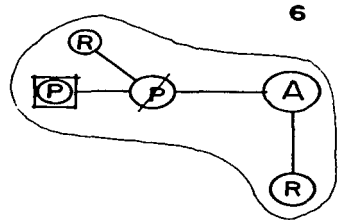
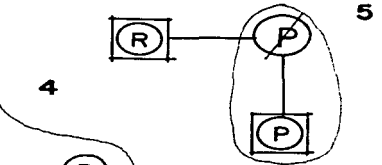
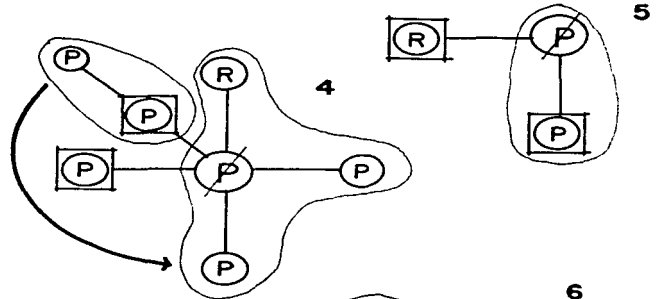
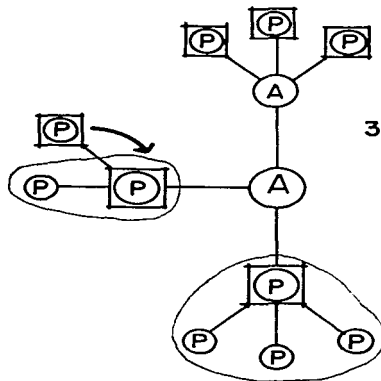
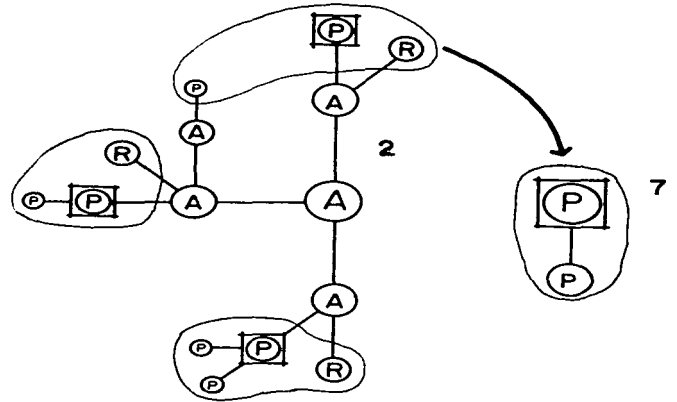
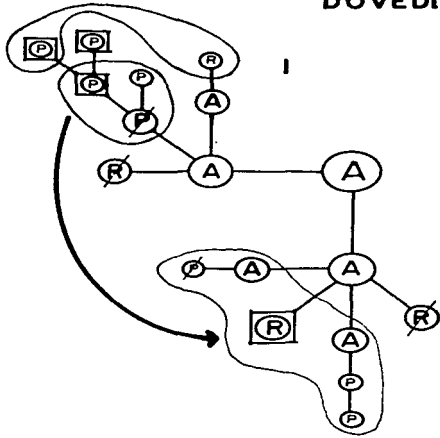


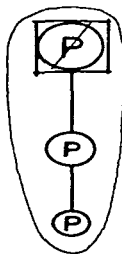
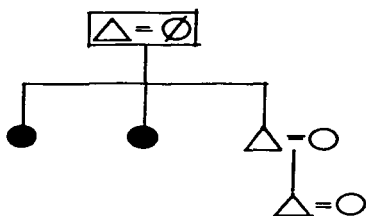






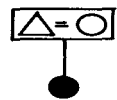
DOVEDĪ (7 ku)



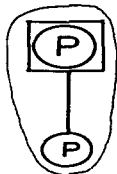
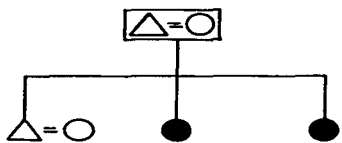


DICHĀT (1 ku)

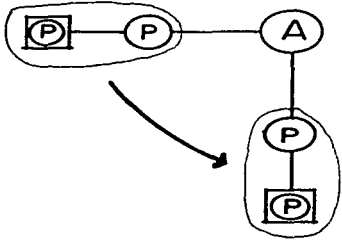
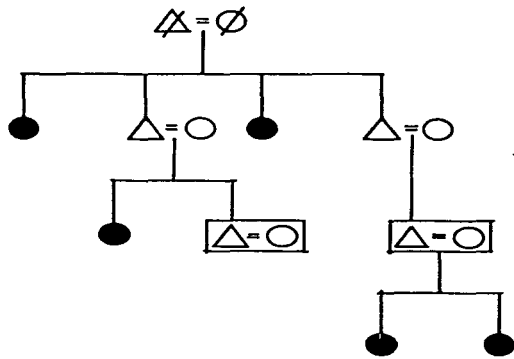
KUMHĀR (1 kū)

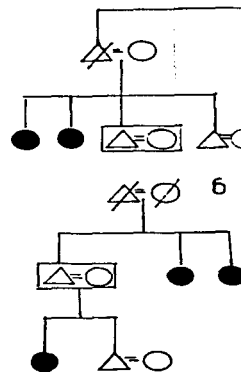
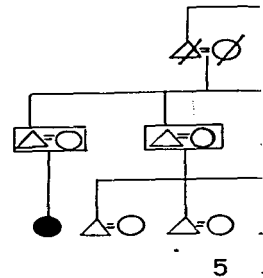
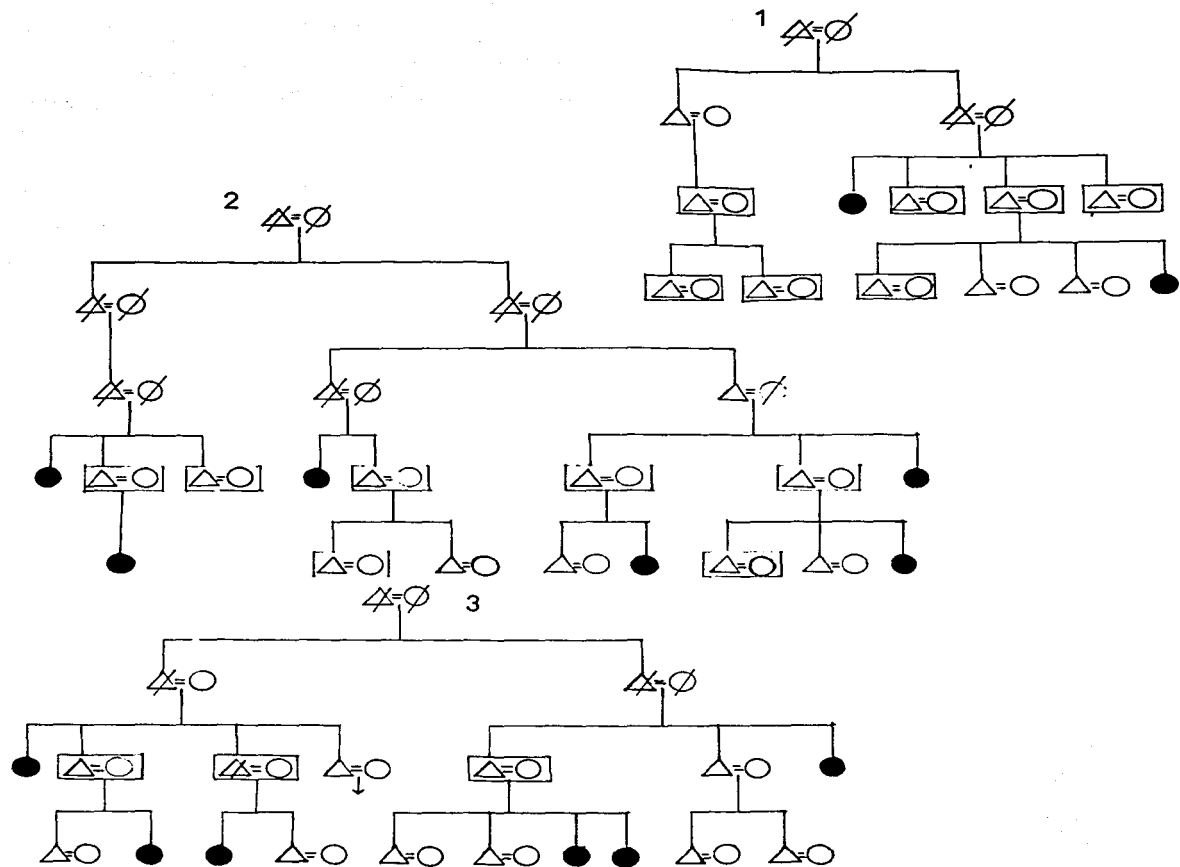


BASOR (1 ku)



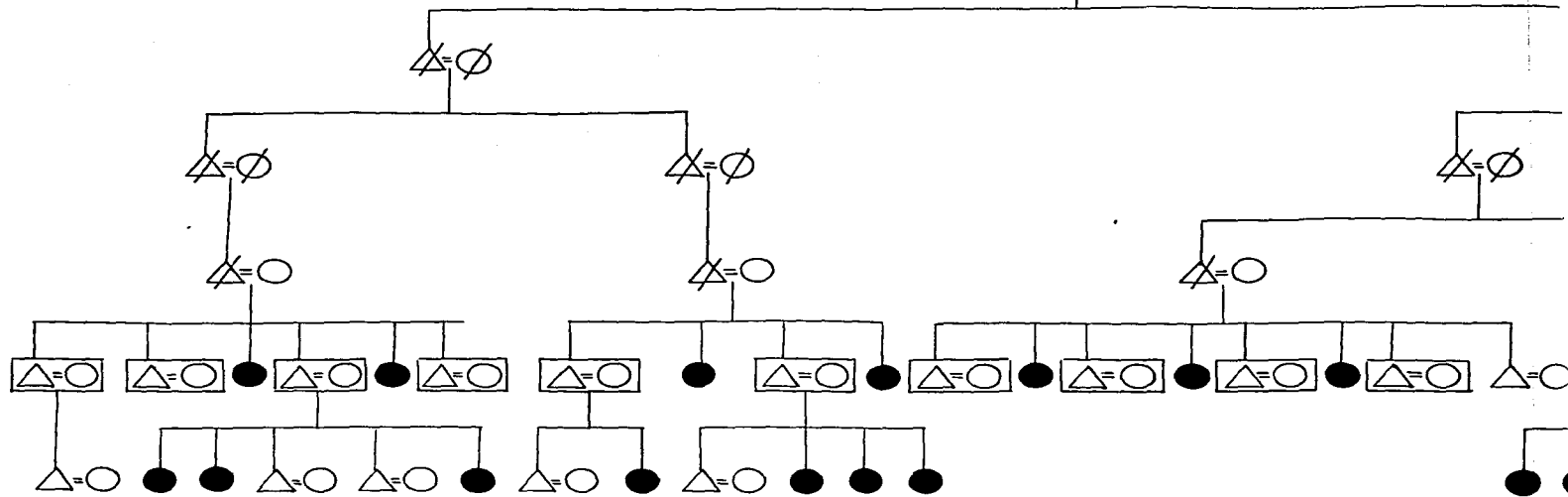
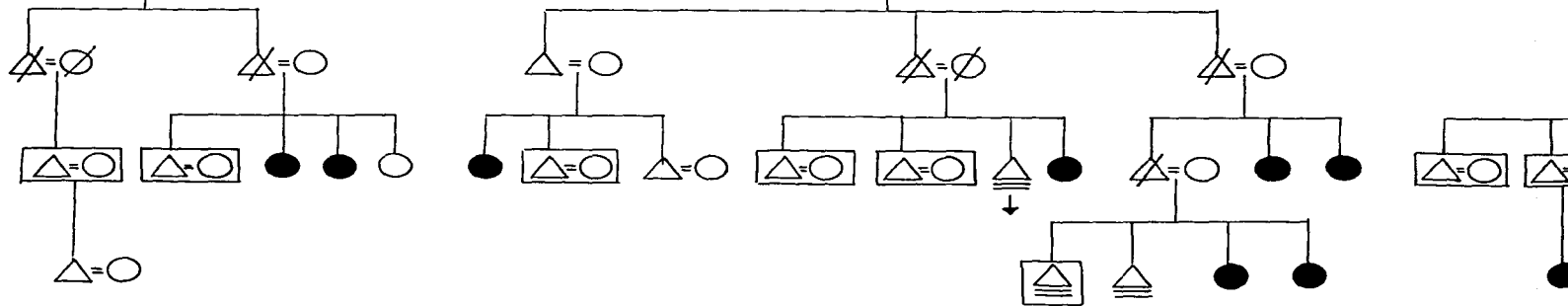
KORĪ (1 ku)





$\triangle = \emptyset$

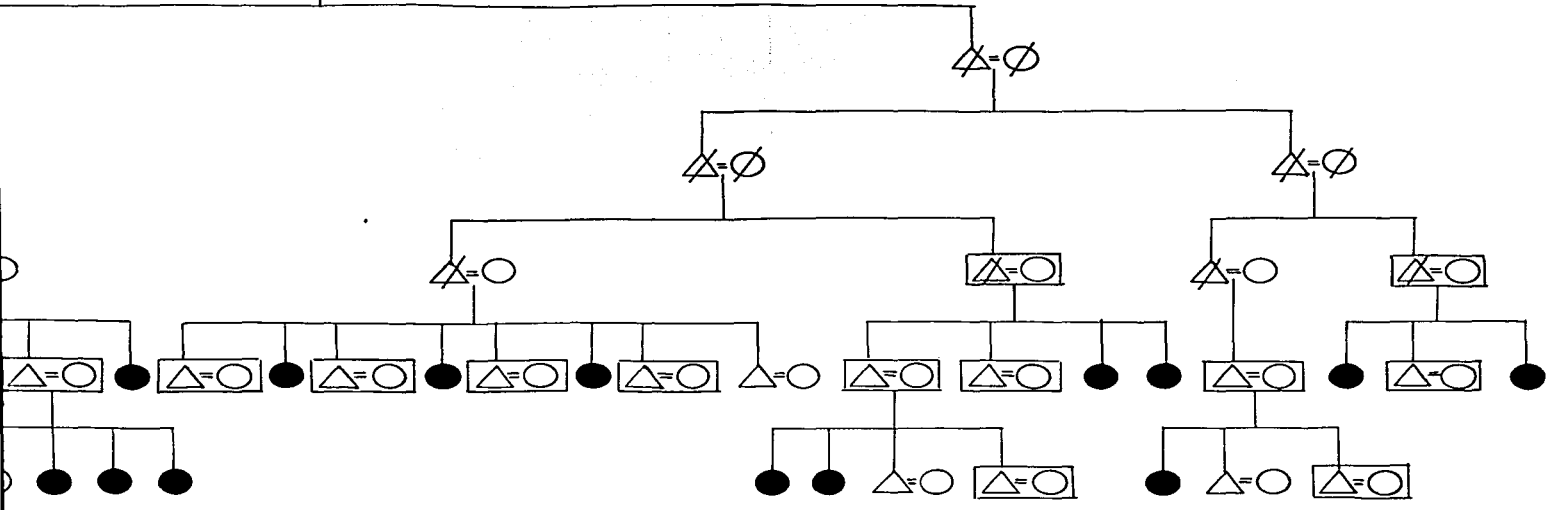
8

 $\triangle = \emptyset$ 9 $\triangle = \emptyset$ 10

$\triangle = \emptyset$

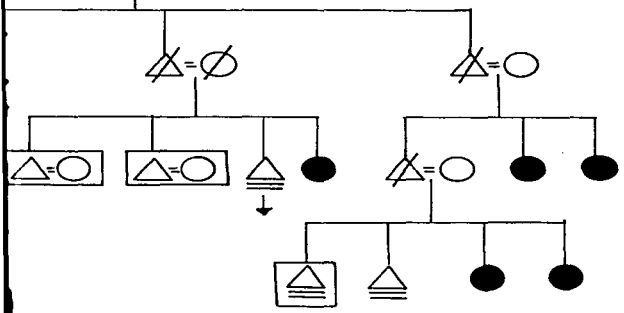
8

AHERWÄR



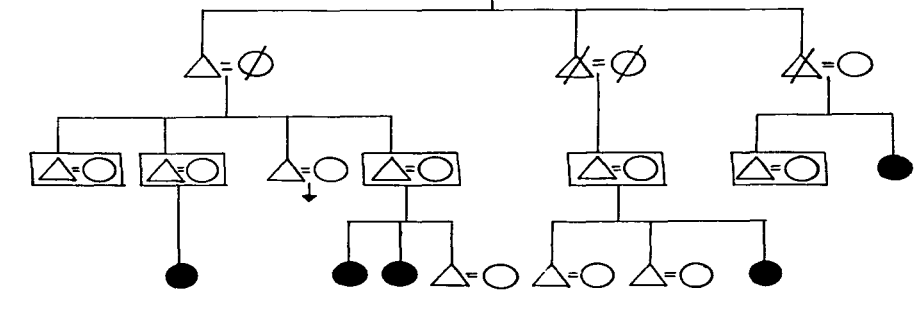
$\triangle = \emptyset$

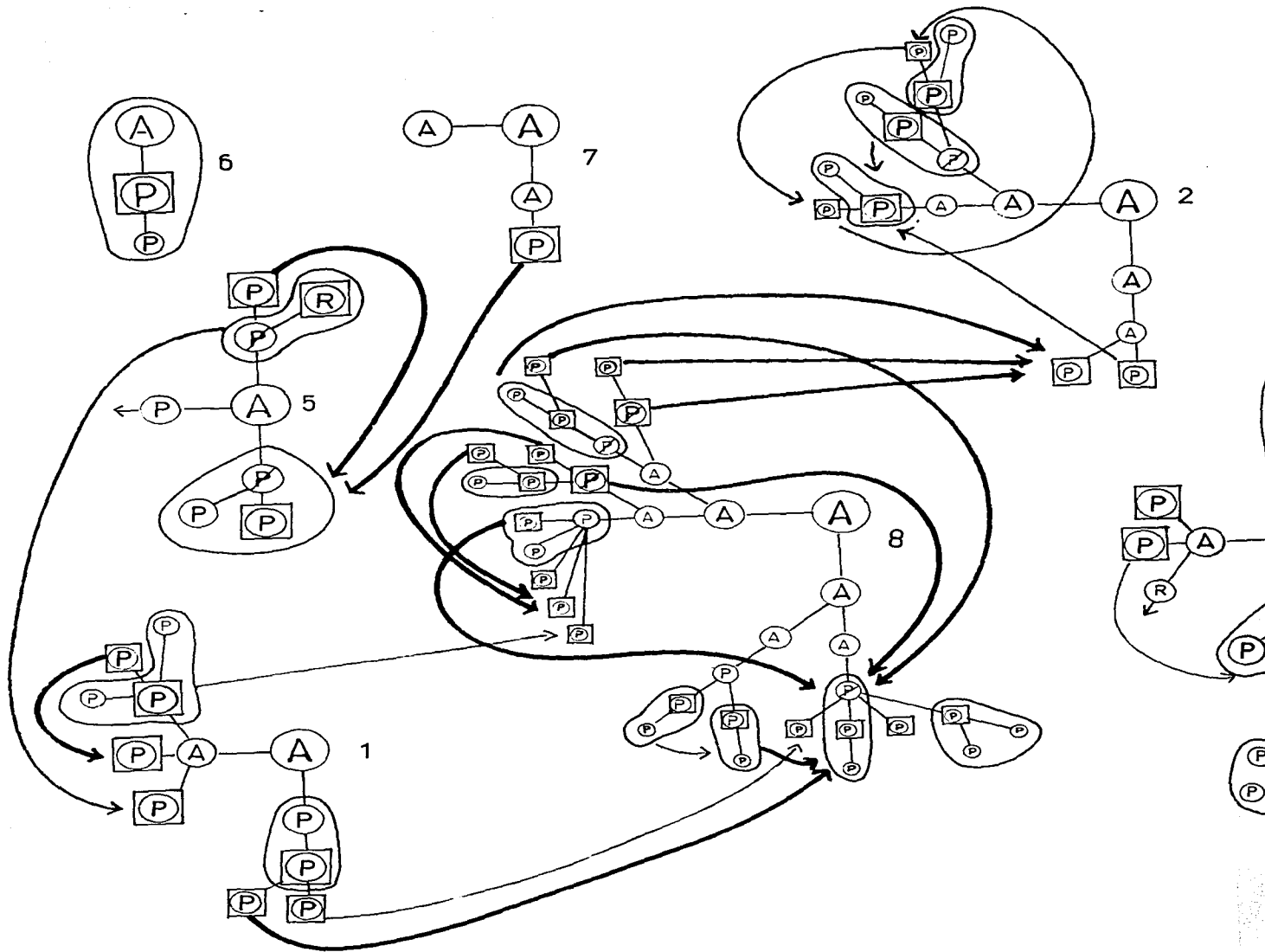
10

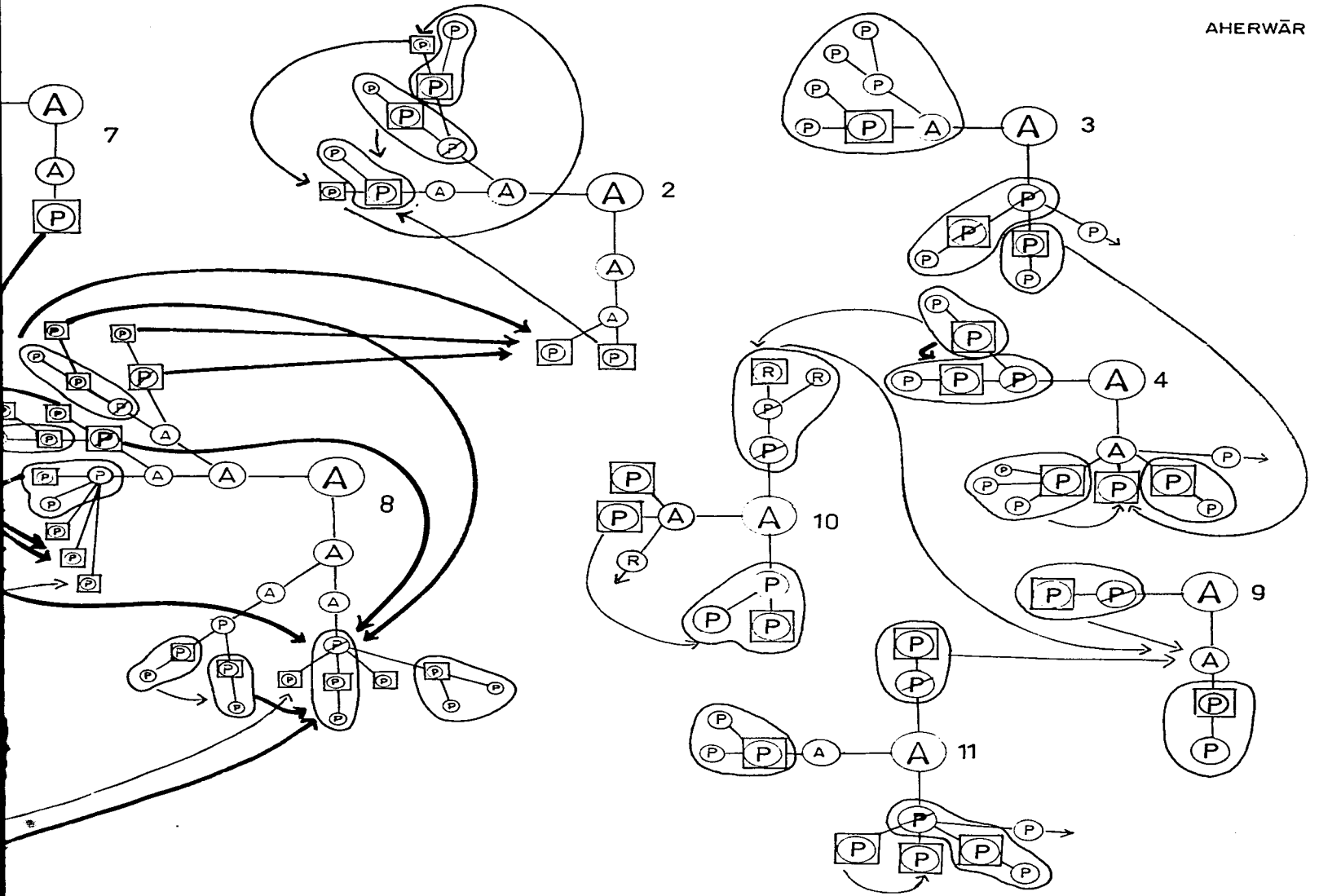


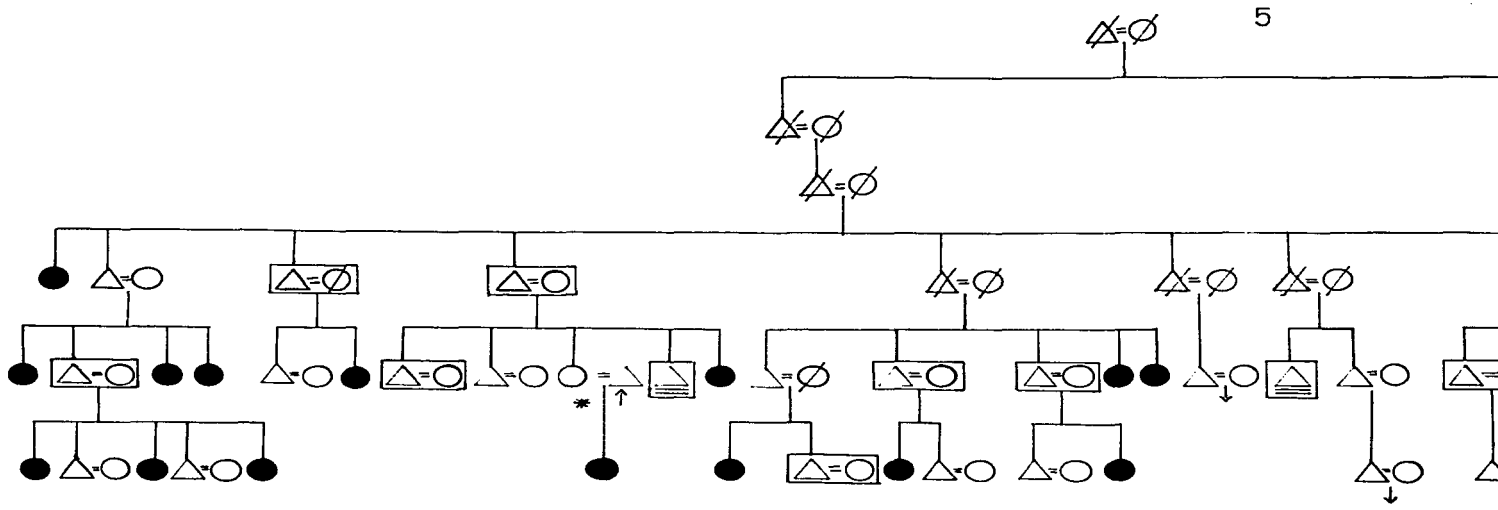
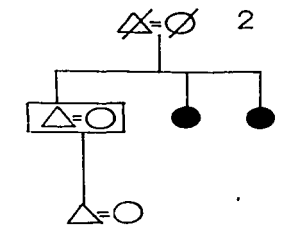
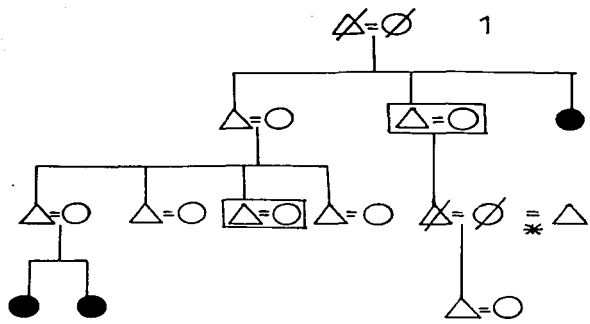
$\triangle = \emptyset$

11

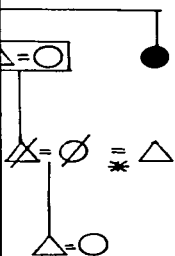
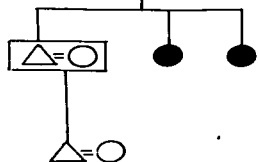
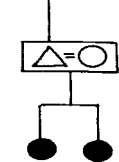
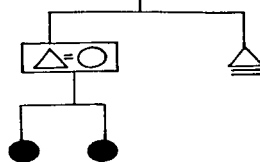






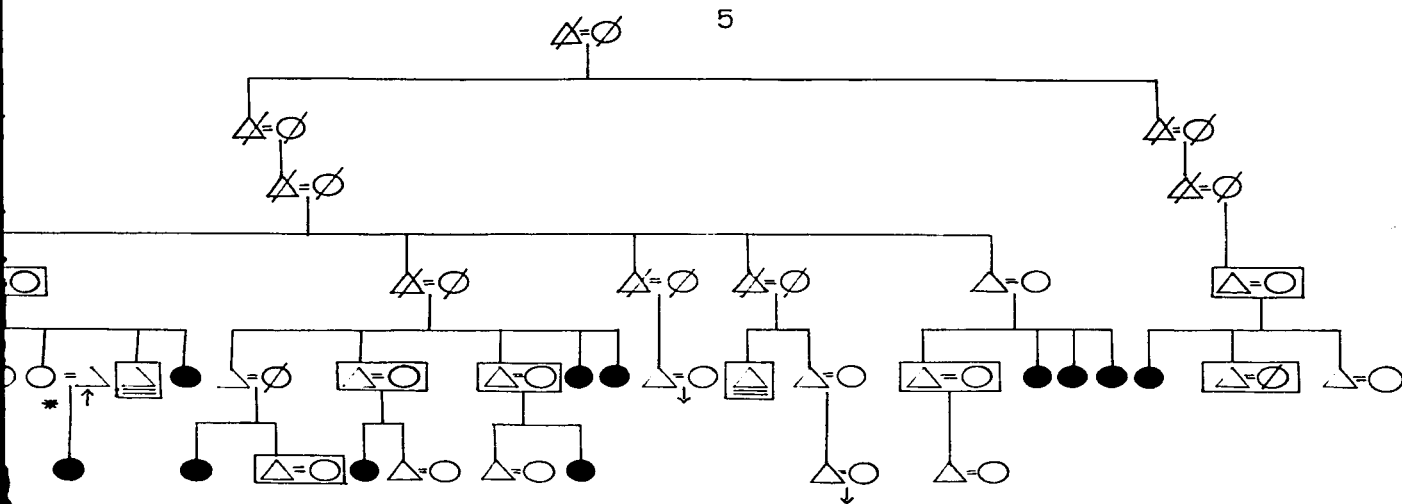


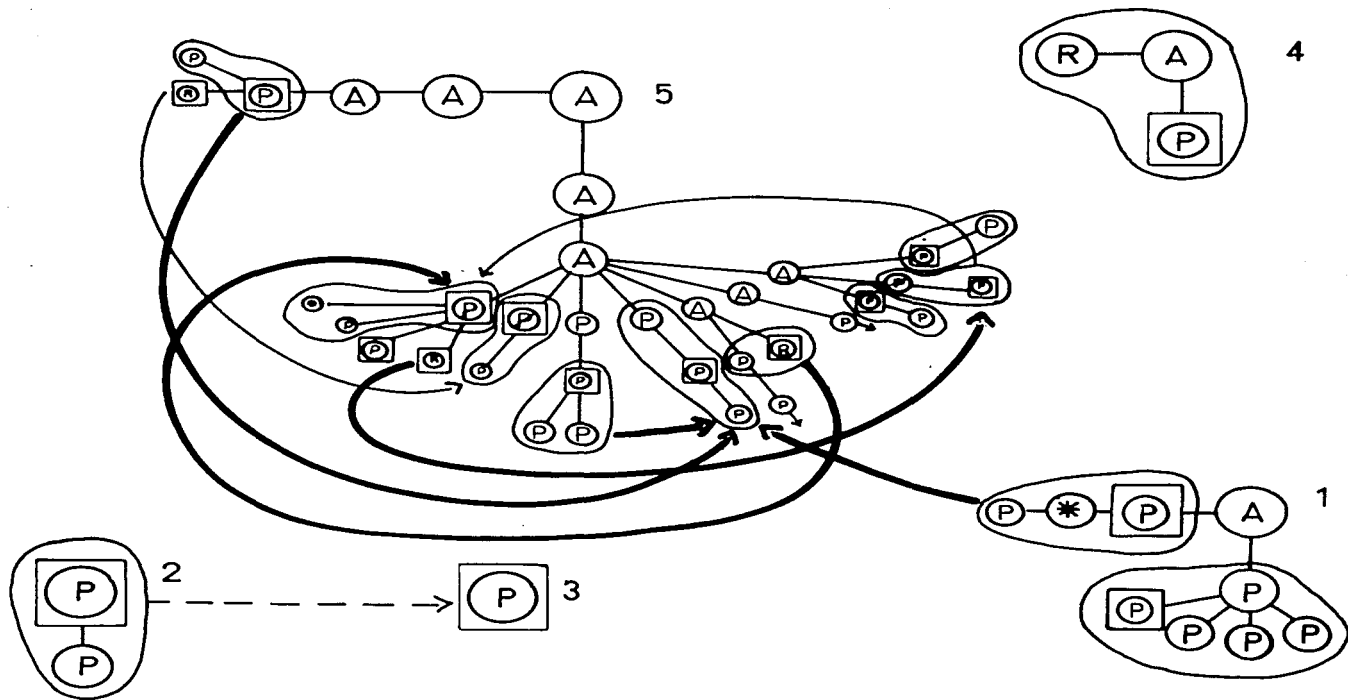
1

 $\Delta=\emptyset$ 2 $\Delta=\emptyset$ 3 $\Delta=\emptyset$ 4

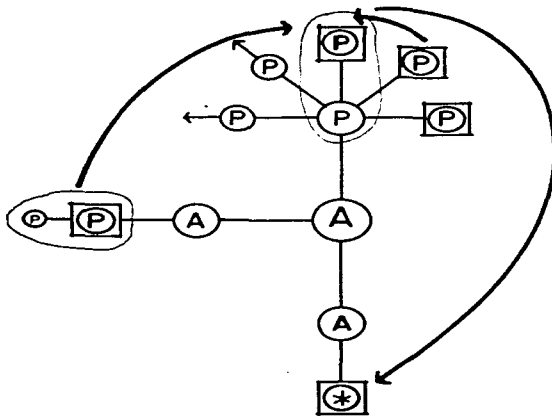
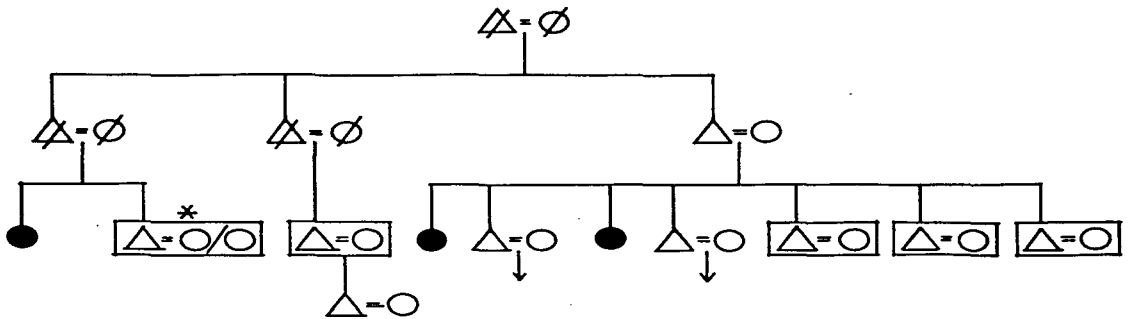
КĀЧСННĪ (5 кул)

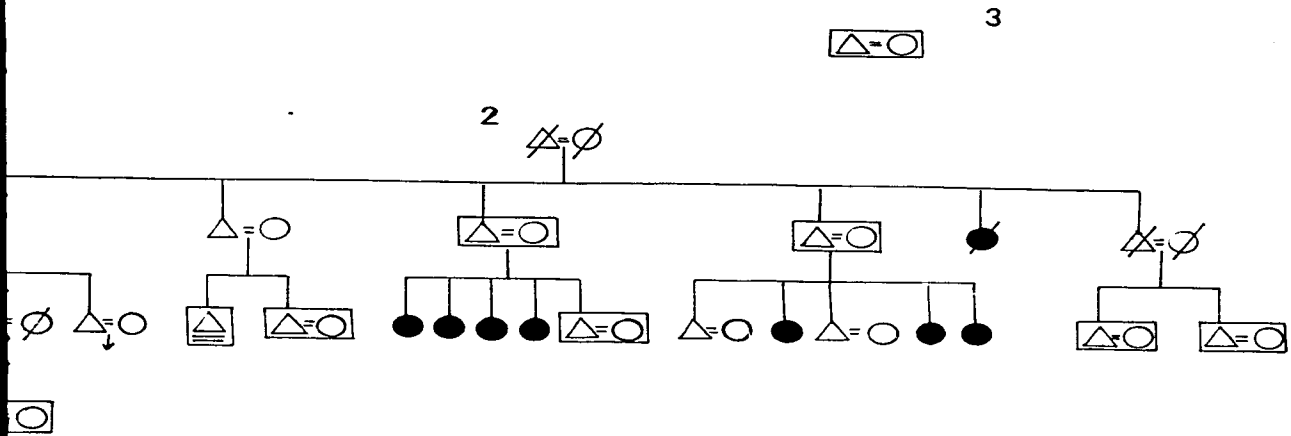
5

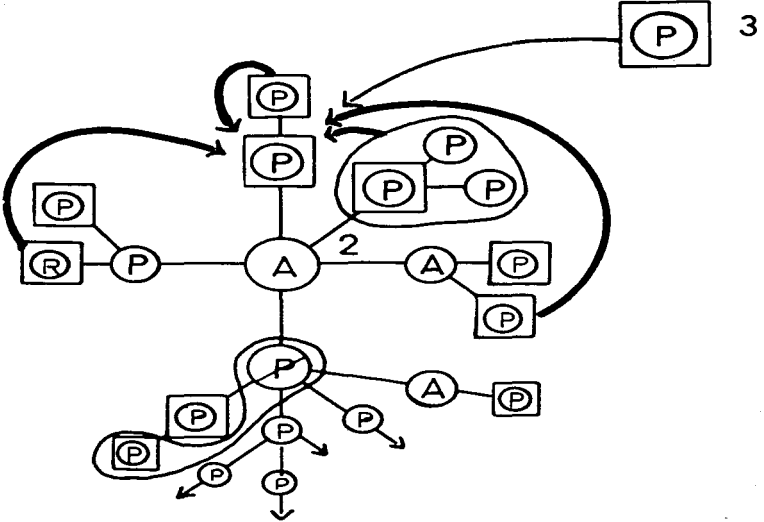
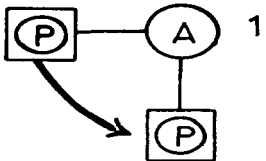


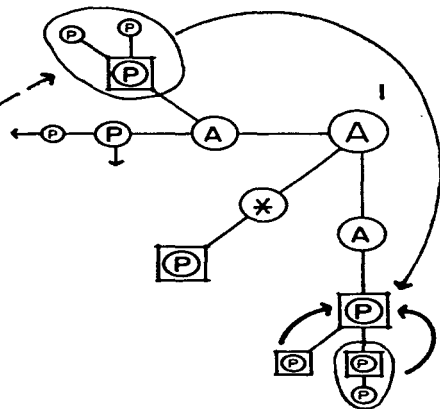
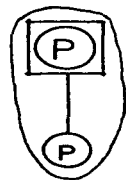
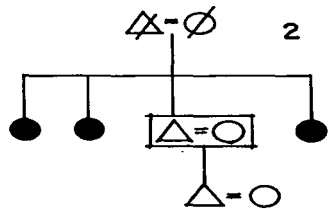
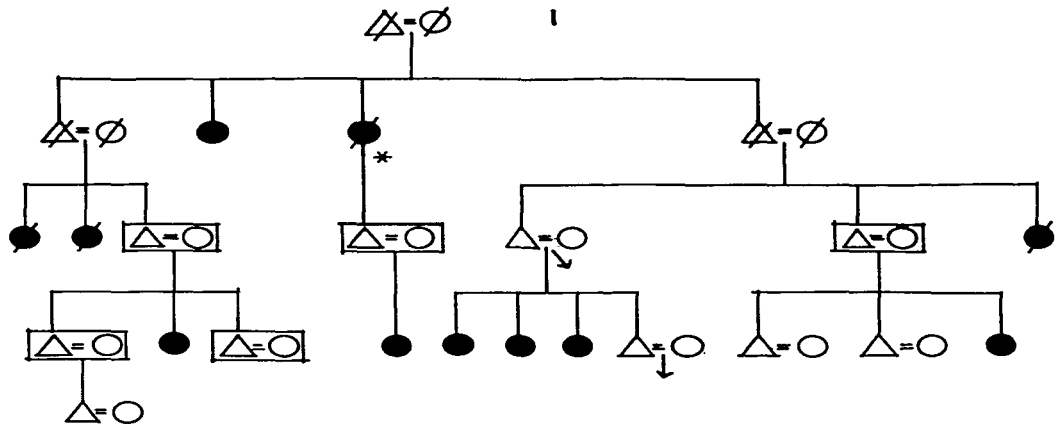


SĀHŪ (I ku)

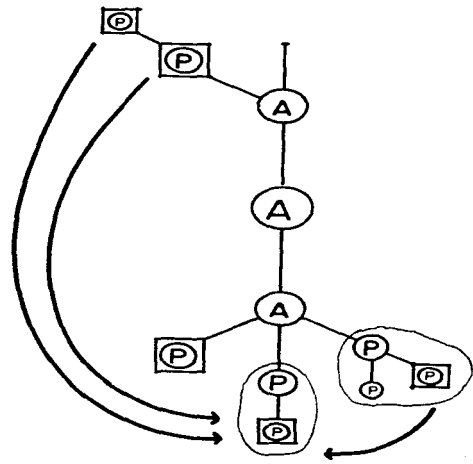
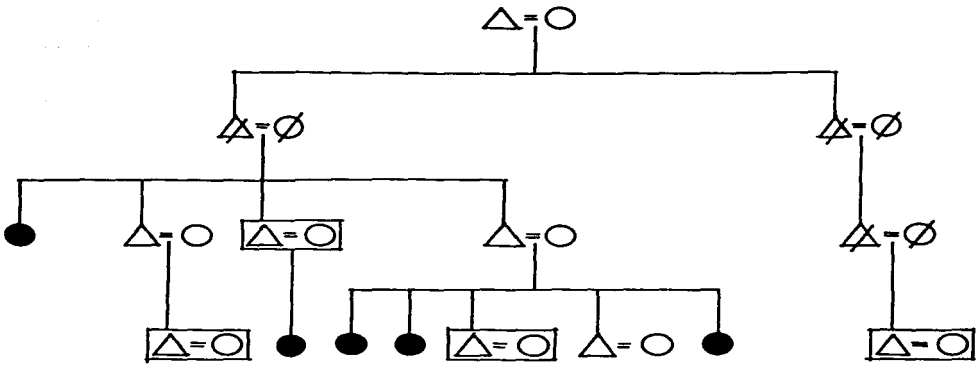




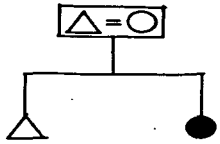




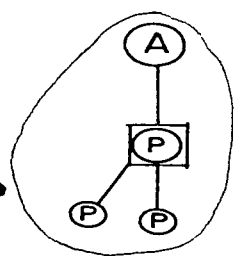
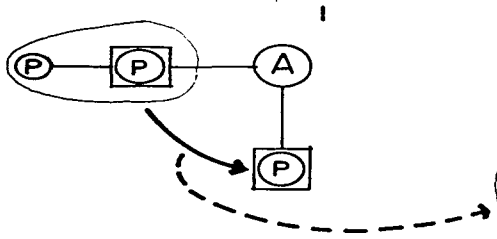
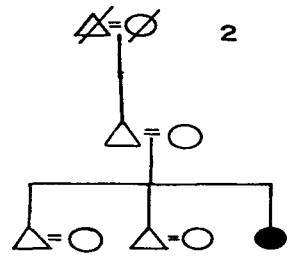
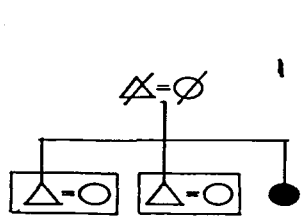
DHÖBĪ (I kul)



BARĀĪ (1 kũl)



NĀŪ/SEN (2 kũl)



BIBLIOGRAFIA

AGRAWAL. A.N.; Varma, H.O.; Gupta, R.C. *India. Basic Economic Information 1986*. National Publishing House. Nueva Delhi. 1986.

AKBAR. M.J. *India: The Siege Within. Challenges to a Nation's Unity*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B., 1985.

BACHELARD. Gaston. *La poética del espacio*. Traducción de Ernestina de Champourcin. Fondo de Cultura Económica. México. Segunda Reimpresión, 1986.

BALFET. H. et al. *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. Conseil National de la Recherche Scientifique. Paris. 1976.

BARY, Theodore De (ed.). *Sources of Indian Tradition*. Motilal Banarsidass. Delhi. Segunda Reimpresión, 1972.

BASHAM. A.L. *A Cultural History of India*. Oxford University Press. Delhi. Tercera Impresión, 1985.

BATAILLÓN. Claude. *Etat, pouvoir et espace dans le Tiers Monde*. Presses Universitaires de France. Paris. 1977.

BELIAPPA. Jayanti. *A Social Study of the Religious Concepts of the Goorgs*. Tesis doctoral, inédita. Universidad de Delhi. Delhi. 1980.

BETELLE, André. *Caste, Class, and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Oxford University Press. Bombay. 1966.

BOURDIEU. Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Traducción de Richard Nice. Cambridge University Press. Cambridge, Tercera Reimpresión, 1987.

"The Berber house", en: DOUGLAS. Mary (ed.). *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Penguin Books. Ltd. Harmondsworth, G.B., Primera Reimpresión, 1977; pp. 98-110.

CENSUS of India, 1981-a. *Madhya Pradesh. Provisional Population Tables*. Directorate of Census Operations, Madhya Pradesh, 1981.

CENSUS of India 1961-b. *Madhya Pradesh. Provisional Population Totals.* Directorate of Census Operations, Madhya Pradesh, 1961.

CENSUS of India 1961-c. *Primary Census Abstract.* Directorate General of Census Operations. Government of India. Nueva Delhi, 1961.

CENSUS of India 1961-d *Uttar Pradesh. General Population Tables. Series 22. Part 11-A.* Government of India. Directorate of Census Operations. Uttar Pradesh, 1961.

CENSUS of India 1961-e *Uttar Pradesh. Provisional Population Totals. Supplement. Series 22.* Government of India. Directorate of Census Operations, Uttar Pradesh, 1961.

CENSUS of India 1961-f. *Uttar Pradesh. Social and Cultural Tables/Fertility Tables. Series 22. Parts IV-A and VI-A and B.* Government of India. Directorate of Census Operations, Uttar Pradesh, 1961.

COWARD, Harold G. (ed.). *Modern Indian Responses to Religious Pluralism.* State University of New York Press. Albany, N.Y., 1967.

CHIAS, José Luis. *L'identité régionale de El Bajío, Mexique. Géographie d'une histoire vécue.* Tesis doctoral, inédita. Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, 1986.

DAS, Veena. *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual.* Oxford University Press. Delhi. Segunda Edición, 1962.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition.* Presses Universitaires de France. Paris, Cuarta Edición, 1961.

DELVERT, J. "Aspects géographiques du système des castes en république indienne. *L'information géographique.* 1961 (45): 5-13.

DOUGLAS, Mary. *Implicit Meanings. Essays in Anthropology by Mary Douglas.* Routledge and Kegan Paul. Londres, Tercera Reimpresión, 1984.

_____. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* Ark Paperbacks. Reading, Primera Reimpresión, 1985.

_____. (ed.). *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge.* Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B., Primera Reimpresión, 1977.

- DUBOIS, J.A. Abbe. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Traducción de Henry K. Beauchamp. Oxford University Press. Delhi, Quinta Impresión, 1985.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Trad. de Mark Sainsbury, Louis Dumont y Basia Gulati. University of Chicago Press, Chicago, Tercera Edición en inglés, revisada, 1980.
- DUPUY, Jean Pierre; JEAN, Robert. *La traición de la opulencia*. Traducción de Hugo Acevedo. Gedisa, S.A. Barcelona, 1979.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. *Primitive Classification*. Traducción y edición especial de Rodney Needham. The University of Chicago Press. Chicago, Tercera Impresión, 1969.
- DUTT, Ashok K.; DAVGUN, Satish. "Religious pattern of India with a factorial regionalization". *Geojournal*. 1979 (3.2): 201-214.
- DUTTON, Bertha; OLIN, Caroline. *Myths and Legends of the Indians of the Southwest. Book 1: Navajo, Pima, Apache*. Bellerophon Books. Santa Barbara, Cal., 1978.
- ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Trad. de Carmen Castro. Taurus Ediciones. Madrid, Tercera Edición, 1979.
- EMBREE, Ainslie T.; WILHELM, Friedrich. *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. Traducción de Antón Dieterich y María Isabel Carrillo. Siglo XXI Editores. Colección Historia Universal. México. Segunda Edición, 1980.
- FREMONT, Armand; et al. *Espaces vécus et Civilisations*. Conseil National de la Recherche Scientifique. Paris. 1982.
- _____. *La région, espace vécu*. Presses Universitaires de France. Vendome, 1976.
- FOX, Robin. *Kinship and Marriage*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B. Novena Reimpresión, 1984.
- GOLBERY, Luc de. "Espace vécu et espace matrimonial en Inde péninsulaire". *L'espace géographique*. 1976 (1): 11-19.
- GUPTA, Bhagwan Das. *Life and Times of Maharaja Chhatrasal Bundela*. Radiant Publishers. Nueva Delhi, 1980.
- HAPIRO, Max S.; HENDRICKS, Rhoda A. *A Dictionary of Mythologies*. Paladin Books, Granada Publishers, Ltd. Londres, Primera Reimpresión, 1984.

HERTZ, Robert. "The hands", en: DOUGLAS, Mary (ed.). *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B., Primera Reimpresión, 1973; pp. 118-124.

HILLIER, Bill; HANSON, Julienne. *The Social Logic of Space*. Cambridge University Press. Cambridge, 1984.

HORTON, Robin; FINNEGAN, Ruth. (ed.) *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*. Faber and Faber. Londres, 1973.

LANNOY, Richard. *The Speaking Tree*. Oxford University Press. Oxford, 1974.

LARDINOIS, Roland. "Structures familiales et cycles familiaux dans un village d'Inde du sud (Andhra Pradesh). *Cahiers de l'O.R.S.T.O.M. Série Sciences Humaines*. 1977 XIV (4): 409-420.

LEACH, Edmund. "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse"; en: Maranda, Pierre (ed.). *Mythology. Selected Readings*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B., Primera Reimpresión, 1973.

_____ (ed.). *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge University Press. Cambridge, Cuarta Reimpresión, 1979.

_____. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Traducción de Juan Oliver Sánchez. Siglo XXI de España Editores. Madrid, Tercera Edición, 1985.

LEFEBVRE, Henri. *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*. Traducción de Janine Muls de Liaràs y Jaime Liaràs García. Ediciones Península. Barcelona, Primera Edición en español, 1976.

_____. *La production de l'espace*. Anthropos. Paris. Segunda Edición, 1981.

LEVI-STRAUSS, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology, I*. Trad. de John and Doreen Weightman. Harper and Row. Nueva York, 1969.

_____. *Structural Anthropology*. Basic Books. Nueva York, 1963.

_____. *Structural Anthropology*. Vol. II. Traducción de Allen Lane. Penguin Books Ltd. Harmondsworth. G.B., 1977.

MADAN, G.R. *Cinco sociólogos occidentales en torno a la sociedad india: Marx, Spencer, Weber, Durkheim, Pareto*.

Traducción de Francisco Patán López. Fondo de Cultura Económica. México, Primera Edición en español, 1984.

MANDELBAUM, David G. *Society in India*. Popular Prakashan Pvt. Ltd. Bombay, Primera Reimpresión, 1984.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Juan García Ponce. Ed. Joaquín Mortiz. México. 1964.

MARRIOT, McKim. (ed.). *Village India. Studies in the Little Community*. The University of Chicago Press. Chicago, Tercera Impresión. 1958.

MAYER, Adrian C. *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*. Routledge and Kegan Paul. Londres, 1960.

MORGAN, Kenneth W. (ed.). *The Religion of the Hindus*. The Ronald Press Co. Nueva York, 1953.

MORINIS, E. Alan. *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*. Oxford University Press. Delhi, 1984.

PATHAK, S.P. *Jhansi During the British Rule*. Ramanand Vidya Bhawan. Nueva Delhi, 1987.

PIKE, E. Royston. *Diccionario de religiones*. Adaptación y traducción de Elsa Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica. México, Primera Reimpresión, 1978.

POGSON, W.R. *A History of the Boondelas*. B.R. Publishing Co. Delhi, Primera Reimpresión, 1974.

RAGHAVAN, G.N.S. (ed.) *Readings From India*. Indian Council For Cultural Relations. Nueva Delhi, 1980.

RAYCHAUDHURI, Tapan; HABIB, Irfan. *The Cambridge Economic History of India*. Vols. I y II. Orient Longman Ltd. Hyderabad, Primera Reimpresión, 1984.

SAID, Edward W. *Orientalism*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth. G.B. Primera Reimpresión, 1985.

SARKAR, Jayanta. *Social Mobility in Tribal Madhya Pradesh*. B.R. Publishing Corporation. Delhi, 1986.

SARKAR, Sumit. *Modern India. 1885-1947*. Macmillan India Ltd. Madrás, Cuarta Reimpresión, 19876.

SAYER, R.A. "Misconceptions of space in social thought". *Transactions of the Institute of British Geographers, N.S.* 1982 (7): 494-503.

SHARMA, Brijendra Nath. *Festivals of India*. Abhinav Publications. Nueva Delhi, 1978. Malik Publ.

SHARMA, K.L. *Caste, Class & Social Movements*. Rawat Publications. Jaipur, 1986.

SINGH, R.L.; SINGH, RANA P.B. "Indian concept of boundary: revelation and perception"; en: Kishimoto, N. (ed.). *Geography and its boundaries. In Memory of Hans Boesch*. Kumerly and Frey. Berna, 1980; pp. 99-114.

SINHA, Shyam Narayan. *Rani Lakshmi Bai of Jhansi*. Chugh Publications. Allahabad, 1980.

_____. *The Revolt of 1857 in Bundelkhand*. Anuj Publications. Lucknow, 1982.

SRINIVAS, M.N. *Religion and Society Among the Coorgs of South India*. Clarendon Press. Oxford, 1952.

_____. *The Dominant Caste and Other Essays*. Oxford University Press. Delhi, 1987.

TAMBIAH, S.J. "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse", en: DOUGLAS, Mary (ed.). *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, G.B., Primera Reimpresión, 1977; pp. 127-166.

TUAN, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Edward Arnold Publ. Ltd. Londres, 1977.

UBEROI, J.P.S. *Science and Culture*. Oxford University Press. Delhi, 1978.