



# Transformaciones de la identidad sikh: De la mística al etno-nacionalismo

**Agustín Pániker**

EDITORIAL KAIROS

BARCELONA – ESPAÑA

a.paniker@editorialkairos.com

## Resumen

Este artículo muestra cómo el sikhismo en tanto que religión (*dharm*) y comunidad de devotos (*Panth*) históricamente se ha centrado y todavía se articula alrededor de conceptos como Gurû, *Granth* o *gurduâra*. Además señala cómo sucesos históricos (siglos XVIII y XIX) alimentaron el desarrollo de un etno-nacionalismo sikh y a lo largo del siglo XX, esta paulatina territorialización de su identidad ha promovido el sikhismo más como nación (*qaum*) que como religión. Su última gran transformación ha sido el abandono gradual de la meta de un Estado sikh independiente (Khalistán) en favor del reconocimiento de una identidad sikh *trans-nacional*.

**Palabras clave:** India, Sikhs, religiones asiáticas.

## Transformations of Sikh identity: From Mysticism to Ethno-Nationalism

### Abstract

This paper shows how Sikhism *qua* religion (*dharm*) and community of devotees (*Panth*) was historically centered and is still organized on the basis of concepts such as Gurû, *Granth* o *gurduâra*. Besides, it points out how historical events (eighteenth and nineteenth centuries) fed the development of a Sikh ethno-nationalism, and along the twentieth century this gradual territorialization of its identity promoted Sikhism as a nation (*qaum*) more than as a religion. Sikhism's latest great transformation lied in the gradual abandonment of the aim of a Sikh independent state (Khalistan) in favor of the recognition of a transnational Sikh identity.

**Key words:** India, Sikhs, Asian Religions.

## **Introducción**

El sikhismo es una de las religiones más desconocidas del planeta. Y, sin embargo, es practicado por unos 22 millones de personas en todos los continentes (Pániker, 2007). La razón de esta ignorancia generalizada tal vez se deba a su juventud (poco más de 500 años) y a cierto localismo, ya que histórica, social y culturalmente el sikhismo ha estado muy ligado al Punjab, la tierra de los “Cinco ríos”, hoy viviseccionada entre la India y Pakistán. Pero aunque el vínculo con la lengua, la sociedad y la tierra punjabí es sin duda primordial, en la actualidad casi 3 millones de sikhs viven en otras zonas de la India y más de 2 millones residen en otros países (en especial los de la angloesfera: EE.UU., Canadá y el Reino Unido). En este sentido el sikhismo posee una doble orientación: a la vez local y cosmopolita.

En tanto que comunidad social, los sikhs o simplemente no forman parte de nuestro horizonte mental y vital (en otras palabras, no existen) o, caso de haber oído hablar de ellos, están rodeados de estereotipos, normalmente ligados a su apariencia (turbante, barba, corpulencia...), o a su carácter (marcial, tosco, trabajador...). Posiblemente ello se deba a que su presencia en los países de habla hispana es y ha sido débil. Se calcula que unos pocos cientos se encuentran en Venezuela (dada su proximidad a Guyana y Trinidad y Tobago, donde históricamente han existido comunidades sikhs de cierta envergadura), aproximadamente 4.000 residen en España (concentrados en el área de Barcelona), unos 2.000 en México (muchos de ellos “blancos” conversos al sikhismo), unos 1.500 en Argentina (donde se erigió el primer templo sikh de Sudamérica), amén de pequeñas comunidades en Brasil, Uruguay, Panamá... y el resto de países de Latinoamérica.

### **1.- ¿Quién es un sikh?**

Para familiarizarnos con la situación contemporánea de los sikhs parece útil y didáctico reformular una pregunta que el gran estudioso neozelandés Hew McLeod (1989) desarrolló y hasta plasmó en el título de un libro: *¿Quién es un sikh?* Y es que el tema de la *identidad* es fascinantemente denso en el sikhismo.

Evidentemente, un sikh es aquel que *dice serlo*. Y punto. Más allá de lo que los observadores (internos o externos) podamos pensar o proponer, un sikh es aquella persona que se declara como tal. Indaguemos, no obstante, algo más.

Si le preguntamos a muchos sikhs acerca de quiénes son y qué los distingue, es muy posible que nos remitan a las cinco “Ks” (*pañj-kakke*). Cinco símbolos que en lengua punjabí empiezan por la letra “k”. El primero es *kesh*. Significa “cabello”; sin cortar se sobreentiende. En el contexto sikh *kesh* remite al cabello que todo sikh recoge en un moño y a la barba que tampoco afeitará de por vida. La segunda “k” es *kanghâ*, una “peineta” con la que sujeta el pelo. Por tanto, la segunda “k” está directamente ligada a la primera. La tercera “k” es *kachh*, un “calzón” corto oculto bajo los pantalones. La cuarta es el *kirpân*, un pequeño sable o daga que la mayoría de sikhs lleva en el cinto. La última “k” es la *karâ*, un brazalete o pulsera de metal que lucen en la muñeca. Cada uno de estos cinco símbolos externos posee sus significados asociados, aunque no siempre consensuados (M. Singh, 2000). Con diferencia, la prohibición de cortar el *kesh* es la más importante de las cinco “Ks”. Consecuencia de ello es que muchísimos sikhs portan un turbante que cubre el cabello sin cortar (aunque nótese que el turbante en sí mismo no constituye ninguna de las cinco “Ks”). Aquellos que se han hecho una imagen de los sikhs, generalmente la asocian a un varón de lengua barba y prominente turbante. Muchos libros de divulgación también plasman esta visión.

No obstante, una descripción en estos términos resulta simplista y algo desenfocada. Porque en realidad únicamente un 15% de los sikhs (McLeod, 1997) ha tomado el voto de no cortar la melena y mantener el resto de “Ks” de por vida. A estos sikhs se les conoce como *amritdhâris*: sikhs que se han iniciado en una fraternidad espiritual con el ritual del bautismo de la ambrosía (*amrit-sanskâr*). Esta minoría forma algo así como el núcleo “ortodoxo” del sikhismo. Y para ellos la observancia de las cinco “Ks” o la prohibición del tabaco son insoslayables. Pero un 70% de los sikhs no se ha iniciado en dicha fraternidad. Ocurre que esta mayoría sigue las recomendaciones de los anteriores y no se corta el cabello o la barba y porta el turbante. Por eso se les conoce como *keshdhâris* (“los que llevan el cabello sin cortar”). Pero véase que la observancia de las cinco “Ks” es para ellos optativa. Y aún tenemos un 15% de sikhs que tampoco se ha iniciado y ni siquiera sigue las recomendaciones ortodoxas. Externamente son difíciles de distinguir de otros punjabíes. Aún así se consideran a sí mismos sikhs. Con toda legitimidad. Son los llamados *sahajdhâris* (“los que siguen la vía de la

espontaneidad” o –mirado un poco despectivamente desde el ángulo ortodoxo– “los que han optado por la vía de la facilidad”).

Si a estas proporciones añadimos que la mitad de la sociedad sikh está compuesta por mujeres (que ni llevan turbante ni mucho menos barba, y son asimismo difíciles de diferenciar de otras punjabíes hindúes o musulmanas), tendremos que concluir que menos de un 40% de la comunidad sikh mantiene las cinco “Ks”. Y si contemplamos el asunto diacrónicamente, puede decirse que hasta la mitad del siglo XIX la proporción de sikhs que secundaba estos emblemas era mínima.

El estereotipo que asocia la identidad sikh y la religión sikh a las cinco “Ks” es reduccionista. (Aunque, como veremos más adelante, en modo alguno gratuito.) Fruto de cierta superficialidad, de la tendencia a esencializar (a dotar de trazos inmutables a las naciones, las religiones, las identidades o las etnias) y, como también tocaremos, por interés de la ortodoxia sikh y del etno-nacionalismo sikh, que se han encargado de promover con ahínco este cliché.

La ignorancia conduce al recelo y a la desconfianza. No deja de ser irónico que la primera víctima tras el atentado de Nueva York el 11-S fuera un inocente sikh, trabajador en una gasolinera de Arizona, a quien un “patriota” estadounidense tomó por un pérfido musulmán (el turbante y la barba otorgan a algunos sikhs cierto aspecto de talibán o miliciano de al-Qaeda) y acribilló “heroicamente”. (Irónico porque a lo largo de los siglos XVII y XVIII sikhs y musulmanes se enfrentaron encarnizadamente en las llanuras del Punjab.) Las apariencias, pues, engañan.

## **2.- Las tres “Gs”**

Una forma más atinada de enfocar la cuestión es con recurso a las tres “Gs”. A diferencia del de las cinco “Ks”, el concepto de las tres “Gs” no es tradicional. Lo propuso otro gran estudioso del sikhismo, Harjot Oberoi (1994).

### **2.1.- Gurû**

En lengua punjabí la palabra *sikhi* (derivada de la sánscrita *shishya*) significa “discípulo”, “alumno”. ¿De quién? Todo sikh se reconoce discípulo y devoto de una cadena de diez Gurûs. Y como mucha gente sabe, *guru* significa “maestro”. Un *guru* puede ser un profesor de universidad, una maestra de danza (*gurunî* en femenino) o, como es

aquí el caso, un maestro espiritual. Nótese que en el contexto sikh la palabra *guru* se capitaliza en Gurû. Y que en punjabí la última sílaba es larga. Esta va a ser nuestra primera “g”.

Los diez Gurûs del sikhismo constituyen un linaje espiritual que se remonta a Gurû Nânak (1469-1539), el primero y más querido de los Gurûs sikhs. Aunque nacido hindú, tras su experiencia mística de unión con lo Divino (que suele fecharse hacia 1499), Nânak pasó a engrosar las filas de una vasta corriente de santos del norte de la India que hablaban de la unicidad de Dios y la necesidad de realizarlo en nuestro interior, sin recurrir a la parafernalia ritual (peregrinaciones, baños en ríos, culto a las imágenes, etcétera), típica de la religión exotérica tradicional (Schomer y McLeod, 1987). En aquella época, el Punjab estaba dominado por las distintas corrientes del hinduismo y del islam. Pero el mensaje de Nânak establecía sin ambages que lo Divino se sitúa más allá de toda etiqueta religiosa. Y de toda casta o clase social. La suya era una mística de lo Absoluto sin rostro (*nirguna*), con un trasfondo contestatario asimismo emancipador (Lorenzen 1996).

Gurû Nânak estableció una pequeña comunidad de adeptos que, con los siguientes Gurûs (Angad, Amar Dâs, Râm Dâs, Arjan, Hargobind, Har Râi, Har Krishan, Tegh Bahâdur y Gobind Singh), fue expandiéndose por el Punjab. Con cada nueva generación el sikhismo fue enriqueciéndose y tomando nuevas señas de identidad. Al segundo Gurû debemos la creación del alfabeto *gurmukhî*, propio de los sikhs; al cuarto la fundación de la ciudad de Amritsar, hoy centro espiritual de la comunidad; al quinto, el gran Gurû Arjan (1563-1606), la recopilación de las escrituras sagradas; él fue también el primer mártir del sikhismo (muerto cautivo de las autoridades mogolas); al sexto Gurû debemos la militarización de la comunidad. Hasta llegar al décimo, Gurû Gobind Singh (1666-1708), creador en 1699 de la fraternidad de la Khâlsâ (aquella que exige el cumplimiento, entre otras cosas, de las cinco “Ks”) y que fue asesinado por orden del emperador mogol pocos años después (Grewal, 1998).

Todo sikh se declara seguidor de este linaje de diez Gurûs que expusieron la senda de entrega a lo Divino y constituyeron un grupo religioso (*Panth*) que, con el paso del tiempo, se distinguiría claramente del tronco hindú y del islam.

Dicho esto, hay que destacar que en el sikhismo el concepto de Gurû va más allá del de “maestro” humano. Gurû es Aquel-que-es-Uno-

con-la-Realidad. Y, en la India, aquel que ha *realizado* lo Divino inmanente *es* lo Divino. La frontera entre lo humano y lo Divino se desdibuja. De ahí que con frecuencia los sikhs se refieran a Dios como el Gurû Verdadero (Sacch Gurû). Ha de captarse bien el sentido hipostático del concepto Gurû en el sikhismo si queremos entender la veneración con la que los *sikhis* tratan a la cadena de humanos que realizaron lo Divino. O, a la inversa, a la forma como Dios se ha expresado en este mundo (a través de los Gurûs sikhs).

Lo que nos lleva directamente a la segunda “g”.

## **2.2.- Granth**

Dícese que poco antes de morir, Gobind Singh declaró que la institución del Gurû humano acababa con él. A partir de entonces, los sikhs podrían guiarse por la Palabra (*Shabad*) del Gurû, el testimonio verbal recogido en el *Gurû Granth Sâhib* o “Noble Libro que es el Gurû”, también llamado *Âdi Granth* o “Primer Libro”.

El *Gurû Granth Sâhib* fue recopilado y editado por el quinto Gurû a principios del siglo XVII (y completado por el décimo). Contiene las enseñanzas sobre la liberación que los Gurûs sikhs y otros santos indios compusieron en forma de poesía devocional. En total, son casi 6.000 himnos, transmitidos en viejos dialectos del hindi y recogidos en un volumen (estandarizado en 1430 páginas). Una peculiaridad del libro sagrado de los sikhs es que una sexta parte del mismo está formado por poemas de sikhs que no fueron Gurûs y, muy significativamente, de maestros hindúes o musulmanes del norte de la India (A destacar el amplio material de Kabîr, Nâmdev, Ravidâs o del jeque Farîd). Ahí el *Granth* refleja el espíritu universalista e inclusivista del sikhismo (P. Singh, 2000).

Aunque no es ningún tratado de teología, el *Granth* presenta una doctrina sencilla y muy compacta basada en un estricto monoteísmo. La Unicidad de lo Divino está muy acentuada en el sikhismo. Aunque el Dios sin cualidades ni forma recibe más de un centenar de nombres (Massey, 1991), algunos bastante característicos de los sikhs son los de Akal Purakh (“Ser Eterno”), Ik Oankar (“Único Ser Supremo”) o Vâhigurû (“Señor Maravilloso”). En el *Granth* se propugna una vía de entrega amorosa (*bhakti*) a través de la “meditación en el Nombre Divino” (*Nâm simaran*).

Más allá de sus divisiones sectarias y de las diferentes sensibilidades, todos los sikhs reconocen la autoridad del *Granth*. Nadie lo discute. El libro ha cohesionado a las distintas comunidades; muy en especial a las de la diáspora, algunas de las cuales hace ya varias generaciones que emigraron del Punjab. Al recoger la Palabra de lo Divino el *Granth* adquiere estatus de Gurû. Y, de hecho, el culto en un templo sikh se desenvuelve alrededor del libro sagrado.

Lo que nos conduce a la tercera “g”.

### **2.3.- Gurduâra**

El edificio que contiene un volumen del *Gurû Granth Sâhib* es llamado *gurduâra*, que puede significar “puerta del Gurû” o “por medio [de la gracia] del Gurû” (McLeod, 1997). De hecho, cualquier habitación de la casa que contenga un ejemplar del *Granth* es, técnicamente hablando, una *gurduâra*. Como toda tradición de origen índico, los sikhs son muy libres de profesar su religión donde y como les plazca. En realidad, dado el carácter familiar y éticamente orientado del sikhismo, el culto y el rezo son asuntos íntimos y privados. Pero, al mismo tiempo, el sikhismo posee una vocación social y congregacional muy acusada. De modo que los sikhs han ido construyendo templos donde se reúnen y realizan su culto colectivo (*divân*) y otras actividades religiosas, educativas y sociales. Invariablemente, esos templos o *gurduâras* contienen un ejemplar del *Gurû Granth Sâhib*, que es abierto ceremoniosamente cada amanecer y cerrado al anochecer.

Las *gurduâras* desempeñan un papel fundamental en cohesionar las comunidades. Allí acuden los devotos para realizar su práctica espiritual en compañía de otros (*satsang*). La ortopraxis suele tomar tres formas. Por un lado, la devoción al Gurû Eterno, que suele expresarse con los cánticos (*kîrtans*) y recitaciones de la poesía del *Gurû Granth Sâhib*. De hecho, el libro sagrado está diseñado para ser cantado más que leído. Otra práctica fundamental que expresa muy bien el espíritu del sikhismo es el servicio (*sevâ*) a la comunidad. El sikhismo es una religión laica. No hay sacerdotes. Existen *granthîs* o personas encargadas del cuidado de las *gurduâras* (y que dominan el punjabí y saben recitar el *Granth*, de ahí su nombre); pero no son sacerdotes. El sikhismo preconiza una vida de trabajo, esfuerzo y solidaridad. Rechaza tanto la parafernalia clerical como el ascetismo y el monasticismo. Al menos, así lo proclamaron los Gurûs y lo secunda una mayoría de sikhs. De

modo que el *sevâ* suele concretarse en otra de las prácticas distintivas de los sikhs: el *langar*. Técnicamente, el *langar* es la “cocina” adosada a toda *gurduâra*. Allí portan los fieles sus donaciones alimenticias a diario. Y, como forma de servicio a la comunidad, voluntariamente cada día los sikhs cocinan y sirven una comida comunitaria en la *gurduâra*. A dicho almuerzo se le conoce como *langar*.

El *langar* posee una carga simbólica fortísima. De una forma un poco simplista pero ilustrativa, podría decirse que buena parte del sistema de castas de la India se sostiene en los tabúes alimenticios, de comensalidad y cocinado. Las normas de “etiqueta” son extremadamente complejas en la India. Una persona de alta casta y quisquillosa con estas cuestiones no comerá nada que no haya sido cocinado por alguien de su misma –parecida o superior– casta, no osará compartir mesa con alguien de estatus más bajo, dependiendo asimismo del tipo de alimento y la manera en que haya sido cocinado. Aunque estas cuestiones se han relajado mucho hoy en día, es lógico –y representativo del sikhismo– que los Gurûs escogieran el *langar* como forma de romper con todo el entramado social y ritual de las castas. En el *langar* todo el mundo es bienvenido, más allá de su religión, género, casta, edad o clase. Todos comparten un mismo menú (vegetariano, por respeto), cocinado y servido por voluntarios sikhs, y todos los comensales se sientan en una misma hilera, unos junto a otros. El carácter igualitarista del sikhismo queda, así, gráfica y simbólicamente reflejado en un tema que posee muchas resonancias para los indios. Es cierto que, de puertas afuera de la *gurduâra*, los sikhs mantienen muchos de los prejuicios y las mismas distinciones de casta que sus vecinos hindúes (aunque no todos los sikhs estarían dispuestos a reconocerlo) (Pániker, 2007), pero ello no quita que para los estándares indios, su grado de igualitarismo es muy elevado. El sikhismo contiene, en este sentido, un plus de protesta socio-religiosa.

Con esta breve introducción a las tres “Gs” hemos podido sumergirnos y conocer algo más el complejo mundo de los sikhs. El sikhismo como *dharm* (“doctrina”, “enseñanza”, “deber religioso”) y el sikhismo como *Panth* (“grupo religioso”, “organización socio-spiritual”) se ha articulado alrededor de las tres “Gs”.

¿Quién sería, pues, un sikh? Tentativamente: un discípulo y seguidor de los Gurûs sikhs, que acepta la autoridad del *Gurû Granth Sâhib* y cuya práctica religiosa y social suele gravitar alrededor de las *gurduâras*.

### **3.- La politización del sikhismo**

No obstante, el sikhismo posee una tercera dimensión menos ligada a la religión y a la secta, y que tiene que ver más con la política y la ideología. Nos referimos al sikhismo como *qaum* (“nación”), una palabra que, a diferencia de *dharm* y *Panth* —que derivan del sánscrito—, es de origen perso-arábigo.

Este aspecto político e identitario del sikhismo, que ha ido ganando ascendencia durante los últimos 300 años, centrará el resto de nuestra exposición.

#### **3.1.- La *Khâlsâ***

Como ya sabemos, el décimo Gurû no dejó sucesor humano. Desde hace tres siglos, los sikhs han tenido en el *Gurû Granth Sâhib* su guía y repositorio de la Palabra Divina. Pero el legado de Gurû Gobind Singh fue, en verdad, doble. El Gurû Eterno no sólo asumía la forma del *Granth* sino que se trasladaba a la propia comunidad o *Panth*.

En efecto, en 1699 Gobind Singh instauró la fraternidad de la *Khâlsâ* (“los puros”): una orden de fieles de corte marcial y con una orientación asimismo política. Si Gurû Nânak fue el fundador de la religión sikh; Gurû Gobind fue el padre de la nación sikh. Desde su concepción, la autoridad de esta fraternidad y sus ideales no han cesado de expandirse.

La instauración de la *Khâlsâ* tiene sus razones históricas. Hacía ya un siglo que los sikhs habían ido constituyéndose como una comunidad poderosa. Los roces con las autoridades del Punjab (musulmanas) habían ido en aumento. El quinto Gurû, Arjan, murió cautivo de los mogoles. El sexto Gurû, Hargobind, dio un vuelco decididamente militar a la comunidad. El noveno Gurû, Tegh Bahâdur, fue ejecutado por el emperador mogol. El décimo, asesinado por orden suya. Incluso algunos clérigos sikhs habían empezado a escapar de la autoridad de los Gurûs, sempiternamente perseguidos y acosados por el imperio. La institución de la *Khâlsâ* reforzó la consolidación del sikhismo como “comunidad” (*Panth*). Está claro que esta orden espejea algo de la idiosincrasia de la macrocasta *jât* (una sociedad agrícola del Punjab marcadamente igualitarista y marcial). Gracias a la *Khâlsâ* los valores de los *jâts* fueron definitivamente legitimados. Hoy, esta casta constituye dos terceras partes de la comunidad sikh. Aunque la *Khâlsâ* posee una innegable dimensión espiritual, tiene otra no menos marcada de

comunidad soberana, con capacidad para defenderse a sí misma. En suma, la *Khâlsâ* vale por un tipo de formación religiosa estatal (Van der Veer, 1994).

Tras la desaparición del linaje de Gurûs humanos, fueron los sikhs iniciados en la *Khâlsâ*, guiados por estrictos códigos de conducta (*rahits*), los que llevaron el peso del *Panth*. Durante todo el siglo XVIII se enfrentaron pugnazmente a los dirigentes islámicos del norte de la India. La historia sikh va llenándose de levantamientos campesinos, batallas, genocidios, milicias, exilios y mártires (Pániker, 2007). Todo ello desembocaría en la instauración de un reino sikh en el Punjab en 1799.

### **3.2.- El factor colonial**

El reino de Rañjit Singh se desintegraría tras las cruentas guerras anglo-sikhs de mediados del siglo XIX. Pero aunque los británicos se anexionaron el Punjab, sufrieron muchísimo para derrotar a los sikhs. Siempre los consideraron adversarios de talla –a diferencia del “afeminado hindú”, un tropo muy querido de la episteme colonial (Sinha, 1995)– y unos magníficos guerreros. De ahí que pronto los sikhs empezaron a copar los batallones del ejército colonial. En pocos años constituyeron su espina dorsal. Y fue su participación estelar en el ejército imperial el motor que puso en marcha la gran diáspora sikh. Allí donde fueron destinados los regimientos de Su Majestad los sikhs empezaron a instalarse.

La segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por un lazo estrecho entre las autoridades británicas y los sikhs. La colonia dependía de ellos en el ejército; de modo que jugaron la carta de la minoría sikh en su clásica estrategia de *divide et impera*. En el diálogo entre colonizadores y colonizados se fue fraguando la gran narrativa del fiel soldado sikh. Este sikh hipermasculino de la *Khâlsâ* encajaba en el diseño británico en la India (Jakobsh, 2003). Y este estereotipo fue el que salió reforzado a la hora de imaginar el *qaum* o nación sikh.

Ante el reto del cristianismo, del neohinduismo y de la modernidad, la intelectualidad sikh fue operando una lenta pero inequívoca transformación. Paulatinamente, los ideales marciales, políticos y simbólicos de la *Khâlsâ* (con su espíritu más combativo, igualitarista, proselitista y racional) fueron desplazando a la vieja elite sikh (más conservadora y conciliadora con prácticas y costumbre índicas, compartidas con los hindúes). Si durante el siglo XVIII los sikhs se

convencieron de que, sin el menor género de dudas, *no* eran musulmanes, el siglo XIX y parte del XX puede decirse que fue el de su autoconvencimiento de que *tampoco* eran hindúes. Los censos coloniales ayudaron a cosificar estas identidades, hasta entonces claramente más fluidas (Appadurai, 1993).

Los reformadores sikhs se abocaron a “purgar” el sikhismo de “supersticiones” hindúes, de prejuicios de casta “hindúes” y, en cambio, miraron de “sikhizar” la tradición (Oberoi, 1994). Ello pasaba tanto por establecer una fórmula de matrimonio “sikh” (oficialmente adoptada en 1909), promover el sikhismo *amritdhâri* de las cinco “Ks”, lo mismo que tomar el control de las *gurduâras* (*de facto* en 1925), que estaban en manos de sikhs muy “hinduizados”. Estos procesos de purga de un “Otro” interno, que poseen sus paralelos en todas las tradiciones del mundo en la misma época (Pániker, 2005), y tienen que ver en cómo resituar la tradición en el contexto general de la modernidad, el capitalismo, la cultura impresa, el avance de la ciencia o el colonialismo, desembocaron en la creación, en la década de los 1920s, de dos instituciones fundamentales del sikhismo contemporáneo: el Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee (SGPC), una organización que se hizo con el control de las *gurduâras*; y el Akali Dal (AD), su brazo político.

El resultado de todo ello ha sido una poderosa cosificación identitaria, eculizada cada vez más según la visión del sikhismo *amritdhâri* de la *Khâlsâ* y del SGPC, una institución democrática que, sin llegar a formar una “Iglesia”, vela desde entonces por el mantenimiento de una cierta ortodoxia. Otra consecuencia fue la ya inexorable y galopante territorialización de la identidad sikh.

#### **4.- El etno-nacionalismo sikh**

A lo largo del siglo XX diversos eventos han otorgado preeminencia al aspecto qáumico del sikhismo (por encima del dhármico o del pánthico), esto es, al de territorialización de la identidad sikh y el desarrollo de un etno-nacionalismo sikh.

##### **4.1.- La partición del Punjab**

En primer lugar, la partición de la India en 1947, con la creación de dos Estados: la República Islámica de Pakistán y la Unión India. La partición de la ex colonia británica fue particularmente dolorosa en el Punjab. Se calcula que más de 13 millones de punjabíes cambiaron de

lado de la frontera. (El mayor éxodo humano conocido.) En poco menos de un año, millones de musulmanes pasaron al Punjab occidental (corazón del futuro Pakistán), mientras que millones de hindúes y sikhs emigraron al Punjab oriental, que pasaría a formar parte de la Unión India. Los que antes habían sido vecinos y amigos, independientemente de lenguas, profesiones, clases, castas o culturas, quedaron etiquetados como “hindú”, “musulmán” o “sikh” (Pandey, 2001). Medio millón de personas fueron asesinadas en uno de los episodios de genocidio y limpieza étnica más cruentos de la historia.

Los musulmanes del sur de Asia habían logrado su Pakistán. Quizá su heterogeneidad impida hablar de una “nación” paquistaní, pero en menos de una década habían logrado su Estado (Jaffrelot, 2002). ¿Por qué –se preguntaban los dirigentes del Akali Dal– los sikhs no podían tener su Sikhistán o –como se conocería después– su Khalistán? Puesto que los británicos no querían una balcanización de la ex colonia y el primer ministro Nehru garantizaba la libertad religiosa en una India secular, los sikhs (que en ningún distrito del Punjab superaban el 30% de la población) se decantaron por la Unión India. Pero la idea de un Estado independiente sikh ya había sido propuesta. Y a pesar de que se sumaron a la causa de la unión nacional, cuál sería su sorpresa al comprobar que su estado federado dentro de la Unión India no les era concedido.

#### **4.2.- La creación del estado del Punjab**

Durante las décadas de los 50s y 60s del siglo XX los akalis secundaron diferentes movilizaciones (*morchas*) en pos de un estado de lengua punjabí dentro de la Unión. Asimismo, buscaban que se reconociera una identidad sikh diferente de la hindú (por ejemplo, en el código civil indio o en la propia Constitución se incluye a sikhs, budistas y jainistas bajo la categoría “hindú”). Aunque la Unión India siempre fue concebida como un Estado laico (inspirado en los valores socialistas y seculares de Nehru), para muchos sikhs la India era simple y llanamente la tierra de los hindúes (que forman alrededor del 80% de la población). Finalmente, Indira Gandhi accedió y el estado del Punjab fue establecido en 1966, en parte como compensación por el papel desempeñado por los sikhs en el ejército, que ya había librado guerras con Pakistán y con China.

Simultáneamente, el Punjab conocía durante los 60s y 70s la llamada “revolución verde”. Gracias a las nuevas tecnologías agrarias el Punjab se convirtió en el granero de la India. Pero los beneficiarios de ese espectacular crecimiento agrícola fueron los grandes terratenientes *jâts*. Para cantidad de punjabíes, el desarrollo económico supuso desempleo y empobrecimiento. El viejo régimen de cooperación fue reemplazado por otro de competición capitalista. Este descontento fue canalizado por grupos sikhs más radicales (algunos de los cuales eran alentados maquiavélicamente desde el gobierno central para desestabilizar al Akali Dal), que perseguían abiertamente un Estado sikh independiente.

Por su parte, en una resolución consensuada en 1973 por las diferentes facciones akalis, se pedía enérgicamente una verdadera autonomía dentro de la Unión. Pero el gobierno del Partido del Congreso de Indira Gandhi desestimó cualquier reivindicación “regional” y mantuvo un centralismo duro. Entre 1975 y 1977 todo el país fue puesto en “estado de sitio” en un acto de autoritarismo sin paralelo en la historia india.

El ala secesionista de la sociedad sikh bebe tanto de la negligencia gubernamental en reconocer el hecho diferencial sikh y de la retórica nacionalista del Akali Dal, como de la reinención de la tradición que durante la segunda mitad del siglo XIX y todo el XX la intelectualidad sikh había ido fraguando. Se había creado la idea de una “nación” sikh (*qaum*) con su religión, su territorio, su historia, sus instituciones y sus símbolos distintivos. No es que esa nación fuera “inventada”, sino que fue imaginada como finita y soberana (Anderson, 1991). Finita en tanto que se reducía al sikhismo *amritdhâri* y *keshdhâri*. Y soberana porque sitúa todo el poder político y espiritual en el *Khâlsâ-Panth* (Shani, 2008). A finales de la década de los 70s y principios de los 80s, las manifestaciones, disturbios, arrestos, atentados y asesinatos vinculados al “problema” punjabí eran una realidad. Y una pesadilla.

#### **4.3.- La operación Blue Star y las masacres de Delhi**

Este clima de creciente radicalización, tensión y militarización del etno-nacionalismo desembocó en 1984 en la toma del Templo Dorado de Amritsar (la *gurdwâra* más sagrada y emblemática de los sikhs) por parte de Sant Jarnail Singh Bhindranwale, líder de una facción ultra-ortodoxa del sikhismo. La primera ministra, Indira Gandhi, envió al

ejército –en una contundente operación militar llamada “Blue Star”– que acabó por aniquilar a los centenares de guerrilleros/terroristas atrincherados y demolió con sus tanques algunos de los lugares más sagrados del complejo del Templo Dorado. Esa “profanación” y afronta a la “soberanía” sikh le costó, pocos meses después, su propia vida, asesinada a manos de dos sikhs de su guardia personal. Al asesinato de la primera ministra siguió una verdadera “caza del sikh” en Delhi y otras partes de la India (venganza en buena medida promovida desde altas instancias del partido en el poder). Varios miles de sikhs fueron asesinados en pocos días. Estos dos eventos concatenados de 1984 han marcado un antes y un después en la historia del sikhismo. Para los sikhs de la diáspora, los sucesos de 1984 generaron una nueva identidad sikh “globalizada”, alimentada por imágenes, mitos e ideas de martirio, valentía y profanación. A partir de entonces se abrió una década nefasta para el Punjab.

#### **4.4.- La guerra en el Punjab**

Entre 1984 y 1992 se desató una guerra no declarada entre diferentes grupos independentistas paramilitares (muchos de los cuales recibían apoyo de las comunidades de la diáspora) contra el ejército y la policía indios. La voz “moderada” del Akali Dal fue silenciada por los khalistanis violentos. Por su lado, las fuerzas del Estado indio se mostraron implacables. En total, más de 25.000 muertos en 8 años (G. Singh, 2000).

La lucha en pos de un Khalistán posee lecturas distintas si se mira desde la diáspora, o desde la perspectiva de los akalis, o desde el punto de vista de los khalistanis, o si la contemplamos desde el gobierno central, o –por qué no– desde la óptica de un campesino hindú del profundo sur del país. Para los sikhs de la diáspora la participación en el movimiento khalistani puede verse perfectamente como una lucha por ser reconocidos en su *país de acogida*. El sujeto disápórico se encuentra siempre asfixiado por las tendencias asimilacionistas del Estado-nación (que le exige abandonar sus símbolos, valores y prácticas) o quedar marginado del mismo (relegado a la condición de extranjero y diferente). Poseer una “tierra de origen” soberana (con su historia, su cultura, sus ministros y cancillererías, etcétera) cambia cualitativamente la posición del migrante sikh. En cambio, para un punjabí que ha quedado afuera del pastel de la “revolución verde”, la idea de un Khalistán evoca una *utopía* –bien que

lejos de ser primordial— con fuertes resonancias emocionales, a la vez que constituye una contra-modernidad (anclada en el lenguaje y los símbolos religiosos, pero de ninguna manera *contraria* a la modernidad). Por su parte, para Nueva Delhi el “problema” del Punjab era una más de las *fuerzas centrífugas* que había que afrontar (junto a las de Cachemira, el país Tamil, Assam, etcétera) en su proceso de construcción de un Estado postcolonial fuerte y centralizado (que fuera capaz de manejar la explosiva pluralidad lingüística, religiosa o social del continente índico). Para un indio que habita a 3.000 kilómetros de distancia del Punjab, el Khalistán —simple y llanamente— era un eco extremadamente remoto y difuso.

## **5.- La desterritorialización de la identidad sikh**

La última gran transformación del sikhismo ha ido gestándose desde la segunda mitad de la década de los 90s hasta el día de hoy. Y lo que es en parte sorprendente es la rapidez con la que la explosiva situación del Punjab se ha ido apaciguando. Desde Nueva Delhi se insiste en que la actuación militar y policial acabó con los terroristas insurrectos. Y algo de cierto hay en eso. Sin duda. Pero también la aparición de varios factores menos evidentes.

Por un lado, las reformas económicas introducidas en la India a principios de los 90s por —el entonces ministro de economía— Manmohan Singh (por cierto, un sikh), llevaron a unas tasas de crecimiento inimaginables décadas antes. En el contexto de bonanza económica general, existían muchas fuerzas que exigían una normalización de la sociedad punjabí. Y es que dicha bonanza no estaba dando sus frutos en el maltrecho Punjab. En este sentido es notable la actuación del líder moderado del Akali Dal, Parkash Singh Badal, inequívocamente hostil a la idea de un Khalistán. Curiosamente, en 1996 Badal se alió con el partido nacionalista hindú del BJP para destronar al partido del Congreso (de la dinastía Nehru-Gandhi, hegemónico en la India hasta los 90s). Esta antinatural alianza con un partido respaldado por organizaciones ultra-nacionalistas hindúes, no obstante, destapa el pragmatismo que se ha apoderado de la política india en estos tiempos. Tiene que ver también con la propia transformación del BJP (que dirigió la India entre 1999 y 2004), que imperativamente ha necesitado de partidos regionales (como el Akali Dal en el Punjab, el partido “tamil” en el sur, el “telegu” en Andhra Pradesh, etcétera) para poder gobernar. Esta “federalización”

de la política india ha beneficiado las posiciones de nacionalismo moderado del Akali Dal.

Las transformaciones y reivindicaciones se están dando ahora *dentro* del marco democrático (Shani, 2008). Ello ha contribuido mucho a que los sikhs dejen de percibir al gobierno de Nueva Delhi como una máquina hindú insensible a la realidad sikh. Es muy significativo que desde el 2005 tanto el primer ministro de la India (Manmohan Singh) como el jefe de las Fuerzas Armadas (Joginder Jaswant Singh) sean ambos *keshdhâris* sikhs. Badal es ministro-en-jefe del Punjab desde 2007.

Todo ello explica la gradual desaceleración del etno-nacionalismo sikh. Un proceso asimismo alentado desde las comunidades de la diáspora, que ya no reivindican tanto la liberación de su tierra de origen y prefieren un reconocimiento de una identidad sikh *trans-nacional*. Casi que ahora es en la diáspora donde se están gestando contra-corrientes (bien que casi siempre articuladas alrededor de la *Khâlsâ*) que no pasan necesariamente por la creación de un Estado sikh. Las organizaciones sikhs de la angloesfera, al enfatizar una *doble orientación* hacia la integración local y el reconocimiento de la diferencia sikh, están cuestionando la mismísima narrativa del Estado-nación. Tampoco escapa que la llamada globalización (económica, social, tecnológica, cultural...) tiende a difuminar la centralidad del territorio. No es que la reivindicación de un Khalistán haya desaparecido. Pero parece como si hubiera quedado ahora adosada al *cuero social* más que a la tierra. Lógicamente, es a través de símbolos como las cinco "Ks" y el turbante como se persigue el reconocimiento de la diferencia (en la diáspora) o de la identidad (en el Punjab). Los símbolos *in-corporan* la *Khâlsâ* y las aspiraciones de soberanía. Es lógico, por tanto (pero igualmente reduccionista), apelar a las cinco "Ks" a la hora de contornear la *identidad* sikh.

Todo parece indicar que tanto en la India como en la diáspora la idea de un *qaum* sikh ha trascendido la meta de un vago Khalistán al considerar el establecimiento de un Estado-nación soberano innecesario (Shani, 2008). Los resultados de las elecciones de 2007 en el Punjab mostraron que la mayoría de partidos se había alejado de discursos identitarios y comunales y se centraba en los acuciantes problemas económicos e institucionales: cómo afrontar la competencia agrícola, cómo reconstruir la pésimas finanzas del estado del Punjab, etcétera.

En suma, los sikhs conforman una apasionante realidad digna de escrutar para discernir las tendencias sociales en el mundo globalizado

de hoy. Y constituyen uno de los microcosmos más complejos de la rica y cromática panorámica social, religiosa o política de la India –continental y de ultramar– contemporánea.

## Referencias

- Anderson, Benedict (1983; edición revisada: 1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, R.U.: Verso.
- Appadurai, Arjun (1993). Number in the Colonial Imagination. En: Breckenridge, Carol y van der Veer, Peter (eds.) (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Filadelfia, EE.UU.: University of Pennsylvania Press.
- Grewal, J.S. (1990; edición revisada: 1998). *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.
- Jaffrelot, Christophe (2002). Nationalism without a Nation. Pakistan Searching for Its Identity. En: Jaffrelot, Christophe (ed.). *Pakistan. Nationalism without a Nation?* Nueva Delhi, India: Manohar. .
- Jakobsh, Doris (2003). *Relocating Gender in Sikh History. Transformation, Meaning and Identity*. Nueva Delhi, India: Oxford University Press.
- Lorenzen, David N. (1996). *Praises to a Formless God*. Albany, EE.UU.: State University of New York Press.
- Massey, James (1991). *The Doctrine of Ultimate Reality in Sikh Religion*. Nueva Delhi, India: Manohar.
- McLeod, W.H. (1989). *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*. Nueva Delhi, India: Oxford University Press.
- (1997). *Sikhism*. Londres, R.U.: Penguin.
- Oberoi, Harjot (1994). *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago, EE.UU.: University of Chicago Press.
- Pandey, Gyanendra (2001). *Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.
- Pániker, Agustín (2005). *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona, España: Kairós.
- (2007). *Los sikhs. Historia, identidad y religión*. Barcelona, España: Kairós.
- Schomer, Karine y McLeod W.H. (eds.). (1987). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*. Delhi, India: Motilal Banarsidass.
- Shani, Giorgio (2008). *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*. Londres, R.U.: Routledge.
- Singh, Gurharpal (2000). *Ethnic Conflict in India. A Case Study of the Punjab*. Londres, R.U.: Palgrave Macmillan.

- Singh, Mohinder (ed.) (2000). *Sikh Forms and Symbols*. Nueva Delhi, India: Manohar.
- Singh, Pashaura (2000). *The Guru Granth Sahib. Canon, Meaning and Authority*. Nueva Delhi, India: Oxford University Press.
- Sinha, Mrnalini (1995). *Colonial Masculinity. The “Manly Englishman” and the “Effeminate Bengali” in the Late Nineteenth Century*. Nueva Delhi, India: Kali for Women.
- Veer, Peter van der (1994). *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley, EE.UU.: University of California Press.