



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## La comunidad sikh de Barcelona

### Una aproximación etnográfica

Prácticas, negociación y transformaciones en el cuerpo  
y la corporalidad tras el proceso migratorio

Sandra Santos Fraile



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.

Tesis Doctoral

# La comunidad sikh de Barcelona Una aproximación etnográfica

*Prácticas, negociación y transformaciones en el  
cuerpo y  
la corporalidad tras el proceso migratorio*

Sandra Santos Fraile





Programa de Doctorado Estudios Avanzados en Antropología Social.  
Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica.  
Facultat de Geografia i Història  
Universitat de Barcelona

Tesis Doctoral

# La comunidad sikh de Barcelona. Una aproximación etnográfica.

*Prácticas, negociación y transformaciones en el cuerpo y la corporalidad tras el proceso migratorio.*

Doctoranda: Sandra Santos Fraile  
Directores: Danielle Provansal Félix  
José María Valcuende del Río  
Tutora: Cristina Larrea Killinger



*A mi madre.  
Que siempre está ahí y que hace que todo sea posible.*

*A Gael.  
Por darme el aliento que necesitaba*



## AGRADECIMIENTOS

Tengo tanto que agradecer, y a tantas personas, que por muchas páginas que escribiera no sería ni lo suficientemente justa ni devolvería una mínima parte de lo que me han dado. Durante el largo período de trabajo y elaboración de esta tesis han sido muchas las personas que me han prestado apoyo emocional, intelectual y logístico. Es tanto lo que me han aportado, que ojalá pudiera ser este un trabajo lo suficientemente bueno como para que se vieran mínimamente recompensadas; que puedan pensar que ha merecido la pena.

En primer lugar, a mi madre, que siempre e incondicionalmente me ha apoyado desde que hace muchos, muchos años, empecé a sentir la inquietud por el estudio y el conocimiento. Sin ella no hubiera sido posible. Y yo, sin duda, hubiera sido una persona mucho menos feliz.

A mi padre y mis hermanas, a mi familia, por la infinita paciencia, por las muchas veces que no he podido estar y que han sabido comprenderlo.

A Danielle Provansal, que asumió la dirección de un proyecto que no veía del todo claro, que implicaba para ella importantes esfuerzos y nuevos retos y que a pesar de no ser todo lo ortodoxo que ella hubiera deseado ha aceptado y apoyado. Debo agradecerle los muchos esfuerzos condensados habitualmente en demasiado poco tiempo; muy especialmente en esta última fase de la tesis, ya que sin su ayuda no habría podido llegar a término.

A José María Valcuende, *Chema*, por aceptar sin dudarle un segundo la co-dirección de un trabajo muy avanzado y en un momento difícil. Seguramente sin su ayuda hubiera sido muy complicado poder terminar.

A Cristina Larrea, por las lecturas y los sabios y acertados comentarios. A Gemma Orobitg y Joan Bestard por su entusiasmo y palabras de aliento, que fueron importantes para mí. A Olivia Harris y Chris Fuller por su calurosa acogida en la *London School of Economics (LSE)* y a Meenakshi Thapan por invitarme y aceptar mi estancia en el *Department of Sociology* de la *University of Delhi*. Asimismo, agradecer a Eleanor Nesbitt, Emma Tarlo y Anne Murphy su tiempo y reflexiones sobre mis planteamientos y trabajo.

A Mary Nash y al *Grup de Recerca Consolidat de Multiculturalisme i Gènere* y a Kristina Myrvold y la Red de académicos e investigadores *Sikhs in Europe* por dejarme formar parte de ellos y encontrar y participar de espacios para la reflexión, la discusión y la ampliación de conocimientos.

A las compañeras y compañeros de la *LSE* por hacerme sentir como en casa durante todo el tiempo de mis estancias en Londres.



A Jesús de la Casa, quien siendo una adolescente me descubrió la antropología y con ella el lugar donde encontrar las respuestas a las preguntas que entonces me hacía y aún me hago. A Fabián Coca, que le quitaba los libros de antropología a su hermano Agustín para dármelos a mí.

A las chicas de doctorado, por las siempre motivadoras y sugerentes discusiones antropológicas, por las cenas compartidas y los muchos desahogos. A Susana Carro Ripalda, por su apoyo y contagioso entusiasmo. A Adelina Uribe Monjo, y a Arancha Luna por estar desde siempre ahí. Y muy especialmente a Ester Massó Guijarro, referente para mí en lo personal y en lo profesional.

A mis colegas y compañeros del Departamento de Antropología Social, Psicología Básica y Salud Pública de la Universidad Pablo de Olavide por sus constantes muestras de apoyo y ánimos.

A Agustí Iglesias, por estar siempre dispuesto a recibirme y compartir sus conocimientos y experiencias con la comunidad sikh de Barcelona.

A Jordi por su apoyo durante mucho tiempo. Sin él el trabajo de campo hubiese sido seguramente más complicado y difícil de llevar. Gracias, hay parte de ti en esta tesis.

A Anand por abrirme las puertas y acercarme generosamente a la comunidad.

Pero si hay un agradecimiento que nunca será suficiente es el que debo a todos los miembros de la comunidad sikh tanto de Barcelona como de Londres, Delhi y el Panyab, que con una generosidad infinita me han regalado su tiempo, su experiencia y parte de sus vidas. Sin todos ellos y ellas esto sí que no habría sido posible. Muy especialmente a Sonia, a Deep, a sus papás, a Paul y a su familia, que me han acogido como una más. Este trabajo es, sobre todo, gracias vosotras y vosotros, a los sikhs, y a vuestra hospitalidad e infinita generosidad.

También, por supuesto, a todos aquellos y aquellas cuyos nombres no aparecen aquí pero que sabéis quiénes sois, cómo me habéis apoyado y ayudado de infinidad de maneras, y que os tengo presente. De corazón, gracias.

Luismi, cariño, gracias por la poesía, por traer la eterna primavera y ayudar a hacer realidad mis sueños.

Por último y muy especialmente a mi pequeño Gael, que sin saberlo ha sacrificado el tiempo que le debía su madre y que espero saber recompensar.

Sandra Santos Fraile  
Sevilla, noviembre de 2015

## **Resumen:**

El objetivo de esta tesis es, por un lado, conocer, comprender y visibilizar una creciente y significativa comunidad sikh que desde hace décadas habita en Barcelona y, por otro, analizar los cambios y las modificaciones en el cuerpo y la corporalidad como necesarios o pertinentes para la inserción y adaptación en un contexto nuevo tras el proceso migratorio.

Dadas las particulares características del grupo de estudio, una comunidad en la que determinada corporalidad es en gran medida un elemento significativo de su adscripción religiosa, en este trabajo se ha tratado de observar y analizar las transformaciones y las continuidades en el cuerpo y la corporalidad como parte del proceso de adaptación de los individuos sikhs inmigrados que habitan Barcelona. Para ello se parte de la idea del cuerpo –y por extensión la corporalidad-, como elemento a disposición de los individuos y grupos, a veces mediatizado por el contexto en el que habitan, pero también como lugar para la agencia; imbuido de ideologías político-religiosas, que pueden ser corporalizadas, pero también susceptible de ser negociadas en función de las coyunturas. Para el desarrollo de la investigación se ha llevado a cabo trabajo de campo etnográfico durante más de 18 meses mediante etnografía multisituada donde Barcelona, Londres, Delhi y el Panyab han sido lugares para el trabajo.



<b>PRIMERA PARTE. PRESENTACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA Y DEL GRUPO SUJETO DE ESTUDIO ..</b>	<b>15</b>
1. Presentación.....	15
2. Motivaciones científicas y personales.....	18
3. Dificultades de la elección del sujeto de estudio y de la perspectiva metodológica.....	19
<b>Capítulo 1. Colectivo de estudio y contexto general.....</b>	<b>25</b>
1.1 <i>Los sikhs del Panyab: Historia, religión y organización social</i> .....	26
1.1.1 Origen e historia de los sikhs.....	26
1.1.2 El sikhismo o la religión sikh.....	31
1.1.3 Organización y estructura social.....	36
1.1.3.1 Las castas como sistema de clasificación y estructuración social.....	37
1.1.3.2 Las relaciones de parentesco como elementos clave en la estructuración y la organización social: El lugar de la familia y las formas de matrimonio.....	40
1.1.3.3 Las Relaciones de Género.....	43
1.2 <i>Situación actual: Los sikhs en el contexto específico de la India</i> .....	46
1.3 <i>Los sikhs en el contexto mundial: Una comunidad global, diaspórica e interconectada</i> .....	49
1.3.1. Una comunidad global.....	49
1.3.2 De tradición migratoria y diaspórica.....	50
1.3.3. Una comunidad interconectada.....	53
<b>Capítulo 2. Episteme de este trabajo, marco teórico, metodología y herramientas analíticas.</b>	
<b>Diseño de la investigación y trabajo de campo.....</b>	<b>55</b>
2.1 <i>Episteme de este trabajo y marco teórico</i> .....	55
2.1.1 La emergencia del cuerpo como objeto de interés en las Ciencias Sociales.....	55
2.1.2 El desarrollo de la literatura antropológica.....	58
2.1.3 De cuerpos, corporeización, corporalización e incorporación. La problemática de la conceptualización.....	65
2.2. <i>Metodología y herramientas analíticas</i> .....	67
2.2.1 Referentes teóricos.....	68
2.2.1.1 El cuerpo y la corporalidad como herramientas metodológicas para el análisis.....	69
2.2.1.2 El cuerpo como analizador de identidades y dinámicas sociales.....	73
2.2.1.3 Las relaciones de género en función del sexo y el sexo social.....	75
2.2.1.4 La agencia.....	78
2.2.2 Herramientas de análisis.....	82
2.2.2.1 La comunidad.....	82
2.2.2.1.1 Comunidades globales: procesos migratorios y diáspora.....	82
2.2.2.1.2 La comunidad sikh: una comunidad religiosa, transnacional y diaspórica.....	84
Las sectas.....	87
2.3 <i>El diseño de la investigación</i> .....	88
2.4. <i>El trabajo de campo</i> .....	90
<b>SEGUNDA PARTE. ETNOGRAFÍA. DE SIKHS, CUERPOS Y CORPORALIZACIONES .....</b>	<b>107</b>
<b>Capítulo 3. La comunidad sikh de Barcelona. Características, idiosincrasia y proceso migratorio hasta Barcelona. ....</b>	<b>107</b>
3.1 <i>¿Invisibles o desapercibidos?</i> .....	107
4.1.1 La literatura sobre los sikhs en España.....	107
3.2 <i>El proceso migratorio hasta Barcelona</i> .....	111
3.2.1 Los sikhs desde la India hasta Barcelona.....	112
3.3 <i>Llegada y asentamiento en Barcelona</i> .....	114
3.4 <i>Características específicas de la comunidad en Barcelona</i> .....	118
3.4.1 Parentesco y matrimonio en los sikhs de Barcelona. Cambios y persistencias.....	121
3.4.1.1 La concertación y prácticas matrimoniales.....	124
3.4.1.2 La importancia de la descendencia.....	127
3.4.1.3 Relaciones pautadas entre hermanos y hermanas.....	127

3.4.2. La comunidad como garante de los roles, las tradiciones y los vínculos.....	130
3.5 <i>La comunidad sikh de Barcelona en el contexto mundial</i> .....	132
3.6 <i>Los gurdwaras como instituciones estratégicas para el establecimiento de la comunidad</i> .....	133
3.6.1 Práctica religiosa y jerarquía social.....	135
3.6.2 Usos diferenciados del espacio sagrado.....	136
3.6.3 La calle como prolongación temporal del espacio sagrado.....	139
<b>Capítulo 4. Los cuerpos sikhs. Etnografía de la corporalidad y de la construcción de su representación.....</b>	<b>141</b>
4.1 <i>Los preceptos vitales</i> .....	143
4.1.1 La construcción de la persona.....	144
4.1.1.1 Sobre la noción de persona.....	145
4.1.1.2 La construcción de la persona a partir del cuerpo y la corporalidad.....	148
4.1.1.2.1 La persona como parte inherente de la familia y la comunidad.....	151
4.1.1.2.2 La casta y la piel como marcadores identitarios.....	153
4.1.1.2.3 Género y construcción de la persona.....	154
4.1.1.2.3.1 Espacio sagrado y género en la construcción de la persona.....	156
4.1.1.2.3.2 Corporalidad según la categoría social.....	159
4.1.1.2.3.3 La construcción del <<nosotros>> frente a <<los otros>>.....	162
4.1.2 El Sikh Dharma o Código de Conducta sikh y la categorización de los individuos.....	166
4.1.2.1 El cuidado de la imagen y el uso del turbante.....	168
4.1.2.2 La aceptación de prácticas y creencias alternativas.....	169
4.1.3 Contaminación y Pureza.....	172
4.1.3.1 Las castas, una realidad de facto.....	172
4.1.3.1.1 La vinculación entre templo y casta.....	174
4.1.3.1.2 Castas, identidad y política.....	177
4.1.3.2 La evitación de la contaminación.....	179
4.1.3.3 La gradación inestable de la contaminación.....	180
4.1.3.4 El agua, elemento ritual de purificación.....	183
4.1.3.5 Técnicas corporales.....	184
4.1.3.5.1 La alimentación.....	189
4.1.3.5.2 Los vestidos.....	197
4.1.4 Relaciones de género, jerarquía y poder.....	203
4.1.4.1 Su materialización en los nuevos sujetos.....	206
4.1.4.2 El ideal femenino.....	206
4.1.4.3 El ideal masculino.....	210
4.1.4.4 La contención de los afectos.....	210
4.1.4.5 La manifestación de las relaciones y roles de género en los espacios sagrados y ritualizados.....	211
4.1.5 La hospitalidad o khidmat como característica idiosincrásica.....	213
4.2 <i>El gurdwara como espacio donde se manifiestan y sacralizan los preceptos vitales</i> .....	214
4.2.1 Uso del espacio, rituales y regulación de la corporalidad en base al género.....	215
4.2.1.1 La importancia de la proximidad del Gurú Granth Sahib.....	216
4.2.1.2 El gurdwara como lugar de manifestación de los principios básicos comunitarios.....	218
4.2.2 Aspectos socio-simbólicos asociados a su carácter sagrado.....	219
4.2.2.1 La personificación y el carácter sagrado del Gurú Granth Sahib.....	220
4.2.2.2 La especificidad de la significancia simbólica en la diáspora.....	221
4.2.3 La vinculación entre templo y casta.....	222
<b>TERCERA PARTE. EL CASO DE BARCELONA: CUERPOS Y CORPORALIDADES ¿DINÁMICOS Y NEGOCIANTES?.....</b>	<b>223</b>
<b>Capítulo 5. Cuerpos que median y corporalidades negociadas.....</b>	<b>223</b>
5.1 <i>Cuerpo y reproducción del capital social</i> .....	224
5.1.1 Gestualidad ritual y rango dentro del parentesco.....	231
5.2 <i>El cuerpo y las prácticas corporales como mediadores culturales</i> .....	236
5.2.1 Prácticas y corporalidades que facilitan la interacción.....	236

5.2.2 Estrategias matrimoniales de los varones sikhs en situación de migración.....	240
5.3 <i>La negociación de las corporalidades frente al cuerpo como culturalmente mediatizado.</i> .....	247
5.4 <i>Los cuerpos en exhibición y movimiento: Usos de los espacios. Dinamismos Transfronterizos.</i> .....	260
5.4.1 Exhibición, visibilización y reconocimiento .....	260
5.4.1.1 La construcción de una percepción determinada en función del contexto y el lugar para la vindicación política .....	262
5.4.1.2 Prácticas y corporalizaciones contextuales.....	264
5.4.2 Uso de los espacios y negociación de los roles de género.....	265
5.4.3 Dinamismos Transfronterizos .....	268
<b>Conclusiones.....</b>	<b>273</b>
<b>Bibliografía utilizada:.....</b>	<b>277</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>293</b>



# PRIMERA PARTE. PRESENTACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA Y DEL GRUPO SUJETO DE ESTUDIO

## 1. Presentación<sup>1</sup>.

Esta tesis es el resultado de una investigación cuya motivación primera ha sido la de conocer, comprender y visibilizar desde el conocimiento científico-social la comunidad sikh<sup>2</sup> de Barcelona, desde una mirada antropológica pero teniendo en cuenta el contexto histórico que ha influido en su constitución como grupo étnica y religiosamente diferenciado de otros colectivos procedentes de la India e instalados en Barcelona. El proyecto inicial de esta tesis parte de la hipótesis de la existencia de la vinculación entre los cambios en el cuerpo, en la concepción de éste y en la corporalidad con la asunción más o menos implícita por parte de los sujetos de la necesidad de llevar a cabo estas modificaciones para la adaptación e integración en la sociedad de llegada tras un proceso migratorio. Esta hipótesis de partida convendría con la vinculación que Bryan Turner (2008: 245). establece entre los procesos de constitución del individuo y de corporalización en relación directa con su ubicación e interconexión con el contexto socio-espacial. Dadas las particulares características del grupo objeto estudiado, el objetivo de este trabajo no es otro que observar el cuerpo y la corporalidad como un elemento a disposición de los individuos -y grupos-, a veces mediatizado por el contexto en el que habitan, imbuido de ideologías político-religiosas, que pueden ser corporalizadas, pero también susceptibles de ser negociadas en función de las coyunturas y por consiguiente lugar para la agencia. El cuerpo y la corporalidad serán por tanto los elementos o unidades de análisis a partir de los que observar y analizar los cambios o las continuidades como

---

1 Esta investigación ha sido parcialmente financiada por el Ministerio de Educación y Ciencia a través de una Beca del Programa Nacional de Formación del Profesorado Universitario (FPU) con referencia AP2005-1400.

2 A pesar de que en la mayoría de los medios de comunicación y la Real Academia Española en su edición más reciente utilizan el vocablo sij y su derivado sijismo como transliteración del término *sikh*, esta adaptación al español es bastante cuestionable dado que se basaría en un error de interpretación del valor fonético de la secuencia consonántica “kh”, que no representa el sonido de la “j” del castellano, sino el sonido “k” seguido de una leve aspiración. El origen de este error parece estar en el hecho de que el dígrafo “kh” se utiliza con el valor de la “j” del español en algunos sistemas de transliteración utilizados para idiomas como el persa o el árabe, por ejemplo. Sin embargo, éste no sería el caso de las lenguas indias, como el sánscrito, el panyabi o el hindi, en las que el dígrafo “kh” se utiliza para transcribir la versión aspirada del fonema /k/. En este mismo sentido, y según las consideraciones de Oscar Pujol, autor del *Diccionari Sànskrit-Català*, la transcripción *sij* es claramente errónea, pues aunque la jota española se encuentra representada en devanagari en la letra de origen urdu *kh* (ख) no hay que confundirla con la *kh* (ख) de origen sánscrito que es la que aparece en la palabra hindi *sikh* del panyabi *sikkh* y finalmente del sánscrito *śiṣya* "discipulo". Por tanto, y en base a estas argumentaciones, he optado por mantener el uso del vocablo sikh y de su derivado sikhismo, de igual modo que se hace en el mundo académico anglosajón y francófono, donde tampoco existiría el sonido “kh” como tal. Como fuentes para esta etimología me remito a los diccionarios sánscrito-inglés e hindi-inglés clásicos y de referencia, como lo son el de Monier-Williams (1996), donde el fonema “kh”, que aparece en numerosas entradas, se transcribe como “kh”, o el McGregor (2004), donde la transcripción de “kh” es, asimismo, “kha”; y por último al diccionario de sánscrito-catalán de Pujol (2005). Agradezco los comentarios e indicaciones de Oscar Pujol y Vanesa García Cazorla a este respecto. Otro autor que ha mantenido y defiende el uso de los términos sikh y sikhismo es Agustín Pániker (2007).



parte del proceso de adaptación tras la experiencia migratoria de individuos sikhs que habitan Barcelona.

Según sus propios testimonios, los primeros sikhs llegaron a Barcelona a finales de los 70s, principios de los 80s. Según fuentes oficiales del Estado español, en Barcelona habitan en la actualidad más de 11.700 personas de origen hindú (que podemos considerar, en su gran mayoría, hinduistas y sikhs), más de 17.500 en Cataluña, y de 34.000 en todo el Estado<sup>3</sup>. Si atendemos, en cambio, a los datos ofrecidos por el *Institut d'Estadística de Catalunya* y su evolución, la cifra de población extranjera de origen hindú para el año 2000 (primera fecha con datos disponibles) era de 799 hombres y 529 mujeres, sumando un total de 1.328 personas, lo que suponía el 0,73% sobre el total de extranjeros en Cataluña. Ya para el año 2014, las cifras que señalan son 12.968 hombres y 6.300 mujeres, sumando un total de 19.268 personas de origen hindú que supondrían el 1,77% sobre el total de extranjeros en la región. Centrándonos en la provincia de Barcelona, las cifras para el año 2000 señalan 542 hombres y 385 mujeres, que sumarían un total de 927 hindúes en la provincia, lo que para entonces supondría el 0,70% de la población extranjera en Barcelona. Ya para el año 2014, los datos registran la existencia de 8.888 hombres y 3.951 mujeres, sumando un total de 12.839 hindúes y que supondrían un 1,76% de la población extranjera en la provincia<sup>4</sup>. Si bien estas cifras corresponderían a los datos que se tienen de personas venidas de la India, con independencia de su adscripción religiosa, las estimaciones hechas desde el *Consell Sikh de Catalunya* y otras instituciones en 2007 situaban ya de forma específica el número de sikhs -considerando tanto a <<regulares>> como <<irregulares>>- en 5.000 para Cataluña y en 10.000 para toda España<sup>5</sup>.

Se trata por tanto de un colectivo cuyo número no ha parado de crecer y que posee unas características identitarias que en muchos casos se reflejan en una corporalidad determinada y determinante (a saber, una apariencia corporal claramente definida que los construye e identifica como sikhs). A pesar de ello, los sikhs, en tanto que individuos pertenecientes a una comunidad diferenciada, con una idiosincrasia y características religioso-culturales que les son propias y que los construyen y definen como tales, pasan sin embargo desapercibidos o, más bien, viven

---

3 Datos obtenidos del Padrón Continuo del 1 de enero de 2014, Instituto Nacional de Estadística (INE), en: <http://www.ine.es> Visitado el 16/06/2015. Resulta no obstante interesante señalar aquí la significativa variación que aparece en los datos con respecto al año anterior, pues como la misma fuente señalaba los datos para el año 2013 son los siguientes: más de 12.600 hindúes para Barcelona, más de 18.900 para Cataluña y, más de 37.000 para el Estado español (datos consultados el 17/04/2014). Estos datos darían cuenta de un significativo decrecimiento de la población de origen hindú en tan breve periodo de tiempo que se podría relacionar con los movimientos de salida del país por la situación de crisis económica y laboral.

4 Fuente: Idescat, Instituto d'Estadística de Catalunya, Generalitat de Catalunya. Datos accesibles en: <http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?nac=d410&b=1&t=2000&x=7&y=6>. Fecha última consulta: 6/07/2015.

5 Esta es una estimación hecha por algunas instituciones para sus cálculos propios. Al no haber datos estadísticos que discriminen a la población por creencias religiosas o por lugar de nacimiento en la India (lo que ayudaría dado que la mayoría de los sikhs provienen del Panyab) es imposible obtener datos más precisos. A esto se une que muchos sikhs se encuentran en situación "irregular", siendo también invisibles en las estadísticas oficiales.

invisibilizados para el común de los barceloneses. Y mucho más aún, para el resto del país con excepción de aquellos que viven cerca de un *gurdwara* o templo sikh.

Así, en un contexto donde la comunidad de acogida está más preocupada por la existencia de otros grupos de inmigrados mayoritarios que en el imaginario colectivo (y especialmente a través de los medios de comunicación) se asocian con los conflictos, la ilegalidad y la delincuencia –como es el caso de marroquíes-, la población nativa no suele distinguir a los sikhs de otros hindúes o de pakistaníes.

A pesar de esta invisibilidad, el número de sikhs que habitan en Barcelona y en sus alrededores ha ido creciendo notablemente en las últimas décadas<sup>6</sup>, con un notorio incremento de mujeres debido a la reunificación familiar, a lo que se une el crecimiento de una aún muy tenue segunda generación que se abre camino como habitantes que desarrollan una capacidad dual: la de desenvolverse con soltura en el que fue un nuevo y diferente contexto para sus padres, y el aprendizaje, manejo y reproducción de la cultura parental con la que se identifican y que valoran como lugar en el que se construyen significados.

Asimismo, el número de *gurdwaras* (templos sikhs) ha ido aumentando de forma significativa en los últimos años hasta llegar a 6 en la provincia de Barcelona a principios de 2010, del mismo modo que sucede con los distintos templos que se van creando en lugares como Girona y Valencia, aunque otros factores, como los conflictos relacionados con el origen de casta han tenido su incidencia también en la creación de estos nuevos templos.

Por otro lado, la comunidad sikh de Barcelona pertenece a un colectivo mucho mayor que utilizando los términos de Fredrik Barth (1976: 10-16) podemos definir como *grupo étnico discreto* con una importante trayectoria diaspórica, esto es, la comunidad sikh global. El hecho de que los Sikhs instalados en Barcelona se inserten en una comunidad mucho mayor e internacionalmente dispersa permite superar el carácter a menudo artificial que ciertos estudios de comunidad tienen cuando construyen su objeto de estudio esencialmente a partir de su especificidad con relación a otros colectivos y nos aproxima a la realidad actual de los procesos migratorios y a su dinámica mediante la formación y extensión de estos conjuntos móviles y flexibles que son las diásporas. En efecto, encontramos que la forma en que la comunidad sikh se establece en Barcelona tiene ciertas analogías con los modos en que los sikhs y otras comunidades religiosas del sur de Asia se han establecido en otras ubicaciones (como Estados Unidos, Inglaterra o Canadá) y lo muestran los trabajos de Judith Brown (2006) para comunidades del sur de Asia, Ballard y Ballard (1979) para

---

<sup>6</sup> En los Anexos 1 y 2 se puede ver el incremento de la población de origen hindú en los últimos trece años y su evolución con respecto a la población inmigrada de los 15 países con mayor número de habitantes residentes en Barcelona según los datos del Padrón Municipal.

los sikhs en Leeds y Gerd Baumann (2003) para Southall, entre otros. Sin embargo, también se dan notables diferencias con lo expuesto en estos trabajos, lo que nos abre una perspectiva comparativa sugerente, tanto a nivel descriptivo como metodológico, ya que algunas de estas diferencias – aunque no todas- pueden proceder del enfoque adoptado y del hecho de que se obvian determinadas cuestiones que en estas tesis son centrales por el modo en que se ha concebido y desarrollado esta investigación. Podemos hablar, por tanto –aunque con cierta cautela- de unas características propias y distintivas de la comunidad sikh de Barcelona, destacando de forma significativa el relevante papel que aquí han tenido y tienen la creación de los *gurdwaras*, así como las distintas negociaciones que en tanto que individuos y comunidad llevan a cabo. Estas negociaciones, que van desde las relaciones estratégicas con miembros de la población local que se acercaron a una especie de “sikhismo occidentalizado” a partir de la práctica del kundalini yoga y que podemos entender como prácticas o procesos de *hibridación* en los términos de García Canclini (2005) o como puntos de encuentro o *intersticios*, siguiendo a Núria Benach (2005), hasta en el uso de determinadas ropas y atuendos que adquieren particular significancia en determinados contextos. En nuestro caso, los sujetos de la comunidad gestionan la utilización de estos atuendos de forma pragmática: ya sea para incorporarse y establecerse de forma exitosa en el lugar de llegada, como elementos generadores de identidad, de diferenciación o identificación con otros grupos, para ganar *agencia*, o bien con la intención de mantener los valores y tradiciones propios del lugar de origen así como las relaciones de poder que allí se enmarcan.

## 2. Motivaciones científicas y personales

La razón principal para elegir como objeto de estudio a la comunidad sikh de Barcelona reside en la casi inexistencia de trabajos realizados desde la academia española sobre este importante colectivo extranjero instalado en Barcelona (y por la información que a fecha de hoy dispongo, en el resto del estado español). No obstante, también se une a ello una inquietud meramente personal: mi curiosidad sobre una comunidad religiosa –la sikh—que se estima en más de 23 millones de personas<sup>7</sup> y cuya existencia era absolutamente desconocida para mí, hasta que en una interesante conversación con la antropóloga Gemma Orobitg<sup>8</sup> sobre el tema de mi investigación doctoral ella no sólo me hizo saber sobre la existencia de los sikhs y el establecimiento de un número cada vez más importante de miembros de esta comunidad en Barcelona, sino que me animó a considerarlos

---

7 La estimación del número total de sikhs existentes varía considerablemente dependiendo de la fuente consultada. Por nombrar sólo alguna de las estimaciones, para Partridge (2004: 166) y Helweg (en Singh and Barrier 2004: 230) estaría en unos 16 millones de personas en todo el mundo; entre 17 y 18 millones para McLeod (Ibid.: 30); en 22 millones para Pániker (2007: 316), y para Cole (2004: 158) en 23 millones de personas, la mayoría de ellas habitantes del Panyab.

8 Siempre estaré agradecida a Gema Orobitg por esta sugerencia que durante los últimos años ha orientado mi trabajo y mi vida.

como grupo objeto de estudio. Aún hoy este colectivo es bastante desconocido para una gran mayoría de la población española, profana en estas cuestiones. Resulta igualmente significativo que tampoco haya despertado hasta el momento el interés de la comunidad científica de nuestro país, cuando, por el contrario, en las dos décadas anteriores se han multiplicado en España y en Cataluña los trabajos sobre otros colectivos inmigrantes extranjeros. La invisibilidad científica de los sikhs, acorde con su invisibilidad social en Cataluña, planteaba un verdadero reto sobre el que giran las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los elementos que hace que “no interesen” a los investigadores? ¿Será la falta de desafíos o problemas que plantean a la sociedad receptora, a pesar de una presencia física muy visible? ¿Su origen social y económico generalmente superior a otros colectivos de migrantes? ¿El carácter cohesionador de su religión? ¿Su tolerancia y capacidad de apertura hacia personas externas a la comunidad unidas a una fuerte afirmación identitaria? Todas estas cuestiones despertaban mi curiosidad y solamente en el marco de una tesis doctoral me sentía capacitada para responder al menos a algunas de ellas. Por otro lado, la elección de los sikhs de Barcelona como grupo de estudio se mostraba desde el principio como adecuada para el proyecto de investigación dadas las singulares concepciones culturales y religiosas de esta comunidad con respecto al cuerpo y la corporalidad; elementos que como se verá son definitorios en la construcción de los individuos en tanto que pertenecientes al grupo y como elementos idiosincrásicos propios y que son utilizados para marcar la diferencia y la distinción con respecto a otros grupos.

Por consiguiente, el punto de partida de este trabajo ha sido justamente los elementos visuales que impiden que los sikhs, menos aculturados, pasen desapercibidos y la contradicción aparente que supone el hecho de que esta percepción no dé lugar a una representación racionalizada – científica o no - de su especificidad. Esto ha llevado a la concepción de un abordaje teórico-metodológico que busca superar esta aparente anomalía, que trascienda la simple descripción etnográfica, y que tome como punto de partida estos mismos elementos visibles y su soporte material –el cuerpo de las personas que los ostenta-. Se trata paralelamente de abordar la gestión de la corporalidad en situaciones, espacios y contextos diversos como herramientas para explicar cómo busca definirse la comunidad sikh en el seno de la sociedad de Barcelona, cómo se gestiona en el marco de su proceso migratorio y dar cuenta de las formas de negociación que llevan a cabo con el resto de la sociedad, habida cuenta de dos elementos nucleares en su sistema de representación y en su relación con los “otros”, la pureza y la contaminación.

### 3. Dificultades de la elección del sujeto de estudio y de la perspectiva metodológica

Este trabajo adolece, sin duda, de cierto atrevimiento y pretensión que se ponen de manifiesto, por un lado, al tratar como objeto de estudio a individuos sikhs en localizaciones tan dispares como

Barcelona, Londres, el Panyab y Delhi; a pesar de que el carácter diaspórico de una comunidad que se define como tal lo justifique y, como apuntaba más arriba, abre la posibilidad de comparaciones entre distintas formas de presencia según los contextos en que estas se insertan. Por otro lado, por la osadía de tomar el cuerpo desde una perspectiva muy definida -por no decir restringida-, al no abordarlo tanto en su dimensión material, concreta y en la totalidad de sus características fisiológicas, sino más bien en la instrumentación de su apariencia exterior y en el uso que se hace de él en un contexto de integración económica y social en una sociedad ajena a la propia y a las representaciones que este uso suscita. De ahí que el cuerpo como elemento de afirmación identitaria y la corporalidad como uso y representación del mismo en un contexto de inmigración sean los hilos conductores de este trabajo desde el principio. Es, así, que esta tesis viene precedida de grandes dificultades y una importante dosis de riesgo. Riesgo que asumo como una responsabilidad exclusivamente mía.

No obstante, la dificultad principal de esta tesis por su carácter difícilmente superable en un espacio relativamente corto de tiempo viene dada por la cuestión idiomática. La mayoría de los sikhs que viven en Barcelona provienen de zonas rurales del estado del Panyab, donde la lengua vernácula es el panyabi. Precisamente por su origen rural y la falta de formación académica, la mayoría de ellos –especialmente en el caso de las mujeres- no habla inglés y, dependiendo del tiempo que lleven en el país y de la escasez de sus relaciones con los autóctonos, tampoco castellano (o catalán). Dada la inexistencia de cursos de panyabi en Barcelona y alrededores, mi desconocimiento de esta lengua trató de paliarse desde el principio tomando clases particulares, pero el decurso de dicho intento haría que el tiempo de las lecciones terminara siendo mucho más útil como espacio y tiempo de recepción de la información facilitada por la profesora –quien se convertiría en una de las principales informantes-, lo que conllevaría que la recogida de información durante las clases terminara ocupando casi todo el tiempo de la lección, repercutiendo inevitablemente en mi aprendizaje del idioma<sup>9</sup>. Esto, obviamente, ha dificultado y condicionado esta investigación en dos aspectos claros: el primero, la imposibilidad de comunicarme directamente –es decir, sin intermediarios- con muchos miembros de la comunidad; el segundo, ha impedido mi acceso directo a las fuentes primarias del sikhismo, como es el caso de su *libro sagrado* el *Guru Granth Sahib* y otros textos, escritos en *gurmukhi*, la grafía o alfabeto en que tanto estos textos como el panyabi se escriben. No obstante, el acceso a los mismos se ha llevado a cabo a través de traducciones en otras lenguas, principalmente en inglés. Y en cuanto a la dificultad de comunicación con determinadas personas, esto ha conllevado que el recurso a la entrevista como

---

9 Asimismo, el tiempo limitado y las condiciones en que se ha llevado a cabo el trabajo de campo en la India no han facilitado el aprendizaje de la lengua nativa de los sikhs.

metodología de trabajo haya sido limitado y sólo utilizado en los casos en que la comunicación verbal era posible sin dar lugar a malos entendidos o confusiones que pudieran distorsionar la información o los datos.

El último y no menos condicionante sesgo a considerar de este trabajo viene por la cuestión de género. El hecho de ser mujer ha incidido de forma relevante en el desarrollo de esta investigación. La comunidad sikh tiene un importante condicionante patriarcal con roles de género estrictamente definidos y delimitados que ha dificultado mi acceso y mi comunicación con muchos varones del grupo, cuando no ha conllevado un trato para conmigo proteccionista y basado en esa relación patriarcal por la que a veces no era tomada muy en consideración o que dificultaba mi libertad de movimiento o actuación en tanto que mujer. No obstante, en importantes momentos del trabajo de campo –especialmente en la India-, la dificultad del acceso al mundo de los hombres pudo subsanarse gracias a la presencia del que por entonces era mi compañero en la vida personal. En cualquier caso, el acceso más útil y más constante ha sido con mujeres jóvenes, tanto por la cuestión idiomática como por la cercanía generacional.

\* \* \*

Este texto se estructura en tres partes y cinco capítulos, además de las conclusiones. En la primera parte, se expone la problemática y el colectivo de estudio. Tras la exposición de la problemática, en el primer capítulo se presenta a los sikhs del Panyab, haciendo un recorrido por su historia, las características de su religión y organización social. También se contextualiza a la comunidad sikh en su lugar de origen, la India, donde pertenecen a una comunidad diferenciada, categorizada como minoría religiosa, y con una relación ambivalente que va de la convivencia pacífica y el respeto durante importantes períodos de tiempo, al choque y el enfrentamiento comunitarios en determinados momentos históricos. Asimismo, se atiende a sus características diaspóricas y a aquellas particularidades que les definen en tanto que comunidad religiosa y global.

El segundo capítulo, que plantea la episteme de este trabajo, comienza con un breve recorrido de los trabajos sobre el cuerpo y la corporalidad que han sido significativos o sugestivos para la reflexión y la discusión sobre las cuestiones que aquí se abordan. Asimismo, se tratan los aspectos teórico-metodológicos de esta investigación. Se discute, por un lado, la pertinencia del cuerpo y la corporalidad como herramientas metodológicas para el análisis de la construcción identitaria y de otras dinámicas sociales; y a partir de las que explicar cómo es, vive, se asienta y modifica sus hábitos –o no- una comunidad en un contexto nuevo. También se plantea, por un lado, la necesidad de considerar la agencia como un factor imprescindible para visibilizar el potencial de los

individuos respecto a los cambios sociales; y por otro, la conveniencia de abordar este trabajo desde una perspectiva de género, considerando, por tanto, el rol que los individuos pertenecientes a una comunidad determinada desempeñan en función de las lecturas de su sexo y de las identidades socio-simbólicas que en base a ello se les asigna (Stolcke, 2003), con las limitaciones, obligaciones, ventajas, constricciones, agencias, etc. que ello implica. Por último, en el capítulo se describe cómo se ha definido, estructurado y llevado a cabo el trabajo de campo y cuál ha sido la metodología y las técnicas utilizadas. Se discute acerca de cómo más allá de las posibilidades existentes, la propia investigación, o las características del grupo de estudio pueden condicionar la metodología utilizada, que en este caso concreto ha conllevado cierta reformulación del proyecto inicial. Asimismo, y de forma más concreta, se reflexiona acerca de la práctica de la etnografía multi-situada, de sus ventajas y sus inconvenientes, y de cuál es la relación que con el espacio y con el tiempo he mantenido como investigadora, con respecto a la investigación y sus dificultades en este sentido.

La segunda parte de esta tesis, que lleva por título “De sikhs, cuerpos y corporalizaciones”, da entrada a la parte más etnográfica de este trabajo y consta de dos capítulos. En el primero de ellos (el capítulo 3), se describen las características específicas que definen a la comunidad sikh de Barcelona, cómo han sido los procesos migratorios y cuáles las razones que han traído hasta aquí a los miembros de este colectivo, así como la incidencia que en ellos ha tenido los cambios en las políticas económicas y fronterizas. Se discuten asimismo las formas de asentamiento y organización del grupo, cómo se relacionan entre ellos, así como con la sociedad de acogida y con otros grupos que también habitan en ella. También se ubica a la comunidad sikh de Barcelona en el contexto global mundial y se hace especial mención a los *gurdwaras* o templos sikhs como instituciones fundamentales que forman parte de su constitución en tanto que comunidad y que son reflejo de la forma de organización y funcionamiento del grupo, además de lugares estratégicos para las relaciones entre los miembros de la comunidad así como para su desarrollo, desenvolvimiento y asentamiento en el lugar de llegada tras el proceso migratorio.

En el segundo capítulo de este apartado (el número 4 de la tesis), se aborda la cuestión de la corporalidad sikh y de la construcción de su representación en base a una ética y una ideología que les dan sentido y que están directamente relacionadas con la concepción de la persona en el universo sikh y con la construcción identitaria y de la *otredad*. El sentido y la importancia de este capítulo radican en que permite conocer la complejidad de la construcción de la representación social corporalizada así como la significación que esta toma para los miembros de la comunidad, y que se produce, en nuestro caso de estudio, en base a determinadas concepciones del cuerpo en parte relacionadas con la ideología religiosa y que en gran medida además se fundamentan en

categorizaciones hechas en función de las ideas de la pureza y la contaminación. Estas categorías permiten clasificar a los miembros de la propia comunidad, al tiempo que sirven para diferenciarlos de los *otros* y construir entonces las características identitarias sikhs así como los tipos o formas de relaciones que mantienen con otros individuos y grupos. Para analizar todo ello, se toma en consideración y como punto de partida cómo se plantea el cuerpo y la relación con él en el sikhismo —lo que forma el marco referencial al que aluden las prácticas discursivas— para luego analizar cómo se construye y se practica el cuerpo y la corporalidad en la realidad cotidiana. Se trata, por tanto, y partiendo precisamente de la ideología político-religiosa sikh como modelo discursivo referencial, de especificar cuáles son las características que definen la corporalidad en la cultura sikh, así como cuáles los valores, ritos, tabúes y prácticas asociadas con el cuerpo —desde una perspectiva de género—, discutiendo aquellas que se han puesto de manifiesto en la bibliografía especializada sobre el tema, y señalando aquellas otras (la gran mayoría) sobre las que no se ha escrito. Asimismo, se consideran aquellas prácticas que pertenecientes al contexto más amplio de la India así como a otras zonas o grupos se han mostrado como relevantes a lo largo de esta investigación, ya sea por su vinculación histórica o por cercanía geográfico-cultural y que, por tanto, mantienen cierta relación con la comunidad de estudio.

La tercera parte de la tesis, que trata de incidir de forma específica en el caso de los sikhs de Barcelona y en las dinámicas y negociaciones que acompañan a sus individuos —y que se reflejan en sus corporalidades—, se abre con el capítulo 5, “Cuerpos que median y corporalidades negociadas”. En él se considera el uso de la corporalidad y de determinados atuendos corporales como elementos que facilitan o bien que pueden dificultar la interacción, en este caso, entre individuos de la comunidad sikh y de otros grupos con los que mantienen vinculaciones socio-históricas (como es el caso de los pakistaníes, por ejemplo) o bien con la sociedad de acogida. También en él se evidencian la negociación y las transformaciones de la corporalidad en la comunidad sikh de Barcelona como hecho consustancial al proceso migratorio y a su asentamiento en un nuevo escenario. Se describen y analizan aquellos cambios que se producen así como las motivaciones y consecuencias que los acompañan. Asimismo se reflejan aquellas situaciones de negociación de la corporalidad que, a partir de la agencia de los propios individuos subvierten las constricciones o imposiciones de los cuerpos culturalmente mediatizados. Se incide, por tanto, en las negociaciones y los cambios, pero también se busca reflejar las continuidades y su vinculación con el lugar de origen.

Por último, en este capítulo se discute sobre la relación entre cuerpo y los diferentes espacios, básicamente desde dos ideas: la primera, que a partir del cuerpo y específicamente desde la gestión de su corporalidad, la comunidad sikh se pone de manifiesto los diferentes contextos en los que se



(re)establece y se (re)genera como comunidad, del mismo modo que sucede con los ideales que la conforman, que se gestionarán y exhibirán en función de los contextos. La segunda idea reflexiona acerca de una comunidad en tanto que compuesta por individuos –principalmente varones- de cuerpos dinámicos y transfronterizos en un mundo globalizado que no dudan en desplazarse, cruzando fronteras geográficas y políticas, dependiendo de las circunstancias económicas, políticas, etc. y que han escogido un escenario, Barcelona, para vivir, pero que no dudan en desplazarse con agilidad y cambiar si las circunstancias no les son favorables. Una de las riquezas de este capítulo es la especial consideración y contraste de estos cuerpos en movimiento en los diferentes contextos espaciales (Londres, Delhi, el Panyab y Barcelona).

Por ultimo, se cierra este trabajo con las conclusiones de la investigación y de los planteamientos más relevantes que se han ido exponiendo a lo largo del texto.

## Capítulo 1. Colectivo de estudio y contexto general

*<<"Yo" me identifico a mí mismo con un colectivo "nosotros" que entonces se contrasta con algún "otro". Lo que "nosotros" somos, o lo que el "otro" es, dependerá del contexto. (...) Pero a mitad de camino entre el "otro" celestialmente remoto y el "otro" próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinto. Se trata del "otro" que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor>> (Edmund Leach, 1967: 50-51).*

---

El hecho de que exista una comunidad sikh en Barcelona (y que también haya sikhs en otras provincias del Estado español como Girona, Valencia, Almería, Ceuta, o Melilla, entre otras), así como en otros países europeos (entre ellos Francia, Italia, Polonia, Suecia o Alemania) tiene que ver con la modificación en las pautas migratorias de una comunidad tradicionalmente diaspórica que les llevaban principalmente a países de la *Commonwealth* a donde han estado emigrando prácticamente desde la colonización británica de la India y con los que por tanto mantienen desde hace décadas importantes relaciones de contacto intercultural. A pesar de que, como decimos, la comunidad sikh tiene desde sus inicios una importante trayectoria diaspórica, aquellos primeros sikhs que llegaron a Barcelona no la eligieron –ni siquiera a España- como su lugar de destino.

Para entender las causas y las motivaciones que llevan a las personas a migrar y a establecerse más o menos temporalmente en un contexto y lugar determinado -en nuestro caso de estudio, Barcelona-, hay que atender a las circunstancias tanto estructurales como coyunturales en que se desarrollan y gestionan sus vidas. Para conocer y comprender a la comunidad sikh de Barcelona, se hace, por tanto, del todo necesario conocer las características más significativas del grupo al que pertenecen en el lugar de origen, los acontecimientos más relevantes de su bagaje histórico que han incidido en su formación identitaria en tanto que grupo diferenciado y que han calado profundamente en su memoria colectiva conformando los atributos y particularidades de su idiosincrasia; que les han otorgado *habitus* y recursos que luego gestionarán y les ayudarán a desenvolverse en un contexto nuevo. En este sentido, como señala Steven Vertovec (2009) especialmente para las comunidades religiosas del sudeste asiático, es condición necesaria atender a los factores pre-migratorios tanto como a las formas de migración, los marcos del nuevo asentamiento como a las formas y modos de adaptación:

With special reference to South Asian religions, for instance, potentially useful methodological frameworks for comparative study of the factors conditioning change among religious communities through migration, diaspora and transnationalism have been suggested by authors such as Jayawardena (1968, 1980), Clarke et al. (1990),

Knott (1991), Ballard (1994), Hinnells (1997b) and Vertovec (2000b). They emphasize the need to take into mutual account pre-migration factors (including economic patterns, social structure and status relations), modes of migration, atmospheres and frameworks of reception and settlement, and trajectories of adaptation (Vertovec 2009: 147-148).

Es en este sentido que para dar coherencia a la forma en que aquí se analiza a los sikhs que se han establecido (más o menos temporalmente) en Barcelona, a lo largo de este capítulo voy a señalar brevemente las circunstancias más significativas acerca del lugar y las condiciones históricas en que los sikhs se han desarrollado en su lugar de origen, el Panyab, atendiendo a su historia, a su religión y a su organización social. Asimismo, discutiré sobre la situación actual de los sikhs en la India, así como en referencia al contexto global mundial. Describiré las distintas formas en que se ha producido su proceso migratorio hasta aquí, las características y la idiosincrasia de esta comunidad específica, las formas en que han llevado a cabo su asentamiento en Barcelona y las características particulares de la comunidad sikh de Barcelona. Unas características y modos de asentamiento que los convierten en especial objeto de interés tanto por las similitudes en el proceso de establecimiento con otros grupos y en otros lugares como -y especialmente- por las particularidades de su asentamiento aquí. Este capítulo será, por tanto, fundamentalmente descriptivo y ayudará a conocer y contextualizar a los sikhs que habitan Barcelona, aunque para ello se comenzará por una breve introducción histórico-religiosa.

### 1.1 Los sikhs del Panyab: Historia, religión y organización social

*<<El padre de Anju me ha explicado una historia sobre los sikhs, es algo que se dice: es que los sikhs son como el agua, que normalmente está tranquila, es mansa, es fría, pero si la metes en una olla y la calientas entonces echa a hervir... es decir, los sikhs son tranquilos, templados...pero si los molestas, si los atacas...>> [Notas de Campo, Barcelona, 15/04/07]*

---

#### *1.1.1 Origen e historia de los sikhs*

Los sikhs proceden del estado del Panyab, uno de los 28 estados y 7 territorios de la unión que conforman la República de la India, donde conviven 4.635 comunidades diferenciadas (Singh, 2003: IX). Según los datos<sup>10</sup> publicados por el gobierno del Panyab en el censo de 2011, este estado cuenta con 27.704.236 habitantes, de los que el 62,51% (17.316.800) pertenecen al ámbito rural y el 37,49% (10.387.436) al ámbito urbano, con una ratio de 893 mujeres por cada 1000 hombres. Originariamente provienen de la antigua región del Panyab, zona que actualmente se corresponde con parte de Pakistán y territorios de la actual India (lo que hoy son los estados del Panyab,

---

<sup>10</sup> Ofrecidos por la Dirección de Operaciones Censales del Panyab, disponibles en [www.punjabcensus.gov.in](http://www.punjabcensus.gov.in). Visitado el 4-5-2014.

Haryana e Himachal Pradesh)<sup>11</sup>. Según explica Khushwant Singh (autor de referencia en la historia sikh) en su *A history of the Sikhs, (volumen 1)*, se data ocupación humana en la zona desde hace entre 300.000 y 500.000 años, y existencia de comunidades rurales organizadas entre 25.000 y 20.000 años AC<sup>12</sup>, con la conformación de ciudades entre el 2.500 y el 1.500 AC que serían destruidas por los arios, quienes empezarían a infiltrarse ocupando la zona unos quince siglos AC. Según expone este autor, esta intrusión de los arios iría desplazando a los habitantes originales de cuerpos más reducidos, pieles significativamente más oscuras y creencias animistas. Los nuevos habitantes, traerían consigo una arraigada tradición pastoril, así como una religión y lengua propias, que devendrían en el hinduismo védico y en el sánscrito como lengua escrita. A las invasiones arias le irían siguiendo otros grupos, con más o menos fortuna, como los persas, griegos, los hunos, además de otras tribus diversas cuya característica común sería la fe musulmana. Diferentes oleadas de afganos pero especialmente los mogoles dejaron una importante impronta en el lugar, al constituir lo que sería la dinastía más poderosa y duradera en la historia de la India. No obstante, los diferentes grupos que habían ido invadiendo y estableciéndose con más o menos éxito en el lugar fueron dejando su impronta, y si bien por la época en que surgiría la religión sikh existían diferentes grupos tribales con la fe musulmana como único vínculo de unión, también había zonas habitadas por principados de hinduistas que se habían alejado huyendo de los ataques musulmanes. Estos grupos hinduistas, se organizaban en sociedades desigualitarias donde *brahmanes* y *kshatriyas* explotaban a las castas más bajas<sup>13</sup>. Asimismo, había zonas principalmente pobladas por diferentes castas como los *jats* y *rajputs*, tribus fundamentalmente agrícolas y ciudades donde predominaban las castas comerciantes como los *banias* o los *arora*. No obstante, en cada ciudad, pueblo o zona permanecían gentes de piel oscura y negroides descendientes de los aborígenes que eran considerados inferiores a los blancos del sistema de castas, por lo que se les atribuirían los trabajos

---

11 Actualmente hay trabajos como el de Helweg (1999) que siguen hablando del Panyab y de la “identidad panyabi” refiriéndose a los individuos con orígenes ancestrales en la región geográfica panyabi original (que ocuparía las zonas actuales referidas de la India y Pakistán) justificando esta identidad común, entre otras razones en el uso de una misma lengua, el panyabi. Aquí, en cambio, se considera el Panyab como el estado perteneciente a la India con las fronteras políticas y administrativas actualmente establecidas. Esto se justifica, asimismo, y en contraposición a lo planteado por Helweg (*op. cit.*), en base a que diferentes lenguas -además de ser idiomas oficiales- son utilizadas por los distintos grupos que conformarían la supuesta “identidad panyabi” planteada por este autor, dado que en Pakistán, se habla preferentemente el urdu, en el actual Panyab el panyabi, y en Himachal Pradesh y Haryana el hindi, como parte de las vindicaciones de identidades diferenciadas. Se hace necesaria esta aclaración para que no existan dudas con respecto al contexto político-geográfico al que nos referimos cuando hablamos del Panyab.

12 Aunque las fechas que se muestran para la existencia de comunidades rurales parecen demasiado tempranas, según el autor, la existencia de implementos agrícolas de cobre y bronce probarían la existencia de estas comunidades rurales ya bastante organizadas (Khushwant Singh, 2006a: 10).

13 La cuestión de las castas en general se discute con detenimiento en el capítulo 2, que trata las cuestiones teórico-metodológicas de esta investigación; y en el capítulo 4, donde se trabajan, entre otras cuestiones, el tema de las castas en la cultura sikh.

considerados más sucios y degradantes, por tanto contaminantes, lo implicaba, inherentemente, la condición de intocables (Khushwant Singh, 2006a: 3-13).

Así, el territorio que se conoce como el Panyab ha sido, en tanto que puerta de entrada a la India a lo largo de los siglos, lugar de constantes batallas por la conquista y asentamiento de los invasores. De hecho, que pueblos como los suníes turco-afganos de los siglos XI, XII y XIII penetraran por esta puerta en el Subcontinente Indio, ha hecho que el Panyab sea una de las regiones del Sur de Asia gobernada por musulmanes por más tiempo y que por tanto haya tenido un período mayor de contacto con el islam, lo que incidiría en cuestiones de índole militar, política, religiosa y social (Agustín Pániker, 2007: 19).

Una práctica común entre la mayoría de los sucesivos conquistadores del territorio habría sido el emparejamiento con mujeres locales, lo que iría produciendo las mezclas tanto a nivel étnico como lingüístico, con lo cual, el árabe, el persa, el turco o el pashto -también conocido como afgano- han sido lenguas históricamente habladas en el territorio.

Por otro lado, religiones como el vedanta, el jainismo y el budismo de los arios, y el islamismo de árabes, turcos, mogoles, persas y afganos irían sometiendo al animismo de los nativos originarios de la zona. Sería de esta amalgama de sangres y lenguas que surgirían los panyabis y su lengua propia, el panyabi (Khushwant Singh, *Ibid.*, p. 13). Sería también, con el tiempo, que fruto de la idea de la mixtura y convivencia de creencias y religiones surgiría el sikhismo, como una fe que, más allá de la simple mezcla de componentes islámicos e hinduistas, surge como fruto de un intenso choque coyuntural entre el islam y el hinduismo, y que partiría, desde sus orígenes, de la premisa básica de la tolerancia entre fes y la creencia en que todas las religiones son la misma, aunque con distintos nombres.

Para Khushwant Singh (*op. cit.*), destacado conocedor de la historia de los sikhs, el surgimiento de una conciencia panyabi vendría de la mano de la consolidación de un idioma común desde la amalgama de lenguas más arriba mencionadas (*Ibid.*); algo con lo que I. J. S. Bansal y Swaran Singh (2003: XV) coinciden al señalar que el panyabi emergería como una lengua que se convertiría en el marcador identitario más importante para esta comunidad. Aunque los panyabis con el tiempo se irían dividiendo entre islamistas e hinduistas, la convivencia pacífica entre ambas fes habría sido la tónica más o menos habitual durante novecientos años, hasta la imposición musulmana de los soberanos mogoles sobre la religión hinduista. Sería entonces cuando surgiría el sikhismo, a finales del S. XV, de la mano de su fundador, el Gurú Nanak, quien con talante conciliador fundaba una nueva fe que bebería de elementos tanto hinduistas como islamistas, pero que se desarrollaría en esencia como una religión diferenciada.

El dominio musulmán seguiría prácticamente hasta el siglo XVIII, cuando comenzaría el declive del imperio mogol, encarnado en la dinastía de Asia Central que, fundada a principios del s. XVI, será considerada el imperio musulmán más importante. Si bien la historia de los sikhs se caracterizará por los constantes enfrentamientos con las comunidades de su alrededor que han tratado de tenerlos bajo su dominio, la situación durante el imperio mogol no sería diferente en este sentido. Así, el hecho de que los sikhs hayan tenido que hacer frente a continuos momentos de represión, ayuda a comprender el surgimiento en el s. XVII de la hermandad de la *khālsā*<sup>14</sup>, orden al tiempo religiosa y militar que nacería con el objetivo de proteger a la comunidad, y que marcará un punto de inflexión en la historia y la evolución de la comunidad. Otro hito histórico para la comunidad sería el reinado del maharajá Ranjit Singh, que será fruto de la constitución y los éxitos de los *misls*, milicias o grupos armados organizados que luchaban tanto contra la imposición del poder mogol como contra el entonces invasor afgano. Los *misls* irían ganando importantes dominios en el territorio, hasta que en 1767 los *misls* más poderosos se hicieran con el Panyab para la *khālsā*, establecieran gobiernos y cortes en el territorio –similares a los que tuvieran los mogoles– y sobre el que se consideraban soberanos, llegando en algunos casos incluso a acuñar monedas. Pero el momento culminante sería en 1799, cuando llegara a gobernar Ranjit Singh, hijo de uno de los dirigentes de los *misls* más poderosos, que antes de su muerte habría absorbido a una parte importante de estos y acabado con las pretensiones afganas sobre la India, logrando formar un Estado que sólo sería vencido cincuenta años más tarde por los británicos tras las guerras anglo-sikhs. Entretanto, y tras someter Amritsar (lugar donde se ubica el templo más sagrado de los sikhs, el *Golden Temple*) en 1805 los británicos reconocerían al joven Ranjit Singh como el gobernante soberano del Panyab. A pesar de no haber conseguido la unificación completa del Panyab -en parte debido a las incursiones de la East Indian Company- sí que el período comprendido entre 1819 y 1849 permanece en el recuerdo de los sikhs como el ideal de estado independiente sikh, lo que sigue permaneciendo hasta hoy como su principal reivindicación y aspiración política y territorial. No obstante, de una población multicultural y plurireligiosa que para el Imperio Sikh se estima en 12 millones de habitantes, sólo un millón y medio de estos serían sikhs. Estos, no obstante, contaban con la potestad de desempeñar el 50% de los cargos dirigentes del reino y más de la mitad de los puestos del ejército, que estaría notoriamente compuesto también por hindúes, musulmanes y hasta europeos (Pániker, 2007: 132). En cualquier caso, según afirma Agustín Pániker, durante este reinado el nombre y la reputación de los sikhs vivieron un espectacular ascenso (*Ibid.*).

---

14 Hermandad religiosa y militar que representará a los “puros”. Sus inicios se remontan a 1699 de la mano del décimo gurú, Gobind Singh y que supondrá en gran medida la transformación del sikhismo desde una comunidad pacífica a una hermandad militante.

Tras la muerte de Ranjit Singh en 1839 y las guerras anlo-sikhs de 1845/1846 y 1848/1849 los británicos se anexionarían definitivamente el Panyab. Sería con esta anexión que los británicos pasarían a controlar la mayor parte del continente índico. Cabe destacar, no obstante, que durante la colonización británica los censos registrarían un importante aumento de la población sikh, que en sólo cinco décadas pasaría de 2 millones (registrados en 1881) a 4 millones (en 1931), en parte gracias al apoyo colonial que se materializaba en la preferencia británica por los sikhs en muchos apartados de la administración, especialmente en el ejército (Pániker, *op. cit.*, p 183).

Un siglo después, y como parte del proceso de descolonización e independencia del dominio británico, en 1947 la región del Panyab quedó dividida en parte de la actual Pakistán (de mayoría religiosa musulmana) y en los territorios que corresponderían a la actual India, a donde emigrarían la mayor parte de los sikhs del oeste de la nueva frontera para evitar las persecuciones religiosas que serían en extremo violentas por parte de los dos reconfigurados territorios<sup>15</sup>. La comarca del Panyab indio volvería a dividirse en 1966 quedando reducido el estado al actual Panyab, de mayoría religiosa sikh, uno de los estados más ricos de la India. No en vano conocido como “el granero de la India”, es un estado fundamentalmente agrícola y es considerado como una de las regiones más fértiles del globo y de mayor abastecimiento de producción alimentaria de la India, especialmente de trigo y otros cereales, pero también, arroz, algodón, frutas, verduras y caña de azúcar. Además de una consolidada tradición agraria y valoración de la tierra, la Revolución Verde en los años 60 supuso un importante avance en la producción de cereales en la zona, especialmente de trigo y arroz, lo que ha contribuido de manera significativa a las reservas nacionales y afianzando así el autoabastecimiento de la India (Bansal y Singh, 2003). Según los datos ofrecidos por el gobierno del Panyab para el período comprendido entre 2012-2013<sup>16</sup> este estado produjo más del 22% del arroz y casi el 40% de trigo de toda la India, lo que a escala global representa una importante producción planetaria de estos cultivos, a la que se sumaría una también significativa producción del algodón. Se cultivan asimismo maíz, semillas de aceite, legumbres y patatas; y en los últimos tiempos se viene apostando por la producción de banana y cítricos además de otras frutas y verduras

---

15 Las diferentes fuentes coinciden en que para las partes fue una experiencia devastadora y traumática que calará profundamente en los ánimos de las siguientes generaciones. Así, por ejemplo, en la obra de I.J.S. Bansal y Swaran Singh (2003) *Punjab* de la serie *People of India* (Singh, K.S), se habla de 500.000 personas asesinadas y 1.000.000 de desplazados, con cientos de mujeres violadas y donde el Panyab se llevaría la peor parte (*Op. Cit.*, p. xv); aunque más adelante en la misma obra se señala que alrededor de cuatro millones de personas emigrarían de Pakistán hacia el Panyab como consecuencia de las negativas repercusiones de la partición (*Ibid*, p. 13). Como se verá más adelante, estas cuestiones adquieren relevancia para el trabajo que aquí se desarrolla dado que existe todo un discurso ampliamente asumido e interiorizado entre los sikhs que los presenta, en tanto que comunidad, como víctimas objeto de continuados agravios, persecuciones e injusticias.

16 Datos obtenidos del *Economic Survey 2012-2013. Economic Adviser*, Government of Punjab. Disponible en: <http://pbplanning.gov.in/reports.htm>. Última visita el 1/08/2014.

con lo que se trata de diversificar la producción, así como de incrementar la exportación de productos agrícolas. Se busca asimismo incrementar el tejido industrial asociado a esta producción.

Además de haber sido tradicionalmente una región de campesinos y gentes de esfuerzo y trabajo duro (Bansal y Singh, 2003: 1), no es casualidad que la propiedad de la tierra en el Panyab haya sido uno de los elementos por largo tiempo asociados con la riqueza y el prestigio<sup>17</sup>, donde los sikhs han destacado por estar entre los mayores terratenientes (*Ibid*, p. 5). Aunque según Bansal y Singh las dos experiencias de partición de los territorios del Panyab hicieron que perdiera las zonas agrícolas más productivas, y un también próspero esqueleto industrial así como las zonas de atracción turística (en la actual Himachal Pradesh), el Panyab habría mostrado su capacidad emprendedora creando un significativo crecimiento económico con el mayor número de emprendedores y auto-empleadores por millón en el país, y –según los autores- con un importante índice de crecimiento de la calidad de vida de sus habitantes en general, y del número de población con estudios superiores; de tal modo que la mejoría del nivel y la calidad de vida, junto con la prosperidad en la agricultura y el crecimiento en la industria -a pesar de haberse visto notablemente afectada por las consecuencias del terrorismo durante la década de los 90's- han servido como factor de atracción de migrantes de otros estados de la India (*Ibid*, p. 13-15). Esto no quita, no obstante, que 8,26% de la población del Panyab esté por debajo del umbral de la pobreza, cifra que se encuentra muy por debajo de la ratio establecida a nivel nacional, que se sitúa en 21,9% según muestran los datos del gobierno del Panyab<sup>1819</sup>.

### 1.1.2 El sikhismo o la religión sikh

En la actualidad, la mayoría de la población del Panyab define su adscripción religiosa al sikhismo<sup>20</sup>, doctrina monoteísta que como se ha visto fue fundada a finales del siglo XV y que

---

17 Para más información sobre las características socio-culturales del Panyab, ver I.J.S. Bansal y Swaran Singh (2003).

18 Datos obtenidos del Economic Survey 2013-2014. Economic Adviser Government of Punjab. Disponible en: <http://pbplanning.gov.in/pdf/Eco%20survey%202013-14.pdf>. Visitado por última vez el 6/05/2015.

19 Llama la atención los datos ofrecidos por la misma institución justo para el periodo anterior, donde se señala que el 15,9% de la población del Panyab estaba por debajo del umbral de la pobreza, mientras que a nivel nacional la ratio se situaría en un 29.8%. Datos obtenidos del *Economic Survey 2012-2013. Economic Adviser, Government of Punjab*. Disponible en: <http://pbplanning.gov.in/reports.htm>. Última visita el Visitado por última vez el 6/05/2015. En cualquier caso, hay que tomar estos datos con cierta cautela dada la disparidad en los datos ofrecidos en función de la fuente consultada.

20 Según los últimos datos censales publicados en 2011 por el gobierno de la India sobre adscripciones religiosas (Government of India. Ministry of Home Affairs. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India), correspondientes al Censo de 2001, el 1,9% de la población de la India (esto es 19.215.730 personas) se autoidentifica como sikh. De ellos, la mayoría se concentrarían en el estado del Panyab, donde el 75% de los habitantes se reconocen como sikhs. Otros estados con importantes concentraciones de sikhs serían Chandigarh (16,1%), Haryana (5,5%), Delhi (4%), Uttaranchal (2,5%) y Jammu & Kashmir (2%). Estos seis estados juntos concentrarían así el 90% de la población sikh de la India (Datos obtenidos el 3 de mayo de 2014 de: [http://censusindia.gov.in/Census\\_And\\_You/religion.aspx](http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx) y



surge como una suerte de amalgama del hinduismo y del islam, religiones que habían convivido en el territorio durante cerca de novecientos años. Si bien con el islam suní (que es el que más profundamente caló en la sociedad panyabi especialmente durante el imperio mogol) el sikhismo comparte algunos santos y principios como la idea de la inmanencia de dios y la relación amorosa entre la deidad y los humanos, con el hinduismo comparte también algunos santos y axiomas. Ello no quita, no obstante, que Nanak, fundador del sikhismo, ya en su día repudiara la doxa islámica (Pániker 2007: 59) y que en los fundamentos principales del sikhismo se encuentren planteamientos de frontal oposición a las bases del hinduismo, como lo son la desaprobación del sistema de castas, de la desigualdad como esencia de los individuos -basada en la idea de pureza y polución- y la cualidad de “intocable”, así como la renunciación. Su discurso, sin embargo, incide en la igualdad entre todas las personas y -como manifestaciones de esta- la comensalidad y vida comunitarias<sup>21</sup>; donde las prácticas colectivas a través de la *sangat* o congregación toman gran importancia. Asimismo, y como salida de los ciclos de muerte y reencarnación, en el sikhismo la liberación espiritual llega por la meditación en el Nombre Divino. Tal y como expresa Agustín Pániker,

Su doctrina enfatiza el monoteísmo, la unidad y la unicidad de Akal Purakh: la obediencia a Dios omnipresente y omnipotente; la necesidad de meditar en quien es la esencia de todas las cosas. (*Op. cit.*: 59).

Considerada como la quinta religión en número de seguidores a nivel mundial, cuyas cifras oscilan, según la fuente consultada, entre 16 (según Partridge, 2004: 166) y 23 millones de personas (según Cole, 2004: 158), la mayoría de ellas habitantes del Panyab, su fe gira en torno al *Adi Granth* o Guru Granth Sahib, libro sagrado considerado como decimoprimer y definitivo gurú (o líder espiritual), en una línea sucesoria de diez gurús humanos, y al que se le da la consideración de guía espiritual en la búsqueda y el encuentro con la deidad y la liberación del ciclo de muerte y reencarnación. De tal forma que los sikhs dan al Gurú Granth Sahib la misma consideración que a cualquier gurú humano anterior, postrándose ante él, evitando en su presencia cualquier acto o acción que pueda ser considerada como inadecuada o irrespetuosa y consultándole y acudiendo a él en la búsqueda de ayuda, guía espiritual o personal, y respuestas, ya sea a través de las ceremonias y ritos diarios establecidos, o en momentos de inquietud personal. Si bien el *Adi Granth* versa especialmente sobre dios y la salvación, es a través de la actitud y los actos de la vida cotidiana que los sikhs pueden hallar la realización espiritual. Según Walter Dorn y Stephen Gucciardi (2011: 54) la conducta virtuosa en los sikhs se asocia más con la participación en el rezo congregacional y la

---

[http://censusindia.gov.in/Ad\\_Campaign/drop\\_in\\_articles/04-Distribution\\_by\\_Religion.pdf](http://censusindia.gov.in/Ad_Campaign/drop_in_articles/04-Distribution_by_Religion.pdf) A pesar de la antigüedad de los datos del censo, no es posible encontrar datos más actualizados).

21 Para más información sobre estas cuestiones, ver, por ejemplo, Uberoi, 1991, Pániker, 2007 y Singh, 2003: xv.

consideración consciente y constante de lo divino que con el seguimiento de estrictas pautas y normas religiosas que regulen el comportamiento de los individuos. No obstante, la adscripción al sikhismo y la delimitación a sus normativas y prácticas no han sido tradicionalmente en extremo limitantes para sus miembros. Si bien como se ha visto en su nacimiento el sikhismo surge como elemento conciliador en un período de convulsión religiosa cuando los mogoles imponen su fuerza militar y la conversión del hinduismo al islam, el sikhismo abogaba ya entonces por la fraternidad entre todas las religiones y la convivencia entre los diferentes credos religiosos, no suponiendo ya en aquel momento ningún tipo de contradicción o crisis existencial no sólo la conversión al sikhismo, sino tampoco su concomitancia con otras creencias y prácticas, ya fueran religiosas o mágicas. Asimismo, según señala Harjot Oberoi (1994: 81), las fronteras del sikhismo eran especialmente maleables a principios del siglo XIX, coincidiendo con la creación de un plural y multiétnico estado panyabi durante el reinado del Maharaja Ranjit Singh (1780-1839). En este estado prístino, panyabis miembros de la *khālsā* –que serían más ortodoxos en su ideología y en sus prácticas-, y aquellos que no lo eran, participaban de una convivencia tolerante en la que para muchos sikhs no ortodoxos había lugar para la devoción a santos hinduistas y musulmanes, así como para fantasmas y otros espíritus *naturales* que jugaban un destacado papel en la religión más popular; del mismo modo que se mantenía la discriminación en base al sistema de castas (*ibid.*: 201, 106-107), característica del sistema hinduista y reprobada por los preceptos sikhs. Sería en tiempos de la colonización británica, con el incremento de una instruida clase media sikh (y la influencia de los intentos de clasificación, categorización y registro en los censos de los británicos) que se solidificarían las fronteras de lo que se consideraba como propio y definitorio del sikhismo, desterrando y repudiando todas aquellas creencias y prácticas que se consideraban influencias del hinduismo, el islam y la religión popular. Se definía entonces qué es lo que correspondía a “un verdadero sikh”.

En cuanto al conjunto de premisas que caracterizan el sikhismo en tanto que ideología religiosa, la primera sería el credo y devoción hacia Akal Purakh, deidad inmanente e inefable, que ni habría nacido, ni puede morir<sup>22</sup>, y que se caracteriza por encontrarse en todas las personas, elementos de la naturaleza y en todas las cosas. También por la devoción hacia los diez gurús (maestros) humanos (desde Gurú Nanak, fundador del sikhismo y sus nueve sucesores hasta Gurú Gobind Singh) y hacia el *Adi Granth* o Gurú Granth Sahib, libro sagrado y actual gurú que, compilado en 1604, reúne las composiciones de sus antecesores. Asimismo, el Gurú Granth Sahib también incluye las

---

22 De hecho, según explica Pániker (2007: 241) *Akal* significaría “eterno” y *Purakh* “persona”, por lo que *Akal Purakh* remitiría a la doble naturaleza de la deidad, al tiempo trascendente e inmanente, sin atributos y con atributos (*sic*).

composiciones de algunos prominentes santos hinduistas e islamistas de los siglos XII al XVII, condensando de esta forma una herencia histórica que se caracteriza por la convivencia y algunos puntos de encuentro entre estas religiones. Aunque también existen significativas diferencias que se irán viendo en adelante.

La religión sikh se define –y esto a mi entender es un planteamiento esencial en sus principios teóricos- como orientada a todas las personas, de cualquier parte del mundo, con independencia de su clase social, casta, color y credo (Singh Kohli, 2003: 6). Rechaza todas las deidades y *avataras* (sus encarnaciones) y solamente dios –Akal Purakh- es merecedor de adoración. Pues Akal Purakh, que tiene la cualidad de permearlo todo (*all-pervanding*), es omnipresente, omnipotente y omnisciente; y guía tanto a la familia como la vida social (*Íbid.*, p. 7).

Encontramos, por un lado, que el sikhismo ya en tiempos de Gurú Nanak toma elementos de la rama sufi del islam. Según W.H. McLeod (2004: 3-15) dos factores apuntan inequívocamente a esta conclusión. El primero sería la evidente similitud que se encuentra por un lado en el sufismo y en el pensamiento de Gurú Nanak y por otro, en la “tradición de los *Sants*”. Para este autor, el segundo factor sería la reinterpretación del islam convencional de su tiempo, al que Gurú Nanak encontraba como una religión en la cual tanto la autoridad como la consecución de la realización del individuo se encontraban fuera de este:

For Guru Nank, dependence upon an external authority such as the *shari'at* and upon such exercises as the prescribed *namaz* could be meaningful only if the external authority and practice expressed a vital inner meaning. This they had manifestly, and inevitably, ceased to do, and so we have Guru Nanak's characteristic insistence upon the need to reinterpret external expressions of religion in a manner which amounted to a total denial of their validity (McLeod, 2004: 5).

No obstante, resulta interesante señalar en este punto que a diferencia del planteamiento de McLeod, según Pániker la “tradición de los *sants*”<sup>23</sup> referiría más bien a una amplia corriente de místicos y poetas del Norte de la India, influenciados por el devocionismo vishnuista, con postulados del shivaísmo de los *jogis* y cierto influjo de la filosofía vedanta, sin negar no obstante una interesante convergencia con el sufismo (2007: 31-33). Según explica Pániker, estos *sants* tendrían como común denominador la creencia en un Absoluto concebido más allá de toda cualificación (*sic*) y su máximo objetivo sería la liberación del ciclo de transmigraciones y del estado de sufrimiento, contingencia y nesciencia –o ignorancia- que lo caracteriza (*ibíd.*).

---

23 Según explica Pániker el término *sant*, que seguramente por razones cacofónicas con frecuencia se traduce por “santo”, en realidad no estaría emparentada con el vocablo latino *sanctus* sino que procede de la palabra sánscrita *sat*, que vendría a significar “ser”, “verdad”, “realidad” y se utilizaría para designar a alguien que conoce la Verdad y que ha experimentado la Realidad Última. Referiría, por tanto, a una serie de poetas y místicos carismáticos organizados en torno a una serie de “linajes” o “fijación religiosa” que podríamos entender como “comunidad religiosa” o “secta” (2007: 31).

En cualquier caso, en el sikhismo también se establecen notables divergencias con respecto al hinduismo, y precisamente en la línea de la tradición de los *sants*, en el *Adi Granth*, como se señalaba más arriba, no se acepta la idea de encarnación (*avatara*), se rechaza toda representación antropomórfica o de otra índole de dios – pues *Akal Purakh* no es un ser antropomórfico ni tiene género<sup>24</sup>-, se rehúsa el culto a las imágenes, pues del mismo modo que considera que la deidad no puede jamás ser representada, asume que tampoco puede ser venerada a través de una imagen. También a diferencia del hinduismo, rechaza la vida ascética, los *ashrams* -como lugares para la meditación y el aprendizaje- en pro de la vida familiar y comunitaria como lugares para la práctica religiosa y cotidiana. En sus planteamientos se define que se debe trabajar duro para ganarse el sustento y nunca depender de la caridad de otros. En cambio, se debe ser caritativo, se debe laborar no sólo para uno mismo, sino también para la familia y la sociedad. Tanto es así, que es el servicio a la humanidad lo que en gran medida les acerca a dios. Estos planteamientos responderían a lo que se conoce como “*the social aspect of the spiritual culture of the Adi Granth*” (Singh Kohli, 2003: 7), lo que tomaría su máxima expresión con la comida comunitaria gratuita o *langar*<sup>25</sup>, una practica absolutamente instaurada y que forma parte del ritual cotidiano en los templos sikhs –aunque no sólo, puesto que el *langar* forma parte necesaria de cualquier celebración o evento significativo que ponga en relación a los miembros de la comunidad.

Otras diferencias con el hinduismo en sus planteamientos vendrían por el rechazo de todo formalismo y ritualismo, así como la práctica de sacramentos y sacrificios, que se considera sólo consiguen incrementar el ego de quien los lleva a cabo, por lo que se rechazan en favor de la adopción de cualidades éticas. Estas facultades, según señala Surindar Singh Kohli, se definen en el *Adi Granth* al exponer el ideal de persona cultivada, en la cual todas las cualidades estarían consagradas:

The *Adi Granth* advocates the excellence and utility of human life, the necessity of education, truthful living and true preceptor, the building of character, the inculcation of love, truth, contentment, humility etc. and the achievement of spiritual greatness by following the path enunciated by the preceptor. It is said that even the gods crave for the human body, because it is only through its medium that one can attain final emancipation. The mind and intellect associated with the human body should be given proper education, so that the best of results may be achieved with the proper and balanced combination of body, mind, intellect and soul. All these parts of an individual entity should be looked after simultaneously (*Íbid*, p. 9).

---

24 Cabe señalar que, según explica Pániker (2007: 242) en los dialectos de los *sants* del norte de la India no se distingue entre masculino, femenino o neutro.

25 Comida gratuita que se ofrece en todos los *gurdwaras* a cualquier persona con independencia de su origen, adscripción religiosa o casta de pertenencia.

Resulta interesante destacar esta combinación necesaria y equilibrada de cuerpo, mente, intelecto y alma, como partes involucradas en la consecución de la cultivación humana. Teniendo presente esta interrelación, cabe destacar que existe todo un conjunto de preceptos vitales que caracterizan al sikhismo y que incluyen toda una serie de prácticas que a nivel corporal y espiritual, -como esencias de la *in-corporación* del ideario religioso- se deben cumplir para ser “un verdadero sikh”. Estas prácticas y preceptos vitales se discuten con detenimiento en el capítulo 4 “Los cuerpos sikhs. Etnografía de la corporalidad y de la construcción de su representación”.

### 1.1.3 Organización y estructura social.

Según los datos oficiales publicados por el gobierno del Estado, la población del Panyab para 2011<sup>26</sup> se distribuía en un 62.51 por ciento de población rural frente a un 37.49 por ciento de población urbana. Siendo la población total 27.704.000 habitantes según los datos ofrecidos, estaría compuesta por 14.635.000 varones frente a 13.069.000 mujeres, con una ratio de 813 mujeres por cada 1000 hombres y donde la esperanza de vida –según datos provisionales de 2006 a 2010- sería de 68.7 años para los varones y 71.6 para las mujeres. Según la misma fuente, el porcentaje de alfabetización sería de un 76.70 por ciento (donde el 81.50 por ciento correspondería a los varones frente a un 71.30 por ciento de mujeres). Según los datos que se señalan para los años 2004-2005, el 5.20 por ciento de la población estaría por debajo del Índice de Pobreza. Dato que, como veíamos más arriba, ascendería al 8,26% para el período 2013-2014<sup>27</sup>. En cuanto a la fuerza de trabajo, según el censo de 2001 estaría distribuida en 6.426.000 varones como trabajadores principales (*main workers*) frente a 1.410.000 mujeres, siendo el total de trabajadores principales (hombres y mujeres) 7.836.000 personas. Asimismo, se señala que 6.025.000 varones no trabajarían (*non-workers*) frente a 9.207.000 mujeres, siendo el total de la población no activa laboralmente 15.320.000 personas.

Este índice de población se caracterizaría además por estar compuesto en las fechas señaladas en un 28.85 por ciento por *Scheduled Castes*<sup>28</sup>, no habiendo datos que señalen la existencia de

---

26 Fuente: “Basic Statistics punjab 2011 (eng)”. Datos oficiales del Gobierno del Panyab. Disponibles en [punjab.gov.in/reports](http://punjab.gov.in/reports). <http://punjab.gov.in/documents/10191/20781/basic+Statistics+punjab+2011%28eng%29.pdf/918a4d36-ba8d-46ed-8ae7-e3d0e7f17bb6>. Consultado el 16/02/2015.

27 Datos obtenidos del *Economic Survey 2013-2014*. Economic Adviser Government of Punjab. Disponible en: <http://pbplanning.gov.in/pdf/Eco%20survey%202013-14.pdf>. Visitado por última vez el 6-05-2015.

28 *Scheduled Castes* y *Scheduled Tribes* son grupos explícitamente reconocidos por la Constitución india como tradicionalmente marginados y/o desfavorecidos –también conocidos como “intocables”- y hacia los que el gobierno del país establece políticas de discriminación positiva que incluyen puestos en el funcionariado, un porcentaje de plazas reservadas en colegios y universidades además de otras ayudas específicas. Según los datos ofrecidos por el Ministerio de Justicia Social de la India (*Ministry of Social Justice and Empowerment. Department of Social Justice and Empowerment Government of India* <http://www.socialjustice.nic.in>), en su informe anual para el 2013-14, el 16.63 por ciento de la población de la India (que se estima para ese período en 1.210.569.573 personas) entrarían dentro de la categoría *schedule castes*, lo que vendrían a ser 201.378.086

*Scheduled tribes*. En cuanto a la distribución religiosa, según los datos señalados por el gobierno para el año 2001 (últimos datos que se conocen) los habitantes del Panyab se repartiría del siguiente modo: 14.592.387 sikhs; 8.997.942 hindúes; 382.047 musulmanes, 292.800 cristianos y 93.825 que se identifican como otras religiones.

### 1.1.3.1 *Las castas como sistema de clasificación y estructuración social.*

En la estructuración y organización social de la India, el sistema de castas viene a ser uno de los pilares básicos. La casta, que se caracterizaría por ser un grupo localizado y endógamo –dividido a su vez en diferentes sub-grupos de casta y cuya pertenencia a los mismos es hereditaria e ineludible-, se caracteriza por estar tradicionalmente asociado a una ocupación laboral con una posición determinada en una estructura jerárquica local de castas. Las relaciones entre castas estarían regidas por las categorías de *pureza e impureza*<sup>29</sup>, atributos que otorgan un estatus mayor o inferior en función de su gradación.

Uno de los autores que probablemente ha generado más controversia y discusiones sobre la cuestión de las castas sería Louis Dumont con su *Homo hierarchicus* (1970). Dumont, ya en 1966 refería a la estructura de castas como un sistema de ideas y valores basado en las nociones de *pureza e impureza* que organizaba la sociedad en una estructura jerárquica transitiva de modo que cada casta, en función de su grado de pureza, poseería un estatus inferior a las que le preceden y superior a las que le siguen. Dumont (1970: 27) expone cómo el sistema de castas divide y organiza el conjunto de la sociedad en un gran número de grupos hereditarios que se relacionan y diferencian entre sí mediante tres estrategias o prácticas consuetudinarias: a) *jerarquía*, por la que se ordena los grupos en superiores e inferiores relativamente entre sí; b) *división* del trabajo, donde cada uno de estos grupos es teórica o prácticamente asociado a una profesión de la que tradicionalmente no han podido apartarse más que dentro de ciertos límites; y c) *separación* en cuestiones de matrimonio y otras prácticas que puedan implicar contacto directo o indirecto (como sería el caso de la alimentación)<sup>30</sup>.

---

personas. Para el estado del Panyab, cuya población para esa fecha se estima en 27.743.338 personas, el número de pertenecientes a las *schedule castes* se cifra en 8.860.179, es decir, un 31.94 por ciento de la población –dato que varía sustancialmente del 28.85 por ciento ofrecido por el gobierno del Panyab en sus estadísticas para 2011 y que se señalaba más arriba. Los datos se pueden consultar en <http://socialjustice.nic.in/pdf/ar14eng.pdf>. Última consulta 17/02/2014.

29 Sobre las nociones de *pureza e impureza* en el sistema de castas hindú, y más concretamente en la cultura sikh, se discute en el capítulo 4 “Los cuerpos sikhs. Etnografía de la corporalidad y de la construcción de su presentación”.

30 A pesar de que el trabajo de Dumont ha sido fuente de importantes críticas sobre todo por construir su teoría sobre la base de las escrituras hinduistas obviando la realidad empírica y la variabilidad de situaciones en la India (Gupta 1991; Mencher 1975, citados en Jodhka 2007: 187) y por conceptualizar el sistema de castas como un sistema más o menos estructurado que funciona igual en toda la extensa India, sigue teniendo relevancia porque dada la significación de su trabajo permite acceder a un punto de partida sobre el que discutir la realidad de las castas. Por ello, tanto sus

No obstante, y a pesar de que el sistema de castas constituye un orden de estratificación y jerarquía social, su organización, importancia e incidencia en la vida cotidiana de la realidad hindú no es igual en todos los lugares, sino que se dan variaciones más o menos importantes y que han estado históricamente determinadas en función de las diferentes zonas geográficas. En cualquier caso, y esto sí es una generalidad, el concepto de “casta” se utiliza para mencionar indistintamente dos formas diferentes de ordenación y estratificación que responderían a órdenes distintos (Bayly 2005: 8): el *Jati* –o grupo de nacimiento- y la *Varna* – término que proviene del sánscrito y que literalmente significa “color” pero viene a traducirse por clase o tipo-. Si bien el término *jati* permite identificar a los individuos de una forma bastante precisa como miembros de un grupo común y delimitado, con prácticas matrimoniales endogámicas y con límites geográficos regionales<sup>31</sup>, el término *varna*, se correspondería con un esquema ideal y simbólico de cuatro subdivisiones sancionadas por las Escrituras sagradas del hinduismo<sup>32</sup> y que trascenderían las fronteras regionales, gozando de una visión unitaria que establecería una jerarquía en 4 categorías (que a su vez estarían internamente compuestas por un elevado número de subcastas)<sup>33</sup>. Así, según el pensamiento hinduista, cada *varna* habría emergido de una parte del cuerpo de *Purusha*, el “hombre primigenio”<sup>34</sup>, de modo que los *brahmanes* o sacerdotes, vendrían de y representarían la cabeza y serían preceptores espirituales. Les seguirían en un grado inferior en la escala los *kshatriyas*, que correspondiéndose con los brazos, serían identificados como gobernantes o guerreros -aunque también terratenientes señoriales-; luego vendrían los *vaishyas*, simbólicamente identificados con las piernas y serían sobre todo comerciantes, aunque tradicionalmente también se han dedicado a labores como la artesanía, la agricultura y la ganadería (generalmente considerados productores de riqueza); y, finalmente, los *shudras*, trabajadores serviles identificados con los pies -la parte más impura del cuerpo-. Existiría, además, una quinta categoría de personas, los *intocables*, cuyo grado de contaminación sería considerado tan importante que tradicionalmente se han

---

seguidores como sus detractores lo utilizan como referente cuando se trata de esta cuestión; y en este caso esas mismas razones justifican su vigencia y, por tanto, su utilización.

31 Lo que permite asociar, de este modo, la identidad de casta a un mismo origen geográfico, una descendencia común y además a una particular labor ocupacional.

32 Según R. S. Khare, “the concept of *jati* refers to the experience of caste in the ‘concrete and factual’ domain of everyday social life, as opposed to the ‘ideal and symbolic...archetypes’ which are embodied in the concept of *varna*” (Citado en Bayly, 1999: 9).

33 Por otro lado, Dumont señala que aunque la casta parezca unificada desde el exterior, está dividida interiormente, de modo que una casta particular es un grupo complejo, es decir, un conjunto de grupos de diversos órdenes o rangos en el que diferentes funciones (ocupación laboral, sistema de endogamia, etc.) se relacionan en diferentes niveles (1970: 44), relacionándose, al fin, el conjunto en un sistema social cuasi-orgánico, en el cual una serie de principios establecidos ordenan los distintos “elementos” –las *jati*, o castas- que serían fluidos y fluctuantes. De modo que el sistema de castas estaría constituido por grupos hereditarios que se diferencian y relacionan entre sí de tres formas específicas: una gradación jerárquica, reglas particulares que aseguran su separación y una división del trabajo y la interdependencia que de ello resulta.

34 Quien sería víctima durante el sacrificio divino que produciría el nacimiento del cosmos (Srinivas 2009: 150).

quedado relegados fuera del propio sistema de castas. Según explica M.N. Srinivas -referente ineludible cuando se trata la cuestión de las castas-, los miembros de las tres primeras castas habrían “nacido de nuevo” (*twice-born*), mientras que los *shudras* o los tradicionalmente conocidos como intocables, no (Srinivas, 2002: 47). Así, en esta idea de re-nacimiento (*samsara*) son los hechos llevados a cabo por los individuos en sus vidas anteriores los que determinan su posición en la siguiente vida, de modo que cuestiones como los méritos, el pecado o la moralidad están íntimamente relacionados con el sistema de castas (*Ibid.*, p. 151). Es de esta forma que en la idea de este “re-nacimiento” (*karma*) está implícito en el pensamiento hinduista que uno nace en determinada casta debido a las acciones cometidas en una vida anterior (*janma*) (*Ibid.*). La finalidad última de los individuos sería encontrar la salvación del ciclo de continuo renacimiento y que llevaría a la unión íntima con dios, y donde el *dharma* sería el conjunto de reglas morales y religiosas que, según explica Srinivas, se identifican con los deberes (prácticos y morales) de cada casta (*Ibid.*). A su vez, se dan una serie de pautas o normas que rigen el contacto entre las diferentes castas a fin de evitar la contaminación. Así, si como dice Srinivas, las ideas de pureza y contaminación son cardinales en el pensamiento hinduista, a fin de gestionar las relaciones inter-castas existen toda una serie de reglas que las pautan, como son la endogamia, la absoluta limitación de la comensalidad o aceptación de comida o bebida a los miembros de la casta de pertenencia, las relaciones sexuales o el contacto o la cercanía con los miembros de otras castas, bajo peligro de contaminación (Srinivas, 2009: 151). Todo ello en clara consonancia con la idea de Mary Douglas cuando expone que ciertos valores morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen, gracias a las creencias en el contagio peligroso (Douglas, 1991).

La pertenencia a una casta alta o baja es, al fin, una cuestión de esencia, íntimamente relacionada con la pureza y la contaminación, lo que a su vez ha estado directamente vinculado con la calificación que en este sentido obtienen determinadas tareas -en tanto que puras o impuras y, sobre todo, contaminantes-. La pertenencia a un grupo que se asocia, además, con la especialización en tareas impuras atribuye a las personas una impureza masiva y permanente de la que difícilmente se puede escapar y que, además, es altamente contaminante ya sea a través del contacto o mediante prácticas o elementos susceptibles de transmitir esa contaminación (que como se ha mencionado es el caso de los alimentos o las prácticas sexuales, entre otros.). A pesar de la importancia de otros aspectos socioeconómicos como la clase social, el nivel de formación o la riqueza que sirven para clasificar y jerarquizar a las personas, en el caso del sistema de castas, la gradación jerárquica viene dada por los niveles de pureza e impureza masivos y permanentes. En este sentido, para Dumont, la jerarquía en India supone una gradación de naturaleza religiosa, que impone una clasificación de las personas de acuerdo con su grado de dignidad -de pureza-, pero que no implica poder ni autoridad



(1970:84). Algo en principio cuestionable, como se verá más adelante cuando discutamos esta cuestión en base a los datos de campo.

En cualquier caso, el sistema de castas es endémico en el subcontinente indo-pakistaní-bangladeshi (Cole, 2004: 105), y los individuos sikhs –muy a pesar de los predicados de Gurú Nanak- no son inmunes a él. Tanto es así que en el Panyab el sistema de castas tiene sus propias particularidades, con modelos distintos según se trate de zonas urbanas o rurales. Si en las primeras *khatris* (tradicionalmente comerciantes al por mayor) y *aroras* (pequeños comerciantes) ocupan las posiciones superiores, en las segundas los *jats* (terratenientes y agricultores) serán la casta dominante; aunque en ambos casos los *shudras* ocupen irremediablemente el último lugar (Matringe, 2008: 254-256). En cualquier caso, cabe destacar que en el Panyab los *jats* han sido numéricamente la casta dominante, ocupando un lugar predominante en la estructura social, dominando numérica, política y económicamente en las zonas rurales, con un elevado estatus social. Tanto es así, que el prestigio de los *jats*, así como la propiedad de la tierra siguen teniendo un valor preponderante haciendo que este grupo permanezca en lo más elevado de la jerarquía social rural, y que las cuestiones asociadas a la propiedad de la tierra mantengan un nivel de prestigio y reconocimiento social muy elevado. Así, tener propiedades se considera un símbolo de autoridad, y, en el extremo opuesto, la segregación residencial de las castas más bajas vendría a dar cuenta de su estatus de inferioridad. No obstante, la defensa de la igualdad de todas las personas en el ideario sikh ha favorecido que las castas que tradicionalmente han sido consideradas intocables se hayan alejado de este estigma con la conversión al sikhismo; a pesar de que en la práctica esta igualdad no haya sido tan efectiva, ya que como señala Pániker, “entre los sikhs se da una tenue pero real discriminación hacia miembros de castas consideradas tradicionalmente impuras” (2007: 307).

Si bien el sistema de castas está por tanto incuestionablemente presente en la vida de los sikhs, más que remitir a cuestiones religiosas vinculadas al *dharma* o a la transmigración de las almas, por ejemplo, éstas sirven como elemento de ordenación y estructuración social, ayudando a clasificar a las personas en función de su casta de pertenencia y definiendo con qué personas –y grupos- pueden establecerse relaciones de parentesco –y por tanto de alianzas- a partir de la concertación matrimonial.

### *1.1.3.2 Las relaciones de parentesco como elementos clave en la estructuración y la organización social: El lugar de la familia y las formas de matrimonio.*

La familia patriarcal es la unidad social más importante en el Panyab y elemento clave para la organización social. Además de los referentes religiosos y de la estructuración social en base a los niveles de casta, las relaciones de parentesco establecidas a partir del establecimiento de

matrimonios son claves en la ordenación y la organización social. El lugar que ocupa la familia es fundamental en la constitución del orden social y es en función de esto que se ubicará a los individuos, quienes están ineludiblemente vinculados a la familia, que servirá como elemento determinante e inevitable de referencia social. Dentro de la familia la costumbre establece que las relaciones se basen en la jerarquía, la dependencia y la obligación mutua, donde además el respeto a los mayores tiene un lugar incuestionable. Así, el ámbito familiar se rige por altos niveles de lealtad y, como sucede en la mayoría de sociedades tradicionales y patriarcales, su consideración en el ámbito social se basará en su prestigio y honor (*izzat*) y en su capacidad para limitar el deshonor (*behzti*). De hecho, el lugar social que ocupe la familia vendrá determinado por su habilidad para mantener su *izzat*, que estará íntimamente ligado a su estatus social, su riqueza y poder, con la pureza de sus mujeres y con nociones de equivalencia en las situaciones de reciprocidad (Singh, & Singh Tatla, 2006: 29). Asimismo, en función de su riqueza, que vendrá principalmente por la posesión de tierras, las familias pueden incrementar su estatus social, lo que determinará sus posibilidades para forjar positivas alianzas matrimoniales para sus descendientes. Por el contrario, las continuas subdivisiones de tierras, son asociadas al temor de la pérdida de honor y prestigio, lo que lleva a muchos sikhs dedicados a la tierra a buscar mejor fortuna fuera del Panyab (*ibid.*). La pérdida de prestigio y honor dificulta la concertación de un matrimonio favorable, lo cual no es cuestión baladí si consideramos que las alianzas matrimoniales no suponen la mera unión entre dos personas, sino un importante vínculo que se establece entre dos familias.

La familia extensa juega en la concertación de los matrimonios un rol crucial –al igual que en la mayoría de aspectos de la vida de un individuo sikh. Los matrimonios son concertados por la familia extensa con la aquiescencia de los cónyuges y la aceptación de la comunidad. De tal modo que individuos, familia y comunidad toman parte en la decisión y el acuerdo matrimonial pero siempre en base a unas reglas explícitas difícilmente quebrantables que ponen de manifiesto, de hecho, cómo la cuestión matrimonial es el máximo exponente de la pervivencia del sistema de castas entre los sikhs.

Si bien, como ya se ha comentado, dentro del sistema de castas hindú existe un sistema de agrupaciones -normalmente ocupacionales-, las *jati*, que posee, a su vez, subdivisiones internas, denominadas *gotras*, en el sistema organizacional de los sikhs se utilizan los términos panyabis *zat* para referirse a las primeras, y *got* para las segundas. Según Cole (2004:107), es en las cuestiones matrimoniales donde el *zat* y el *got* ponen de relieve su importancia; dado que los matrimonios han de producirse de forma endogámica dentro del *zat*, pero se recurre al *got* o al nombre de familia de los abuelos para evitar matrimonios que compartan el mismo apellido, considerados incestuosos. Por tanto, los sikhs se han de casar dentro de su casta, pero fuera de los clanes agnaticios del padre,

de la madre y de las abuelas tanto paternas como maternas. Asimismo, el matrimonio ha de producirse de forma exógama con respecto a la aldea o pueblo de habitación –o de origen de la familia paterna, en el caso de los *jats* que habitan la ciudad-, aunque la preferencia de los padres en la actualidad sea no casar a sus hijos fuera de la región (*doab*) en la que ellos se encuentran (Matringe, 2008: 258). A pesar de que la norma es la monogamia, encontramos situaciones específicas de poligamia aceptadas. Según explica Matringe, en aquellas familias con pequeñas posesiones de tierra, todavía sucede que varios hermanos comparten la misma mujer, viviendo juntos bajo el mismo techo y siendo todos los descendientes registrados como hijos del hermano que contrajo oficialmente matrimonio. Asimismo, si un *jat* muere sin descendencia masculina, no resultará extraño que un hermano del difunto, con independencia de si está previamente casado o no (y en su caso compartirá su esposa con otros hermanos), espouse a la viuda de su hermano mediante una ceremonia religiosa que será oficiada en el *gurdwara* del pueblo (Matringe 2008: 259). Según Pániker (2007: 279) estas prácticas poliándricas –o de levirato según el caso- serían más bien convenciones sociales *jats* y no estrictamente sikhs.

Tradicionalmente, la familia sikh del ámbito rural del Panyab se caracterizaba por compartir el hogar familiar entre varias generaciones de la parentela que habitaban bajo el mismo techo. También como consecuencia de la tradición *jat*, y como rasgo característico de otras sociedades patriarcales (como es el caso del Magreb o Grecia, por ejemplo), las normas de transmisión del patrimonio establecen que a la muerte del padre las propiedades son heredadas a partes iguales entre los hijos varones. Unido a ello, la descendencia, especialmente masculina, cobra vital importancia ya que asegura la permanencia y transmisión del linaje y de patrimonio familiar, así como garantiza el cuidado de los padres durante la vejez, y la obligación de la protección económica de las hermanas. Este cuidado irá normalmente a cargo del primogénito varón, aunque todos los hermanos varones contribuirán al sustento de sus mayores. Así, el parentesco se organiza de forma patrilineal y patrilocal y las hijas quedan exentas tanto de la herencia como de la permanencia en el hogar familiar ya que desde el nacimiento son consideradas miembros transitorios de sus familias de origen, pues tan pronto como se produzca su casamiento pasarán a vivir y a pertenecer a la familia del marido. No obstante, se considera que su parte de la herencia quedará cubierta por la dote, cuyo valor total de su cuantía –normalmente en especie- suele ascender a cantidades ingentes<sup>35</sup>. En este sentido, la costumbre sikh con respecto a la dote no difiere demasiado de la tradición hindú y viene a recalcar la primacía masculina. Si bien el *Sikh Rahit Maryada* (Código de Conducta sikh) prohíbe

---

35 Así, se considera que quedan resarcidas con todas aquellas posesiones y gastos que se generan con el matrimonio y que sus familias aportan como dote. Esta puede incluir desde una vivienda hasta coches, mobiliario, joyas, ropas para el hogar y para la hija, etc. Normalmente suponen un importante endeudamiento para las familias, especialmente para las más pobres.

la dote en dinero, no impide que sean en especie, resultando que, igual que sucede en otras áreas hindúes, terminen siendo de valor considerable repercutiendo duramente en la economía familiar. Asimismo, en el *Sikh Rahit Maryada* se desaconseja el divorcio pero se acepta la ruptura matrimonial, práctica que la costumbre *jat* también aceptaría tácitamente, si bien, como señala Matringe, aquellos sikhs que quieran divorciarse legalmente no tendrían otra opción que seguir los requisitos de la ley hindú codificada (el *Hindu Code*), ya que la constitución de la India equipara legalmente los sikhs a los hinduistas (*sic.* Matringe 2008: 259-60)<sup>36</sup>.

### 1.1.3.3 Las Relaciones de Género

Si entendemos las relaciones de género como el proceso por el que se crean y recrean significados social y culturalmente construidos en base a las diferencias sexuales, se hace más que necesario señalar cuál es el lugar que hombres y mujeres, en tanto que tales, ocupan en la sociedad sikh y cuáles los roles que desempeñan y las jerarquías o lugares sociales en que se sitúan. Asimismo, cabe arrojar luz acerca de los discursos y la ideología que deben ayudar a construir esos significados, si bien luego sucede que la construcción y las prácticas de género pueden estar colmadas de ambivalencias, como señala Nikki-Guninder Kaur Singh al abrir su trascendental trabajo *The feminine principle in the sikh vision of the transcendent* cuando refiriéndose a las mujeres sikh afirma que “the characterization of girls and women in my society was a source of constant ambivalence” (1993:1). Una sociedad extremadamente patriarcal en la que, como la autora recuerda, una mujer puede llegar a ser primera ministra del país al tiempo que otras son asesinadas con plena impunidad por cuestiones de dote (*op. cit.*) o –añadiremos- por falta de descendencia.

En la ideología sikh -y así se refleja también en la literatura- se considera a la mujer en un lugar destacado, positivamente valorado y fundamental para la creación del mundo y de los individuos (Kaur Singh, N-K, 1993; Pániker 2007; Matringe 2008); se entiende que los hombres y las mujeres están en las mismas condiciones para progresar en la práctica espiritual y emanciparse (Pániker 2007: 300); y la dimensión femenina como fundamental para interconectar a todos los seres humanos, deshaciendo jerarquías sociales, de credo, raciales o de género (Kaur Singh, N-K, 1993: 244). Tanto es así que Nikki-Guninder Kaur Singh, además de concluir en su trabajo que la voz de las feministas occidentales está en perfecta armonía con la literatura del sikhismo incide especialmente en la centralidad de lo femenino en esta literatura, tanto sagrada como secular, que por otro lado encuentra repleta de ricos símbolos e imagería femenina (1993: 3, 257), donde, como la autora señala, ya sea en prosa o en verso se evocan de forma recurrente modelos femeninos

---

36 Los sikhs no poseen un código personal en el derecho hindú, algo que, por ejemplo, sí existe para los musulmanes.

que retratan la fuerza física y mental de las mujeres, el despertar espiritual, la *Angustia existencial* (*existential Angst (sic)*)<sup>37</sup>, los valores éticos y la unión mística, proporcionando de manera continua todo un imaginario femenino multivalente y complejo (*Op. cit.*, p. 3). Pero más allá de la simple evocación de estos modelos y atributos femeninos, la autora encuentra a la mujer y lo femenino en el centro, en el corazón de esta literatura, al señalar que “Feminine phenomena, feminine tone, feminine terminology, feminine imagery, and feminine consciousness form the heart and muscle of it. (...) She is the *subject*<sup>38</sup>.” (*Ibid.*: p. 251).

En el plano más concreto, esta reivindicación de lo femenino y del lugar sustancial que ocupan las mujeres se objetiviza en los textos sagrados donde los gurús sikhs critican con vehemencia prácticas y costumbres de su época (en muchos casos heredadas hasta la actualidad) vejatorias para con las mujeres, como son la compra de la esposa, la dote<sup>39</sup>, la reclusión, el velo, el *sati* (o autoinmolación de las viudas en la pira funeraria del marido), el infanticidio femenino, etc (Pániker, 2007: 300).

En la práctica, esta idealización de la mujer y de lo femenino, que en muchos casos se mantiene en los discursos, está lejos de la realidad social que viven hombres y mujeres sikhs, donde un fuerte patriarcado domina las instituciones<sup>40</sup>, el acceso a los recursos, las relaciones entre unos y otras con importantes dosis de desigualdad -como se muestra en adelante- y donde el hombre, de facto, domina (Matringe 2008: 261).

Si bien ya en los textos sagrados se muestra la desigualdad de facto entre hombres y mujeres en un grupo cuya historia se narra a partir de los hechos y hazañas llevados a cabo por los hombres, donde todos los gurús han sido varones, cuyas instituciones están completamente dominadas por ellos y donde rituales como el de la iniciación a la *khālsā* estaban tipificados para el sexo masculino hasta hace apenas unas décadas (Pániker 2007: 3011), en la actualidad los datos también evidencian una significativa desigualdad y relaciones de poder donde las mujeres tienen difícil hallar campos de acción y de agencia, a pesar de la existencia de cierta ambivalencia –como ya mostrábamos más arriba- que otorga puntualmente importantes campos de poder a determinadas mujeres como puede ser en el ámbito de la política. Pero como decimos, estas situaciones de importante empoderamiento son puntuales, si bien la realidad de la situación social desvela esos sustanciales campos de

---

37 *Angst* (del alemán: *aŋst*), refiere a una sensación general e inespecífica de ansiedad normalmente sobre la condición humana o el estado del mundo en general.

38 Las cursivas son del original.

39 La dote para casar a una hija o hermana, al igual que sucedería con la hipergamia como ideal matrimonial para ellas, constituyen barreras para la emancipación de las mujeres porque se relacionan directamente con el prestigio, i. e., el honor familiar donde los hombres son los garantes.

40 Para conocer cómo este sistema de valores patriarcales se fue estableciendo y consolidando a través del tiempo y los procesos históricos, ver el concienzudo e interesante trabajo de Doris R. Jakobsh (2003) *Relocating Gender in Sikh History*.

desigualdad y de dificultad de empoderamiento, en un campo social de gran dificultad para las mujeres y cuya primera estrategia a nivel comunitario consiste en la gestión y limitación del número de individuos nacidos bajo sexo femenino.

Se señalaba más arriba que según los datos ofrecidos por el gobierno del Panyab en el censo de 2011, existe una ratio de 893 mujeres por cada 1000 hombres. Resulta aquí interesante considerar la ratio sexual dado el déficit estructural de mujeres existente en la India en general y especialmente en el Panyab. En este sentido, se dan significativas diferencias por comunidades religiosas, y según muestran los datos del censo a nivel nacional, entre los sikhs y los hinduistas la ratio de mujeres con respecto al número de hombres está por debajo de la media nacional, siendo la ratio más alta entre los cristianos (1009) y la más baja entre los sikhs (893)<sup>41</sup>. Esta cuestión está directamente relacionada con una asentada estructura patriarcal y una negativa condición de la mujer fuertemente asumida, que han llevado de forma tradicional a prácticas como el infanticidio y el feticidio femenino, hechos silenciados pero tradicionalmente asumidos. La existencia de este hecho y sus consecuencias ya se ponían de manifiesto como una preocupación del gobierno de la India en publicaciones como el *Handbook on Pre-Conception & Pre-Natal Diagnostic Techniques Act, 1994 and Rules with Amendments* (2006) del Ministerio de Salud y Bienestar Social Hindú. Y su persistencia e incidencia se ponen en relieve en los trabajos de Amartya Sen (1990) y Beatriz Campos Mansilla (2010), o la ponencia conjunta “Counting Girls: Addressing Son Preference and Daughter Discrimination in India and China” (2009) donde se discute sobre el número de mujeres “desaparecidas” por las prácticas y preferencias de los varones sobre las mujeres en países como India o China. En su artículo sobre feticidio e infanticidio femenino, Campos (2010) señala cómo estas prácticas están provocando la falta de unos 48 millones de mujeres en la India, con cierto incremento relativo en las zonas urbanas, especialmente entre las clases medias y en familias donde las mujeres poseen estudios superiores. No obstante, tanto Sen como Campos señalan de forma explícita que en India existe una zona conocida como “el cinturón del feticidio”, que abarcaría los estados de Haryana y el Panyab, donde se están registrando los mayores desequilibrios entre hombres y mujeres, a pesar de ser, especialmente el Panyab, una más que próspera zona agrícola como se ha visto -lejos de lo que sucede en el mucho más pobre estado de Kerala, donde la ratio de mujeres por número de hombres es muy similar a la de Europa o Norteamérica- por lo que ambas prácticas están lejos de relacionarse en la actualidad con situaciones de pobreza.

En el ámbito más cotidiano, además, la situación de la mujer está bien definida, por un lado, por el lugar que estas ocupan, inevitablemente en el ámbito doméstico, en tanto que madres y

---

41 Datos obtenidos el 3 de mayo de 2014 de [http://censusindia.gov.in/Ad\\_Campaign/drop\\_in\\_articles/04-Distribution\\_by\\_Religion.pdf](http://censusindia.gov.in/Ad_Campaign/drop_in_articles/04-Distribution_by_Religion.pdf)

cuidadoras de los hijos e hijas –condición social reforzada por el rechazo de facto generalizado del divorcio y la inexistencia de derechos de propiedad-; y por otro, por el fundamental concepto de honor –*izzat*- más arriba mencionado, que en su caso se materializa en una rígida concepción de la castidad vinculada a un comportamiento y vestido con gran modestia y decoro y a un riguroso tabú sobre el adulterio (Singh & Singh Tatla 2006: 30).

## 1.2 Situación actual: Los sikhs en el contexto específico de la India

Además de las pautas religiosas señaladas más arriba, el devenir histórico de la comunidad y su territorio también han marcado profundamente la idiosincrasia de los sikhs hasta constituirlos en lo que son hoy, una comunidad diferenciada, considerada -a pesar del volumen de sus seguidores- como minoría religiosa dentro de la India, donde han vivido con una relación ambivalente con sus coetáneos, en convivencia pacífica y respeto mutuo durante importantes períodos de tiempo y de choque y enfrentamientos violentos en otros. En este sentido, en el ideario sikh, y en el marco de sus relaciones históricas de *otredad*, permanecen y afloran constantemente determinados episodios que son recordados con no pocas dosis de malestar -y diríamos que hasta de agravio y con un importante sentido de damnificación- y que se rememoran constantemente formando parte del imaginario colectivo y que se han in-corporado como parte de la idiosincrasia o el carácter comunitario. Nos referimos aquí a acontecimientos como la lucha contra el imperio Mogol y sus períodos de intolerancia religiosa islámica, el nacimiento de la hermandad de la *khālsā*, el martirio de algunos gurús y otros miembros destacados de la comunidad, el desarrollo y la decadencia del movimiento pro Khalistan<sup>42</sup> (que prácticamente desde la independencia de la India hasta mediados de los 1990s ha luchado por un Panyab independiente de confesión religiosa sikh (Cole and Singh Sambhi, 2006; Dorn and Gucciardi, 2011; Khushwant Singh, 2006b)), así como el asedio al Golden Temple<sup>43</sup> en Amritsar por parte del ejército en 1984 y que llevaría al asesinato de la Primera Ministra Indira Gandhi<sup>44</sup> por parte de dos sikhs de su guardia personal, lo que a su vez tendría como

---

42 Nombre del estado independiente que reclama parte de los sikhs.

43 Lugar emblemático para los sikhs y donde reside su máxima autoridad espiritual. Podría ser como el equivalente a La Meca para los musulmanes.

44 Podemos remontar el origen de estos últimos acontecimientos a 1947, cuando, antes de la partición de la India, la comunidad sikh, que hubo de decidir entre pertenecer a la India o a Pakistán, se decantó por la primera opción al ofrecerles Jawaharlal Nehru la autonomía, promesa que nunca llegaría a cumplirse, de modo que la independencia de la India en 1949 supondría un importante retroceso para las aspiraciones sikhs de un Panyab independiente. Este agravio se vería acrecentado cuando en 1966 el gobierno de Nueva Delhi vuelve a disminuir de forma importante los territorios del estado del Panyab con la división más arriba mencionada. Esto acrecienta de manera importante el malestar político existente, hasta tal punto que a principios de los años 80s, y bajo el liderazgo de Jamail Singh Bhindranwale, las relaciones entre los sikhs y el gobierno central se tensan de forma significativa, con la aparición de grupos armados que bajo el liderazgo de Bhindranwale pasan a la acción política armada produciendo atentados y otros actos violentos de forma recurrente. Estableciendo su sede en el Golden Temple, llevan a cabo la sublevación contra el gobierno central y la declaración de un Khalistan independiente de la India. La reacción del gobierno de Delhi sería el arresto y encarcelamiento de centenares de sikhs y una violenta represión que culmina en 1984 en la *Operación Bluestar*, por la que envía al ejército al Golden Temple en plena conmemoración

consecuencia la reacción de la comunidad hindú, especialmente en Delhi, que como represalia llevaría a cabo violentas persecuciones hacia los sikhs, con la comisión de sangrientas atrocidades y la masacre de centenares de sikhs.

Así, según explican Dorna y Gucciardi en su artículo “The sword and the turban: Armed force in Sikh thought” (2011), en el devenir histórico de la comunidad, y poniendo especial énfasis en aquellos sikhs que perdieron la vida por causa de su religión (ya sea por su defensa como por su pertenencia a ella), se desarrolló una importante retórica que en gran medida define la idiosincrasia de la comunidad sikh y la relación que hoy mantienen con sus compatriotas. Una retórica que hacía especial hincapié en el valor de la *khālsā* y los mártires sikhs<sup>45</sup>: aquellos que habían muerto por la fe sikh destacarían como verdaderos e ideales sikhs, en la lucha por la defensa de la integridad de su fe, y la ideología de la *khālsā* predominaba sobre otras formas de sikhismo. La figura de los mártires como ideales y la defensa contra la tiranía y las persecuciones sobre los sikhs, les terminaría convirtiendo, por extensión, en potenciales guardianes del bien y la justicia en el mundo, habilitados para el uso de la fuerza marcial si fuese absolutamente necesario<sup>46</sup> (*op. cit.*, p. 61). Asimismo, el imperio británico también habría reconocido y destacado las particularidades marciales de los sikhs, especialmente de aquellos pertenecientes a la *khālsā*, incorporándolos extensamente a sus fuerzas militares y promoviendo la iniciación a este grupo (Takhar, 2005: 15).

---

religiosa, profanando y dañando gravemente a su lugar más sagrado y llevando a la muerte a miles de civiles sikhs que hasta allí habían peregrinado. Todo ello produjo un importante impacto en la comunidad que reforzaría el movimiento por un Khalistan independiente, especialmente a nivel ideológico y económico desde la diáspora sikh, que apoyaría la resistencia violenta limitada casi exclusivamente al Panyab. Según Dorna y Gucciardi (2011: 66) y Amnistía Internacional (ver: <http://www.amnesty.org/en/library/info/ASA20/002/2003>) se produjeron por parte de las fuerzas policiales panyabis y con la connivencia del gobierno numerosos abusos de los derechos humanos, que irían desde la tortura y las violaciones hasta ejecuciones extrajudiciales y desapariciones. La dureza de las represiones y el crecimiento del resentimiento de los panyabis hacia la violencia militante haría que el movimiento perdiera a una importante masa popular de seguidores a mediados de los años 90s, lo que unido a las medidas de pacificación y reconciliación por parte del gobierno, llevaría a que ya entrado el siglo XXI el apoyo al separatismo se limitara, según Dorna y Gucciardi (*op. cit.*), a un nivel más bien ideológico y fundamentalmente desde la diáspora.

45 Según Dorna y Gucciardi (2011: 64), la figura de los mártires sigue actualmente funcionando como evocación e inspiración de las luchas armadas participadas históricamente por los sikhs. Además de los mártires más emblemáticos como alguno de sus gurús y sus familiares, y otros considerados como héroes, también se incluyen sikhs más ordinarios que han sido víctimas de persecución. Aquellos que murieron por su fe y por las dificultades que debieron encarar son constantemente recordados en los *Ardas*, plegaria general que se recita de forma regular además de dar fin al oficio religioso. Según estos autores, además, el reconocimiento del martirio no está exento de una significativa dimensión política, en tanto que algunos sectores de la comunidad consideran como mártir tanto a Jarnail Singh Bhindranwale como aquellos otros vinculados a la insurgencia panyabi en las últimas décadas del siglo XXI. Esto no debería llevar a pensar, no obstante, que tanto el apoyo a las acciones militantes de Bhindranwale como al movimiento pro Khalistan han sido universales dentro de la comunidad sikh, como tampoco lo serían en el momento en que se desarrollaban (*Ibid.* p. 66).

46 A esta idea contribuiría la historia de su noveno gurú, Guru Tegh Bahadur que, mártir, moriría por defender la libertad religiosa en general, y al hinduismo en particular, lo que habría servido para fomentar la idea y el rol de los sikhs como protectores de toda la humanidad, independientemente de las creencias o religión (Pashaura Singh 2004: 88).



Dorna y Gucciardi (2011), siguiendo a autores como MacLeod (1976) y Baixas & Simon (2008), al reflexionar sobre el ideario y los rasgos marciales de los sikhs, hacen especial referencia a los valores culturales tradicionales *jatts*<sup>47</sup> y la importancia que estos han tenido y tienen para los panyabíes en general con independencia de su afiliación religiosa. Entre estos valores culturales tradicionales compartidos destacaría el *izzat*, o el sentido cultural compartido del honor que estaría estrechamente conectado asimismo con los sentimientos religiosos. De tal modo que cuando un líder o un sikh comprometido comete algún acto o acción considerada como ofensiva a su religión, los miembros de la comunidad reaccionarían de forma vigorosa o vehemente. Así, la noción de *izzat*,

(...) not only implies a number of concerns such as power, reciprocity, protection of one's social status but also a constant judgment from the other members of the Sikh community. Thus, when Sikh individuals were called by members of their relational networks to join the demonstration in order to defend the Sikh sense of honour, they had no other choice but to get involved, in order to preserve their own social status. In this case, the *izzat* worked all the more as a driving force for the protesters as it was not only a matter of preserving the honour of one's family but also to restore the honour of the entire Sikh community (Baixas & Simon 2008: 14, citado en Dorna y Gucciardi (2011: 62).

Es así que ser un sikh hoy implica, además de la adscripción a determinada fe y la identificación con una comunidad religiosa que comparte una historia y origen común, un compromiso con respecto al grupo que está por encima del propio individuo, y que se manifiesta de forma importante a través de la noción del *izzat*, que hará que los miembros del grupo no sólo compartan obligaciones con sus congéneres, allá donde estos se encuentren, sino -y sobre todo- también el control para que el honor y la proyección pública de la comunidad entera quede siempre preservada. En este sentido, en el contexto específico de la India, los sikhs se reconocen -y son definidos por los *otros*- como una comunidad diferenciada, minoritaria, con la calificación de *minoría religiosa* en la India. Una minoría en gran medida unida por una retórica común de agravio, especialmente marcada en la historia reciente de la India por el asalto al Golden Temple en la *Operación Bluestar* -que se explicaba más arriba- y los dramáticos acontecimientos de violencia anti-sikh que le siguieron por parte de sus vecinos hinduistas; como también fue dramático el enfrentamiento entre sikhs y musulmanes a raíz de la partición de la India y Pakistán y que permanece y forma parte de la memoria colectiva de ambos grupos y que condiciona la percepción y las relaciones entre unos y

---

47 Los *jatts* son un importante grupo étnico rural tradicional del Panyab con un gran peso específico dentro de la *panth* o comunidad de creyentes sikhs. Tradicionalmente terratenientes y cuantitativamente casta dominante en el Panyab, han disfrutado además de un elevado estatus, dominando política y económicamente en las zonas rurales, lo que les ha llevado históricamente a disfrutar de una relación clientelar con otros grupos étnicos y de castas inferiores. A pesar de que en la actualidad estas relaciones se han ido diluyendo, el prestigio de los *jatts* les mantiene en la posición más elevada de la jerarquía rural.

otros. A ello se une el aún descontento –especialmente con el gobierno central- por el fracaso de la pretendida independencia panyabi de la India en el proceso de descolonización y las sucesivas particiones del Panyab, así como la hasta hoy fracasada creación de un estado sikh independiente. Todas ellas cuestiones que como decimos permanecen en el imaginario colectivo y coadyuvan a la creación de una identidad comunitaria –y por tanto diferenciadora de sus *otros* compatriotas- donde el agravio y los mártires son referentes en esas construcciones de identificación y diferenciación.

No obstante, y como señala Khushwant Singh (2006b: 435) las últimas décadas no han tenido un balance negativo para la comunidad al considerar el contexto general de la India. La población panyabi habría ido creciendo progresivamente (de 6.789.000 habitantes en 1981 a 27.743.000 en 2011 según los datos del gobierno de la India<sup>48</sup>, de los que el 62.52% viviría en zonas rurales. El 80% de los sikhs sigue viviendo en el Panyab, mientras que un 19% lo haría en otras zonas de la India y el 1% restante se habría establecido en el extranjero. Asimismo, y lo señalábamos más arriba, la ratio para los habitantes que en el Panyab viven bajo el umbral de la pobreza es casi tres veces menor que la ratio nacional establecida. De tal modo que en un país en el que como Khushwant Singh (*Op. cit.*) señala la mendicidad es rampante, difícilmente –o más bien nunca- se ve a un sikh pidiendo limosna. De hecho, para el autor, esta sería la comunidad más próspera del país.

### 1.3 Los sikhs en el contexto mundial: Una *comunidad* global, diaspórica e interconectada

#### *1.3.1. Una comunidad global.*

La *comunidad* sikh, como ellos mismos se autodefinen, se caracteriza principalmente, y como se ha ido señalando, por su pertenencia a una religión específica –el sikhismo- directamente relacionada con un lugar de origen –el Panyab- y una cultura determinada; fruto de su propia y diferenciada evolución y las circunstancias históricas vividas. Luego al hablar de *comunidad* sikh, quiero referirme a un grupo de individuos pertenecientes a una comunidad global, a escala supranacional y abierta -consecuencia de una importante trayectoria migratoria y diaspórica, como se verá- que acoge a cualquier persona que se identifique con la religión sikh y –lo que es imprescindible- con un origen o ascendencia panyabi. Una comunidad que, como decíamos más arriba, se estima entre 16 y 23 millones de personas. A pesar de ello, dentro del sikhismo podemos encontrar diferentes grupos –definidos en inglés como *sects* –sectas, es decir, subgrupos religiosos- que difieren en determinados aspectos del que se considera el grupo mayoritario y hoy ortodoxo -y

---

48 Fuente: *Economic Survey 2014-2015*, Statistical Appendix, Ministry of Finance, Government of India. Disponible en <http://indiabudget.nic.in/es2014-15/estat1.pdf>. Visto por última vez el 6-05-2015.

donde los miembros de la khālsā tienen un importante papel en cuanto a figuras o modelos ideales-. No obstante, los sikhs refieren a su comunidad como una categoría de adscripción e identificación que como ya Friedrik Barth señalara (1976: 10-11) es común y generalmente utilizada entre los grupos étnicos y que tiene la potencialidad de organizar la interacción entre sus miembros. Así, siguiendo las características que Barth destacara para la conformación de los grupos étnicos (*Ibid.* 10-16), los miembros de la comunidad sikh se identifican a sí mismos y son identificados por otros como un grupo distintivo y diferenciado que comparte valores culturales, posee espacios propios de comunicación e interacción, son principalmente endógamos, y mantienen y gestionan la autoperpetuación. De tal modo que más que conformar un más o menos amplio conjunto de individuos con características religiosas o culturales comunes, pueden claramente definirse como un grupo étnico discreto que se autodefine como una comunidad religiosa cuya fundamentación se basa en una fe común y compartida, indisociable de un origen, una historia y lengua también compartidos y que utiliza la práctica religiosa para su conformación como comunidad en los diferentes contextos y que se sirve de ella como elemento de integración y desarrollo en la práctica diaspórica.

En la línea de lo que también Baumann (2001) señalara, la etnicidad, por tanto, no es una cualidad identitaria que venga dada por la naturaleza, sino un proceso de identificación que se crea a través de la acción social. Si bien los individuos intencionalmente destacan aspectos distintivos del lenguaje, del comportamiento, las gestualidades y el lenguaje corporal o el estilo, también en determinados contextos los grupos étnicos rechazan u omiten aspectos significativos de su etnicidad o identidad étnica (para ejemplos clarificadores véase, por ejemplo, Bachu, 1999; Ballard and Ballard, 1979; Beetham, 1970; Brown, 2006; Leonard, 1992, 1997). Esto es lo que Baumann denomina como <<identidad cambiante>> o <<eticidad contextual>> (Baumann 2001: 35-36). En esta línea se observa cómo algunas de las características culturales diferenciales sikhs son utilizadas por sus miembros como signos o emblemas de la diferencia, cuando otras son negociadas en función del contexto.

### *1.3.2 De tradición migratoria y diaspórica*

Según Matringe (2008: 263), más de un millón y medio de sikhs están establecidos en el extranjero, lo que según el autor correspondería a la proporción más elevada de cualquier comunidad religiosa de la India. Este significativo establecimiento fuera de su tierra natal respondería a una importante tradición emigratoria panyabi que se remonta más allá que la propia religion sikh (Cole & Singh Sambhi, 2006: 182), unida a la historia del Panyab y a determinados hechos históricos que han marcado distintos puntos de inflexión. Ya se conocen movimientos de comerciantes sikhs en el siglo XVI en Afganistán, Persia y Ceilán (Matringe, 2008: 263.), y

McLeod (2004: 242) explica cómo ya siglos antes de la ocupación británica multitud de sikhs - especialmente *khatris*, casta reconocida por su ocupación como comerciantes- ya se habían establecido en otras zonas de la India como consecuencia de la creación de redes comerciales, sentando las bases de lo que más tarde serían los patrones migratorios que según MacLeod continuarían hasta la actualidad. A pesar de ello, parece que la anexión británica del Panyab sería el primer hito histórico en este sentido que haría que a partir de 1849 muchos panyabis se marcharan a otros continentes. En cualquier caso, no sería hasta principios del siglo XX que los panyabis emigraran en gran número. Estos primeros movimientos se relacionan con su reclutamiento en masa llevado a cabo por el ejército británico y que les llevó tanto a distintas zonas de la India como a otros países de la *Commonwealth*, como Malasia, Singapur o Hong Kong. Asimismo, los colonizadores reclutaban panyabis como mano de obra barata y artesana especializada para trabajar en plantaciones tan lejanas como en Fiyi, Trinidad o Guyana o para la construcción de líneas de ferrocarril en zonas de África como Kenia, Tanzania o Sudáfrica (donde luego se convertirían en regentadores de sus propios negocios, al igual que sucedería en las otras zonas de emigración). Como parte de los procesos de descolonización, muchos de estos últimos volverían a emigrar más tarde a países occidentales, y especialmente a Reino Unido, alrededor de los 70s (Cole & Singh Sambhi, 2006: 183-190; Pániker, 2007: 314-315).

La partición del Panyab en 1947 también produjo importantes movimientos de población, tanto dentro de la región del Panyab entre Pakistán y el Panyab hindú como a otros estados de la India y al exterior. El tercer hito sería el asalto al Golden Temple y posterior asesinato de Indira Gandhi, lo que crearía una complicada situación política en el Panyab y Delhi que también llevaría al exilio de miles de ellos.

Entre los lugares preferenciales de emigración sikh, estarían la costa Oeste de Norteamérica (California, la Columbia Británica, Oregón y Washington) así como también Canadá y el Reino Unido, eligiendo en gran medida estos destinos al asumir que no les supondría un problema lingüístico y con la expectativa de ser acogidos como británicos (Cole y Singh Sambhi, 2006: 189). Concretamente en Estados Unidos los sikhs han resultado ser bastante prósperos, pasando a engrosar las clases medias y llegando en algunos casos a convertirse en los industriales agrícolas más prósperos del mundo (Pániker 2007: 318). También habitan sikhs en Latinoamérica, provenientes de procesos de emigración más reciente –al igual que sucede en Europa continental– aunque no en números muy relevantes. Destaca especialmente en algunos países latinos el número de *gora sikhs* –principalmente nacionales convertidos a una suerte de *sikhismo occidentalizado* que mezcla principios de la religión y práctica sikh con valores y modos de hacer occidentales–.

Además de los momentos históricos que han marcado incuestionablemente puntos de inflexión en la migración sikh, existen factores fundamentales que ayudan a comprender este importante éxodo. A pesar de la fertilidad y la riqueza de la tierra del Panyab, factores como la presión demográfica, la limitación de la tierra en determinadas zonas, la transmisión del patrimonio y la búsqueda de una mejora socioeconómica además de prestigio, así como los desastres naturales y el malestar político señalado han favorecido la masiva emigración panyabi tanto a otros lugares de India –especialmente a Delhi- como al resto de países señalados. La experiencia de los primeros migrantes serviría especialmente como reclamo y ejemplo de proyectos de vida exitosos, convirtiéndose en focos de atracción para familiares, vecinos y amigos, generándose así redes migratorias más o menos consolidadas. Pese a que con el paso del tiempo algunos regresarían al lugar de origen, la mayoría se asentaría de forma definitiva en los lugares de destino. Tanto es así que parece que en la actualidad más de un tercio de la población del centro del Panyab se encuentra emigrada al extranjero, encontrándose hoy importantes comunidades panyabis en África Oriental, Sudeste Asiático, Canadá, Estados Unidos y Europa Occidental. A pesar de que las políticas restrictivas de entrada de estos migrantes a los distintos países van a condicionar fuertemente sus lugares de elección, los sikhs han mostrado y siguen mostrando una importante preferencia por los países de habla inglesa, donde siguen siendo Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña sus destinos prioritarios, considerados destinos de prestigio a los que se llega también desde África Oriental y África del Sur así como desde el Sudeste Asiático y Fiyi. Aunque otros países europeos, al igual que Australia, Japón y algunos países del Golfo Pérsico también han visto crecer su población sikh.

Así como también sucede en el propio Panyab, existe una gran diversidad entre los sikhs de la diáspora en función del lugar social que ocupan, la casta y la opción o las condiciones religiosas. Entre aquellos que están bien establecidos, se dan enérgicos debates religiosos (especialmente en Estados Unidos), donde cuestiones identitarias y el deseo de afirmarse en el nuevo país como fieles ejemplares llevan a veces a situaciones extremas, que en ocasiones trascienden la financiación de la vida y la práctica religiosa sikh en el lugar de acogida, y se traducen en importantes donaciones tanto para el *Shiromani Gurdwara Pabandhak Committee* (SGPC)<sup>49</sup> como para asociaciones locales y la construcción de *gurdwaras*, escuelas o instituciones caritativas en el Panayab (Matringe 2008: 264). De igual modo, participan activa o económicamente en el apoyo a programas y movimientos políticos. Así habría sido con el sufragio y mantenimiento del movimiento pro-Khalistan, especialmente a partir de los sucesos acontecidos en 1984 (Cole y Singh Sambhi, 2006:185-189). Nuevas organizaciones y movimientos han florecido asimismo en la diáspora, muy especialmente

---

49 Comité que vela por el mantenimiento, el control, la administración y las reglas de los *gurdwaras* y otras instituciones de este colectivo como escuelas, editoriales, etc.

entre los jóvenes, como es el caso de la Internacional Sikh Youth Federation, de Babar Khālsā y Dal Khālsā, que trabajarían tanto por los derechos humanos así como por la independencia de Khalistan; todos ellos vinculados con movimientos con sede en el Panyab (*Ibíd.*).

Parece, en cualquier caso, evidente, que los sikhs de la diáspora mantienen fuertes vínculos con sus parientes y lugares de origen (Pániker, 2007: 321-326; Singh Tatla, 2004: 63-111). Envían recurrentes remesas de dinero, y colaboran con misiones caritativas y sociales, como la creación y mantenimiento de centros sanitarios, residencias para la tercera edad, escuelas y para la creación y conservación de *gurdwaras*, ya sea en la India o en otras zonas de la diáspora.

### *1.3.3. Una comunidad interconectada*

Por otro lado, las nuevas tecnologías, la mejora en las comunicaciones y la popularización y mayor acceso a los medios de transporte (especialmente aéreos) no solamente favorecen la expansión de los sikhs, sino que permiten su cohesión y constante conexión tanto con el lugar de origen como con la diáspora. Permiten, en definitiva, recrear y mantener los vínculos de la comunidad. Es en este sentido que la comunidad sikh es una comunidad diaspórica<sup>50</sup> que se apoya en los elementos de la post-modernidad, en los términos que Appadurai (2001) señala, y que sólo puede ser analizada y comprendida desde una amplia y compleja perspectiva como lo es la perspectiva de la globalización, la migración y la diáspora. Pues si bien la migración es una práctica ya arraigada entre los sikhs, el hecho de que haya sikhs en tan gran diversidad de países y los modos en que en ellos se establecen en la actualidad estaría directamente relacionado con esta etapa de la postmodernidad señalada por Appadurai, que caracterizada por los grandes flujos, especialmente migratorios y de la información, y sus interconexiones, reestructuran la vida de las sociedades en todo el globo (2001: 11-13) y que crearía además el contexto que permite que los sikhs -al igual que otros muchos grupos diaspóricos- continúen con sus estrategias de supervivencia en tanto que grupo y de mejoría socio-económica en tanto que individuos. En el caso de los sikhs, esto es además estimulado y favorecido por unos preceptos religiosos y comunitarios que incentivan la cohesión, la fuerza y su propio potencial, al tiempo como individuos y como comunidad transnacional y virtual.

---

<sup>50</sup> Para más detalles sobre las características diaspóricas de la comunidad sikh ver Santos (2007: 76-84).



## **Capítulo 2. Episteme de este trabajo, marco teórico, metodología y herramientas analíticas. Diseño de la investigación y trabajo de campo.**

Para entender qué ha llevado a considerar el cuerpo –y por extensión la corporalidad- como elemento clave para pensar las relaciones entre el individuo y la cultura, o sociedad, resulta de utilidad hacer un breve recorrido sobre su emergencia como objeto de interés así como los lugares que ha tenido en la construcción del pensamiento o de los estudios sociales y el abordaje que a este respecto han hecho diferentes autores; al menos, aquellos cuyos trabajos han resultado más significativos o decisivos para la reflexión y las discusiones que dan sentido al trabajo que aquí se expone. Asimismo, abordaremos los referentes teóricos así como aquellos enfoques, nociones y herramientas analíticas que nos han permitido abordar el trabajo de campo así como reflexionar sobre los datos etnográficos. Finalmente, detallaremos cómo, dónde y cuáles han sido las circunstancias en que se ha desarrollado el trabajo de campo.

### 2.1 Episteme de este trabajo y marco teórico

En esta parte voy a abordar cómo la problemática del cuerpo y de la corporalidad ha aparecido en las Ciencias Sociales y las diferentes corrientes que han contribuido a forjar un objeto de conocimiento y un analizador del comportamiento humano transversal desde la filosofía, la fenomenología, hasta la sociología, la antropología y los estudios de género. A continuación, me extenderé más detenidamente sobre los enfoques y los autores cuya perspectiva he considerado como la más adecuada para encauzar e interpretar mis datos de campo, y las definiciones que proponen de los dos conceptos ejes de mi reflexión, cuerpo y corporalidad y de las nociones que le son derivadas como la de *embodiment*.

#### *2.1.1 La emergencia del cuerpo como objeto de interés en las Ciencias Sociales*

Comenzar señalando la relación entre la emergencia en los estudios sobre el cuerpo y la centralidad que el mismo posee en el mundo occidental (y no solo), pero también en relación al momento histórico contemporáneo, en el que vivimos cambios fundamentales en cómo organizamos y experimentamos nuestros cuerpos, no es nada nuevo. Csordas (1996: 55-56), señala cómo el cuerpo ya se había convertido en un claro protagonista en las ciencias sociales y en estudios culturales interdisciplinarios desde principios de la década de los 70s, haciéndose un lugar en disciplinas como la teoría feminista, la filosofía, la sociología y la antropología, los estudios de religión comparada, la psicología o la historia.

Diversas son las causas que se han argumentado para explicar el viraje de la mirada hacia el cuerpo como objeto de interés: el creciente grado de control que estados-nación en general y la



biomedicina han venido ejerciendo sobre los cuerpos de los individuos unido a la disminución del poder de las autoridades religiosas para definir y regular los cuerpos (Turner 1982, Shilling 2005)<sup>51</sup>; el aumento de la preocupación por la salud, la forma y la apariencia de sus cuerpos como forma de expresión identitaria de los individuos (Shilling 2005: 1-ss.)<sup>52</sup>; un giro en los planteamientos que han pasado de buscar constructos totalizadores (que trataban de llegar al conocimiento general de “la sociedad” o “la cultura”), para pasar con los posicionamientos postmodernos a planteamientos en los que se buscan objetivos más específicos y factibles (Turner, 1995: 143-145); las limitaciones de perspectivas como el funcionalismo-estructuralista y del configuracionismo (escuela de Cultura y Personalidad) para atender a los procesos de cambio en las sociedades, así como a las variaciones de los tipos y normas y las distintas caracterizaciones existentes de los individuos y de su conducta social (Strathern, 1998: 63); por influencia de los enfoques fenomenológicos, partiendo de la consideración de la experiencia vivida y tratando de redescubrir los efectos de lo social en lo que antes era visto como meramente físico o biológico (Velasco, 2007: 50). También hay quien pone el acento en los actuales movimientos socio-políticos relacionados con el cuerpo así como en las cuestiones asociadas con la cultura propia de las sociedades capitalistas actuales (como los procesos mercantilistas, la incidencia de los mass media, el ejercicio de la tortura por determinados regímenes, la reivindicación de los derechos humanos, los conflictos generados por los derechos reproductivos o la identidad sexual, la asistencia sanitaria, nuevas enfermedades epidémicas o las nuevas tecnologías que permiten intervenir en y modificar el cuerpo, entre otros), donde el cuerpo habría sido tanto medio u objeto tanto para la construcción de la desigualdad, como para el control y la represión o para el empoderamiento personal y de grupos (Turner, 2001). Cabría mencionar asimismo el influjo de la expansión de los ciudadanos desplazados, que se ven sometidos a movi­lidades que conllevan procesos de hibridación cultural y en los que, a falta de otra morada, el cuerpo se convierte en el mayor trasfondo de referencia además del lugar para la memoria por las marcas que quedan grabadas en él (Strathern y Lambek 1998, citado por Velasco 2007:50).

En este surgimiento y auge de los estudios sobre el cuerpo y lo corporal, hemos de considerar también la incidencia de la irrupción del feminismo en la teoría social, con autoras como Donna Haraway, Françoise Heritier, Sherry Ortner, o Judith Butler entre otras (Bordo, 2003). Así, el feminismo habría llevado siempre al cuerpo al centro de la reflexión (Velasco, 2007: 50), logrando

---

51 Donde se consideraría que dada la decadencia en occidente de los marcos religiosos que construían y mantenían certezas ontológicas y existenciales fuera del individuo, y el aumento del valor simbólico del cuerpo en la sociedad de consumo, éste se habría convertido en un lugar preferente para la construcción del individuo y para la individualización

52 Cabría añadir aquí, no obstante, que históricamente el cuerpo ha sido –y sigue siendo– también lugar para la expresión de identidades colectivas, como se ha puesto de manifiesto a lo largo del tiempo en la mayoría de las etnografías antropológicas como se puede ver en Clastres (1986), Douglas (2008), Elias (1993), Lévi-Strauss (2002), Mead (2006), o Turner (1967) por citar sólo algunos.

eliminar la idea del cuerpo femenino como intrínsecamente *pasivo*, poniendo en cuestión la relación sexo/género (Haraway, 1995) y dejando atrás la visión monolítica de la biología, para pasar a considerar el cuerpo de objeto a agente (*Ibid.*).

Así, la emergencia de la notabilidad del cuerpo, fruto del desarrollo de los procesos históricos que lo han posicionado en el centro de la atención social y la construcción identitaria, habría llevado al interés y la producción teórica sobre el mismo, lo que a su vez habría dado lugar a una serie de planteamientos epistemológicos y metodológicos de posiciones diversas con respecto a su conceptualización. Eso, asimismo, estaría asociado también con una crisis del pensamiento occidental y la aparición de nuevas encrucijadas y controversias a nivel epistemológico y metodológico, relacionadas sobre todo con la crítica postestructuralista y feminista (Esteban, 2004: 23). En cualquier caso, las modificaciones que se producen en las concepciones del cuerpo y lo corporal permitirían un oportuno giro teórico y metodológico para reformular las diferentes teorías sobre la cultura, la experiencia y la identidad (Csordas, 1994: 4). En este sentido, y siguiendo a Berthelot (1991, p. 395), Esteban señala que estas nuevas ópticas y trabajos sobre el cuerpo contribuirían, a su vez, a resolver un importante desencuentro entre las principales líneas teóricas que abordan los fenómenos sociales, de tal modo que según señala la autora,

la investigación del cuerpo podría ayudar a romper, o por lo menos a poner en discusión, las dicotomías sociales y científicas entre racionalizaciones estructurales y causales, por un lado, y racionalizaciones intencionales y simbólicas, actores, códigos y significados por otros (Esteban, 2004: 23-24).

Tratar de reducir, por tanto, a una o a unas pocas las causas que explicarían la emergencia y el interés de los estudios sobre el cuerpo resultaría inexacto y limitante, dado que, como los distintos autores vistos -y otros como Velasco (2007) o Esteban (2004) por citar sólo algunos- han puesto de manifiesto, ha entrado en juego no sólo el contexto socio-político y cultural concreto de las sociedades occidentales contemporáneas a que ha llevado su devenir histórico, sino también - podemos añadir- la conceptualización del cuerpo por parte de los individuos como lugar para la vindicación o la agencia -podemos pensar en los movimientos y teorizaciones feministas, el Mayo del 68 o el *Black Empowerment Movement*- y, por supuesto, la necesidad de reformulaciones epistemológicas y metodológicas para abordar el estudio de los fenómenos sociales. Resulta de gran interés, por tanto, observar aquí cómo distintos autores se han aproximado y afrontan el estudio del cuerpo y la corporalidad. Y cómo el lugar que el cuerpo y lo corporal ocupan en los diferentes planteamientos teóricos le confiere a éstos y a los individuos que los viven y poseen, diferentes connotaciones sociales, políticas, de pasividad o de agencia, entre otras.

### 2.1.2 *El desarrollo de la literatura antropológica*

El interés por el cuerpo ha tenido una dimensión sin precedentes en la literatura antropológica de las últimas décadas, donde un especial impulso ha venido dado desde los estudios relacionados con la antropología médica y/o de la salud. No obstante, otras subdisciplinas de la antropología o la sociología también han encontrado en el cuerpo su objeto de interés. De igual modo, y como veíamos más arriba, otras ramas del conocimiento o corrientes teóricas también lo han hecho su objeto de reflexión y estudio como es el caso de las teorías feministas, la filosofía, la psicología, la historia, los estudios de religión, etc.

Encontramos que, por un lado, tanto en el desarrollo de la antropología así como de la sociología<sup>53</sup> diferentes facetas de la corporalización humana habrían sido centrales, como es el caso del lenguaje, las percepciones o los sentidos (Véase, por ejemplo, Classen, 1993, 1997; Stoller, 1992, 1997; Howes, 1991; Hérítier, 2007) las emociones o las disposiciones y motivaciones que causan la acción humana; y, por otro, los estudios acerca de la movilidad, la globalización, el racismo, la marginación, o las desigualdades en el acceso a la sanidad o la educación, por ejemplo, habrían implicado la consideración de la ubicación, el movimiento, el cuidado o la educación de los cuerpos o, lo que es lo mismo, la clasificación y el tratamiento de los cuerpos dependiendo de factores como la raza, el sexo, la clase social o la nacionalidad. De modo que, como Shilling (2005) señala, el cuerpo, habría estado inevitablemente presente desde sus inicios y a lo largo del desarrollo de la sociología y la antropología –en trabajos como los de Durkheim, Marx, Engels, Weber, Elias, Marcuse o Foucault, por ejemplo-, dado que la experiencia humana y la gestión del cuerpo forman parte ineludible de aquello que nutre tanto la teoría como la vida social. De forma que estas disciplinas ineludiblemente han tenido que observar las cuestiones relacionadas con la corporalidad y con sus consecuencias. Su significación, por otra parte, habría venido de los trabajos de la antropología filosófica y la fenomenología de Merleau-Ponty, al poner de manifiesto su importancia para la formación y el mantenimiento del sistema social, trascendiendo así la idea de que los sentidos, las experiencias, las capacidades y la gestión de los cuerpos sean sólo fundamentales para el desarrollo de la agencia humana o para su limitación (Shilling 2005: 17-26), como muestran también Schütz (1993), Bourdieu (1981, 2000, 2008) o Foucault (2005, 2006), o el trabajo de Luria (1987), que se centra en la percepción y las sensaciones como formas de conocimiento del mundo exterior y de nuestro propio cuerpo.

---

<sup>53</sup> Por la cercanía de los planteamientos y objetos de estudio, así como por la dificultad que a veces supone discernir qué autores trabajan desde qué disciplina, en este apartado se consideran tanto trabajos desde la antropología como desde la sociología. No obstante, por mi propio posicionamiento como antropóloga incido con mayor propensión en aquellos realizados desde la antropología.

Diferentes autores analizan desde ópticas distintas cómo se han desarrollado los trabajos sobre el cuerpo tanto en antropología como en sociología. Shilling (2005), por ejemplo, hace una interesante distinción en la sociología contemporánea entre dos corrientes con posicionamientos con respecto al cuerpo absolutamente distantes al centrar sus trabajos, una de ellas, en el carácter pre-social, biológico del cuerpo, y, la otra corriente, en su carácter social. La primera de estas corrientes sería la naturalista, término genérico que incluiría diferentes posicionamientos reduccionistas en los que se conceptualiza el cuerpo como la base biológica y pre-social desde la que surgen las superestructuras del individuo -o el yo (*self*)- y de la sociedad. Aquí serían las capacidades y las limitaciones del cuerpo humano lo que define a los individuos y, al tiempo, genera las relaciones sociales, políticas y económicas que caracterizan los modos de vida. De modo que las desigualdades (como sería el caso de la desigualdad de género, por ejemplo) no serían socialmente construidas, contingentes y reversibles, sino que, en última instancia, estarían legitimadas por cierto determinismo biológico (*Ibid.*, págs. 14, 35-61). En esta óptica, según el autor, entrarían teorías como la sociobiología, que trataba de establecer la base biológica –genética- del comportamiento humano -y, así, por ejemplo, de la inferioridad de las mujeres-, o aquellas otras teorías que categorizando a las personas y negativizando determinadas características corporales han tratado de legitimar la colonización, la estigmatización y la subordinación y opresión de determinados grupos, como es el caso de los negros, por ejemplo, o de judíos, sikhs, hinduistas o musulmanes en Reino Unido durante los siglos XIX y XX. Esta óptica, que según Shilling desde el siglo XVIII ha ejercido una importante influencia en cómo los individuos perciben la relación entre cuerpo, identidad y sociedad, ha ejercido –y aún ejercería- un importante influjo en la legitimación de las desigualdades sociales; aunque también ha sido adaptada por parte de grupos oprimidos para justificar su propia corporalización como privilegiados<sup>54</sup>. A pesar de que estos planteamientos defienden que las intenciones, las acciones y el potencial de los individuos están limitados por o dependen de determinados aspectos de su genética y biología -lo que en última instancia termina conformando la estructura de la sociedad-, lo interesante de la óptica naturalista sería la idea de que el cuerpo humano sería la base para –al tiempo que contribuye a-, las relaciones sociales (*Ibid.*, págs.: 37, 60-61).

---

54 Este sería el caso de los movimientos para el empoderamiento de los negros en las décadas de 1960 y 1970 (Segal, 1990, citado en Shilling 2005: 53) o de determinadas aproximaciones feministas, como las basadas en esencialismos biológicos, <<*a feminist version of the eternal female*>>, según Barrett (1987) y Eisenstein (1984: 106) -citados en Shilling (2005: 53)- o aquellas que analizan cómo las experiencias femeninas de sus cuerpos –que poseerían ciertas características consideradas como naturales- son distorsionadas por las fuerzas sociales dominantes, como sucede en el patriarcado, de modo que resulta en la alienación de las mujeres en base a su biología (aunque estas ópticas naturalistas sí que considerarían que los cuerpos de las mujeres son afectados por las relaciones e instituciones sociales).

La segunda corriente que plantea este autor sería la construcción social, desde la que se observan los significados, la importancia e incluso la existencia del cuerpo como fenómeno social. Desde esta perspectiva, que incluiría las teorías que entienden que el cuerpo está moldeado, constreñido e incluso inventado por la sociedad, en lugar de considerar al cuerpo como la base natural de la sociedad, se lo observa como *consecuencia* de las relaciones y fuerzas sociales; de forma que se reconoce, de este modo, este cuerpo *determinado* por la sociedad, como objeto de estudio necesario en la disciplina. Según Shilling, aunque desde la perspectiva construcción social se ponen de manifiesto la significancia social del cuerpo y las distintas fuerzas sociales que en él inciden, sus mayores carencias vienen porque queda sin explicar qué exactamente se significa por “cuerpo” y qué es aquello que es *construido* (*Ibid.*, págs.: 62-63). El conjunto de teorías que compondrían la perspectiva construcción social comparten básicamente los principios de que el cuerpo no puede analizarse como un fenómeno esencialmente biológico, y que el carácter y el significado que se atribuyen al cuerpo, así como los límites que se trazan entre los cuerpos de diferentes grupos de individuos, son productos sociales; aunque algunas de las variantes de esta corriente incorporan diferentes apreciaciones acerca de la relación existente entre cuerpo y sociedad (*Ibid.*, pág. 62). Autores como Mary Douglas, Bryan Turner, Michel Foucault o Ervin Goffman habrían influido considerablemente en esta óptica del cuerpo, siendo estos últimos especialmente influyentes en la visión construcción social del cuerpo, al considerar que la significación del cuerpo está, en última instancia, determinada por las estructuras sociales que estarían más allá del alcance de los individuos (*Ibid.*, págs.: 14, 62-87). Para el autor, esta perspectiva construcción social habría logrado importantes aportes con respecto a las siguientes cuestiones: cómo el cuerpo puede ser afectado por las relaciones de poder; acerca de las relaciones entre el cuerpo y las definiciones sociales del individuo (*self*); cómo el cuerpo puede funcionar como símbolo social; e, incluso, cómo puede ser utilizado para legitimar las desigualdades sociales (*Ibid.*, pág. 87).

Finalmente Shilling señala positivamente cómo también se da la tendencia en trabajos más recientes -como sería el caso de Turner<sup>55</sup>- a centrar la atención en el cuerpo y en sus facultades para, por un lado, ser afectado por la sociedad y, por otro, ser considerado por los individuos en la modernidad como un proyecto. Estos trabajos tendrían la cualidad de conseguir una especie de ajuste de ambas perspectivas al considerar al cuerpo como un fenómeno, al tiempo, biológico y social, planteando la importancia de la corporalidad como un fenómeno, inacabado al nacimiento, que no sólo es afectado a lo largo de la vida de los individuos por los sistemas sociales, sino que además conforma, y es la base, para las relaciones sociales (*Ibid.*, págs. 88). Así, en esta línea, el

---

55 Turner, B.S (1992a) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, London: Routledge.

autor argumenta a favor de complementar ambas perspectivas de modo que el cuerpo se contemple como un fenómeno biológico -como lo hace la óptica naturalista- infinitamente maleable -como se propone desde la visión construccionista social- lo que a su vez ayudaría a superar las divisiones mente/cuerpo y naturaleza/cultura que tradicionalmente han impregnado la literatura sobre el cuerpo.

Bryan Turner (2001) sin embargo señala cómo, en contraste con la sociología, dentro de la antropología los trabajos sobre el cuerpo sí han tenido un lugar preeminente desde el siglo diecinueve, y básicamente por cuatro razones principales: el desarrollo de la antropología filosófica y la cuestión del cuerpo en relación con la ontología del ser humano; la constante preocupación antropológica por la relación entre naturaleza y cultura; los análisis sobre los tabúes sexuales como el incesto, que crearon la base de una tradición epistemológica que trataba de establecer contradicciones entre cuerpo y alma, placeres instintivos y regulaciones sociales, y, en fin, sexualidad y civilización; y por último, las líneas más evolucionistas de la antropología -incluida la corriente conocida como *darwinismo social*- que contribuyeron al estudio del cuerpo humano y que se materializarían en la rama de la antropología física (Turner, 2001: 1-4). Unido a ello, el hecho de que el cuerpo haya servido como lugar para la simbolización y la marca del estatus social, la pertenencia de grupo, género o grupo de edad, etc, en las sociedades no industrializadas que por mucho tiempo han sido el objeto principal de estudio de la antropología, ha llevado a ésta a desarrollar un vasto campo de estudios etnográficos y un importante cuerpo teórico sobre el tema (*Ibid.* 5-6). No obstante, el autor señala que en los últimos tiempos, los trabajos hechos desde la teoría sociológica han llevado a cabo una importante re-evaluación de los estudios sobre el cuerpo, donde trabajos como los de Erving Goffman pusieron especialmente de manifiesto la importancia del rol del cuerpo en la construcción social de la persona (*Ibid.* 11). Asimismo, Turner relaciona la proliferación de trabajos sobre el cuerpo en las últimas décadas con los cambios sociales acontecidos, entre los que hay que considerar la transición demográfica (lo que ha tenido su reflejo en el interés político y económico por las cuestiones a ésta asociadas, como sus implicaciones en el mercado laboral, los costes de jubilación, gastos sociales y sanitarios, etc.), el incremento de la cultura de consumo desde la posguerra, el desarrollo de corrientes artísticas desde planteamientos posmodernos, los movimientos feministas (y los cambios en las relaciones entre los sexos) y, en fin, lo que ha sido denominado como “biopolítica” por Foucault. Todo ello en relación con la decadencia y colapso de la moralidad burguesa-capitalista (que condenaba con escrupulosa religiosidad los placeres sexuales), asentada en la producción industrial masiva y el control y fuerte disciplina de la fuerza de trabajo. Así, el post-industrialismo y el post-fordismo habrían conllevado cambios en los estilos de vida, lo que, junto al aumento de las industrias de servicio habrían

favorecido la democratización de la cultura y la moralidad y al incremento del consumo de masas, que se vería también reflejado en un interés y consumo destinados al cuerpo (*Ibid.* 18-24).

También desde un planteamiento absolutamente diferente al que hace Shilling, y al centrarse en los trabajos que desde la antropología se han interesado de forma específica en el cuerpo, Csordas (2001:4-ss.) hace la siguiente clasificación de esta literatura en base a su objeto específico de interés. Así, la clasifica como:

1. <<Analytic body>>, donde mucha de la primera literatura antropológica sobre el cuerpo se habría concentrado en aspectos como:
  - la percepción (entendida como los usos culturales y condicionamientos de los cinco sentidos y la propiocepción, es decir, nuestra sensación de estar en un cuerpo y orientados en el espacio, lo que Kant (1978 [1800]) llamaría el sentido interno de intuición o sensibilidad); y
  - la práctica, que incluiría: todo lo que cabe en la clásica noción de técnicas corporales de Mauss (1950), y donde se consideraría al cuerpo como herramienta, objeto y agente a la vez. Las partes de nuestra anatomía tales como el pelo, el rostro, los genitales, los miembros o manos, que han sido de interés para los antropólogos por los significados sociales y simbólicos que implican. Los procesos corporales, como el suspiro a través del acto de respirar, el ruborizar, la menstruación, el nacimiento, el llanto o la risa habrían sido también objeto de interés por su variación cultural, además del tratamiento de ciertos productos corporales tales como la sangre, el sudor, el semen, las lágrimas, las heces, etc. (Ver, por ejemplo, Héritier, 2002).
2. <<Topical body>>, literatura que ha trabajado observando el cuerpo en relación a dominios específicos de la actividad cultural, como el cuerpo y salud, cuerpo y dominación política, cuerpo y religión, cuerpo y género, cuerpo y sentimientos o emociones, cuerpo y tecnología, etc. Según Csordas, la rápida y abundante literatura generada en estos campos, así como la ubicuidad del cuerpo en la proliferación de la producción académica postmoderna, pondría de manifiesto la existencia objetiva de la entidad del *cuerpo*, algo que va más allá de la suma de sus partes. Aunque la realidad paradójica aparece, según Csordas, con una característica esencial de la corporalización (*embodiment* en el original) como lo es su indeterminación (Merleau-Ponty 1962; Csordas 1993) (en Csordas (2001:5)). Y por último,
3. aquellos trabajos que se han centrado en lo que podríamos llamar <<Multiple body>>, donde el número de cuerpos dependería de cuántos de sus aspectos se quieran considerar. Así, Mary Douglas (1970) hablaba de los “dos cuerpos”, en base a los aspectos físicos y sociales del cuerpo. Su distinción se aproximaba a aquella entre cuerpo y mente, cultura y biología. Más

concretamente Douglas diferenciaba entre el uso que hacemos de nuestros cuerpos y el modo en que nuestros cuerpos funcionan, enfatizando el modo en que los elementos fisiológicos y anatómicos pueden funcionar en el ámbito de lo simbólico. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) nos hablan de “tres cuerpos”, el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político. El primero se referiría a las experiencias vividas del cuerpo en tanto que “yo” (*self*), el segundo a los usos representativos del cuerpo como símbolo de la naturaleza, la sociedad y la cultura, y el tercero a la regulación y control de los cuerpos. John O’Neill (1985) considera hasta “cinco cuerpos”, donde “el cuerpo del mundo” referiría a la tendencia humana a antropomorfizar el cosmos; “el cuerpo social” a la común analogía de las instituciones sociales con órganos corporales y al uso de los procesos corporales tales como la ingestión de comida para definir categorías sociales, “el cuerpo político” refiere a los modelos de ciudad o país como el cuerpo a gran escala, formando la base de frases tales como “cabeza” de estado o “miembros” del cuerpo político (*ibíd.*); “el cuerpo de consumo” refiere a la creación y comercialización de necesidades corporales tales como sexo, tabaco, aparatos que ahorran esfuerzo, o coches, un proceso en el cual la duda es creada sobre el yo con objeto de vender elegancia, espontaneidad, vivacidad, confianza, etc; y, por último, “el cuerpo médico”, que refiere al proceso de medicalización en que un creciente número de procesos corporales están sujetos al control médico y tecnológico (*ibíd.*) (Csordas 2001: 5-6).

Según Csordas, en mayor o menor medida, todas estas aproximaciones estudian el *cuerpo* y sus transformaciones dando la *corporalización (embodiment)* por sentado. En su opinión (de Csordas) esta distinción entre el cuerpo como cosa empírica o tema analítico y corporalización como la base existencial de la cultura y el individuo (*self*) es crítica para capitalizar la oportunidad metodológica señalada más arriba (*ibíd.*).

Según Csordas de todas las definiciones formales de cultura que han sido propuestas por antropólogos, ninguna ha tomado en serio la idea de que la cultura está fundamentada (*is grounded*) en el cuerpo humano. A partir de esto, él se pregunta ¿Por qué no empezar con la premisa del hecho de que nuestra corporalización (o in-corporación) puede ser un punto de partida válido para repensar la naturaleza de la cultura y nuestra situación existencial como seres culturales? Así, sugiere que la promesa de tal punto de partida es que arroja nueva luz sobre cuestiones que tradicionalmente han sido cuestionadas por los antropólogos y otros estudiosos en las ciencias humanas.

En cualquier caso, lo que sí es cierto es que, a pesar de que algunas disciplinas como la sociología se hayan sumado tarde a la consideración del cuerpo como objeto -y/o sujeto- de reflexión y estudio, y la proliferación de trabajos haya venido desde ámbitos como los de la



antropología, la historia social, la psiquiatría y el psicoanálisis, la filosofía, etc. (Frank 1991: 37) el cuerpo ha servido para una productiva proliferación teórica y empírica en las dos últimas décadas, a pesar de que haya resultado en un campo de estudio excesivamente fragmentado<sup>56</sup> (Shilling 2005: 211). Sería ahora, por tanto, el momento para la consolidación teórica; y el desafío es demostrar cómo las ubicuas dimensiones corporales de la constitución social operan tanto de modo general, así como en circunstancias particulares<sup>57</sup> (*ibid.*). Lo cual, siguiendo a Ferrándiz (1999), inevitablemente pasa por elaborar análisis del cuerpo que tengan en cuenta los contextos sociales, políticos y las transformaciones que en estos contextos se den; de igual modo que para entender los procesos políticos y sociales es inevitable abordar la materialidad de los cuerpos, de tal modo que una antropología responsable y comprometida requiere del necesario estudio de los individuos desde la consideración de sus interacciones, vivencias y percepciones personales (en Esteban, 2004: 26). Hablamos, por tanto, de una antropología que considere el lugar del cuerpo, y de los individuos -como agentes con creatividad y agencia- que lo poseen, lo gestionan, lo viven, lo experimentan; como señala M<sup>a</sup> Luz Esteban, requerimos de

Una antropología del cuerpo que tenga en cuenta los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura pero también su contestación, los fenómenos de resistencia y de creación cultural. Que considere a los actores/as sociales como agentes, que consiga lecturas científicas innovadoras, que ponga en práctica análisis de la realidad social que contribuyan también, por qué no, a la transformación social, al <<empoderamiento>>, de aquellas/os en situación de subordinación o discriminación, como es el caso de las mujeres (Esteban: 2004:26-27).

Como se irá viendo a lo largo de este texto, es en esta línea que se enmarca el trabajo que aquí se expone.

No obstante, también han sido de interés para este estudio otros trabajos como los que se centran en la relación cuerpo-religión (Ammicht-Quinn and Tamez, 2002; Arthur, 1999; Coakley, 1997; Ferrándiz, 1996, 1999; Mellor and Shilling, 1997, Mena Cabezas, 2007, 2008); otros que abordan el lenguaje corporal y la comunicación no verbal (Davis, 1993; Fast, 1980), o el cuerpo como lenguaje (Orobitg, 1999), la corporalidad como lugar para la expresión y la gestión de las identidades (Beetham, 1970; Tarlo, 1996; Uberoi, 1991); trabajos hechos desde el feminismo (Bordo, 2003; Thapan, 1997; Young, 2005); compilaciones de gran riqueza etnográfica (Feher *et. alt.*, 1990, 1991); otras que abordan el cuerpo y la corporalidad desde múltiples dimensiones (Fraser & Greco,

---

56 Algo que también señala M<sup>a</sup> Luz Esteban cuando habla de la falta de delimitación y sistematización de los trabajos sobre el cuerpo, lo que en su opinión lleva a la carencia de consistencia teórica (2004: 22).

57 Literalmente: <<*The challenge for sociological research is to demonstrate how the thoroughly bodily dimensions of societal constitution operate generally and in particular circumstances*>> (Shilling 2005: 211).

2008; Featherstone *et alt.*, 2001); e incluso textos que podrían parecer más alejados de nuestro interés pero que han servido para considerar las múltiples dimensiones del cuerpo y la corporalidad como son los que discuten acerca de la mercantilización y la fragmentación del cuerpo (Sharp, 2000), aquellos elaborados desde la antropología médica (Strathern, 1999) y que tocan el cuerpo, la corporalidad y su relación con el entorno trabajando también desde la antropología del dolor y su gestión culturalmente mediatizada (Le Breton, 1999; Allué, 2000); y textos que observan el cuerpo en relación con la alimentación (Counihan, 1999) o se centran en elementos corporales tan específicos como el cabello (Hiltebeitel and Miller, 1998).

De las publicaciones en español, referencias obligadas son el excelente y sobre todo estimulante libro de Honorio Velasco (2007), único texto que podríamos considerar como un manual en castellano sobre el cuerpo y los trabajos y autores que se han interesado por éste. También el monográfico publicado por la Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Bañuelos Madera, 1994). Encontramos también textos como los de Duch y Mèlich (2005) que abordan las concepciones transhistóricas del cuerpo y la imagen corporal en nuestra sociedad, así como la relación cuerpo-contexto desde su relación más simbólica; además de otras compilaciones con trabajos interdisciplinarios (Gil y Cáceres, 2008; Martínez y Tellez, 2010). Testimonio de la vigencia y la actualidad de la temática en nuestro país son, además de las publicaciones que siguen viendo la luz con cierta constancia y desde diversas disciplinas, el congreso internacional “El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias humanas y sociales” que tuvo lugar en 2010 en Barcelona con gran éxito de participación y asistencia (ver Martí y Aixelà, 2010b) y la publicación del volumen *La presentació social del cos* en los *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia* coordinado también por Josep Martí y Yolada Aixelà (2010a).

### 2.1.3 De cuerpos, corporeización, corporalización e incorporación. La problemática de la conceptualización.

Utilizar el término “cuerpo” sin atender a la idea de corporalidad (“*bodiliness*”), como si fuera un mero sinónimo de “yo”, “individuo” o “persona” conlleva el doble peligro de disipar o desperdiciar la fuerza de utilizar el cuerpo como punto de partida metodológico, y de objetivar los cuerpos como cosas desprovistas de intencionalidad e intersubjetividad. Desaprovecha la oportunidad, además, de añadir autoconsciencia y sensibilidad a nuestras nociones de individuo y persona (*of self and person*), y de insertar una dimensión añadida de materialidad a nuestras nociones de cultura e historia (Csordas 2001:4).

Por otro lado, la utilización de una u otra terminología en los planteamientos que acompañan las discusiones sobre el lugar y el papel que desempeña el cuerpo y los procesos que con él se asocian

no es cuestión baladí cuando más allá de hablar de terminología se trata de conceptualizaciones que llevan aparejadas reflexiones, puntos de partida y, sobre todo, posicionamientos epistemológicos. Así, mucha de la carga que ha acompañado a los distintos planteamientos en torno al cuerpo tiene que ver con la existencia de dualismos que han imbuido el pensamiento occidental durante siglos como los de cuerpo/mente, naturaleza/cultura, sexo/género, sujeto/objeto. Para Csordas (1990; 2001:7) esto quedaría resuelto con la utilización de *embodiment* como paradigma desde el que reflexionar el cuerpo:

What most clearly distinguishes the concern with embodiment from the various forms taken by the anthropology of the body is the methodological and epistemological problematization of a series of interrelated conceptual dualities, among which that between the preobjective and objectified is only the first we have mentioned. Immediately implicated is the conventional distinction between mind and body, along with a series of derivative distinctions between culture and biology<sup>58</sup>, the mental and the material, culture and practical reason, gender and sex (Csordas 2001: 7).

Csordas plantea, por tanto, la utilización de *embodiment* como paradigma, como una perspectiva metodológica para el estudio de la cultura y el individuo (*self*) que comenzaría, como ya señalábamos más arriba, desde la premisa que el cuerpo no es un *objeto* susceptible de ser estudiado en relación a la cultura, sino que ha de ser considerado como el *sujeto* de la cultura (Csordas, 1990: 5). Y para ello toma como punto de partida el trabajo de Hallowell (1955) y su denominación del <<individuo como culturalmente constituido>> (<<*self as culturally constituted*>>) y la significancia de la *percepción* y la *práctica*, donde la percepción sería clave en la definición del sí mismo (*self*), del reconocimiento de uno mismo como <<un objeto en un mundo de objetos>> (Csordas, 1990: 5-6). Esto no evita que ya en inglés existan variaciones en cuanto respecta al uso del término *embodiment*, incluso dentro de una misma publicación, como ya señalaba Csordas, “the reader will note variations in use of the term embodiment itself: most authors regard it as an existential condition, other as a process in which meaning is taken into or upon the body, yet others prefer the term bodiliness over embodiment” (Csordas 2001:20)

Para autores como Le Breton (1990) y Velasco (2007), por ejemplo, *embodiment* habla fundamentalmente del cuerpo humano en tanto que construcción simbólica, y no como una realidad en sí. Se trataría más bien de una suerte de construcción resultado de la penetración, la incorporación, de las representaciones sociales en los cuerpos, lo que al tiempo les sitúa y les ubica en

---

58 Para el autor, la separación entre cuerpo y mente en antropología se ha proyectado en los términos de la dicotomía entre cultura y biología; una dicotomía que no sólo se institucionalizaba con la distinción entre antropología física y antropología cultural (y/o social, podríamos añadir), sino también en la misma antropología cultural, donde la referencia al cuerpo ha tendido a ser entendida como una invocación sinónima de la biología hasta tiempos muy recientes (Csordas 1990; 2001).

contextos y grupos determinados. No siendo, por tanto, una realidad previa que acoge algo exterior (negando así los dualismos analíticos previos), sino que son las sociedades y culturas quienes conforman los cuerpos, teniendo que entenderlo, necesariamente, como una *in-corporación* (Velasco 2007: 54-55).

En su traducción al castellano, la utilización del concepto de *embodiment* no está exenta de una importante problemática. Existen diferentes propuestas que no están libres de significativos matices que, o bien le dan un sentido diferente o más ambiguo del que posee su original inglés, o bien le añaden connotaciones importantes por conllevar implícita cierta carga simbólica. Así, por ejemplo, en una de sus posibles traducciones, el término “encarnación” está cargado de implicaciones religiosas por referir, como bien señala Velasco (2007: 53), a la expresión “El Verbo se hizo Carne”. A este respecto, García Selgas (1994) propone su utilización para favorecer así su laicización. Otras opciones serían “corporización”, “corporalidad” o “corporalización”. Esteban, por ejemplo, hace uso de los términos “corporización” y “corporeidad” para los sustantivos y “encarnado/a” para el adjetivo; aunque reconoce inclinarse también hacia el uso del término “encarnación” siguiendo la propuesta de García Selgas (Esteban 2004: 22). Otra opción es la de mantener su uso en inglés, como lo hace Orobítg (1999). A pesar de lo razonable de la propuesta de García Selgas, en este trabajo con el objetivo de mantener la coherencia interna y dado que inevitablemente el término encarnación está aún excesivamente ligado a las connotaciones religiosas señaladas -y no olvidemos que el tema que nos ocupa refiere a una comunidad religiosa con una idiosincrasia propia muy alejada de aquellas-, se utilizará preferentemente el término corporalización para referir al hecho más extenso y permanente en el tiempo de incorporar determinada ideología religiosa, ética o moral de forma que implique un posicionamiento personal determinado en la vida o los actos de los individuos. Utilizaré corporalidad como sustantivo para referir a las características físicas o identitarias (ya sea por la complexión, el aspecto, la utilización de determinados atuendos, incluso las “técnicas corporales” en palabras de Mauss) que son mostradas u observables en el individuo; e incorporación para referir a las acciones por las que los individuos voluntariamente añaden determinados elementos o atuendos a sus cuerpos.

## 2.2. Metodología y herramientas analíticas

*Vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps, à travers la symbolique qu'il incarne<sup>59</sup>. L'existence de l'homme est corporelle. Et le traitement social et culturel dont celui-ci est l'objet, les images qui en disent l'épaisseur cachée, les valeurs qui le distinguent nous parlent aussi de la personne et des variations que sa définition est ses modes d'existence*

---

59 Cf. David Le Breton (1992), “Que sais-je?”, en *La sociologie du corps*, Paris, PUF.

*connaissent d'une structure sociale à une autre. Parce qu'il est au coeur de l'action individuelle et collective, au coeur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent (Le Breton, 2005: 7-8).*

---

Esta segunda parte del capítulo está dedicada a cuestiones metodológicas. En primer lugar, el cuerpo y la corporalidad definidos a partir de los referentes teóricos elegidos se convierten en analizadores de una determinada realidad social y cultural y de los individuos que la componen, más precisamente del proceso de construcción de identidades individuales y grupales en contextos de movilidad transnacional al cual se añade la noción de agencia (*agency*) para valorar la capacidad de iniciativa y transformación cultural de estos mismos individuos y teniendo en cuenta como enmarque básico las relaciones de género.

En segundo lugar, se abordarán herramientas analíticas básicas en antropología pero necesarias para delimitar y orientar el trabajo de campo propiamente dicho y facilitar la recogida de datos y su tratamiento ulterior y que necesitan ser definidos de nuevo conforme con la especificidad de nuestro objeto. Se trata de la noción de comunidad, en tanto que unidad de análisis aplicada así al conjunto de la diáspora sikh definida por su religión y su idioma, es decir como comunidad global pero también aplicada a sus múltiples ramificaciones locales como unidades de observación interconectadas entre sí.

### *2.2.1 Referentes teóricos*

En este apartado vamos a exponer cuáles han sido las cuestiones teóricas que fundamentan esta investigación, cuál ha sido su desarrollo, así como la metodología utilizada. Se plantea cómo se entiende el cuerpo y la corporalidad siguiendo a autores como Bourdieu (2008, 2000), Csordas (1990, 1996, 2001, 2004), Douglas (1991, 2008), Elias (1993), Esteban (2004), Foucault (2006, 2005), Goffman (2006, 1997), Mauss (1993a, 1993b) o Merleau-Ponty (1985) entre otros; y cómo ambas categorías sirven como elementos a partir de los que explicar cómo es la comunidad sikh que habita Barcelona y cómo sus individuos perciben, cuestionan y gestionan sus vidas y los contextos en los que estas se desarrollan a partir de los cuerpos que los ubican y ponen en relación con los miembros de otros y del propio grupo. Y cómo es que, a partir de las negociaciones corporales y en la corporalidad, se sitúan y gestionan estratégicamente sus vidas para desenvolverse en un contexto nuevo, al que llegan tras los diferentes procesos migratorios. Para todo ello no solamente se tendrán en cuenta las categorías y discusiones en relación al cuerpo y la corporalidad, sino también cuestiones relativas a la construcción identitaria (Barth, 1976; Baumann, 2003, 2001; Gupta y Ferguson, 1992; entre otros) así como a los fenómenos migratorios y diaspóricos (Brown, 2006; Gavron, 2005; Sayad, 2006; Vertovec, 2009; entre otros), ambos hechos fundamentales en relación

al grupo objeto de estudio. Todo ello, desde una perspectiva de género (Butler, 2002, 2007; Mathieu, 1991, 2002; Stolcke, 1996, 2003; entre otros) como elemento que estructura las relaciones -así como los procesos de identificación, diferencia y relaciones de poder- entre hombres y mujeres dentro y fuera de la comunidad de estudio. Fundamental es, asimismo, la categoría de agencia (Esteban, 2004; Erickson y Murphy, 2008; Lyon y Barbalet, 1994; Salzman, 2001; entre otros) para discutir cómo los individuos toman -o no- partido activamente frente a los condicionamientos, limitaciones o potencialidades que a nivel social, político, económico y religioso rodean sus vidas.

### 2.2.1.1 *El cuerpo y la corporalidad como herramientas metodológicas para el análisis.*

*El cuerpo es un todo. Un concepto tan extenso e incomprensible que a veces no nos damos cuenta de los múltiples aspectos que esto involucra.*  
(Le Breton, 1990: 54-55)

---

La diversidad etnográfica ha puesto de manifiesto las muy variadas maneras en que el cuerpo es concebido (pensado), vivido, y utilizado en las distintas sociedades (véase, por ejemplo, Clastres, 1986; Leenhardt 1997; Turner, 1999; Feher y otros, 1990 y 1991; Orobítg, 1999; Benedict, 2008; Martí y Aixelà, 2010a).

Aquí, se entiende el cuerpo como una entidad de difícil definición que implica múltiples y diversas dimensiones. Una de ellas, y quizás la que más problematizaciones en principio parecería implicar, sería la de ser objeto y sujeto a la vez, algo que Jocelyn Benoist parece superar en tanto que, según plantea

Ce sens-là du mot <<sujet>> en effet, ne s'oppose pas à celui d' <<objet>>, parce que ne peut être sujet en ce sens qu'un être qui est déjà dehors, qui appartient au jeu du monde et y interagit sous forme de corps. Destituant ainsi la catégorie du sujet de sa supposée primauté ontologique, on pourrait désarmer le conflit entre le corps subjectif et le corps objectif comme un conflit purement apparent, résultant de la application à l'idée de corps d'une notion de subjectivité qui a été conquise indépendamment de lui - la notion même de <<corps subjectif>> résultant de cette transposition pour le moins contradictoire de ce qui s'est constitué (à tort) dans l'exclusion même du corps sur le corps même. (Jocelyn Benoist 2007: 248).

El cuerpo es, además de biológico, social y cultural. El cuerpo, cuyo poseedor primario es el individuo, también pertenece a la sociedad, en tanto que existen normas, pautas y legislaciones que regulan sobre él y establecen qué le es permitido y qué no. De tal forma que no sólo el individuo, sino también la sociedad hace el cuerpo (Mauss, 1993a), se inscribe y *está* en el cuerpo y, por tanto, se ve reflejada en él (Mary Douglas 1991, 2008). Es lugar para la simbolización, primer sistema de clasificación y metáfora de la sociedad (Douglas, *ops. cit.*), de modo que el cuerpo también hace cultura, y sirve para mantener y transmitir lo social, como sucede a través del *habitus* (Mauss,

1993a, Bourdieu, 2000, 2008; Bourdieu y Wacquant, 1992). Lo social y lo cultural se corporaliza o in-corpora en el cuerpo como un fenómeno físico, como muestran Elías (1993), Bourdieu (2000, 2008) y Foucault (2005, 2006) tres de los teóricos más relevantes sobre el cuerpo. El cuerpo es modelado y construido conforme a las exigencias y normativas de la sociedad en la que vivimos y sobre él existe un importante control político-social (Foucault 2005, 2006; Elías 1993; Bourdieu 2000, 2008; Scheper-Hughes y Lock, 1987). De modo que el cuerpo puede ser objeto de control y es, por tanto, político. Las formas de control irían desde la *microfísica del poder* que las instituciones y los aparatos estatales ponen en funcionamiento como ya mostraba Foucault, hasta la propia gestión del control por parte de los individuos, mediante el *autocontrol*, como señala M<sup>a</sup> Luz Esteban:

El control del cuerpo a través de dietas, ejercicio físico y un tratamiento concreto de la sexualidad se convierte en un control social muy eficaz donde se articulan aspectos sociales, externos, individuales e internos: las personas son reguladas desde fuera, pero ellas mismas se convierten en protagonistas directas de este control (2004: 101).

Si bien Foucault nos muestra que los cuerpos son infinitamente maleables y disciplinados, Elías que son de naturaleza dinámica, y Bourdieu cómo son portadores de valor simbólico, siendo, así, el cuerpo un fenómeno material que a su vez constituye y es constituido por la sociedad. Todo ello en consonancia con los <<tres cuerpos>> de que nos hablan Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987): el *cuerpo político*, que referiría a la regulación y control de los cuerpos; el *cuerpo social*, a los usos representativos del cuerpo como símbolo de la naturaleza, la sociedad y la cultura; y el *cuerpo individual*, a las experiencias vividas del cuerpo en tanto que “yo” (*self*).

Fundamental es aquí también el concepto de *embodiment*, que según Bryan Turner ha de ser entendido no sólo como un marco teórico necesario para la teoría social sino, y sobre todo, en tanto que proceso, <<*the social process of embodying*>> (2008: 245), y que abarcaría tres dimensiones: poseer un cuerpo que tiene características de objeto (<<*the body as object*>> o <<*the objectified body*>>); ser un cuerpo en el que estamos subjetivamente implicados y a través del que percibimos el mundo (<<*the body as lived experience*>>); y el cuerpo como proyecto, es decir, la producción de un cuerpo a lo largo del tiempo (<<*the body image*>>). Así, para Bryan Turner, el proceso de *embodiment* iría vinculado a los conceptos de *enselfment* y *emplacement*, es decir, la constitución del individuo en tanto que tal y -lo que resulta aquí fundamental- su ubicación e interconexión en un contexto socio-espacial:

Embodiment is not an isolated project of the individual; it is located within a social world of interconnected social actors. (...) while it is the process of making and becoming a body, it is also the project of making a self. Embodiment and enselfment are mutually dependent and reinforcing processes. The self involves a corporal project within a specific social nexus where the continuous self depends on successful

embodiment, a social habitus and memory. (...) embodiment and enselfment always take place in specific spatial contexts, and habitus must be a set of practices in a particular location; it must, we might say, secure emplacement. Thus the sociological notion of a 'body' involves three related processes: embodiment, enselfment and emplacement (Bryan Turner, 2008: 245).

Si bien considerando todas estas acepciones y dimensiones, cabe destacar que el cuerpo es también lugar para transgredir lo establecido, y para la agencia a través de la contestación, la rebelión y la creatividad, lo que indica un protagonismo activo de los sujetos. Sería en la última significación de las establecidas por Scheper-Hughes y Lock que podemos decir que el cuerpo es, sobre todo, como lo evidencia Merleau-Ponty (1985), lo que nos permite ser y estar en el mundo, ubicarnos y gestionar, desarrollarnos y desenvolvernos. Un cuerpo que, además, los propios individuos gestionan y construyen a la medida de sus deseos, como señala Elsa Muñiz, en su artículo “En busca de la belleza: ¿perfección o ficción?”:

La ciencia y las actuales prácticas corporales, han permitido que en las sociedades contemporáneas el cuerpo de los sujetos represente algo más que sus capacidades físicas, que adquiera una importante significación para la autogestión de propia existencia al tener la posibilidad de construirse en la medida de sus deseos. En la concepción actual de sujeto, el cuerpo es una creación más de la empresa personal (Muñiz, 2010, p. 59).

Y es en esta misma línea que el cuerpo, en su cualidad más relacional, es asimismo un conformador de identidades, lo que se produce, en gran medida, a partir de la gestión de la *corporalidad*. En este sentido, observamos como parte de la corporalidad de los individuos y grupos, aquellas características físicas y/o identitarias, que incluirían la in-corporación y utilización de determinadas ropas, vestimentas y atuendos, así como las formas, modos y “técnicas corporales” (siguiendo a Mauss) que son utilizados para construir una representación identitaria propia y definitoria de individuos y grupos. Si bien la producción de la identidad corporal no se da de igual modo en todos los grupos humanos, sí que esta nos permite vincularnos a determinados individuos generando grupos de pertenencia o desvincularnos de otros, marcando con respecto a estos la diferencia y la distinción. Esta producción se lleva a cabo, en gran parte, a partir de la incorporación de elementos sobre todo simbólicos (generando así una corporalidad determinada) y la construcción de significados con respecto a ellos. Sería el caso, por ejemplo, de la realización de tatuajes, escarificaciones y marcas corporales o de las pautas de vestimenta, que además de formas de in-corporación del sistema sociocultural serían atributos impuestos o elegidos por los individuos en pro de formas de evidenciar determinadas particularidades o rasgos identitarios, en las que el cuerpo y/o la corporalidad mostrada, exhibida, sería un aspecto fundamental. Se produce así determinada



corporalidad constitutiva característica de ciertos grupos o colectivos (y distintiva, por tanto, de otros).

Pero además, es también a partir de la gestión por parte de los individuos que el cuerpo y la corporalidad nos permiten interaccionar y relacionarnos en sociedad, desde la construcción de una representación de nosotros mismos, y cuyo gobierno es central en el mantenimiento de los encuentros, los roles y las relaciones sociales como Goffman (1963, 1977) pone de manifiesto. Como este autor muestra, el cuerpo es una propiedad material de los individuos, que éstos controlan y manejan para facilitar la interacción social, y los significados que se le atribuyen al cuerpo están determinados por un <<lenguaje de significados compartidos>> que no depende directamente de los individuos, sino más bien de una suerte de consenso que establece los significados y las reglas de la interacción, conformando las condiciones aceptables y necesarias para la <<comunicación no verbal>> (*ibíd.*). El cuerpo y la corporalidad juegan, por tanto, un importante papel tanto en la comunicación como en la interacción; y, como parte activa en un mundo globalizado e interconectado, también el cuerpo toma fundamental relevancia en tanto que mediador sociocultural, especialmente cuando los individuos toman parte en procesos de migración, ya sea como sujetos migrantes o inmigrados, ya como miembros de la sociedad receptora. De modo que el cuerpo, en tanto que herramienta al servicio de los individuos y medio para la comunicación e interacción es, en definitiva, instrumento, al servicio del hombre y la sociedad (Mauss 1993a; Goffman, *ops. cit.*).

Considerando todas estas cualidades y potencialidades del cuerpo y de las corporalidades, entendemos aquí el cuerpo desde una perspectiva que, partiendo de los postulados socio-construccionistas, tiene también en cuenta la agencia del individuo quien, desde las premisas, las normativas y las posibilidades ofrecidas por el entorno gestiona, modela y utiliza su cuerpo y su corporalidad como instrumentos a su alcance tanto para ser y ubicarse en un contexto determinado (como mostraba Merleau-Ponty) -ya sea el de la sociedad de origen o las distintas sociedades de establecimiento-, interaccionar y desenvolverse (como muestran los trabajos de Goffman y otros interaccionistas simbólicos) y como medio para la comunicación y la gestión en el encuentro intercultural (es decir, como mediador cultural). El cuerpo, así, es visto como una entidad que, además de formar parte en la construcción del individuo, le permite, a partir de su gestión y de modificaciones estratégicas en sus hábitos y corporalidad, relacionarse tanto con aquellos que son considerados como iguales o pertenecientes al mismo grupo, como con aquellos que son vistos como diferentes.

No obstante, tal y como los análisis del cuerpo y la sexualidad desde la perspectiva de género han puesto de manifiesto, las representaciones ideológicas modelan y condicionan los cuerpos

humanos de manera muy significativa (Martínez y Téllez, 2010:10), siendo así el ámbito de lo religioso un espacio idóneo a partir del que modelar e instituir aquello que es considerado como pertinente o necesario con respecto a los cuerpos y, por tanto, a los individuos que los poseen. Consideramos, por tanto, cuerpos que son políticos, por un lado, en tanto que a partir de ellos se establecen formas de control sobre los individuos dentro del grupo, en nuestro caso, la comunidad religiosa; y cuerpos individuales, por otro, que los individuos, en tanto que *agentes*, gestionan, en base a su corporalidad, para desenvolverse en función de los contextos y la pertinencia para la consecución de sus objetivos o deseos.

#### 2.2.1.2 *El cuerpo como analizador de identidades y dinámicas sociales*

*Our experience of life is inevitable mediated through our bodies. As Goffman has clearly demonstrated, our very ability to intervene in social life –to make a difference to the flow of daily affairs- is dependent on the management of our bodies through time and space. To put it another way, we have bodies and we act with our bodies. Our daily experiences of living (...) are inextricably bound up with experiencing and managing our own and other people's bodies (Shilling, 2005: 20).*

---

En este trabajo se parte de la idea de que el cuerpo, más allá de ser únicamente receptáculo biológico, posee una potencialidad dual en la construcción del individuo: de una parte, se construye en el contexto de los procesos de reflexión de la cultura de referencia; y de otra, se convierte en significado físico y simbólico de la objetivación de la misma (Douglas, 1991, 2008). Considerando así, el cuerpo, como una realidad que actúa al tiempo como referencia física y simbólica a partir de la cual los individuos participan de los procesos de objetivación y socialización de la cultura referencial en la que se inscriben. Se plantea, de este modo, el cuerpo, como una entidad que actúa constantemente como medio de percepción y expresión individual de la cultura de referencia, y que se encuentra, además, sujeta a significados cambiantes y variables. Se considera, asimismo, que los procesos de socialización tienden a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigencias y normativas de la sociedad en que vivimos, adquiriendo así el cuerpo una función muy relevante como mediador sociocultural (Esteban, 2004: 67). Hombres y mujeres, inmersos en nuestro universo social y en nuestra cultura de referencia, utilizamos nuestra imagen y nuestro cuerpo como un medio para acceder al ámbito público, al medio laboral, e incluso como un pasaporte para la movilidad social. Sin embargo, procesos como la globalización, las movilizaciones migratorias y las cada vez más frecuentes sociedades diaspóricas hacen que cada vez sean más los individuos que pasen de vivir en la sociedad y cultura en la que nacieron a otra/s en la/s que los valores, las cosmogonías, las formas de ver, pensar el mundo que les rodea y el cuerpo que les sitúa en el mismo son diversas y a menudo sustancialmente diferentes de aquellas que les vieron nacer.

Observar y analizar los cuestionamientos y los cambios que entonces los individuos llevan a cabo a este respecto se plantea como el objetivo principal de esta investigación. Partiendo, por tanto, de la idea de que la corporalidad y el cuerpo, y sobre todo los cambios respecto a éstos, son elementos ineludibles para el análisis de las transformaciones sociales generales, la propuesta que se hace implica utilizar estos elementos como factores de análisis y estudio de los cambios que se producen y que afectan a ámbitos mucho más amplios de la vida de las personas, como lo son las coyunturas económicas, políticas o sociales, y en el caso concreto que nos interesa, aquellos cambios que los individuos, tras un proceso migratorio, pueden entender o asumir como necesarios para la adaptación a la sociedad de llegada. Estos cambios, a veces podrían ser considerados como necesarios, pero otras como convenientes en tanto que estrategias -más o menos conscientes- de adaptación de los propios individuos, de modo que se produzcan desde la propia agencia. Cambios que, además, podrían suponer replanteamientos en las concepciones de género con respecto a la cultura de origen, y que pueden ser corporalmente encarnados. Se plantea asimismo como interesante, en este sentido, analizar también en el caso concreto de las mujeres, si todo ello les llevaba a reflexionar sobre ellas mismas en tanto que miembros de la sociedad y sobre el lugar que en ella ocupan y los roles que desempeñan. En este sentido, nos hacemos eco del trabajo de Mari Luz Esteban en *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (2004), en el que se señala que las personas -sobre todo las mujeres- que emigran a nuestra sociedad procedentes de culturas donde ser gordo/a o tener formas redondeadas es un valor, sufren un proceso de aculturación y en pocos meses comienzan a someterse a dietas y a desear tener una figura de acuerdo con el modelo hegemónico en Occidente. De modo que se pretende constatar los procesos de socialización cultural y los modos o maneras de *embodiment* o encarnación en que estos se producen, considerando los ámbitos políticos, económicos, o del trabajo como subestructuras de género que son integradas para la aceptación en la sociedad de llegada. Se trata, por tanto, de ver la *emergencia* de nuevos valores y prácticas corporales, diferenciadas con respecto a las del lugar de origen -en nuestro caso el Panyab-, y ejercidas en el lugar de llegada -en Barcelona-. En esta idea se plantea como fundamental el concepto de *emergente* de Raymond Williams (1997), que considera que lo emergente

abarca tanto los nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente, como aquellos elementos que son alternativos o de oposición (citado en del Valle et al., *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, 2002: 31).

Aunque según se señala en Del Valle et al., el autor hace notar la extrema dificultad que se da en muchos casos a la hora de distinguir aquellos elementos novedosos, susceptibles de constituir una

nueva fase de la cultura dominante, de aquellos que serían claramente alternativos, o lo que es lo mismo, de oposición a un sistema dominante (*Op. Cit.*, p. 31).

Asimismo, otros conceptos que se plantean como esenciales son los de <<*embodiment*>>, o <<encarnación>>, <<agencia>>, <<cuerpo vivido>>, <<cuerpo social>>, <<cuerpo político>> etc., útiles para analizar y definir aquellos actos o actuaciones que llevan a los individuos a través de sus propios cuerpos y corporalidades –o del control sobre ellos a partir de procesos políticos y/o sociales- a asumir los cánones que impone la cultura dominante o bien a contestar o resistirse; asumiendo lo corporal como auténtico campo no sólo de la cultura, sino también como intermediario cultural. En este planteamiento se parte de una concepción del cuerpo como

un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado (Lyon y Barbalet, 1994: 55,63).

En el proyecto de investigación, en definitiva, se plantea investigar la articulación entre procesos vitales y corporales que se producen de forma paralela a la integración de nuevos sujetos sociales provenientes de culturas diferentes tras un proceso migratorio. Para ello, se analizarán especialmente la dimensión de creatividad y el protagonismo de los actores y las actrices sociales, especialmente con lo que a sus cuerpos y corporalidades refiere. Se parte, para ello, de la dimensión de género como variable fundamental en la construcción del cuerpo y la corporalidad, pero subrayando también la necesidad de interrelacionarla con otros elementos que pueden atravesar el género, como son, entre otros, la clase social, el origen étnico-cultural, el grupo de edad, el colectivo del que se forma parte, las actividades que se llevan a cabo (como por ejemplo las funciones laborales), y la centralidad que en todos ellos pueda tener el cuerpo.

### 2.2.1.3 *Las relaciones de género en función del sexo y el sexo social.*

El trabajo que aquí se desarrolla se plantea desde una perspectiva de género. De este modo, se entiende la construcción y reconstrucción de los individuos y las prácticas y las relaciones que entre ellos se dan en función de los roles que adoptan y/o que les son asignados -en el desarrollo de la tensión existente entre la agencia y las pautas y demandas sociales- en función de su *sexo social* (cf. Nicole-Claude Mathieu 1991)<sup>60</sup>. Se entiende, así, que los roles que hombres y mujeres desempeñan,

---

60 Si bien Mathieu (1991, 2002) distingue entre *sexo* (identidad sexual) y *género* (identidad sexuada), donde el género puede traducir, expresar o simbolizar, o bien construir el sexo, incorpora la categoría de *sexo social* que entiende como “à la fois la définition idéologique qui est donnée du sexe, particulièrement de celui des femmes (ce que peut recouvrir le terme “genre”) et les aspects matériels de l’organisation sociale qui utilisent (et

si bien parten de las diferencias determinadas por su sexo biológico desbordan ampliamente este marco y se construyen en gran parte de forma arbitraria pero en consonancia con la ideología patriarcal, lo que Mathieu llama el sexo social<sup>61</sup>. Se asume, además, que las identidades sociosimbólicas que en función de esta sociedad o el grupo les asigna (cf. Verena Stolcke 2003), y que ellos y ellas desempeñan y (re)producen no se entienden si no es desde una perspectiva relacional<sup>62</sup>. Se asume, así, que cuerpo y corporalidad, identidad, proyectos de vida y relaciones de género, tal y como M<sup>a</sup> Luz Esteban muestra en su *Antropología del cuerpo*, no sólo están perfectamente articulados, sino que son parte de procesos tanto individuales como colectivos. Según esta autora,

la construcción de la identidad de género, el itinerario corporal y el proyecto de vida, además de estar perfectamente articulados, forman parte de procesos individuales y colectivos y totalmente abiertos. Por tanto, el estudio del género no puede <<escapar>> al cuerpo, a su materialidad, a la interacción social y corporal. Esta incorporación nos permite un abordaje singular de la acción social e individual, de la agencia y, por tanto, un tratamiento asimismo alternativo del análisis de las ideologías y configuraciones de género y de las transformaciones y rupturas en las mismas. En este sentido, el cuerpo no es un mero espejo de la sociedad o la cultura en la que viven los sujetos analizados, ni un mero texto que se puede interpretar, sino es, sobre todo, un agente (Esteban 2004: 243).

Así, analizaremos cómo entre los sikhs los roles de hombres y mujeres no solamente están perfectamente diferenciados y articulados, sino que las técnicas corporales y la construcción y la gestión de la corporalidad refuerzan la definición de esos roles y están socialmente establecidos y controlados.

---

aussi transforment) la bipartition anatomique et physiologique" (Mathieu 1991: 266). Entiende asimismo Mathieu que entre sexo y género se establece una *correspondencia socio-lógica*, y política (Op. Cit., p. 256) (cursivas del original) que daría cuenta de las relaciones de desigualdad y jerarquía entre los sexos, así como de la dominación, la opresión y la explotación general de las mujeres por los hombres (Íbid.); poniéndose así de manifiesto la utilización política de la anatomía. Según Mathieu: "En tout cas, que ce soit du côté des normes ou du côté des contestataires, et qu'elles disent que le genre traduit, ou symbolise, ou construit le sexe, les différentes idéologies témoignent du sexe social: *que l'anatomie est politique*" (Mathieu 1991: 13).

61 Aunque para Judith Butler (2007), autora de referencia necesaria en estas cuestiones, el sexo biológico también sería una construcción cultural. En *El género en disputa* la autora plantea que la construcción denominada <<sexo>> quizá siempre fue género, de tal modo que la distinción asumida entre sexo y género tal vez no exista como tal (2007: 55). De tal modo que Butler cuestiona la estabilidad del género como categoría válida de análisis (2007: 12).

62 Verena Stolcke, destacada antropóloga feminista en el panorama español, en su constructivo artículo "La mujer es puro cuento: la cultura del género" (2003), en el que hace un recorrido por el origen y la utilización del término género (especialmente en los estudios feministas) destaca el carácter relacional, y por tanto político-ideológico, de las definiciones normativas de lo que se entiende como femenino y masculino; es decir, que debe pertenecer o pertenece al mundo y a los roles de los hombres o al mundo y los roles de las mujeres. Como la autora misma señala, "las mujeres y los hombres en tanto que actor@s sociales se "hacen" recíprocamente y por consiguiente, en lugar de analizarl@s por separado deben situarse en el entramado de las relaciones de poder que l@s constituyen" (2003: 80). Es así que, en la línea de lo que también manifiesta Stolcke (1996) cuando señala que por razones epistemológico-políticas no puede pensarse a las mujeres sin los hombres -y a la inversa- aquí se entiende que cualquier trabajo antropológico debe necesariamente llevarse a cabo desde una perspectiva de género (y no debería por tanto ser así explicitado), ya que no pueden entenderse los roles de los hombres en una sociedad, sin atender al mundo y los roles de las mujeres, y viceversa.

También se discute cómo esta construcción de la diferenciación de género y de cuerpos fuertemente generizados se produce en el campo de lo simbólico, otorgando determinadas cualidades contaminantes y tabúes al cuerpo. Todo ello estaría en concordancia con lo que señala Shilling (2005: 94) quien, haciendo referencia a los planteamientos de Connell, argumenta que las prácticas y categorías de género operan como fuerzas materiales que, configurando los cuerpos de hombres y mujeres refuerzan determinadas imágenes de lo femenino y lo masculino.

De tal modo que a partir de la definición de lo que se considera y se vive y experimenta como masculino o femenino, se materializan formas de control social y políticas de jerarquía y subordinación, en concordancia con los planteamientos de Mary Douglas:

(...) strong social control demands strong bodily control. (...) along the dimension from weak to strong pressure the social system seeks progressively to disembody or etherealize the forms of expression; this can be called the purity rule (2008: 79).

Jerarquías, subordinación, formas de control y ejercicio del poder que se producen por parte de los hombres hacia las mujeres por un lado, pero también por parte de aquellos que están más cercanos a la ortodoxia (y que por tanto se consideran más puros) sobre los que se alejan más de ella, y que cuanto más se alejan más aumenta su condición de impureza.

Unos cuerpos que, generizados, están imbuidos de relaciones de poder, de tal modo que la elección y los cambios en la corporalidad son acciones ligadas a una intencionalidad en marcos de relaciones de poder, y que se ponen de manifiesto en los contextos de interacción simbólica. De forma que la elección de una apariencia viril y marcial en el caso de los varones sikhs (absolutamente prohibida para las mujeres), construiría a esos varones -a nivel individual pero en tanto que pertenecientes a una colectividad- tal y como se quieren mostrar, frente a sus mujeres, pero también frente al resto del mundo. Una apariencia corporalizada y poderosa que, como se señala en el trabajo de Shilling (2005), ha de ser necesariamente exhibida:

(...) Berger's argument (1972) that a man's presence (be it fabricated or real) is dependent on the promise of power he *embodies*. (...) If a man's physicality is unable to convey an image of power, he is found to have little presence precisely because the social definition of men as holders of power is not reflected in his embodiment. It is important to note that the embodiment of power does not always have to occur purely through the development of a powerful body (...). It has other variants which incorporate such elements as posture, height, weight, walk, dress, etc. (Shilling 2005: 99-100).

Cabe aquí añadir aquí que, esta construcción de cuerpos, marciales y poderosos en el caso de los varones, y ocultos y en segundo plano, en el caso de las mujeres, además de estar en relación con las experiencias corporales individuales, también se extendería a las experiencias de grupo, si bien se llevan a cabo determinadas modificaciones o gestiones de la corporalidad que conllevan

determinado aspecto identitario colectivo, que los y las identifica en tanto que miembros de un determinado grupo. Sería lo que Connell<sup>63</sup> califica con el término *trascendencia* (*transcendence*):

(...) Connell uses the term transcendence to signify how biology (in the form of the body) is actually *transformed* by social practices. Transcendence recognizes that the body is an object of labour which is worked on by people just as are other aspects of the natural and social world. (...) In the construction of gendered bodies, processes of transcendence create corporeal differences where none existed previously. The physical sense of maleness experienced by many men comes not just from the symbolic significance of the phallus, or even simply from the images of power frequently attached to the male body by popular culture. It also derives from the *transformation* of the body through social practices (Connell, 1983, 1987). (En Shilling 2005: 97).

Discutiremos, así, cómo a través de la práctica de determinadas actividades, el trabajo por la construcción de determinada corporalidad (masculina, o femenina, propia, pero también de los demás individuos que se consideran parte del grupo), una corporalidad que en gran medida se construye a través de las técnicas corporales, de la incorporación de determinados atuendos al cuerpo y de la gestión de los tabúes y la pureza y contaminación, se construye y reifica aquello que podemos denominar como cuerpos sikhs.

#### 2.2.1.4 La agencia

*Ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar los impulsos y las emociones individuales, sin una regulación muy concreta del comportamiento individual. Ninguna de estas regulaciones es posible sin que los seres humanos ejerzan coacciones recíprocas y cada una de estas coacciones se transforma en miedo de uno u otro tipo en el espíritu del hombre coaccionado (Elias 1993: 529).*

Si bien la pertenencia a un grupo o comunidad implica recursos, apoyos, alianzas y solidaridades, redes y ayuda mutua, intensidad y unidad de acción, también es cierto que impone una serie de normas, pautas, patrones de comportamiento, constricciones y obligaciones sobre los individuos que de ella forman parte. Y que asimismo existen formas y modos por parte de los hombres y las mujeres de subvertir esas constricciones, limitaciones e imposiciones; formas que son definidas en la reciente teoría antropológica como la capacidad de *agencia* de los individuos, donde se deja de considerar los actos o comportamientos como limitados a lo normativo en función del estatus y los roles de las personas, otorgando un importante énfasis a los individuos como *agentes* de sus propios actos y acciones. Se da, así, un importante reconocimiento de la actuación intencional de los individuos en tanto que tales; una intencionalidad que en ocasiones va más allá e

---

63 Citado en Shilling, 2005.

incluso transgrede las normas establecidas. Se reconoce, asimismo, que estos actos y acciones de las personas pueden modificar las estructuras e instituciones en las que estas viven (Salzman 2001:33), enfatizando, así, aquellos actos creativos e intencionales de los individuos que generan significados y formas sociales (Erickson & Murphy 2008: 143)<sup>64</sup>. Hay marcos como la teoría y el análisis procesual en los que, como señala Salzman, se destaca especialmente la acción voluntaria humana como generadora de cambios o mantenedora del *statu quo*, creando las instituciones sociales y los valores culturales:

(...) social forms and cultural values are maintained or changed by the repeated decisions and transactions of aggregates of individuals. Continuity results when people see it as their strategic interest to continue the same choices and transactions as before; change results when people see it as their strategic interest to make different choices and transactions than they did previously. Normative rules and values are transformed or replaced as patterns of choices and transactions shift. In processual theory and analysis, societal institutions and cultural values do not determine human action; rather, human action generates social institutions and cultural values<sup>65</sup> (Salzman 2001: 48).

En esta línea se situaría también el interaccionismo simbólico, algunos de cuyos referentes (como Goffman 1963, 1977, 2006; Bateson 1971; Hall 1968; Birdwhistell 1970; Davis 1993 y Fast 1980, entre otros) se siguen a lo largo de este trabajo. Es desde esta perspectiva que se entiende la agencia como la capacidad de los individuos para influir y construir la realidad social (Sandstrom & Fine 2003: 1044). Se plantea, así, que sería a partir de la definición de una situación determinada que los actores sociales actúan en función de los significados que se extraen de la interacción social. Si bien se plantea como cierto que la cultura provee de aquellos significados compartidos sobre objetos y situaciones existiendo por tanto patrones definidos de comportamiento (donde cabría el *habitus* que planteaba Bourdieu), la creatividad y emergencia de nuevas o diferentes respuestas son siempre posibles, debido a la *agencia* humana, considerando así el indeterminismo un atributo característico del comportamiento humano (Musolf, 2003). La agencia, de este modo, referiría al hecho de que son los individuos los que hacen la cultura y la historia, aunque no bajo las condiciones de su elección. De tal modo que la agencia, la elección, los significados, los propósitos y objetivos, la innovación, la intencionalidad, la emergencia y el comportamiento intencional o consciente son características del ser humano que vendrían socialmente derivadas (*Ibid.*, pp. 98-99). Los seres humanos, al fin, son creados como son creadores, son conformados igual que conforman,

---

64 Otro interesante trabajo donde se discute sobre la genealogía y las implicaciones de la categoría de agencia es el artículo de Webb Keane, "Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2003), pp. 222-248.

65 Aunque en nuestro caso lo entendemos más bien como un proceso dialéctico, no unilateral.



son influidos así como influyen, y serían un reflejo más que productores de respuestas involuntarias. Teniendo esto en consideración, el interaccionismo vendría a mirar desde una perspectiva social dialéctica que considera tanto la estructura como la agencia, y en la que una y otra intervienen en la dialéctica entre la reproducción y la transformación social (*Op.cit.*). Desde esta perspectiva, considero aquí especialmente relevante el lugar del cuerpo en esa intersección entre estructura y agencia, donde el cuerpo, como muestran los trabajos de Goffman (1963, 1997, 2006), en tanto que propiedad material de los individuos, es controlado y gestionado por estos, quienes a través de la gestión de la corporalidad y de su puesta en escena, de su apariencia y sus movimientos, lo utilizan como medio para la agencia, y para la interacción social. Así, aspectos como la apariencia, los modales, el vestido, el uso de símbolos o insignias, los movimientos y la gestualidad, el porte, las expresiones y decoraciones faciales, el lenguaje, etc. se tornan en elementos constituyentes de un idioma de significados compartidos, una forma convencionalizada de comunicación no verbal repleta de sentidos y significados, que es utilizada por los individuos para la interacción y la comunicación, para la emisión de mensajes, para el logro de la aceptación y la integración, o bien para marcar la diferenciación y la distinción. Consecuentemente, el cuerpo y la corporalidad (con todos los aspectos que esta implica) son, desde la capacidad de agencia, intencionalmente gestionados por los propios individuos en y para los contextos de interacción social, ya sean tradicionales o nuevos.

Pero asimismo, esta gestión por parte de los individuos que implica elecciones y cambios en la corporalidad, serían, siguiendo a Fernando García Selgas (1994), acciones ligadas a una intencionalidad en marcos de relaciones de poder. Para aclarar esta aseveración, nos interesa aquí considerar especialmente los siguientes planteamientos de García Selgas, bastante cercanos a las teorías y el análisis procesual y del interaccionismo simbólico:

(...) el sentido de una acción es a la vez representación simbólica y valoración normativa. (...) la acción no debe ser reducida ni a un evento aislado ni a una determinación estructural. La acción tiene en la intencionalidad y en la intervención del agente en un espacio material y sociopolítico unos componentes básicos, que son posibles merced a unas regularidades estructurales que la misma acción ayuda a (re)producir. Por lo tanto, conviene percibir la acción como un momento de la corriente que constituye la práctica social y no olvidar que su carga expresivo-simbólica, además de una carga valorativa, está siempre ligada a estructuraciones de dominación, legitimación y producción. (...) La revisión de los trabajos de Q. Skinner y de M. Fernández Enguita ya nos permitió afirmar que tras el sentido de la acción hay un fondo comprensivo o entramado práctico, discursivo y desiderativo, entre cuyos elementos constitutivos aparecían los siguientes: principios de organización familiar y espacial; medios de identidad personal y social; conjuntos específicos de hábitos, disposiciones y valores; y formas de representación y percepción socialmente características. A ello tenemos que añadir ahora, tras lo dicho sobre los conceptos de sentido y acción, que ese fondo o entramado comprensivo es, en última instancia, común condición de posibilidad de la configuración de los marcos intencionales, los

contextuales y los estructurales, que encuadran el sentido de la acción. No olvidemos, por tanto, que aclarar la naturaleza del trasfondo de la intencionalidad nos conduce a hablar de aquello que hace posible la contextualización y el condicionamiento estructural del sentido de la acción (García Selgas 1994: 55-56).

Partiendo de estas premisas, la propuesta de García Selgas es, como él mismo expone:

1. La acción es una realidad procesual, práctica y dual que se asienta en la existencia de unos agentes capaces de participar material y simbólicamente en los marcos de sentido correspondientes. En esa realidad se expresa un contenido intencional o representacional que, en buena medida, constituye su sentido.
2. Dado que para comprender un conjunto de acciones, una práctica, hay que ver sobre qué bases interviene el agente y qué discurso despliega, podemos afirmar que los elementos antológicamente básicos para la emergencia y comprensión del sentido de las acciones son: unos agentes socialmente competentes, una intencionalidad y unos discursos o juegos-de-lenguaje.
3. Sin embargo, estos tres elementos se configuran, mantienen y redefinen sobre la base de un trasfondo general de significado o sentido. Así, un agente, individual o colectivo, puede realizar acciones y convertirse en agente social si el contenido intencional y la narratividad que cualifican su acción están ligados, por su base, a algún conjunto de marcos de sentido, que ellos ayudan a reproducir.
4. Ese conjunto básico o trasfondo general es el lecho rocoso sobre el que en última instancia descansan los marcos de sentido. Es la condición de posibilidad de su (re)producción. Las diferentes formas en que el trasfondo emerge y trabaja constituyen a esos tres elementos ontológicos (agentes, intencionalidad y discursos) y posibilitan sus funcionamientos.
5. En tanto en cuanto queramos captar y comprender de forma científica el sentido o significado de las acciones sociales, necesitamos clarificar ese trasfondo general y cómo trabaja (*Ibid.*, pp. 56-57).

Así, se plantea aquí que las condiciones del contexto en el que los individuos se desenvuelven posibilitan y conllevan, desde la potencialidad y la agencia de los individuos, acciones plenas de significados, acciones que a veces llevan a la reproducción de determinadas estructuras y otras a la producción de cambios estructurales. De modo que los cambios en los contextos implican asimismo -y además de la reproducción de ciertos *habitus*- acciones más o menos intencionales -o ya bien consideradas como pertinentes- por parte de los sujetos; especialmente, cuando esto implica nuevas o diferentes relaciones de poder que son consideradas como susceptibles de ser negociadas, o nuevos marcos para la acción (que permiten, como exponía García Selgas, la construcción y/o reproducción de representaciones, discursos, sentidos y significados). Esto estaría en la misma línea de las tesis de Sherry Ortner (1989), quien contribuye al planteamiento de una teoría de las relaciones entre las estructuras de la sociedad y la cultura por un lado, y la naturaleza de la acción humana, por otro (1989: 11) cuando, siguiendo a autores como Giddens, Bourdieu, Sahlins y Berger y Luckman en el marco de la teoría de la práctica, habla de tres modos de acción (*three modes of human action*): la actividad rutinaria, que permitiría a las sociedades producirse y reproducirse -y

donde tendría cabida el *habitus* de Bourdieu-; las acciones intencionales, por la que los actores llevan a la cabo sus planes o proyectos, deseos, intenciones,...; y la praxis, que tiene el potencial de transformar las relaciones sociales y culturales existentes (1989: 193-196). Acciones humanas que, siempre en marcos de relaciones de poder, se ponen de manifiesto mediante distintas estrategias en función del contexto determinado en que la acción se desarrolla, y que conlleva, o bien como decía Ortner a la transformación de las relaciones socio-culturales existentes, o bien -como en el caso que nos interesa-, a la creación de nuevas y determinadas formas de relación. Relaciones y modos de acción, por tanto, que serán diferentes y variadas en los distintos lugares, y de especial interés cuando de un contexto nuevo se trata.

## 2.2.2 Herramientas de análisis

### 2.2.2.1 La comunidad

#### 2.2.2.1.1 Comunidades globales: procesos migratorios y diáspora

Si bien en las ciencias sociales existen muchos trabajos sobre el fenómeno migratorio que lo abordan desde las problemáticas que a éste se asocian, situándose así desde perspectivas etnocéntricas y reduccionistas, como Pierre Bourdieu (1991) hace notar en el prefacio del libro de Abdelmalek Sayad (2006), éste último propone su abordaje como un *hecho social total* (Mauss, 1979), y desde una mirada interdisciplinaria. Aunque por las características intrínsecas de un trabajo como el que aquí se presenta no permite esta interdisciplinaria, sí es cierto que la perspectiva antropológica, y, en concreto en este trabajo, la consideración de los diferentes factores que en él se consideran (migración, religión, género, cuerpo y corporalidad) nos permite mirar al fenómeno migratorio desde una perspectiva holística, y acercarnos a su consideración como *hecho social total*, permitiéndonos a su vez atender a distintos niveles: al micronivel de los individuos, de sus vidas particulares y prácticas individuales y las estrategias y negociaciones que desarrollan y que terminan dando cuenta de la capacidad colectiva de adaptarse a los diferentes contextos y las circunstancias cambiantes, poniendo de relieve la plasticidad y naturaleza cambiante de los marcos de adscripción identitarios (Danielle Provansal, 2006); lo que a su vez nos permite observar asimismo a un nivel más macro, donde se muestran sistemas y estructuras que forman parte inherente de los fenómenos migratorios y diaspóricos. Pues como bien señala Sayad, el hecho migratorio ni es individual ni tiene que ver exclusivamente con el lugar de acogida o de partida, sino que se inserta en un proceso mucho más amplio que conecta el lugar desde el que se emigra al lugar en el que el inmigrado se establece, y donde se requiere de: toda una infraestructura de desplazamientos que precisa itinerarios convenidos de antemano; contactos institucionalizados que implican redes basadas en la solidaridad étnica o religiosa, el parentesco o la procedencia local,

incluyendo recientemente mafias que se han especializado en la organización de esta infraestructura; y una organización informativa en el lugar de llegada -bien autóctona o bien del lugar de origen de los migrantes- para orientar, entre otras cuestiones, sobre eventuales puestos de trabajo, alojamiento y asesoría social y jurídica; elementos que observados desde una escala transcontinental permiten entender el fenómeno migratorio como sistema y campo unificado, y no solamente como un cúmulo de iniciativas coyunturales (Provansal, 2006). En este sentido, los sikhs participan de redes que desde el lugar de salida y en connivencia con personas ya asentadas en el lugar de llegada, gestionan los viajes y destinos (al principio vía familiares, otros compatriotas y correligionarios, con visados de turista, pero en los últimos años recurriendo en muchos casos a mafias<sup>66</sup> como última alternativa posible), y disponen de los *gurdwaras* como lugares en los que la información y los contactos fluyen materializándose en lugares donde asesorarse, comer, dormir, trabajar y llevar a cabo las gestiones necesarias para el establecimiento y asentamiento en el lugar de llegada. Pues como ya afirmara Sayad (2006), tanto la lengua (vinculada en nuestro caso a la idea de origen común) como la religión (con las instituciones que ella conlleva), se convierten en espacios de relaciones múltiples por los que los migrantes transitan y de los que se sirven en sus movilidades, tanto físicas como sociales:

Mais l'espace des déplacements n'est pas seulement un espace physique, il est aussi un espace qualifié sous de multiples rapports, socialement, économiquement, politiquement, culturellement (surtout à travers les deux réalisations culturelles que sont la langue et la religion), etc. (Sayad 2006: 17).

Por otro lado, nos interesa considerar los planteamientos de Steven Vertovec cuando afirma que lo religioso, del mismo modo que sucede con otras dinámicas socio-culturales, se desarrolla de forma distintiva en los ámbitos de la migración y los estatus de minoría, las diásporas y el transnacionalismo (2009: 136); fenómenos que además se solapan y sobre los que las transformaciones religiosas tienen lugar (*ibid.* p. 147). Para Vertovec, la *migración* implica la transmisión y la reconstrucción de patrones culturales y relaciones sociales en un nuevo entono que habitualmente conlleva la constitución de los inmigrados en tanto que *minorías* que son relegadas en base a criterios de “raza”, lengua, tradiciones culturales o religion. Refiere Vertovec, además, a la *diaspora* especialmente como una *conexion* o *vinculación imaginada* –que nos recuerda al concepto de *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (2000)- pero de vínculos reales contruidos a partir de narrativas, recuerdos y sentimientos profundos, y que surgiría entre emigrados, el lugar de origen y gentes de orígenes similares viviendo en distintos lugares del

---

66 Entendemos aquí por “mafias” a redes institucionalizadas con infraestructuras organizadas que con fines lucrativos se dedican al tráfico de personas mediante el traspaso ilegal de las fronteras.

mundo. Y sería en base a ello que los miembros de la *diaspora* se organizarían y llevarían a cabo sus prácticas culturales. Asimismo, por *transnacionalismo* quiere referir a los actuales intercambios de información, dinero y recursos, así como a las comunicaciones y viajes regulares que los miembros de la diaspora pueden llevar a cabo tanto con miembros del lugar de origen como con otros miembros de la comunidad étnica globalizada que se encuentren en cualquier lugar del mundo (*ibid.* 136-137).

Todas estas categorías que son de fundamental importancia para discutir sobre nuestro grupo objeto de estudio, pues, aunque a distintos niveles, refieren al marco contextual de prácticas y relaciones en el que los sikhs que habitan Barcelona se ubican y desarrollan.

#### 2.2.2.1.2 *La comunidad sikh: una comunidad religiosa, transnacional y diaspórica.*

Si bien el concepto de *comunidad* puede resultar polisémico al significar realidades diferentes en cuanto a las características y a la vinculación existente entre el conjunto de personas al que refiere – véase, por ejemplo, cómo para Godelier (2010) una comunidad es un grupo que comparte tradiciones, maneras de vivir, etc, (una cultura, en definitiva) y que coexiste en un espacio definido con otras comunidades en el seno de diferentes sociedades y Estados (2010: 6-7)- en nuestro caso de estudio, los límites de la comunidad –que comparte cultura- no se definen por el lugar donde sus miembros están asentados o habitan, sino por la religión y el origen, incluyendo, así, a cualquier persona, en cualquier lugar del mundo, que se identifique con estos<sup>67</sup> (Santos, 2007). Esta conceptualización de comunidad, estaría en consonancia con la definición que Judith Brown establece para las comunidades del sur de Asia en general, y que las aleja de la concepción como minorías étnicas comúnmente utilizada:

South Asians abroad cannot be understood just as local ‘ethnic minorities’ in the countries to which they go, as so often they are compartmentalised for policy makers and journalists. They are involved in a dense network of local and global connections which make them truly transnational people, at home in several places and responding to opportunities and challenges both local and global, and keenly aware of the emerging role of South Asia in a changing world environment (Brown 2006: 8).

Al mismo tiempo, la definición que aquí se propone de comunidad es en cierto sentido análoga a la ofrecida por Gerd Baumann en su libro *Contesting Culture*, donde habla de <<‘self-evident’ communities of culture>> (2003: 72-73), dado que los sikhs se definen a sí mismos y son definidos por otros grupos asiáticos como una comunidad religiosa caracterizada por una cultura propia y

---

67 A pesar de ello, podemos encontrar un creciente número de personas occidentales, conocidos como *gora sikhs*, que se autodefinen como seguidores del sikhismo. En nuestro caso de estudio no se les incluye dentro de la definición de *comunidad sikh* puesto que considero que estos dos grupos (los sikhs de India y los sikhs occidentales) no comparten ese sentimiento mencionado de identificación y pertenencia a una misma comunidad.

distintiva. En otras palabras, esta comunidad se define principalmente en función de criterios religiosos. No obstante, el concepto de comunidad que aquí se establece difiere del propuesto por Baumann en dos cuestiones: en primer lugar, porque la idea de comunidad -como ya señalara Brown- no solamente se restringe a las personas que habitan el mismo lugar (en nuestro caso, Barcelona); en segundo lugar, el establecimiento de la comunidad de Barcelona no estuvo precedido o definido por un discurso dominante, sino por sus prácticas alrededor y a través de los *gurdwaras* o templos sikhs. Debido a la inexistencia de información y conocimiento sobre los sikhs y el sikhismo en el estado español en general, no llegó a existir un discurso previo, como en el caso de Southall donde, como Baumann señala, el establecimiento de los sikhs vino precedido por el discurso que se generaría a partir de la anexión británica de la India.

En cualquier caso, podemos considerar al colectivo sikh que habita Barcelona como perteneciente a una comunidad migrante y diaspórica mucho más extensa, que tendría un estatus de minoría en nuestro país -así como en muchos otros- pero que pertenece a una comunidad mucho más amplia que se caracteriza por su globalidad y transnacionalidad.

Llegados a este punto, nos interesa considerar los trabajos de Vertovec, quien incide en cómo las prácticas migratorias transnacionales conllevan, o han tenido un destacado impacto, sobre el fenómeno religioso en cuanto a patrones de organización, identidades individuales y de grupo, relaciones inter-grupales y modos en la prácticas y otros elementos de la fe (Vertovec 2009: 53-119, 128). Por otro lado, Baumann también señala, que la etnicidad no es una forma de identidad que venga naturalmente dada, sino formas de identificación creadas a través de la acción social. Según este autor, así como se destacan aspectos distintivos de la lengua, del comportamiento, del lenguaje y formas o estilos corporales, en determinados contextos, los grupos étnicos pueden también rechazar o discriminar ciertos referentes culturales como marcadores identitarios. Es en este sentido que podemos hablar de “identidades cambiantes” (*changing identity*) o “eticidades contextuales” (*contextual ethnicity*) según Baumann (2001: 35-36). En la misma línea argumenta Barth (1976) cuando muestra cómo la identidad étnica se relativiza en función del contexto como resultado de interacciones que terminan desembocando en oposiciones.

Teniendo en consideración los trabajos de estos autores, es precisamente en esta línea que en esta tesis se atiende especialmente a la utilización y negociación por parte de sus miembros, como signos y emblemas de la diferencia, de algunas características religioso-culturales de la comunidad sikh. Si como se mencionaba más arriba en el caso de Southall Baumann (2003) señala cómo el reconocimiento de la comunidad sikh como un <<*grupo internamente homogéneo, claramente delimitado*>> viene como parte de un discurso dominante que más tarde se consagraría en la legislación británica, en Barcelona, en cambio, estas características de grupo homogéneo y

delimitado se van creando y negociando en las prácticas cotidianas de los miembros de la comunidad. Prácticas que, a su vez, serán las mismas a partir de las cuales esta comunidad religiosa negocia su establecimiento en tanto que tal y que son indisociables de una identidad común en base al origen y la fe que cohesiona y genera acciones de vinculación y solidaridad -aunque también limitaciones y obligaciones- en las que los *gurdwaras* actúan muchas veces como centros neurálgicos. Todo ello en consonancia con lo que planteaba Judith Brown cuando, al hablar de las comunidades del sur de Asia, destaca significativamente el papel de las religiones en su establecimiento en la diáspora por múltiples razones. Según esta autora

religion is a powerful determinant of linkages and divisions within the diaspora. (...) Shared religious belief and observance can add another dimension or layer to the rich social life built up in the diaspora as it reinforces kinship and neighbourliness: but of course religious difference, in the same way, divides South Asians from each other outside the subcontinent, as on it, though not in any absolute or all-encompassing sense (2006: 93).

Asimismo, el marco religioso a partir del que los sikhs se conforman como individuos en comunidad casaría con los planteamientos de Csordas (2004) para quien, por una lado, la condición de la existencia humana, nuestro ser-en-el-mundo no vendría solamente a partir de nuestra experiencia en tanto que individuos, sino en tanto que individuos *en relación* con otros (2004: 163); y, por otro, la alteridad misma sería el núcleo fenomenológico de la religión. Una idea que el autor lleva al extremo cuando plantea que como consecuencia de ello, y en tanto que la alteridad sería parte de la estructura del ser-en-el-mundo, la religión sería inevitable o incluso necesaria (*Ibid.*, p. 164). En palabras de Csordas,

Alterity is an elementary constituent of subjectivity and intersubjectivity, and this is how it is part of the structure of being-in-the-world. Not only can be elaborated into the monstrous as well as the divine but it can be transformed into identity, intimacy or familiarity. Certainly the mystics have discovered that the wholly other can be modulated into the wholly one and that it is equally awesome either way (*Ibid.*).

De modo que, como se señalaba, los sikhs, más allá de ser simplemente un grupo más o menos cohesionado, conforman una *comunidad*, más específicamente, una *comunidad religiosa* que se caracteriza además por un origen y un lenguaje distintivos, así como una larga historia común. Y donde lo religioso y su práctica se tornan elementos fundamentales en su conformación como comunidad, y en tanto que individuos que forman parte de esa comunidad -así como en la materialización de su distinción con respecto a *los otros*, y la conformación por tanto de la alteridad-. Creencias y prácticas que además, como se verá más adelante, afectan y organizan muchos aspectos de la vida diaria. Luego ser un o una sikh, va más allá de restringirse a una mera definición de los individuos por sus creencias; un o una sikh -dentro de la diversidad interna que

entre ellos existe- se definen también por determinada filosofía y modos de vida que los y las caracterizan. Y en los fundamentos de esta ética, como ya señalara Nikky-Guninder Kaur Singh, los sikhs se concentran en vivir su fe, donde la hermandad, la comunidad y la familia -como planteamientos de base- están en el centro del sikhismo, considerando a los otros y otras sikhs como hermanos y hermanas (2004: 8-9).

### *Las sectas*

A pesar de esta definición general de la comunidad sikh que aquí se presenta, es necesario señalar que dentro del sikhismo coexisten diferentes grupos de adscripción o pertenencia, definidos como *sectas*. Para entender qué implica la categorización de estos subgrupos en tanto que sectas, resulta pertinente referir el trabajo de Joan Prat, quien se hace eco de la definición de Melton y Moore (1982: 15), para quienes <<una secta es una secta>>, y donde el concepto referiría a “un grupo religioso que defiende un sistema de creencias, nuevo, minoritario y extraño respecto de la fe (o fes) mayoritaria en la que el grueso de la sociedad ha sido educado y socializado” (Prat, 2007: 63). De modo que las sectas u <<organizaciones no legitimadas>> serían consideradas como grupos minoritarios percibidos como peligrosos por los poderes establecidos, que se caracterizan y siempre se habrían caracterizado por defender sistemas de creencias desviadas respecto de la ideología hegemónica, por enfrentarse al orden social y proponer alternativas que han sido rechazadas por estos mismos poderes quienes históricamente habrían poseído recursos represores y punitivos de primer orden y de amplio espectro. Las sectas, asimismo, habrían gozado de un consenso de rechazo social generalizado que las habría situado en el ámbito de la ilegitimidad, llevando a sus miembros por tanto a situaciones de marginación o liminalidad, rechazo social y estigma. Según Prat, el problema que subyace en la cuestión del sectarismo tendría que ver con relaciones de poder y conflictos de intereses que enfrentan a aquellos grupos hegemónicos socialmente reconocidos y aceptados de forma generalizada con otros minoritarios que se presentan como alternativas que ponen en cuestión y en peligro a los grupos hegemónicos (*Ibid.*, 2007: 8-13, 37). En nuestro caso, encontramos que entre los distintos grupos establecidos y reconocidos como sectas dentro del sikhismo, los hay que, aunque siempre considerados como *diferentes*, son generalmente aceptados como seguidores de una parcialidad de la fe sikh, y que a pesar de sus particularidades gozan de cierta aceptación mayoritaria dentro del grupo más amplio<sup>68</sup>, como los *nirankaris*, los *namdharis* o “*kukas*”, los *nihangs*, o los seguidores de Bhai Randhir Singh. Por

---

68 Esto estaría en consonancia con la tolerancia tradicional hindú hacia diversas o diferentes formas de creencias que aunque en principio pudieran parecer divergentes no suelen implicar conflictos.



tanto, las sectas a las que nos referimos concretamente se caracterizan porque difieren en cierto sentido del grupo principal y considerado como ortodoxo -aunque a su vez éste sea considerado como una secta por los otros grupos<sup>69</sup>. No obstante, también están aquellos otros grupos que, más en la línea de lo planteado por Joan Prat, están viviendo procesos de escisión con luchas de poder y enfrentamientos violentos por el control, la autodefinición e incluso la autodeterminación como sería el caso de los *ravidassias*<sup>70</sup>, donde además el componente de casta juega un papel fundamental.

### 2.3 El diseño de la investigación.

Si bien en sus inicios el diseño de la investigación planteaba como unidad de análisis al colectivo sikh de Barcelona que estaría limitado a un ámbito geográfico, en nuestro caso, a la provincia barcelonesa, llevar a cabo una etnografía intensivamente focalizada se perfilaba como marco adecuado y suficiente para el desarrollo de esta investigación. Sin embargo, pronto se hizo patente la necesidad de reformular este planteamiento por los evidentes vínculos y conexiones transnacionales que forman parte de la realidad más cotidiana del colectivo de estudio. Hubo que llevar a cabo un replanteamiento en el diseño de la investigación virando hacia lo que se conoce como etnografía multi-situada, donde además de Barcelona, Londres, Delhi y el Panyab se convertirían en lugares clave para el desarrollo de este trabajo. Es así que, dadas las características que construyen la comunidad sikh global en tanto que tal, una comunidad tradicional y fundamentalmente diaspórica –y a la que la comunidad sikh de Barcelona incuestionablemente también pertenece-, el primer enfoque planteado habría sido parcial y erróneo, puesto que no se puede entender su proceso de construcción ni la situación que contextualiza y define a sus individuos aislándolos de factores que pudieran parecer ajenos pero que sin embargo son elementos fundamentales que explican quiénes son los sikhs de Barcelona, cómo han llegado hasta aquí, cuál son las características que les definen y cuál su proceso de asentamiento en la ciudad. De este modo, no podemos obviar que tanto la ciudad de Barcelona como los sikhs que la habitan –así como sucede con cualquier otro grupo o individuo a considerar- están insertos y son indisociables de la consideración de un mundo actual caracterizado por la movilidad y la desterritorialización y que, en palabras de Appadurai (2001: 41) supone interacciones de un nuevo orden e intensidad, y una economía global que tiene que ver con determinadas dislocaciones fundamentales entre la

---

<sup>69</sup> Véase McLeod (2004).

<sup>70</sup> Sobre esta cuestión se trata más detenidamente en el capítulo 3.

economía, la cultura y la política y que se materializan en lo que él llama *flujos culturales globales*<sup>71</sup> (*Ibid.*: 46-61).

Así, la comunidad sikh de Barcelona, inmigrada y diaspórica, con un estatus de minoría, forma parte de una comunidad mayor, diaspórica y transnacional, en un mundo globalizado con todas las implicaciones que esto supone. Por tanto, considerarla para el análisis como una comunidad discreta, aunque tomáramos como contexto general en el que referenciarla el sistema mundial, nos llevaría a omitir interrelaciones, matices y conexiones que, como se verá, forman parte inexorablemente de la realidad de esta comunidad y de sus individuos. En cambio, llevar esta investigación desde la perspectiva de una etnografía multi-situada, nos permite no sólo conocer el contexto del lugar del que los sikhs provienen y con los que mantiene estrechos vínculos y constantes interacciones, sino también considerar cómo se han establecido en otros lugares, cómo se han desarrollado allí en tanto que comunidad(es) e individuos, cuáles son las analogías y las diferencias y, sobre todo, cuál la interacción que desde Barcelona con ellos mantienen. Así, esta perspectiva que se caracteriza por partir de un lugar particular –en nuestro caso, Barcelona- e ir construyendo su contexto atendiendo a la circulación de objetos, identidades y significado culturales en un espacio-tiempo difusos (Marcus, 1995: 79) nos permite incorporar todos estos aspectos en el análisis de una realidad mucho más interconectada y holística; una perspectiva, por tanto, más acorde con esta etapa de la modernidad –la posmodernidad, como Appadurai (2001) la define- en la que se ubica. Este enfoque de investigación que hace uso de distintos espacios interrelacionados para la etnografía y la observación participante, tal y como Marcus (2001) apunta, surge de, a la vez que refiere, al contexto social mundial. Como este autor señala, la etnografía multi-situada, que surge en respuesta a los cambios empíricos en el sistema mundial, transformando los lugares y los procesos de producción cultural,

(...) acknowledges macrotheoretical concepts and narratives of the world system but does not rely on them for the contextual architecture framing a set of subjects. This mobile ethnography takes unexpected trajectories in tracing a cultural formation across and within multiple sites of activity that destabilize the distinction, for example, between lifeworld and system, by which much ethnography has been conceived. Just as this mode investigates and ethnographically constructs the lifeworlds of variously situated subjects, it also ethnographically constructs aspects of the system itself through the associations and connections it suggests among sites. (...) [This] mode of ethnography (...) may begin in the world system, but because of the way it evolves its object of study, this mode comes circumstantially to be of the world system as well (Marcus 1995: 80).

---

71 Appadurai hace referencia a estos flujos considerando sus cinco planos o dimensiones y las dislocaciones que se dan en y entre ellos: el paisaje étnico, el paisaje mediático, el paisaje tecnológico, el paisaje financiero y el paisaje ideológico; donde el término “paisaje” alude a la forma irregular y fluida de estas dimensiones.

Es así que, en nuestro caso de estudio, han sido las propias características e idiosincrasia de los individuos sikhs, en tanto que sujetos pertenecientes a una comunidad global delimitada pero interconectada, lo que ha llevado necesariamente a la etnografía multi-situada, siguiendo los vínculos y lazos de unión permanentemente establecidos entre diferentes espacios donde miembros de la comunidad habitan. Y es precisamente la movilidad interespacial lo que nos permite atender a los cambios o maneras –corporalizadas- de adaptación en función de los distintos contextos. De este modo, esta investigación, que parte de una óptica que la considera en y parte del sistema mundial, trata de poner de manifiesto cómo es la comunidad sikh de Barcelona, qué la caracteriza, cómo se establece en la ciudad y sus alrededores, cuáles son los condicionantes que han traído hasta aquí a sus individuos, qué la diferencia o qué similitudes tiene con las comunidades que se han establecido en Londres o que están en Delhi o en el Panyab y, finalmente, cuáles son las gestiones y las negociaciones corporales –entendidos como aquellos cambios y modificaciones, ya sean deliberados o no premeditados, que los sujetos realizan en su cuerpo y en su corporalidad- que los sikhs llevan a cabo con la finalidad de establecerse en Barcelona como un contexto nuevo. Todo ello, interseccionado con la realidad de los sikhs en los otros lugares que han sido espacios para el trabajo de campo en esta investigación y con cuyas comunidades y habitantes los sikhs de Barcelona interaccionan en todos los niveles (económico, político, religioso, cultural, de parentesco, etc.), lo que hace que no podamos contemplar como herramienta metodológica una comunidad sikh de Barcelona como un colectivo aislado y diferenciado del grupo mayor en el que se inserta -esto es, la comunidad sikh global y diaspórica-, al tomar en consideración las características de desterritorialización, globalidad y posmodernidad del sistema mundial actual.

#### 2.4. El trabajo de campo

El trabajo de campo intensivo y continuado, que ha tenido una duración total de más de 18 meses<sup>72</sup>, ha tenido lugar en localizaciones tan distantes como Barcelona, Londres, Delhi y el Panyab. Se inició llevando a cabo una aproximación o estudio etnográfico previo de la comunidad sikh de Barcelona, a partir del cual obtener los conocimientos suficientes sobre esta comunidad cultural y religiosa. Esto se mostraba como indispensable con objeto de poder llevar a cabo más tarde lo que era el proyecto principal de investigación. El resultado de esta etnografía previa se plasmaría en mi Trabajo de Investigación de segundo año (DEA) presentado en el programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Barcelona en junio de 2007 y que llevaría por título *La comunidad sikh en Barcelona. Una aproximación etnográfica*. Para ello

---

72 Aunque una vez finalizado el trabajo de campo intensivo, de forma interrumpida pero constante se ha mantenido contacto con los informantes principales hasta la actualidad.

fue esencial el trabajo de campo y observación directa en las instituciones más relevantes de esta comunidad, los *gurdwaras* o templos sikhs de Barcelona. Asimismo, comencé a tomar clases de panyabi.

Fundamental para iniciar los primeros pasos en esta investigación sería el contacto y la recogida de información en distintas instituciones en Barcelona que trabajan con los diferentes grupos religiosos, como la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso (UNESCOCAT), el Centro Interreligioso de Barcelona (CIB), Casa Asia, el Centro para el Estudio de las Tradiciones Religiosas<sup>73</sup> o la *Direcció General d’Afers Religiosos* (Dirección General de Asuntos Religiosos) de la *Generalitat de Catalunya*. El contacto y la visita a todas estas instituciones, en las que tuve la oportunidad de entrevistarme con técnicos y responsables de las mismas, aunque bastante fructífera en cuanto a la consecución de los primeros contactos, pronto hizo evidente la ausencia de información relevante y firmes conocimientos sobre los sikhs en general y los sikhs en Barcelona o Cataluña en particular.

El siguiente paso fue la búsqueda y recolección de datos estadísticos sobre los sikhs en Barcelona –tanto para la ciudad como para la provincia-, así como en Cataluña y en el resto del Estado español. A pesar de que este trabajo se basa fundamentalmente en técnicas cualitativas, el acceso a los datos cuantitativos ha sido un recurso necesario con objeto de contextualizar la inmigración panyabi tanto en Barcelona como en Cataluña y en el resto del Estado Español. Aunque asumo que los datos estadísticos no responden a la situación real del fenómeno migratorio en España, sí ha resultado de utilidad poder contar con un marco desde el que considerar y analizar la situación de las personas venidas de la India a Barcelona y el resto de España. En cualquier caso, los datos cuantitativos se han tomado siempre con cierta precaución y cautela, pues como ya mostrara Nancy Scheper-Hughes (1999) en su texto “Demografía sin números, el contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil”, los registros y datos estadísticos por razones muy diversas difícilmente se corresponden con la realidad de las situaciones que tratan de reflejar. Así, enfrentarme a los datos numéricos me llevó a reflexionar acerca de la pertinencia y/o la necesidad de cuantificar el número de seguidores afines a cada fe religiosa. Si bien este tipo de datos cuantitativos nos permitiría mostrar cuál es, por ejemplo, el número de personas con afinidad hacia las diversas creencias o formas religiosas, pudiendo así reconocerlos, visibilizarlos e incorporarlos a una realidad caracterizada de facto por la diversidad religiosa, paradójicamente esto también conlleva encasillamientos y potencia las construcciones y representaciones en términos de

---

73 En la actualidad, Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR).

otredad al establecer e incidir en las diferencias y, por tanto, en la diferenciación<sup>74</sup>. Aún teniendo presente esta sustancial circunstancia, contar con un referente numérico que de algún modo pudiera ayudar a significar la magnitud del grupo de estudio elegido se hacía necesario.

Una vez pude contextualizar numéricamente –con las reservas mencionadas- a la comunidad sikh de Barcelona a partir de los datos estadísticos y las informaciones hasta el momento obtenidas, el paso siguiente fue la consulta bibliográfica sobre los sikhs tanto en las bibliotecas de Londres como de Delhi. En el caso de Londres, el trabajo bibliográfico realizado principalmente en la *School of Oriental and African Studies* (SOAS), así como en el *Institute of Commonwealth Studies*, iba en paralelo al inicio del trabajo de campo en la diáspora sikh de Londres (una de las más antiguas y documentadas). Esta parte del trabajo de campo se llevó a cabo en Southall (barrio del extrarradio con una importante población sikh asentada desde hace décadas) y sería continuado en diferentes periodos de tiempo con una duración total aproximada de siete meses y gracias a varias estancias de investigación realizadas en la *London School of Economics and Political Sciences* (LSE), concretamente de principios de octubre a finales diciembre de 2008 y de principios de julio a finales de octubre de 2009; además de algunas estancias cortas realizadas por mi cuenta.

Aunque el grueso del trabajo de campo se ha llevado a cabo de forma alternada en el Panyab y en Barcelona; siendo éste último lugar donde más tiempo se ha dedicado al trabajo de campo, comprendiendo prácticamente todo el período con excepción de los tiempos dedicados al resto de lugares. Asimismo, y dado que el trabajo de campo en la India fundamentalmente ha consistido en visitar y convivir con familias de sikhs que habitan en Barcelona y que iban allí por vacaciones, negocios o para visitar a sus parientes, en ocasiones también Delhi ha sido lugar para el trabajo (y algunos otros estados de la India por los que tuve la ocasión de viajar cuando la movilidad de los sikhs a los que acompañaba o visitaba así lo requería). La duración total del trabajo de campo en la India ha sido de cuatro meses y medio, repartidos en dos estancias gracias a la acogida del *Department of Sociology* de la *University of Delhi*, donde fui entre febrero y marzo de 2007 para participar en el *Workshop on The Nation State, Embodied Practices and the Politics of Identity* y posteriormente en calidad de estudiante-investigadora los meses de agosto a noviembre de 2007.

Esta alternancia en los espacios para el trabajo de campo, así como convivir y acompañar en la India a los sikhs establecidos en Barcelona ha permitido estrechar contactos ya realizados, crear nuevos contactos y vínculos y, más importante si cabe para el propósito de esta investigación, poder establecer comparaciones. Es en este sentido, que para esta investigación una etnografía multi-situada se presentaba como una necesidad desde el principio. Este tipo de investigación etnográfica

---

74 Agradezco a Jordi Moreras y Sol Tarrés las reflexiones que en una interesante conversación tuvimos al respecto.

ha permitido no sólo tener un más profundo conocimiento acerca de los sikhs y el sikhismo, sino también comparar y contrastar las diferencias en el establecimiento y modo de vida de los sikhs en estos diferentes países. Si bien George Marcus en su artículo “Ethnography in /of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography” señala que, a pesar de reconocerlas, esta metodología no se sustenta en conceptos o narrativas macroteóricas a la hora de enmarcar contextualmente a los sujetos de estudio (1995: 80), en nuestro caso se entiende que conceptos macroteóricos como la globalización, las diásporas e incluso las redes sí permiten contextualizar a los sujetos de estudio pero en procesos dinámicos transnacionales que no por estar espacialmente delimitados dejan de ser un marco adecuado para conocer, analizar y comprender individuos y prácticas, aunque deban entenderse de una manera más fluida y líquida -como diría Zygmunt Bauman (2012)- que arraigados en un tiempo y espacios concretos. Y que de hecho, como el mismo Marcus señala (*ibíd.*), da cuenta del propio sistema mundial en el que están inmersos. No obstante, lo señalado no significa que la etnografía multi-situada trate de mostrarse como una etnografía o retrato del sistema mundial como una totalidad, sino que más bien daría cuenta de construcciones culturales en directa relación con el sistema mundial general, y donde la arquitectura del marco local en relación al marco global que habitualmente sirve para contextualizar las etnografías en su forma más tradicional parece menos adecuada. Así, se considera más bien la incidencia de las conexiones entre distintos espacios y su efecto en la construcción cultural del grupo (*ibíd.*, pág. 83-84).

Por otro lado, Marcus (*ibíd.*, p. 90) también señala cómo la investigación multi-situada es diseñada por los investigadores en función de las relaciones a través de diferentes localizaciones entre las que éstos encuentran asociaciones o conexiones que definen el argumento o la razón principal de esta etnografía. Tanto es así que en nuestro caso de estudio, la mayor parte del trabajo de campo en India -y su razón de ser- se ha gestado acompañando a personas que, inmigradas a España, estaban temporalmente en la India ya fuera por negocios, por vacaciones o por cuestiones familiares. Esto es consecuencia de los continuos contactos entre los sikhs de Barcelona y la India, que son frecuentes no solamente vía telefónica o mail, sino también por el envío de remesas, el intercambio de productos y por los frecuentes viajes al lugar de origen. En el caso de Londres, sin embargo, su razón de ser vino, sobre todo, por el conocimiento de la existencia de conexiones entre las comunidades sikhs británica y barcelonesa, por vínculos de amistad y colaboración existentes, así como matrimonios establecidos entre personas de las dos ciudades; aunque también por ser un lugar de una larga tradición de inmigración sikh. Por último, sería un factor condicionante la gran cantidad de documentación allí existente sobre la India en general y los sikhs en particular, venida por una importante orientación académica e investigadora de la metrópoli hacia la antigua colonia

(al igual que hacia el resto de lugares de la *Commonwealth*). Estas razones y prácticas se enmarcarían en los modos o técnicas de la etnografía multi-situada que Marcus (*ibíd*, pp. 90-92) define como <<*follow the people*>> y <<*follow the thing*>>.

Ha sido así, que, principalmente debido a la carencia de investigadores y trabajos sobre los sikhs y el sikhismo en España, el acceso a diferentes lugares para el trabajo de campo ha sido clave para comparar y entender la singularidad de su establecimiento aquí; en la línea de otros trabajos multi-situados sobre grupos migratorios realizados en España, como son los de Meñaca (2004, 2007) donde se trabaja sobre los ecuatorianos tanto en Barcelona como en Madrid y Guayaquil, o el de Kaplan (1998), sobre senegaleses y gambianos en Cataluña.

No obstante, y a pesar de los beneficios de esta metodología, como Marcus también señala, la etnografía multi-situada genera ciertos cuestionamientos o ansiedades, en sus palabras:

Among anthropologists, the move toward multi-sited ethnography might give rise to three sets of methodological anxieties: a concern about testing the limits of ethnography, a concern about attenuating the power of fieldwork, and a concern about the loss of the subaltern (1995: 82-83).

En este sentido, la imposibilidad de delimitar el campo de estudio a un área restringida, accesible y cognoscible produce una constante sensación de “descontrol” e ilimitación; así como la necesaria temporalidad de la estancia en cada una de las localizaciones del trabajo de campo también genera cierta ansiedad y sensaciones de insuficiencia con respecto al trabajo de campo, pues es constante la sensación de que nunca dedicas el tiempo suficiente a cada uno de los sitios y los grupos de estudio, y continuamente te cuestionas acerca de lo que estará ocurriendo en los sitios donde no estás o si lo que observas acontecería allí o de qué manera sucedería -circunstancias que por otro lado difícilmente se pueden conocer y comprobar precisamente por la necesidad de ceñirte a lo que acontece o apremia en el lugar en que te encuentras y en los tiempos en que en ellos estás.

Asimismo, el cambio de localizaciones así como la premura que la temporalidad requiere generan sentimientos a veces encontrados o de ambivalencia<sup>75</sup>, ya que es condición necesaria de la etnografía multi-situada la renegociación constante del rol del/de la investigador/a en función del lugar y el contexto en el que se encuentra, algo que Marcus también ya señalaba:

In conducting multi-sited research, one finds oneself with all sorts of cross-cutting and contradictory personal commitments. These conflicts are resolved, perhaps ambivalently, not by refuge in being a detached anthropological scholar, but in being a sort of ethnographer-activist, renegotiating identities in different sites as one learns more about a slice of the world system. (...) In practice, multi-sited fieldwork is thus

---

75 Me refiero aquí especialmente a circunstancias en las que no es posible o pertinente definirte y/o actuar como etnógrafa porque no se dan las circunstancias propicias para ello o bien por no desdecir a tus informantes que te presentan simplemente como invitada o allegada más que como investigadora que se encuentra en activo en esos espacios y tiempos.

always conducted with a keen awareness of being within the landscape, and as the landscape changes across sites, the identity of the ethnographer requires renegotiation. (Marcus, 1995: 97-99).

Así, si en nuestro caso de estudio el trabajo en Barcelona requería o permitía una importante actitud activa e impulsora, en la India, por las condiciones del trabajo (ya que acompañaba a individuos y familias sikhs en sus estancias en Delhi o el Panyab), pero, sobre todo, por la estructura patriarcal del grupo de estudio, me veía obligada a tener una actitud pasiva e incluso a menudo sumisa -en tanto que visitante o invitada, pero especialmente por mi condición de mujer- y a dejarme llevar y a acatar las decisiones que mis anfitriones tomaran con respecto al qué hacer o dónde. Ello me obligaba también a modificar hábitos o evitar apetencias, así como a poner tiempos y espacios para un necesario distanciamiento temporal, en el que poder escribir, analizar y, sobre todo, descansar para no terminar sobresaturada por las condiciones del trabajo. También, por la necesidad de reubicarme en mi rol de antropóloga y mi condición de persona que se siente libre y que decide sobre su vida, sus circunstancias y las condiciones para su trabajo, algo que continuamente veía mermado durante mis estancias allí, precisamente por la tendencia de mis anfitriones varones a dirigir la situación, a decidir mi sobre mi papel en ella y obviar mis intentos de participación o agencia.

En cambio Londres, no sólo por el contexto general que este espacio ofrecía, sino también por las circunstancias en que se desarrollaba el trabajo -a tiempo en el *campo* a tiempo en el ámbito académico<sup>76</sup>- permitían pasar de una actitud más activa y decisoria a otra más pasiva y dúctil en función de los momentos, produciendo curiosamente una suerte de sensación de estar entre los estadios de Barcelona e India.

No obstante, como Ghassan Hage discute en su artículo “A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community” (2005) -en el que pone en cuestión la pertinencia del término “etnografía multi-situada” y la generalizada utilización de “comunidad imaginada” (Anderson, 2000) para los trabajos sobre comunidades migradas a múltiples localizaciones-, las condiciones de lo que ha de ser una etnografía (sea multi-situada o no) te exigen una implicación, dedicación y compromiso, una suerte de “arraigo” al *campo* y a los sujetos de estudio que es ciertamente difícil de mantener en distintos contextos. Así, en nuestro caso, los distintos miembros de la comunidad sikh ya estén ubicados en Barcelona, en la India o en Londres, constantemente demandaban -y actualmente lo siguen haciendo- el mantenimiento del contacto ya sea vía telefónica, internet o visitas personales, lo que conlleva, además de la dificultad del mantenimiento de todas las

---

76 El trabajo de campo en Londres se realizó la mayoría de las veces aprovechando unas estancias académicas en la London School of Economics and Political Sciences (LSE).



relaciones con la profundidad y la constancia deseada, también situaciones de saturación y dificultades para poner distancia en tiempos de análisis y escritura, por ejemplo. Hage explicita estas condiciones de demanda -por otro lado difícilmente asequibles en este tipo de etnografía- de manera muy ilustrativa, cuando escribe que

After a period of becoming more immersed in certain social relations, they force you to be either a thick ethnographer or not ethnographer at all. It was not ethnography but the relation to the field itself which was getting thicker. Thicker and stickier, I might add: as I became more involved I became more subjected to the gravitational forces that pull you into a social field (Bourdieu, 1993) and make it very hard for you to remove yourself from it (Hage 2005: 465).

Si bien estas situaciones producen como decimos la sensación de inexistencia en los límites espacio-temporales de la investigación, no permitiendo establecer delimitaciones claras entre los tiempos y los lugares para el trabajo de campo (ya sea específicamente en las diferentes localizaciones o para el trabajo de campo en general) diferenciándolo de los tiempos para el análisis y la escritura, que también requieren de cierta distancia tanto espacial como personal, lo positivo que estas circunstancias ofrecen es el acceso constante a la información y al conocimiento de lo que sigue aconteciendo en los distintos grupos y contextos. A pesar de que como Hage también señala,

No ethnography can capture all social relations in any case, but a certain reflexivity concerning the social relations that one is opting not to cover in depth cannot but be beneficial in allowing a better definition of the limits and limitations of one's research (Hage 2005: 466).

Es, por tanto, francamente difícil profundizar en las relaciones, los vínculos y el tratamiento del trabajo al mismo nivel ni con la intensidad deseada en las distintas localizaciones en los casos de etnografías multi-situadas, pero también son las mismas condiciones del trabajo las que nos ofrecen elementos para la reflexividad y el establecimiento y reconocimiento de los límites y las limitaciones del trabajo, así como de toda su potencialidad. En este mismo sentido, también nos lleva a reflexionar tanto sobre la definición de nuestro(s) lugar(es) de trabajo así como sobre el propio objeto o grupo de estudio. Según explica Hage, si consideramos nuestro grupo de estudio como una familia o comunidad transnacional o global, no deberíamos considerar a sus miembros como sujetos pertenecientes a diferentes localidades o ubicaciones, sino a un mismo espacio, aunque este sea disperso:

If I was committed to study a transnational family or village as a global phenomenon, then I could not treat all the locations in which each one of their members existed as a separate site. I had to treat all these locations, dispersed as they were, as just one site. But if I am treating the whole family with its various locations around the globe as one site, is this really a multi-sited ethnography? Perhaps it is so, but this would be at the expense of making light of the meaning of an anthropological site. If we are to maintain a concept of the site as something one has to spend an inordinate amount of

time and labour on in order to become familiar with, then I was not studying a multi-sited reality. I was studying one site: the site occupied by the transnational family. It was a globally spread, geographically non-contiguous site but it was nevertheless one site. It was still physically demanding to study such a global site, but at least this was more realistic way of defining my research object (Hage 2005: 46).

Aunque para Hage esto implique no considerarlo por tanto etnografía multi-situada, en nuestro caso entendemos que no necesariamente implica una contradicción. Asumimos, así, que la etnografía multi-situada lo es porque existe desplazamiento, distancia y características y contextos diferenciados entre los diferentes lugares de trabajo de campo, pero ello no necesariamente implica tener que tratar a los sujetos de estudio como individuos pertenecientes a grupos distintos. Así, en nuestro caso, la comunidad sikh, establecida y ubicada en diferentes localizaciones (muchas más de las que se trabajan en esta investigación) es, como se explica más adelante, una comunidad global, transnacional y diaspórica, pero comunidad en tanto que sus individuos no sólo mantienen vínculos y relaciones estables entre sí sino que además se reconocen como miembros de una comunidad religiosa y cultural global. Y la investigación que aquí se lleva a cabo efectivamente es considerada como etnografía multi-situada, pues según establece Marcus (1995: 79) como una de sus características principales, permite examinar la circulación de significados culturales, objetos e identidades en tiempos y espacios difusos.

Las técnicas utilizadas durante la investigación también han sido diversas, siempre en función de la coyuntura concreta y de las posibilidades de la investigación. La funcional combinación de técnicas y lugares para el trabajo de campo se ha llevado a cabo en todo momento con la intención de superar las limitaciones o deficiencias que iban surgiendo en el propio proceso de investigación. Si bien la observación participante ha sido fundamental en lugares como Londres y el Panyab, la observación directa en Barcelona ha permitido observar y aprehender cómo los individuos actúan e interactúan en espacios variados y tan significativos para la vida tanto familiar como comunitaria y social, como son los templos, sus propios hogares, y diferentes lugares de trabajo de algunos miembros de la comunidad. En este sentido, acudir a los *gurdwaras* casi cada domingo durante el trabajo de campo en Barcelona ha sido una gran oportunidad e inestimable fuente de información para aprender cómo los rituales se desempeñan, cómo los miembros de la comunidad se relacionan con otros miembros de la misma y con aquellos que no lo son, cómo y cuáles son los modos de actuación y comportamiento así como las diferentes funciones sociales que desarrollan los *gurdwaras* más allá de ser sólo lugares para el ritual religioso. No obstante, la existencia de diferentes templos sikhs en Barcelona se traducía en la necesidad de elegir uno de ellos al que ir principalmente, con objeto de hacerme conocer con la asistencia frecuente y que eso me reportara y facilitara la interacción con los sujetos del grupo de estudio.

Si bien durante el trabajo de campo he intentado establecer contacto y mantener cierta asiduidad en las relaciones con cualquier miembro de la comunidad sikh a mi alcance tanto en Barcelona, como Londres y en el Panyab y Delhi, la siguiente relación señala los informantes<sup>77</sup> con los que he podido establecer relaciones más próximas y constantes, y que se han convertido por tanto en informantes habituales o que han destacado como porteros o informantes significativos<sup>78</sup>:

Narayani: Mujer de origen británico de entre 25 y 35 años. Profesora de kundalini yoga, que practica una suerte de <<sikhismo occidentalizado>><sup>79</sup>. Residente en Barcelona. Soltera.

Anju: Mujer sikh de origen hindú de entre 20 y 30 años. Estudió farmacia, y actualmente trabaja en un laboratorio. Crecida en Barcelona pero residente en Londres por motivos matrimoniales. Se casó en el seno de una familia hinduista y es madre de un hijo de unos cinco años.

Radha: Mujer barcelonesa de entre 25 y 35 años. Profesora de yoga y casada con Sunil, sikh de origen hindú con quien tiene un hijo de unos cinco años. Residente en Barcelona.

Sunil: Hombre sikh de origen hindú de entre 35 y 45 años. Residente en Barcelona y casado con Radha con quien tiene un hijo de unos cinco años. Tiene dos hijas mayores de un matrimonio anterior en la India con una mujer hindú. Habitualmente trabaja atendiendo algún templo donde oficia la ceremonia religiosa y canta *kirtans*, también por encargo.

Surinder Khālsā: Hombre barcelonés de entre 45 y 50 años. Propietario y profesor de una escuela de kundalini yoga. Portavoz del Consell Sikh de Cataluña.

Agusti Iglesias<sup>80</sup>: Hombre barcelonés de entre 30 y 40 años. Técnico Experto en Políticas Migratorias que trabaja en la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya.

Asimismo, varios han sido los y las informantes clave para esta investigación:

Sitara: Mujer sikh venida de India de entre 20 y 30 años. Soltera y residente en Barcelona. Informante privilegiada de gran relevancia en este trabajo dado que desarrolla su labor profesional

---

77 Con objeto de mantener la privacidad de los informantes he optado por la utilización de pseudónimos en lugar de sus nombres reales, excepto en el caso de Agusti Iglesias por entender que al hablar con él siempre en calidad de técnico de la Generalitat en ningún momento se compromete su privacidad o intimidad.

78 Cabe asimismo señalar que la mayoría de los informantes varones vinieron a Barcelona en la década de los 80s-principios de los 90s coincidiendo con la gran oferta de empleo que supuso la inversión en infraestructuras y sector servicios para los Juegos Olímpicos de Barcelona y el posterior Forum de las culturas en 2004 así como el gran auge del turismo que vivió la ciudad a partir de entonces. En el caso de las esposas e hijos, fueron viniendo más tarde conforme los procesos de reagrupación familiar lo permitieron.

79 Modalidad de sikhismo que practican personas occidentales, más conocidas como *gora sikhs*. Para más detalles sobre este *sikhismo occidentalizado*, así como su relación con la práctica del kundalini yoga y con los sikhs venidos de India, ver Santos, 2007.

80 Aunque las diferentes entrevistas abiertas realizadas a los técnicos y las técnicas de las administraciones e instituciones señaladas no se consideran aquí por no haber sido especialmente significativas, en el caso de Agustí Iglesias sí se tiene en cuenta no sólo porque han sido diversas entrevistas en distintos momentos del trabajo de campo, sino porque han sido de especial interés y utilidad, por lo que aprovecho aquí para mostrarle mi agradecimiento por su total disposición y disponibilidad cada vez que le he contactado.

en el ámbito sanitario en Barcelona, y está orientada especialmente a las comunidades inmigradas asiáticas.

Priyavrat: Hombre sikh de origen hindú, de entre 35-45 años. Casado en la India con una mujer hindú y con dos hijos con los que reside en Barcelona. Trabaja a tiempo parcial como mediador y traductor para instituciones administrativas y judiciales en Barcelona, por lo que a menudo resulta un importante contacto entre las instituciones locales y la comunidad sikh, cuyos miembros recurren a menudo a él como gestor e interlocutor. También ha sido y es propietario de varios negocios y empresas en Barcelona, tanto del sector servicios como de la construcción.

Kamaljit Singh: Hombre sikh de origen hindú, de entre 35-45 años. Residente en Londres. Soltero, trabaja en servicios de atención domiciliaria a pesar de no tener la tarjeta de residencia permanente.

Gurbachan Singh: Hombre sikh de origen hindú, de entre 40-50 años. Residente en Londres. Casado con una mujer sikh de origen hindú y con dos hijas. Trabaja como técnico en el aeropuerto de Heathrow.

Neja: Mujer joven, de origen hindú, de entre 17-20 años y hermana menor de Mandar. Residente en Barcelona pero temporalmente en la India. Comprometida con un sikh de la India trabaja en una agencia de turismo en Delhi, donde aprende el oficio para incorporarse al negocio familiar en Barcelona.

Mandar: Varón joven, de origen hindú, de entre 18-25 años y hermano mayor de Neja. Residente en Barcelona. Soltero. Trabaja en los negocios de la familia dedicados al sector servicios.

Se han realizado también entrevistas semi-dirigidas y abiertas. Especialmente en los primeros contactos con los informantes, dado que, además de ser fuente de información más o menos dirigida, la formalidad que otorgaba la petición y realización de las entrevistas me permitía romper el hielo y establecer la relación de contacto, presentarme y explicar mi labor, así como valorar la disponibilidad de los posibles informantes para colaborar con mi trabajo o no. Tanto es así que a partir de varias de estas entrevistas, las y los entrevistados se han convertido en no pocas ocasiones en informantes habituales. Por otro lado, también es reseñable que el mismo contexto de formalidad que era de utilidad para establecer el primer contacto parecía cohibir y en algún caso generar cierta desconfianza en algún entrevistado, lo que se acrecentaba con la presencia de la grabadora o por tomar notas escritas. Tanto es así, que como suele suceder en estos casos, la información más relevante solía venir una vez dada por finalizada la entrevista, en la conversación informal y amigable que solía producirse antes de la despedida.

Las entrevistas semi-dirigidas iban acompañadas de un guión de preguntas<sup>81</sup> y en ocasiones registradas con una grabadora cuando el informante aceptaba que lo hiciera. Esta modalidad de entrevista se ha limitado normalmente al primer encuentro, tras el cual en ocasiones se ha seguido trabajando con el o la informante y en otras ocasiones no ha sido viable la continuidad del contacto o bien no lo he considerado pertinente. No obstante, las conversaciones informales siempre han resultado de mayor utilidad desde que las personas entrevistadas se han mostrado más relajadas y abiertas a hablar con mayor libertad, especialmente debido a importantes deficiencias en el conocimiento de la lengua española, el catalán e incluso el inglés, sobre todo en cuanto a las mujeres adultas venidas de la India se refiere.

Asimismo en alguna ocasión se ha realizado grabación en video, aunque por cuestiones de privacidad de los informantes su contenido se mantiene en privado.

Otro recurso utilizado han sido las consultas en internet, tanto de artículos y publicaciones académicas, como de diarios, páginas webs individuales o de grupos y/o comunidades religiosas autoidentificados como tales, (tanto de sikhs como de sectas vinculadas al sikhismo, como <http://www.sikhcoalition.org>, [www.sikhs.org](http://www.sikhs.org), [www.sikhnet.com](http://www.sikhnet.com), [www.allaboutsikhs.com](http://www.allaboutsikhs.com), [www.sikhiwiki.org](http://www.sikhiwiki.org), <http://allaboutsikhs.com>, [www.sikhsangat.com](http://www.sikhsangat.com), <http://ravidassiacommunity.com>, [www.gururavidassguruji.com](http://www.gururavidassguruji.com), y [www.chamars.net](http://www.chamars.net), <http://sikhhispanos.wordpress.com>, <http://sikhdharmabhaibandi.blogspot.com.es>, entre otras).

Si bien en su consideración y utilización se ha distinguido claramente este último material de las publicaciones con rigor científico, en lo que a los artículos periodísticos refiere, han sido de utilidad en tanto permiten mostrar las repercusiones internacionales de hechos acontecidos que han sido de interés para este trabajo, y es en este sentido que se presentan en los Anexos. En cuanto a las otras webs, en determinados momentos se ha recurrido a ellas como orientación o cuando durante la práctica de campo ha sido preciso para obtener alguna información concreta así como para saber a qué se refería algún informante cuando hacía referencia a ellas. Por otro lado, la utilidad de la información de estos sitios web producidos y gestionados por los propios sikhs –o por sectas próximas al sikhismo- está en la posibilidad que ofrecen de observación de la representación visual y gráfica que en ellos se construye sobre los sikhs y los aspectos distintivos que de ellos se tratan de destacar y, sobre todo, en la auto-construcción comunitaria global que a partir de ellos se trata de generar y reproducir. Así, utilizando diversos medios en la red, como páginas web, vídeos de youtube, listas de correo, etc. los sikhs crean redes de contacto e interconexión a nivel mundial que sirven, además de para difundir informaciones y prácticas seleccionadas a través de una ventana al

---

81 Ver ejemplos en el Anexo 3.

mundo, también para recrear y potenciar una imagen identitaria determinada, así como para que fluyan los flujos de información, además de poner a miembros de la comunidad en relación (incluso para la concertación de matrimonios), pese a estar en alejados países. A pesar de que estas informaciones son tratadas en todo momento con mucha cautela, sí que manifiestan la existencia de flujos de información como parte de esos *paisajes* que según Appadurai (2001) conforman los *flujos culturales globales*, a niveles supranacionales, así como la búsqueda de interconexiones constantes, así como la práctica de una construcción identitaria determinada de cara a los propios sikhs pero también de cara a los *otros*.

Por último, el diario de campo ha sido una herramienta inestimable en todo el proceso de trabajo, tanto por su valor y utilidad para la recogida de información y reflexiones al respecto, como por ser lugar para el desahogo en momentos de dificultad, aflicción o desencuentro en los que no podía o no debía compartir sentimientos o malestares.

Si bien estos han sido los recursos y las herramientas utilizadas para llevar a cabo esta investigación, también se han dado dificultades, especialmente con respecto al trabajo de campo, que habría que considerar. La primera -aunque no la más significativa- que cabe mencionar es la venida por la barrera idiomática, que ha supuesto un importante handicap, sobre todo al principio del trabajo, cuando intentaba relacionarme con mujeres sikhs en Barcelona. Si a este nivel no había problemas de comunicación con los varones (que generalmente hablaban inglés o rudimentarios castellano o catalán, aprendidos necesariamente por sus orientaciones laborales y sus relaciones en el espacio público), ni con los y las sikhs más jóvenes (que han vivido parte de su proceso de socialización y formación educacional en Barcelona, por lo que hablan tanto el castellano como el catalán casi a la perfección), en el caso de las mujeres sikhs venidas de adultas de la India, comunicarse resultaba muy difícil pues generalmente sólo dominan el panyabi, o como mucho también el urdu o el hindi. Para tratar de solventar esta situación, procedí a tomar clases de panyabi, para lo que convencí a una chica sikh estudiante universitaria en Barcelona y que domina a la perfección su lengua materna, así como el urdu, el hindi, el inglés, el catalán y el castellano. A pesar de estar durante meses tomando estas clases, este tiempo al final resultó mucho más fructífero a nivel de espacio para el trabajo que para el aprendizaje de panyabi. Así, mis conocimientos con respecto a esta lengua apenas avanzaron debido a que las conversaciones terminaban derivando en aquellas cuestiones que tenían que ver con la comunidad, con el lugar de origen y el de vivencia, con las percepciones y las experiencias vividas, y todo lo que ello implica. De modo que mi profesora se convirtió en la mejor informante clave para mí, y estos espacios en inapreciables momentos de información, de tal forma que se vislumbraba como mucho más fructífero y

pragmático rendirse a las circunstancias y aprovechar la oportunidad y la inestimable fuente de información que esta situación brindaba.

Otras circunstancias que también podrían considerarse negativas se han tratado de positivizar aprovechando las coyunturas y las oportunidades a mi alcance. Si bien la mayor complicación del trabajo de campo ha venido sin duda por mi condición de mujer, ha sido precisamente mi situación personal la que me ha permitido solventar esta difícil tesitura que sí se planteaba como una complicación importante. La sociedad panyabi en general está inmersa en una estricta estructura patriarcal en la que el papel de la mujer, tanto en India como en Londres o Barcelona, queda generalmente relegado no solamente a un segundo plano, sino que sus opiniones, decisiones o voluntades son apenas tenidas en cuenta u obviadas de forma sistemática. Si bien mi condición de mujer me ha permitido acercarme, relacionarme, interaccionar y trabajar con gran facilidad con las mujeres, esta misma condición imposibilitaba mi acercamiento al mundo de los hombres, que son quienes juegan los roles más activos y ostentan el poder de la toma de decisiones con respecto a la comunidad, la familia, ellos mismos y otros individuos bajo su cargo o responsabilidad (ya sea de forma explícita o implícita). No solamente porque unas y otros se mueven y establecen usualmente en espacios diferentes, sino sobre todo porque ellos se posicionaban generalmente desde una doble actitud hacia mí: o bien me trataban con una disposición absolutamente paternalista y a veces hasta dogmática con respecto a mí; o bien me ninguneaban, no prestando atención a mis sugerencias, comentarios, demandas o requerimientos. Esto que se planteaba como una dificultad de gran calibre para el buen desarrollo del trabajo, pudo solventarse gracias a la intervención activa del que por entonces era mi compañero en la vida personal, quien me acompañó durante buena parte de mi trabajo de campo en la India, y en ocasiones también en Barcelona. A pesar de no ser antropólogo, sí que sería por su presencia e intervención que mis preguntas, que eran por él planteadas en las conversaciones informales que teníamos con los varones sikhs, obtenían respuestas, y que mi estancia en el mundo de los hombres obtenía un lugar para mí y un sentido para ellos (en tanto que yo figuraba como su mujer y era tratada como esta circunstancia requería). Esto no impedía, no obstante, que continuamente varones sikhs trataran de persuadirme de lo que debía hacer, dejándome claro aquello que se me negaba y convenciéndome de lo que de mí se esperaba en tanto que mujer que se relaciona y vive entre los sikhs, esto es, que me comportara como si fuese una más entre ellos.

También en el campo se han dado importantes situaciones de desgaste psicológico, como fue en los inicios el intento repetido de trabajar con un sikh de Barcelona (profesor y practicante de *kundalini* yoga) que más que colaborar conmigo parecía jugar a ofrecerme lo que yo pedía y a no dar lo que ofrecía; es decir, aceptaba y me alentaba para que le entrevistara y actuar como

informante, pero cada vez que quedábamos evitaba cortésmente responder a mis preguntas o aclarar mis dudas. Esto se traducía en continuas quedadas en las que al final no conseguía información ninguna pues el que parecía un posible informante se limitaba a confundirme continuamente y prometerme respuestas para la siguiente quedada. No obstante, también de aquí pude obtener resultados positivos pues me puso en contacto con el que más tarde sería mi informante clave en Londres y me pasó (después de muchos intentos por conseguirla) bibliografía útil sobre los sikhs occidentales.

La hospitalidad sikh, a la que me costó acostumbrarme, también supuso algún momento de inquietud e incomodidad para mí, como se desprende de la siguiente nota de campo tomada en Southall a los inicios del trabajo de campo en Londres:

Gurbachan es un hombre encantador, siempre sonriente y, lo que parece un rasgo común de los sikhs hindúes que he conocido hasta el momento, es muy solícito y hospitalario. Es extremadamente hospitalario. No sólo me invitó a cenar a su casa cuando nos conocimos, sino que una vez allí, y expuestas las razones que me habían llevado a conocerles, me ofreció quedarme en su casa a dormir; no sólo esa noche, sino también la del viernes al sábado para poder asistir al *gurdwara* del sábado por la mañana y presentarme a una mujer que según ellos era la más adecuada para responder a mis preguntas. Yo he de reconocer que estaba absolutamente descolocada. Me sentía extraña, entre gentes a las que nunca había visto antes, y en un lugar desconocido. Me sentí abrumada, superada por las circunstancias, inmersa en una cordialidad y llaneza que por su inmensidad me hacía sentir perdida, desubicada.... Te sientes confundida, sobre todo, porque no sabes cómo has de reaccionar, ni qué esperan ellos de ti. Tanta familiaridad entre desconocidos me hacía sentirme perdida, entre desconfiada y extraña... Y quise marcharme. Les dije que mejor me marchaba a dormir a mi alojamiento en Londres (casi a una hora de distancia en metro) y que trataría de volver el mismo sábado a pasar el día; porque quedarme desde el viernes iba a ser demasiado y tenía mucho trabajo que hacer. Sentía la necesidad de escapar de allí. Y así lo hice. [Notas de campo, Londres, 31/08/2006].

No solamente el trato de familiaridad, generosidad y hospitalidad me superaban en algunas ocasiones, sino también la sensación de desconocimiento ante las situaciones con las que me iba a encontrar, el no saber qué debía hacer o cómo debía comportarme han provocado algunos momentos de ansiedad e inquietud que venían marcados, principalmente, por trabajar con un grupo de prácticas y costumbres muy diferenciadas de las mías.

Situaciones comprometidas que surgen en el trabajo de campo también pueden suponer dificultades añadidas que podrían conllevar no sólo un importante rechazo por parte de algunos miembros de la comunidad, sino incluso la expulsión del propio grupo por contravenir las normas consuetudinarias y faltar a la confianza y la hospitalidad de los miembros del grupo. Probablemente la situación en este sentido más relevante en esta experiencia de campo ha sido saber y verme comprometida a encubrir una relación de noviazgo de una de mis informantes con un chico de una



casta superior y que en ningún caso sería aprobada por la familia de la joven<sup>82</sup>. La relación, que ya venía de años atrás, sería descubierta por un miembro de la familia extensa en la India, lo que supondría un gran trauma para la familia en general, el repudio para el chico por parte de la familia de la chica (con quienes hasta entonces tenía buenas relaciones) y finalmente la ruptura de la relación, después de situaciones muy dramáticas para todos. Cuando la situación salió a la luz, fui en cierto modo interrogada por el padre de la joven acerca de mi conocimiento de la situación y mi posible injerencia o aliento en ella, dando él por hecho que al ser yo una mujer occidental no podría entender su concepción del matrimonio ni sus razones para el rechazo en estos casos. Si bien conseguí salir más o menos airosa de la situación -no dando demasiadas pistas acerca de lo que yo podía saber, e insistiendo sobre todo en que eso era algo que debían solucionar entre ellos, en la familia, y en que yo conocía cómo funcionaban estas cosas en la India, y que al no ser yo de la familia no podía decir nada al respecto, sino sólo mantenerme al margen-, esto supuso importantes dilemas éticos para mí. El primero, por tener que traicionar la confianza y la hospitalidad de personas que me estaban acogiendo en su casa y presentándose casi como miembro de su familia. El segundo, por tener que prestarme a embarazosas situaciones y engaños para que mi joven informante pudiera tener encuentros con su pareja. Y, el tercero, por saber que estaba comprometiendo gravemente la investigación y que si mi complicidad salía a la luz se me cerrarían las puertas a la comunidad.

Pero si quizás ha habido una dificultad que destacar por encima de las demás (a excepción de la venida por mi difícil rol con respecto a los varones sikhs), esta ha sido la de llevar a cabo trabajo de campo en la India, experiencia que casa perfectamente con lo que en su día escribía Nigel Barley en *El antropólogo inocente*,

(...) toda separación te deja una sensación de vacío, un ligero regusto de soledad cósmica. Resulta difícil no empezar a olvidar de inmediato que el estudio de campo consiste fundamentalmente en un aburrimiento, una soledad y una desintegración mental y física intensos<sup>83</sup> (1995: 223).

Si bien el trabajo de campo en un lugar ajeno y con un grupo objeto de estudio culturalmente diferente implica necesariamente afrontar situaciones difíciles y hasta lo que podríamos definir como un importante choque cultural, donde se da la necesidad de que lo extraño incomode, estas circunstancias se corporalizan de manera inevitable como consecuencia del sometimiento a situaciones a las que ni mente ni cuerpo están acostumbrados y ambos reaccionan demandando tiempo para habituarse y hacerse al contexto nuevo. Las siguientes notas de campo dan fe de cómo

---

82 Las razones para este rechazo se explican detalladamente en el capítulo 4.

83 Aprovecho para agradecer a Ester Massó su apoyo, comprensión y aliento no sólo durante el trabajo de campo, sino también durante el proceso de escritura de esta tesis. Ella me hizo llegar en su día esta cita y, como siempre, supo encontrar las palabras adecuadas a los momentos más difíciles.

viví los primeros días del trabajo de campo en la India y cómo corporalizaba lo difícil de la situación, mediante reacciones psíquicas y corporales que no hacían sino de algún modo interiorizar y canalizar así las nuevas circunstancias que me rodeaban y para las que aún no estaba del todo preparada:

Estar aquí no es fácil. Esto es muy diferente, y todo es muy precario y viejo. Añoro enormemente a Jordi, mi familia, y las comodidades de occidente. Suelo sentir frío y la humedad en mi cuerpo, con lo que este se resiente de diferentes maneras (no sólo sintiendo frío, sino con bastante tos y un dolor de riñones tremendo). Hay muchos momentos en los que no me gusta estar aquí, odio usar letrina, no poder tomar un baño, dormir en una cama cómoda, comer comida de allí,...en fin, casi todo en mi vida diaria. Pero lo más duro es la sensación de soledad, de extrañeza, lo encuentras todo tan raro, tan diferente, hay momentos en que siento miedo, desconfianza, inseguridad.... Me cuesta estar tranquila y cómoda, aunque he de decir que con el paso de los días la situación parece mejorar. Pero siempre hay cosas que no me gustan, me hacen sentir mucha repulsión, como la gente pobre. Aquí hay gente muy, muy pobre. Da auténtica lástima verlos. Hay una diferencia tan abismal entre las castas altas y las más bajas que... Los muy pobres están escuálidos, sucios, mal vestidos, suelen tener la piel muy oscura y envejecida. Es muy duro verlos por las calles. [Notas de campo, Delhi, 4/03/2007].

Esto es duro, y su dureza y dificultad se corporalizan en mí. Me afectan multitud de síntomas físicos del cambio, de la inadaptación, de cuanto me rodea: me ha vuelto la tos asmática, tengo el vientre hecho polvo (las comidas: tan picantes, tan especiadas, la falta de comida ligera, de ensaladas, de carne y pescado)... Paso frío, tengo dolor en los lumbares, mayor cansancio, a veces dificultad para dormir, y cuando no, me despierto infinidad de veces a lo largo de la noche... (...) La cuestión es que estoy demasiado impresionada y angustiada, no sólo por la precariedad que encuentro a mi alrededor, sino sobre todo porque las condiciones en que viven muchas personas me resultan difíciles de sobrellevar. También el no poder pasar inadvertida, el sentirme objeto de las miradas me inquieta en exceso. Estoy tan inquieta, en general, que no consigo centrarme y encontrar ánimos para trabajar. (...) Yo no sé si todo esto es normal o si es que realmente la situación me supera. Tal vez esté desaprovechando mi tiempo aquí, o tal vez es que necesito más tiempo para habituarme a todo esto. De momento, estoy deseando regresar a casa. [Notas de Campo, Delhi, 09/03/07]

Experimentar estas situaciones durante el trabajo de campo si bien es indudablemente necesario para asumir el extrañamiento antropológico, es un proceso vital duro, tanto a nivel psicológico como físico. Es, probablemente, el primer y más básico *rito de transición* por el que un o una aprendiz de antropólogo o antropóloga debe pasar para poder adentrarse en el proceso de trabajo de campo de forma efectiva. Si bien a nivel teórico se pueden haber adquirido los conocimientos necesarios para afrontar el trabajo de campo, a los niveles más prácticos y emocionales sólo se llega *estando* en el propio *campo*, aprehendiéndolo, incorporándolo; algo que aprendimos del gran Malinowski con su *Diario de campo en Melanesia* (1989), especialmente cuando se debatía entre la repulsión y la pasión hacia los nativos con quien trabajaba.

No obstante, lo más interesante de estas notas es, seguramente, que plantean el trabajo de campo como una experiencia también corporal o corporalizada. El trabajo de campo antropológico, aunque sea necesariamente una actitud (Jociles, 2002), implica también la in-corporación de la investigación que se realiza y todo lo que ella implica, y no solamente porque sea llevado a cabo a partir de las percepciones sensoriales del investigador o de la investigadora (Classen, 1993, 1997; Howes, 1991; Stoller, 1992, 1997) –percepciones que luego pasan por el necesario tamiz de la reflexión, escrutinio y análisis de lo observado-, sino porque las circunstancias en que la investigación se realiza, los cambios que inevitablemente implica en la vida y las condiciones del/la investigador/a, le afectan y penetran en su cuerpo haciéndole saber que está participando de un mundo que hasta ahora no era el suyo, y que le exige cambios en sus hábitos, en sus pautas de vida y hasta en lo que en otras circunstancias habrían sido elecciones personales que en muchos casos ahora han de ser tomadas en base a criterios diferentes, priorizando la investigación a los posibles deseos o apetencias puntuales. El investigador o la investigadora ponen, por tanto, su cotidianidad y la “normalidad” de sus vidas en suspenso, en una suerte de *stand by* en pro de una empresa que no sólo requiere de un trabajo intelectual y comprometido, sino también de un esfuerzo y una dedicación en la que además del intelecto, la parte más corporal también está plenamente implicada. Tanto es así que en no pocas ocasiones es el cuerpo el que deja ver o sentir los síntomas del acceso y la estancia en el *campo*. Pero también es el cuerpo el que nos *sitúa* y nos permite aprehender ese mundo (Merleau-Ponty, 1984) que hasta entonces nos ha sido ajeno pero en el que ahora estamos :

Llegué, caminando ante la mirada atónita de aquellos por cuyo lado pasaba, media hora antes de la que me habían indicado, así que nada, me puse a observar, apostada en medio de una acera, dispuesta a embeber todo el dinamismo y el pulso que rige esta ciudad. Quería absorberlo, aprehenderlo, corporalizarlo si era preciso. Quería encontrar “las claves” que me enseñarían a conocerlo y entenderlo todo, a no sentirme una extraña, extraterrestre en la tierra de los indios, capaz, cómoda, confortable. Y así estuve, allí, parada, hasta las cinco y cinco, mientras casi todo el mundo me observaba al pasar y los rickshaw y auto-rickshaw reducían la velocidad al pasar junto a mí, por si pudiera ser que buscara transporte. El tráfico rodado se movía rápidamente a mi alrededor, en dos, y a veces hasta en tres sentidos. La gente pasaba caminando, grupos de estudiantes, alguna pareja (que apenas se rozan, mantienen las distancias), hombres, ... algunos pobres apostados en la pared, asentados, mucho ruido de motores, de cláxones que demandan paso, cuya intensidad es proporcional al tamaño del vehículo que lo hace sonar. Allí estuve, apostada yo también, expectante, observadora, pero inquieta; incluso una chica que pasó por mi lado, al no advertir yo su presencia, me hizo dar un brinco. Sentía las miradas que, nada sutiles o disimuladas, recaían sobre mí. Pero trataba de permanecer impasible, absorbiendo la ciudad, mientras esperaba que el tiempo pasara. [Notas de campo, Delhi, 09/03/2007].

## SEGUNDA PARTE. ETNOGRAFÍA. DE SIKHS, CUERPOS Y CORPORALIZACIONES

### Capítulo 3. La comunidad sikh de Barcelona. Características, idiosincrasia y proceso migratorio hasta Barcelona.

#### 3.1 ¿Invisibles o desapercibidos?

Si hay una característica que define la situación de los sikhs en España en general y en Barcelona en particular, en tanto que individuos pertenecientes a un grupo religioso con unas características idiosincrásicas propias y diferenciadas de otros hindúes, e incluso de musulmanes, esta es su invisibilidad. Los sikhs pasan desapercibidos para la mayoría de los nativos, que los perciben y consideran como inmigrantes en general, pero que los confunden con otros hindúes o incluso con pakistaníes, obviando así su especificidad en tanto que grupo diferenciado. Las pocas excepciones a esta falta de re-conocimiento vienen de aquellos que o bien viven cerca de un *gurdwara* –o templo sikh- o vieron en televisión un reportaje en la programación autonómica que versaba sobre el mapa religioso de Badalona –en el que se visitaba uno de los templos sikhs y se hablaba sobre su religión- o bien más recientemente a nivel nacional, un programa de viajeros en Delhi. En este último, se hablaba sobre los sikhs y se mostraban un templo y una boda sikh, todo ello salpicado de tópicos sobre la India y datos e informaciones erradas sobre los sikhs y el sikhismo. Así, en general, sólo aquellos que vieron alguno de estos reportajes saben de su existencia y pueden reconocer a aquellos sikhs varones que portan barba y turbante, que no son todos, sino una pequeña minoría entre los sikhs que habitan nuestro país. A pesar de ello, y desde que a finales de los años 70s y principios de los 80s, los primeros sikhs se asentaron en Barcelona, la comunidad ha sufrido un crecimiento significativo, especialmente desde el año 2000.

Es indudable que el hecho de que no sea una de las comunidades más numerosas ni haya llevado a cabo demandas políticas o sociales con un efecto visibilizador de cara a la sociedad de acogida, hace que pase desapercibida y no reciba demasiada atención por parte de la población local.

#### 4.1.1 *La literatura sobre los sikhs en España*

Encontramos que hasta hoy la literatura sobre los sikhs en el Estado español es bastante escasa. Existen dos trabajos que desde fuera de la academia se aproximan al tema, uno de ellos es un interesante y riguroso acercamiento a la religión sikh llevado a cabo por Agustín Pániker (2007) en el que se describe su origen y trayectoria histórica e identitaria, y el otro, un trabajo de Anna Farjas (2006) sobre los panyabis en Girona. Existe también una cartografía de la diversidad religiosa promovida por la Fundación Pluralismo y Convivencia, y en la que distintos grupos de investigadores tratan de dar cuenta de la pluralidad religiosa en las diferentes comunidades autónomas. Aunque de los doce volúmenes editados hasta el momento en casi todos ellos se dedica

un breve párrafo sobre los sikhs en el glosario (común a los diferentes tomos), elaborado por Francisco Díez de Velasco<sup>84</sup>, de los distintos volúmenes, sólo algunos señalan la existencia de sikhs en los diferentes territorios, y en algunos casos, se los obvia, no se les reconoce, o bien se plantean con cierto equívoco. De entre aquellos en los que se hace mención a los sikhs de forma específica, algunos lo hacen utilizando el terminología reconocida por la RAE (esto es *sij* y *sijismo*) mientras que otros mantienen la utilización de sikh y sikhismo (como es nuestro caso), y, en algún caso, en el mismo texto utilizan ambos vocablos, lo que al lector profano puede llevarle a confusión o a pensarlos como grupos distintos. También generalmente en ellos se menciona a los *radha soamis* como una comunidad dentro del hinduismo (ya que suelen incluirlos en el apartado de religiones hinduistas), obviando normalmente su estrecha vinculación con el sikhismo. Los *radha soamis* serían una secta<sup>85</sup> más o menos escindida dentro del sikhismo que en un momento determinado entendió la línea sucesoria de gurús de forma diferenciada a la del grupo sikh hoy mayoritario y ortodoxo; reconocen solamente a los cinco primeros gurús sikhs, y a partir de ahí han seguido con una tradición de gurús humanos hasta su líder actual. No solamente su tradición histórica apoya esta aseveración de vinculación, orígenes y cierta trayectoria histórica en común con el sikhismo, sino también hechos como incuestionables elementos compartidos, el que sean seguidores del Gurú Granth Sahib, vengán periódicamente a los templos de Barcelona (con los que mantienen cercanas relaciones), especialmente con motivo de alguna celebración importante, y, además, que su líder espiritual Baba Gurinder Singh Dhillon<sup>86</sup>, esté amenazado de muerte por grupos ortodoxos sikhs<sup>87</sup>.

En cuanto a la presencia de los sikhs en los distintos volúmenes de la colección, por destacar las cuestiones que más nos interesan en este sentido, vemos que en el tomo dedicado al País Vasco, *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco* (2010) no se los menciona, a pesar de que tengo constancia desde 2007 de que hay sikhs en Bilbao, por ejemplo. En el volumen dedicado a Madrid *Arraigados. Minorías religiosas de la comunidad de Madrid* (2007) en apenas unas líneas se habla de muy poca presencia sikh, que contaría con unos 20 seguidores, y vinculados a la práctica del *kundalini yoga* (modalidad de yoga que siguen los occidentales que se acercan o

---

84 Según se señala, catedrático de la Universidad de La Laguna, especialista en Historia General y Comparada de las Religiones.

85 Siguiendo a Joan Prat (2007:36-38) se entiende aquí por secta a un grupo que se plantea o se ha planteado como disidente escindiéndose del grupo mayoritario socialmente legitimado y que posee la gestión de la totalidad de las funciones sociales, es decir, la satisfacción de las necesidades materiales, sociales, culturales y espirituales de sus miembros.

86 Baba Gurinder Singh Dhillon es ciudadano español de origen indio y considerado el quinto gurú para los *radha soamis*. Cuando fue elegido gurú llevaba veinte años en Alaurín de la Torre (Málaga) donde hoy está su sede central y a donde viene cada dos años.

87 Precisamente a raíz de la existencia de esta amenaza real la embajada de la India en España (desde donde se le ha asignado al líder espiritual un nivel de seguridad muy alto) ha puesto recientemente en alerta de esta situación a las autoridades y cuerpos de seguridad del estado por considerar que existe el riesgo de que el intento de asesinato se lleve a cabo como ha sucedido en casos similares (ver Lum, 2009) y dado que en diferentes lugares de la diáspora y de la India los grupos policiales y de inteligencia han abortado intentos previos de asesinato de este líder, como decimos, por grupos ortodoxos sikhs.

“convierten” al sikhismo). Lo que no se aclara es si entre ellos hay algún sikh de origen indio. Lo que sí sabemos a fecha de hoy es que al menos hay dos *gurdwaras* en Madrid<sup>88</sup> y que la creación de los *gurdwaras* se lleva a cabo después de un considerable tiempo en el lugar y con un número relevante de fieles. En el libro dedicado a la comunidad valenciana, *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la comunidad valenciana* (2007) se le dedica un apartado más extenso y se habla de su historia formal (es decir, organizada como grupo) en Valencia desde 2001, cuando tratan de crear un *gurdwara* que debía acoger a unos 20 sikhs a diario, unos doscientos para las celebraciones dominicales y hasta 700 personas en las fiestas principales. Se habla con cierto detalle, bastante rigor y conocimiento de los sikhs, que plantean en Valencia como más o menos organizados, en proceso de crecimiento y que mantienen relaciones con otras comunidades, como es el caso de las de Barcelona.

En el volumen que analiza las minorías religiosas en Andalucía, *¿Y tú (de) quién eres?. Minorías religiosas en Andalucía* (2010) se hace mención a la existencia de un templo hinduista en Benalmádena, donde habría una imagen de Gurú Nanak y un ejemplar del Gurú Granth Sahib. A pesar de que es en apenas un breve párrafo y una nota al pie donde se hace mención al sikhismo, aparece algún dato erróneo que tal vez pudiera ser por cuestiones tipográficas. No obstante, el hecho de que esté el *Adi Granth* en el templo ya da muestra de la necesaria existencia de sikhs allí, aunque probablemente en pequeño número. En cualquier caso, según las informaciones con las que cuento y además ofrecen diversos sitios en internet, en la actualidad hay un templo sikh en Fuengirola (Málaga). Por otro lado, en el apartado referente a los hinduismos, se habla también de la existencia de una comunidad de *rada soamis* con un centro construido, según señalan sus autores, con gran gasto y lujo en 1998, el Centro Satsang RSSB, ubicado en Alhaurín de la Torre (Málaga) y que recibiría la visita diaria de unas cien personas. En otra de las publicaciones, *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla* (2013), los sikhs sólo aparecen mencionados en un par de ocasiones: en el testimonio de un informante, que comenta sobre la existencia de muchos *radha soamis* en Ceuta, de sus influencias sikhs y de las enseñanzas del *Adi Granth* en particular; y con referencia al contexto de nacimiento de la lengua sindhi. No obstante, y con la problemática de la confusión que produce el uso de la doble terminología, se utiliza también el término *sij* para referir a un grupo de panyabis que estuvieron huidos en el monte para evitar su deportación, y a la ayuda que los sindhis les prestaron por el respeto que estos últimos sienten por Gurú Nanak y por el Gurú Granth Sahib, del que parecen tener una copia en un templo hinduista. En el volumen *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias* (2008), se menciona la existencia de un sikh

---

88 Ver: <http://www.worldgurudwaras.com/world-gurudwaras/europe> [Visitado por última vez el 16/10/2015].

(que identifican por ser portador de las *5ks*<sup>89</sup>), de alguna talla del Gurú Nanak (lo cual es bastante sorprendente -por no decir incoherente-, porque suelen utilizar representaciones pictóricas para los gurús y nunca tallas) y del culto al *Gurú Granth Sahib* (que, junto a la imagen del Gurú Nanak estaría dentro de templos hinduistas). Todo ello asimismo dentro del apartado que el libro dedica al hinduismo. Se establece de forma específica la inexistencia de alguna comunidad propiamente sikh, a pesar de que observan que en mayor o menor medida los diferentes templos hinduistas estarían vinculados con elementos del sikhismo y que existe veneración al *Gurú Granth Sahib*. También se menciona la existencia de un *gurdwara*, pero le atribuyen el deber de su gestión a un sacerdote, figura que no existe entre los sikhs<sup>90</sup>. Estos planteamientos hacen sospechar que pueda existir una comunidad sikh en las islas, quizás en periodo de organización y gestión de su diferenciación, pero que por cuestiones estratégicas probablemente no estuviera manteniendo las distancias en tanto comunidad específica con respecto los hinduistas. También en el mismo apartado sobre hinduismo mencionan la existencia de *radha soamis* desde los años setenta, con centros específicos de reunión, pero también los vinculan al hinduismo y no con el sikhismo. Sin duda alguna, es en la segunda edición revisada de *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña* (2007) donde con más extensión y rigor se trata sobre los sikhs y el sikhismo (a pesar de que para referirse a ellos utilizan los términos *sij* o *sijismo*, como establece la RAE). Pese a algunas breves imprecisiones o pequeños detalles cuestionables, el trabajo del equipo (que colabora con el ISOR, *Investigacions en Sociologia de la Religió*) sobre los sikhs es el que podríamos destacar por preciso y concienzudo, ofreciendo en unas pocas páginas una buena panorámica de los planteamientos básicos de esta fe, de su desarrollo histórico y del asentamiento de los sikhs en Cataluña. En este caso, no obstante, también se habla de los *radha soamis* dentro de las religiones hinduistas, aunque se haga alguna mención a su relación con los sikhs. Asimismo, en el volumen *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la región de Murcia* (2011) también se dedica un apartado exclusivo a la comunidad sikh, en el que señalan la existencia de dos grupos diferenciados. Es un trabajo al que también se podrían hacer algunas pequeñas matizaciones, pero que destaca igual que el anterior por su buen hacer y su fidelidad a los planteamientos y modos de hacer sikhs.

Considerando por tanto que hay una significativa y según los datos estadísticos hasta hace muy poco creciente población sikh en Barcelona –así como en otras provincias como Valencia, Girona,

---

89 Cinco elementos que identifican a algunos sikhs y que se detallan y discuten en el capítulo 4.

90 En el sikhismo no existe una figura especializada para los rituales o con atribuciones para interpretar los textos sagrados, y mucho menos que intermedie con la deidad. Desde que el décimo gurú, Gurú Gobind Singh, aboliera cualquier tipo de “personal especialista religioso”, la figura más similar a lo que se entiende como sacerdote -aunque dista mucho de parecerse- podría ser el *granthi*, que es quien se encarga de dirigir las plegarias, leer y cuidar del Gurú Granth Sahib, labores que, por otro lado, puede llevar a cabo cualquier sikh, dado que no requiere de ninguna formación o capacitación específica más allá del conocimiento de los rituales y del *gurmukhi*, grafía en que están escritos los textos sagrados.

Bilbao, Madrid, Ceuta, Melilla, etc.-, y la inexistencia de estudios académicos previos específicos sobre este grupo en nuestro país, en lo que sigue procederemos a presentar a esta comunidad sikh, incidiendo en las motivaciones y los medios que les han traído hasta aquí, en sus características en tanto que comunidad y en los procesos de negociación y los modos de asentamiento que llevan a cabo en Barcelona como lugar de llegada.

### 3.2 El proceso migratorio hasta Barcelona

Una de las primeras cuestiones a tener en cuenta al considerar de forma específica el proceso de los sikhs venidos a Barcelona, es el cambio que se ha producido en los flujos migratorios de la diáspora sikh. Si bien, como se hacía notar más arriba, existe una tradición migratoria panyabi que, aunque con antecedentes, se remonta sobre todo a la época de la colonización británica, la globalización ha conllevado una importante diversificación de las pautas migratorias a nivel internacional, donde la cantidad de flujos, su volumen, sus características así como los países emisores o receptores han conocido una diversidad sin precedentes que además se ha dado a una velocidad sin igual; lo que no ha dejado de afectar a aquellos sikhs que emigraban. En esta misma línea, el importante endurecimiento y restricción en las políticas de inmigración tanto del centro de Europa como de Estados Unidos desde comienzos de la década de los setenta, han llevado a la aparición de nuevos países de destino como fue el caso del estado español, con una política de inmigración poco definida hasta prácticamente 1985. Así, cuando las redes importantes de emigración de sikhs desde la India se habían dirigido tradicionalmente a países como Estados Unidos, Canadá y Reino Unido, el cambio en las mencionadas circunstancias les ha hecho redefinir sus lugares de destino a países en los que, como es el caso del estado español, en muchos casos se desconocía sobre su religión, tradiciones y formas de pensar y hacer -su cultura, en definitiva- y a los que han debido de adaptarse o integrarse llevando a cabo procesos de mediación y negociación. Tanto es así, que a pesar de que en sus preferencias siguen estando los tres países antes mencionados, en la actualidad cada vez se producen más movimientos hacia Sudamérica y la Europa continental. Si Cole y Singh Sambhi, siguiendo las estadísticas de Shergill para 1985, señalaban que por entonces ya se conocían 57 gurdwaras en Malasia, 12 en Singapur, 10 en Afganistán, 9 en Tailandia, 4 en Burma, 2 en Hong Kong, 1 en Irak y 1 en Japón, también destacaban que ya se tenía conocimiento de un centro del Consejo de Khalistan en Ecuador, un *gurdwara* en países como Francia, Noruega, Dinamarca y Países Bajos y seis en Alemania; del mismo modo que en Moscú se atendían celebraciones sikhs en la embajada de India y también reuniones privadas los domingos (Cole & Sambhi, 2006: 189). En la actualidad, según la



información publicada en algunas webs como es el caso de [www.worldgurudwaras.com](http://www.worldgurudwaras.com)<sup>91</sup>, en Europa habría, además de los *gurdwaras* de Barcelona, otros tres en España (dos en Madrid y uno en Valencia, aunque en otros sitios de internet también aparecen informaciones e imágenes de al menos uno en Girona, uno en Málaga -en Fuengirola- y otro en Palma de Mallorca), cinco en Austria, uno en Chipre, uno en Finlandia, treinta y cuatro en Alemania, cinco en Holanda, tres en Irlanda, ocho en los Países Bajos, uno en Polonia, cuatro en Suiza, cuatro en Bélgica, dos en Dinamarca, tres en Francia, siete en Italia, cuatro en Noruega, uno en Portugal, cuatro en Suecia y uno en Turquía, además de doscientos diecinueve en Inglaterra, ocho en Escocia, cuatro en Gales y uno en Irlanda del Norte.

La red de investigadores sobre sikhs en Europa ([www.sikhs-in-europe.org](http://www.sikhs-in-europe.org)), también daría cuenta de la importancia y el crecimiento del número de sikhs aquí inmigrados y del interés que este fenómeno está generando. Esta red, creada en 2008, aglutina investigadores, docentes y estudiantes de distintas universidades de Europa (y de fuera) que provenientes de disciplinas como la antropología, la economía, las ciencias políticas, la sociología, los estudios sobre la religión o la historia trabajan sobre los sikhs desde países como Francia, Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia, Reino Unido, Bélgica, Italia, Rusia, Polonia, Canadá y, en mi caso, España.

### *3.2.1 Los sikhs desde la India hasta Barcelona*

Centrándonos en nuestro objeto de estudio, los sikhs que han venido a Barcelona generalmente no eligieron España como lugar final de destino. Fue debido a las limitaciones en las políticas de frontera en sus destinos preferidos (principalmente Estados Unidos, Reino Unido y Canadá, y más tarde otros países del centro de Europa) lo que les trajo hasta aquí. Primero como turistas, y más tarde asentados y con estabilidad laboral en el país, hicieron de reclamo para sus compatriotas. Las motivaciones que les traen hasta aquí están directamente relacionadas con la búsqueda de una mejora socio-económica, donde el prestigio *-izzat*<sup>92</sup>- que implica la migración, así como la adquisición de tierras y/o la construcción de una nueva y ostentosa casa en el lugar de origen<sup>93</sup> son incentivos decisivos (también estos asociados al prestigio); hecho que por otro lado es común a numerosos colectivos inmigrantes (por ejemplo, los marroquíes en España y Francia, o los portugueses también en Francia).

Si bien algunos vinieron hasta aquí -y lo siguen haciendo- como forma de acceso a Europa (con la intención de a largo plazo instalarse en alguno de sus destinos de preferencia), otros lo hicieron

---

91 Visto por última vez el 24/05/2014.

92 *Izzat* que como se ha señalado puede traducirse como prestigio, honor y estatus.

93 En el Anexo 4 se pueden observar algunas fotografías representativas de estas construcciones y los entornos en que se ubican.

atraídos por las opciones laborales de las que a través de sus compatriotas tenían noticias. Lo que sí parece una tónica general es que cuando se plantea el proceso migratorio, la idea que tienen en mente es la llegada a Europa, a cualquier sitio de Europa, a la que parecen considerar como un todo donde las partes (o los países en concreto) son sólo lugares circunstanciales a los que se va o se llega en función de las opciones más estratégicas. Tanto es así que no tienen dificultades para moverse de unos países europeos a otros en función de las oportunidades laborales, o las posibilidades de regularizar su situación. No son pocos los sikhs que actualmente instalados en Barcelona han pasado antes por países como Alemania, Bélgica o Francia, por ejemplo. Así como aquellos que, ya instalados y con intención de permanencia aquí, se han movido por otros países europeos por más o menos tiempo sin estrategias claras de regreso, sino abiertos a la movilidad siempre en función de las circunstancias que más les favorezcan.

Si las primeras tácticas utilizadas para venir pasaban por obtener visados de turista o de estudios que les permitían el acceso -para luego instalarse-, la siguiente opción fueron los contratos de trabajo que les facilitaban sus propios paisanos ya asentados y que normalmente regentaban algún negocio. A partir del auge constructivo y laboral generado en Barcelona y alrededores de cara a las Olimpiadas del 92 y la reestructuración que se haría en la ciudad, el efecto llamada fue un importante aliciente para venir a la ciudad e instalarse, aunque el planteamiento fuera temporal. Los procesos de regularización llevados a cabo por el gobierno del estado también fueron un aliciente para aquellos sikhs que ya estaban en otros países de Europa y no conseguían regularizar su situación. Sin embargo, con el endurecimiento de las políticas de entrada y regularización en el país, la situación de acceso se fue recrudeciendo hasta tal punto que las antiguas estrategias de entrada eran ya inviables y desde hace algunos años la vía de llegada pasa más por el recurso a las mafias<sup>94</sup> que normalmente les traen hasta Ceuta o Melilla, cuando consiguen llegar. Esto ha favorecido situaciones de extrema dificultad para muchos sikhs que emprendieron el viaje migratorio con las mafias como pasaporte, y que han tenido que pasar por situaciones tan extremas que según algunos narran ha llevado a no pocos hasta la muerte. Estos viajes, en travesías de hasta tres años, suelen llevarles desde sus lugares de origen hasta África, donde, en condiciones inhumanas y cruzando el desierto del Sahara, pasando por países como Níger, Mauritania y Argelia llegan hasta Marruecos. Una vez allí consiguen acceder a Ceuta o Melilla, donde los dejan haciéndoles creer que están en tierras continentales europeas. En muchos casos terminan en los

---

94 Según algunos informantes la cantidad que se paga a las mafias ya sea para conseguir un visado, o bien para traerlos hasta aquí oscila entre los 25.000 y los 60.000 euros.

CETIS (Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes), desde donde serán deportados a su país de origen<sup>95</sup>.

### 3.3 Llegada y asentamiento en Barcelona

No obstante, también encontramos casos directamente relacionados con la disidencia política o religiosa, que vamos a ilustrar con dos ejemplos de nuestro material de campo y como un pequeño aporte a una etnografía de las trayectorias migratorias, o si se prefiere y dentro del enfoque general de este trabajo, como etnografía de los cuerpos en movimiento. Dos ejemplos de caso que, además de ilustrativos resultan de interés por salirse de la percepción generalizada de la migración como consecuencia de factores exclusivamente socio-económicos:

El primero que ilustraría esta situación sería el de la familia de Anju, chica joven de entre 20 y 25 años nacida en Delhi pero con familia de origen panyabi. Su padre trabajaba en la India exportando artículos de artesanía hindú desde Delhi hacia Barcelona, donde tenía contactos comerciales. Teniendo Anju un año y medio aproximadamente, vinieron a Barcelona a hacer turismo y visitar a los amigos del padre. Durante su estancia vacacional aquí se produjo el asesinato de Indira Gandhi y se desató la oleada de ataques contra los sikhs, especialmente en Delhi. Anju relata así cómo lo vivió su familia:

Porque claro, bueno, ya habrás escuchado que pensaban que eran los sikhs, y bueno.. Y en mi familia en la India tuvieron muchos problemas, también. Porque atacaban en casa,.. todos mis tíos, incluso mi abuelo, se tuvieron que cortar en pelo, tenían que quitarse el turbante, esconder las fotos de nuestros tíos sikhs. Fue bastante duro en esa época allí en Delhi. Porque...en nuestras tiendas que teníamos en Delhi también las quemaron, quemaron las zonas, y nuestra casa quedó protegida gracias a nuestros vecinos, también, porque, si ves nuestra calle, es muy raro en Delhi, pero en toda mi calle en Delhi somos la única casa sikh, y nos conocen, y cuando vinieron para atacarnos, pues todos los vecinos se pusieron en contra, y nos ayudaron muchísimo, y por eso mi casa de Delhi se pudo salvar. Pues claro, mi abuelo nos llamó y nos dijo “que aquí hay mucho jaleo, mejor que os quedéis un tiempo allí”. Y claro, ¿qué trae un turista?, ¿qué trae un turista?, ¿no?. Y además, mi padre no vino a hacer negocio en ese viaje. Vino con la familia, y a visitar el país. Y en casa de estos amigos estuvimos, pues, casi dos meses. Pero claro, él [su padre] tenía que hacer algo, y lo que hizo, es empezar, con el material que él mismo había exportado a estos amigos,

---

95 Testimonios de las duras y extremas experiencias por las que pasan estos emigrados pueden verse en el interesantísimo documental “Los Ulises”, dirigido por Alberto García Ortiz y Agatha Maciaszek, que refleja las experiencias de 67 panyabis que estando en el Ceti de Ceuta y habiendo tenido informaciones sobre su inmediata deportación, decidieron escaparse al monte ceutí donde han estado huidos hasta varios años con la intención de evitar la deportación y lograr el acceso a la península. Este documental ofrece un excelente retrato de las historias de vida de estos panyabis y sus familias, las vicisitudes por las que han pasado hasta llegar allí y la angustia de no haber logrado un proyecto migratorio exitoso, que son contadas en primera persona por los protagonistas. Para más información ver: <http://losulises-documental.blogspot.com> y [www.losulises.com](http://www.losulises.com). Asimismo, en *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla* (2013), en el apartado sobre los hindúes de Ceuta, Sol Tarrés señala en una nota a pie de página que fueron alrededor de 50 hombres en su mayoría sikhs los que huyeron en 2008 del CETI al monte hasta que en 2011 se solucionó su problema. Lo que no aclara es cuál fue la solución que se les dio.

eh...pues...cogió ese material y lo empezó a vender. Y bueno, poco a poco, pues fue haciendo, ... La verdad, es que al principio muy duro; yo cuando veo las fotos, y me explican mis padres, fue bastante duro. Estuvimos viviendo en un piso en Sagrada Familia, súper mal, una habitación, de esas.... La verdad, en condiciones bastante duras. Pero bueno, gracias a dios, pues lo pudimos superar bastante pronto. Después abrimos una pequeña tienda aquí, cerca de estación de Sants, y una... como una pequeña licorería, como está al lado de...de la estación, pues, había mucho turista. De bebidas, coca-colas, patatas, bueno, un pequeño así de alimentación en general. Y bueno, poco a poco pues fuimos subiendo, y después nos compramos una tienda aquí, dos calles más adelante, de electrónica. Y de allí mismo ya empezamos a subir. De allí, la tienda la compramos creo que en el 86. O sea, esos año y medio o dos años, fueron duros. Pero bueno, aún lo que se puede considerar que en un año y medio hayamos podido sacar la tienda y todo... Y bien, después ya fue poquito a poquito establecerse [Entrevista a Anju, Barcelona, 12/10/06].

Como se narra en la entrevista, a pesar de que la familia de Anju no tenía planificado migrar ni establecerse en Barcelona, fueron las persecuciones a los sikhs por el asesinato de Indira Gandhi lo que provocó su asentamiento en Barcelona, en principio planteado como temporal, pero luego de forma definitiva. En la actualidad, la familia está totalmente establecida aquí y sin previsión de cambios -a excepción de Anju que se encuentra viviendo en Londres como consecuencia de su acuerdo matrimonial. Sus padres tuvieron un segundo hijo, y la familia posee un piso y dos negocios de electrónica en propiedad en el centro de Barcelona, un coche de gama alta y parecen vivir con solvencia económica. Entre sus expectativas no está volver definitivamente a India, aunque sí viajan a menudo y van a Delhi una vez al año.

El segundo de los ejemplos sería el caso de Priyavrat Singh, uno de los informantes principales en esta investigación. Priyavrat vive en Barcelona desde 1994 aproximadamente, con su mujer y sus dos hijos (un varón de unos 22 años y una hija de 13). Priyavrat se autodefine como negociante o empresario y, habiendo pasado por la gestión de varios negocios propios (entre ellos uno de fabricación de textiles y una empresa de construcción), actualmente posee dos tiendas de útiles para impresoras y un restaurante de comida hindú además de trabajar como intérprete y mediador. También está haciendo gestiones para montar una empresa que organice viajes especializados a la India. Según el propio Priyavrat explica, fue su militancia política por la independencia del Panyab lo que hizo que tuviera que marcharse de allí:

Priyavrat nos ha hablado algo acerca de su vida, y su militancia política por la independencia del Panyab. Dice que tuvo que irse de aquí [la India] porque ya le buscaba la policía, y que unos colegas militantes que estaban en Suiza le propusieron irse para allá. Para ello, pidió visado en distintas embajadas, pero la única que se lo concedió fue la española. Entonces, se buscó un vuelo a España con escala en Suiza, donde intentaría quedarse, pero sucedió que no le permitieron salir en Suiza, por lo que hubo de volar hasta España. Una vez allí, quedaron en que sus amigos bajarían a recogerle en coche, tratando así de evitar las aduanas, pero dice que en España le

trataron tan bien que decidió quedarse. También sucedió que en un mal momento que viajó a Suiza luego no encontró lo prometido (respecto a trabajo y demás) por lo que decidió quedarse definitivamente en España. Ahora dice que no pide la nacionalidad española porque esto le obligaría a renunciar a la nacionalidad india, y que esto sería como traicionar a su madre [Notas de campo, Panyab, 30/08/07].

En siguientes conversaciones, el informante también aporta algunos detalles más acerca de su participación activista por la independencia del Panyab y las consecuencias que esto tuvo para él - como para otros-, entre ellas la imposibilidad de poder ir a la India durante algunos años, aunque siempre habla al respecto con mucha prudencia y cautela:

Priyavrat nos ha estado contando que tuvo guardaespaldas. Dice que en una época en que repartía la prensa, los separatistas atentaban mucho contra aquellos que escribían o repartían prensa que escribía en contra de ellos. Entones, el gobierno les ponía guardaespaldas, y como el gobierno no sabía que él distribuía información y documentación separatista, pues a él también le pusieron guardaespaldas. Hasta que ya después pasó a ser un perseguido [Notas de campo, Panyab, 09/09/07].

Priyavrat y Sampreet [varón sikh *keshdhari* hermano de Priyavrat y de entre 30-40 años] fueron a recogernos a Phagwara, a la estación de trenes. En el coche vinimos comentando algunas cosas, como que cuando se fue a España estuvo 7 años y medio sin poder venir [a la India]. No podía venir porque “estaba fichado” más o menos; él vino a explicar que como estaba fichado por la policía no podía entrar al país. Pero ahora está arreglado, aunque dice que aún hay gente que no puede venir. De todas formas, dice que antes la policía no era como ahora, ni el gobierno. Que antes actuaban como les daba la gana, que nadie les controlaba, pero que ahora tienen a la prensa, que está muy pendiente, y que tiene mucho poder [Notas de campo, Panyab, 19/09/07].

En los dos casos que se señalan y que sirven como ejemplificación de las situaciones de emigración política que traen a estos migrantes -sin una intencionalidad previa- a nuestro país, se narran situaciones de gran dificultad durante los primeros tiempos de sus estancias, donde la precariedad, la necesidad, pero también la ayuda por parte de los compatriotas son situaciones comunes que acompañan los inicios del asentamiento y hasta el establecimiento final en el lugar de acogida, que significativamente pasa por la apertura y gestión de negocios propios.

En el caso concreto de Priyavrat -como también sucede con otros sikhs inmigrados-, su estancia y experiencia viviendo en Barcelona, que considera como más que satisfactoria, ha servido de reclamo para otros familiares y amigos, que también se han ido instalando en Barcelona y -tras períodos de tiempo trabajando con o para él- han montado sus propios negocios. Es así cómo aquellos primeros sikhs que por diversas circunstancias se han instalado en nuestro país y han estabilizado y regularizado su situación, se convierten en el mayor factor de atracción para otros miembros de la familia y compatriotas. Esto no implica, no obstante, que el proyecto migratorio sea fácil, especialmente durante los primeros años en Barcelona. Si bien en los casos de Priyavrat y de

la familia de Anju han contado con amigos y compatriotas que les han facilitado la situación, también se dan casos de varones sikhs que durante no poco tiempo conviven en pisos (en la zona del Raval, por ejemplo) con hasta 15 personas y en situaciones de “camas calientes”<sup>96</sup>. Alguno relata, incluso, que se han visto obligados a dormir en habitáculos que ni siquiera eran camas, y cómo agradecían los meses del buen tiempo porque, para poder obtener un poco más de espacio, subían los colchones -o lo que tuvieran en su defecto- a la terraza, viviendo en condiciones de gran precariedad. Asimismo, algún informante también asegura que en su casa (un piso de la zona centro de Barcelona) han llegado a convivir hasta 35 miembros vinculados por relaciones de parentesco<sup>97</sup>.

En cualquier caso, es interesante señalar con respecto a los sikhs asentados Barcelona y su periferia que, a diferencia de lo que Roger Ballard y Catherine Ballard (1979: 21-56) encontraron entre los sikhs en Leeds, aquellos que vienen a Barcelona -y a pesar de que este no haya sido un destino previamente elegido, siquiera por cuestiones estratégicas- una vez aquí no se lo plantean como una estancia temporal para ahorrar dinero y volver a casa (como sí sucedía en Leeds), sino que tratan de establecerse y regularizar su situación cuanto antes para traer a sus familias nucleares y, de ser posible, también parte de su familia extensa<sup>98</sup>. Tras esta práctica está la consideración de Barcelona en particular, y Europa en general, como una tierra de oportunidades para ellos y sus familias. Aunque esto no implica que a veces el establecimiento y la regularización de su situación en España en particular deje de plantearse como una estrategia para luego acceder a aquellos terceros países que son considerados lugares que otorgan un plus de prestigio. Lo que sí resulta significativo destacar es que los planteamientos de los sikhs que habitan Barcelona contradicen también el planteamiento de Sayad (2006) -que sí explicaría lo que sucedía con los sikhs en Leeds-. Si Sayad incide en que el estado de aquel que migra es siempre provisorio, su razón de ser sería el trabajo, y en él subyace la idea perenne de retorno, en nuestro caso de estudio esta idea de retorno no parece estar en la mente de los sikhs, aunque sí la de los viajes constantes a la India, pero siempre con una determinada condición de vuelta. Como decimos, entre sus anhelos estaría establecerse en Estados Unidos, Gran Bretaña o Canadá, pero nunca parece estar el regreso

---

96 Se conoce como “camas calientes” a las situaciones en que las camas son continuamente utilizadas, por turnos, y en función de unos horarios previamente establecidos, por varias personas.

97 En el Anexo 5 se muestran las preferencias habitacionales de los sikhs que habitan Barcelona atendiendo a los datos estadísticos ofrecidos por el Institut d’Estadística de Catalunya y el Ayuntamiento de Barcelona.

98 Si bien es cierto que hay un número importante de varones sikhs que no han traído -o de momento no parecen plantearse traer- a su familia más cercana, no podemos afirmar que este hecho no sea cuestión de tiempo y vaya en función de las coyunturas. En el Panyab sí he podido conocer casos en los que los esposos llevan décadas emigrados a Estados Unidos mientras el resto de la familia permanece en el Panyab y no parece haber planteamientos de modificar estas circunstancias, que dicen aceptar sin mayores cuestionamientos o replanteamientos. En el caso de Barcelona, habrá que ver qué sucede con el paso del tiempo y cuáles son las estrategias que se desarrollan al respecto en el caso concreto de esos varones que de momento no parecen apostar por el reagrupamiento familiar.

definitivo a la India como una aspiración deseable. En todo caso, esto último sería visto como un fracaso del proyecto migratorio.

### 3.4 Características específicas de la comunidad en Barcelona

La comunidad sikh en Barcelona se caracteriza por ser principalmente población masculina en edad laboral, en una proporción que podemos estimar de un 70% de varones por un 30% de mujeres<sup>99</sup>. Esto es debido a que sus procesos migratorios son predominantemente masculinos y las mujeres vienen años más tarde mediante la reunificación familiar. La dinámica migratoria familiar consiste en que primero emigra el varón y, una vez asentado y regularizada su situación, aquellos que tienen esposas e hijos los traen; y aquellos que son solteros van a la India, donde contraen matrimonio previo concierto por los parientes con alguna mujer de allí, y después de algún tiempo se traen a su nueva esposa<sup>100</sup>. Los sucesivos procesos de regularización y de reunificación familiar han facilitado que se haya ido produciendo un importante crecimiento en la proporción de mujeres sikhs inmigradas cuyo número ha ido variando de forma proporcional al número de varones inmigrados, a su mayor estabilidad laboral y su acceso al matrimonio; un fenómeno que nos permite hablar de una lenta pero progresiva feminización de la inmigración panyabi en nuestro país.

Otra de las características esenciales a señalar es que, aunque los sikhs comparten un mismo origen geográfico, la misma religión –con algunos matices e incluso divisiones internas, como se verá más adelante- y la misma cultura, existe una importante diversidad dentro de la comunidad. No sólo por el lugar específico de origen (existen sustanciales diferencias entre los sikhs de las zonas rurales y los de las urbes más importantes del Panyab y Delhi, por ejemplo, en cuanto a niveles de formación, relaciones de género, apertura y facilidad para la comunicación intercultural, etc.), sino también por su casta de pertenencia<sup>101</sup> o su bagaje socio-económico, hechos que marcan distinciones y posiciones fundamentales en el seno de la comunidad. Pese al hecho de que los sikhs gozan y han gozado históricamente de un importante reconocimiento como buenos y prósperos trabajadores<sup>102</sup>, podemos encontrar importantes diferencias entre aquellos que poseen mayores

---

99 Dado que no existen datos que puedan mostrar esta información, esta estimación estaría basada en las propias observaciones, en conversaciones con los miembros de la comunidad y en la entrevista a Agusti Iglesias, técnico en Políticas Migratorias de la *Direcció General d'Afers Religiosos* de la *Generalitat de Catalunya*.

100 Como se analizará con detalle en el capítulo 5 de este trabajo, “Cuerpos que median y corporalidades negociadas”, también se dan casos de varones sikhs que contraen matrimonio temporalmente con mujeres europeas con objeto de regularizar su situación, dando lugar, en algún caso, a situaciones muy particulares.

101 La cuestión de las castas se discute en el capítulo 4.

102 De hecho se dice que imposible encontrar a un sikh en situación de extrema pobreza o mendicidad. En nuestro caso de estudio ni siquiera he podido observar alguno en las zonas más depauperadas de Delhi. Aquí entra en juego, obviamente, la gestión intracomunitaria de estas cuestiones, pues prácticas como el *sewa* permiten siempre el acceso a comida, alojamiento e incluso servicios médicos en situaciones de necesidad. También

recursos económicos (lo que les permite viajar a menudo y tener un buen nivel de vida), y aquellos que viven en situaciones mucho más precarias (normalmente son los recién llegados) y que podemos observar, por ejemplo, vendiendo latas de cerveza por las calles y bocas de metro más céntricas y concurridas de Barcelona. Los propios sikhs asumen que existe además una diferenciación fundamental que condiciona sobremanera su situación y sus potencialidades, y es la de <<tener o no tener papeles>>: si su situación está regularizada, podrán optar a trabajos en mejores condiciones, podrán tener acceso al alquiler de una vivienda, podrán, en sus propias palabras <<comer bien y estar felices>>. Estar en una situación “irregular” en este sentido, impide el acceso a una vivienda (ya sea en propiedad o en alquiler), a un trabajo en mejores condiciones de estabilidad y salario, y garantizar el sustento y, por extensión, una calidad de vida digna, tanto para ellos como para sus familias en la India. A ello se une, además, la frustración generalizada por no satisfacer nunca suficientemente las expectativas de los familiares que allí se quedaron. Un lamento general, tanto entre aquellos que han conseguido estabilidad económica y laboral aquí, como entre aquellos que no (aunque en estos casos de forma más cruenta si cabe), viene por la incompreensión por parte de los familiares (y en muchos casos también de amigos) en la India porque no envían suficiente dinero. Las notas del relato de Sunil durante una entrevista ilustra muy bien esta situación:

Le pregunto por su relación con su familia en India. Cree que la familia india piensa, por ejemplo, este hombre está en España, y gana cada día mucho dinero, por lo que debe enviar dinero. Él envía dinero, y, por ejemplo, cuando llama por teléfono, le preguntan “hola Sunil, ¿cómo estás? ¿has comido bien, has dormido bien?”. Pero si no envía dinero, no le hablan bien. Toda la gente en India adora el dinero. Sin el dinero, no le quieren. Si él pone el dinero, la familia es amable, le dicen que lleva muchos días sin llamar...pero si no pone dinero..”¿qué pasa?”. Ellos quieren el dinero, no quieren al hombre. (...) Me explica que su hermana le pidió dinero, y que si había algún problema, y él le dijo “no problem, take money, no problem”. Pero que al año siguiente, le tenía que devolver el dinero. Después de 2 ó 3 años, el dinero no volvía, y le dijo que como él estaba en este país, no tenía problemas [de solvencia económica, se entiende], y no se lo devolvía. Y que no le cogía el teléfono. Que cuando tienen “poquito problema: Sunil give me money”; cuando el problema está resuelto, no cogen el teléfono. Entonces él tiene mucha tensión, aquí, por su dinero [Notas de la entrevista a Sunil, Barcelona, 10/04/07].

Esta situación de frustración y desencuentro<sup>103</sup> es generalizada entre los sikhs que están aquí, con independencia de su situación y solvencia económica y de la cantidad de dinero que regularmente

---

como se ha visto el *izzat* y la aceptación de la idea de que cada sikh representa la imagen de la comunidad hace que exista cierta responsabilidad comunitaria por las circunstancias particulares, sobre todo, como decimos, cuando la imagen de la comunidad está en juego.

103 Tanto desde Barcelona, oyendo conversaciones telefónicas, como en la India, siendo testigo directo, he podido presenciar desencuentros y discusiones familiares a cuenta de la cantidad de dinero que se espera y se demanda que envíen a la India.



envían a la India; aunque como decimos, es más dura cuando se une a situaciones de gran precariedad.

En cualquier caso, podemos encontrar una amplio abanico entre los sikhs de Barcelona, que va desde empresarios con diversos y diversificados negocios lo que les otorga una más que solvente posición económica (como mostrarían los dos ejemplos de caso expuestos más arriba), y que emplean a sus familiares y compatriotas en negocios de hostelería, agencias de viaje, redes de comercio, la construcción o la confección de textiles tradicionales hindúes (a los que a su vez en muchas ocasiones alquilan habitaciones, obteniendo así beneficios extra), hasta trabajadores asalariados en la construcción, en fábricas o en el sector servicios, incluidos trabajadores en condiciones de importante precariedad o desempleados. También existe una gran diversidad en los niveles de formación cualificada. A pesar de que no todos ellos tienen estudios superiores, sí hay un número importante, sobre todo de jóvenes, cualificados profesionalmente y/o con estudios medios en situación irregular que desempeñan trabajos muy precarios. Lo que sí es un hecho generalizado es que la cualificación o la formación académica que muchos poseen no les es ni útil ni reconocida en las labores que desempeñan. Una excepción a esta circunstancia generalizada la encontraríamos en el caso de las mujeres jóvenes que se han formado aquí, a las que es más fácil encontrar desempeñando funciones laborales relacionadas con su formación.

Aunque en general, en cuanto a las mujeres se refiere, las de mayor edad y que vinieron ya adultas de la India, habitualmente se dedican a las tareas domésticas -ya sea en el propio hogar o como empleadas de hogar en casa de compatriotas- o como modistas de sus paisanas; pero igualmente podemos hablar de una importante diversidad. En los casos de las mujeres que llevan largo tiempo viviendo aquí (15 años o más) es más fácil encontrarlas trabajando en pequeños establecimientos propiedad de la familia o en el servicio doméstico por cuenta ajena, como se señalaba más arriba. Aquellas que trabajan de cara al público destacan entre sus compatriotas femeninas por un buen dominio del lenguaje local y nacional, hecho que no se da entre las que se dedican a las tareas del propio hogar.

Una característica común que sí encontramos entre las mujeres es su formación (entre las más jóvenes, universitaria, y, formación media o profesional entre las más mayores) y la adquisición de una profesión previas al matrimonio (hecho que cada vez es más potenciado entre los miembros de la comunidad, pues les otorga un plus de capital simbólico de cara al futuro matrimonio); lo que no va a evitar que una vez casadas difícilmente desarrollarán su profesión. La asunción cada vez más generalizada de la importancia de que las mujeres adquieran una formación y profesión previas al matrimonio ha permitido, a su vez, que esta circunstancia se convierta en un arma estratégica para las mujeres más jóvenes que han vivido en Barcelona la mayor parte de su proceso de socialización.

Es así que, mediante el logro de calificaciones meritorias, consiguen exitosamente alargar sus estudios con la consiguiente postergación del casamiento, lo que les permite, a su vez, mayores garantías de independencia personal y autonomía dentro y fuera del matrimonio, y por tanto, mayor agencia.

Resulta interesante señalar que, aunque de modo muy incipiente, aquí encontramos cierta analogía con alguno de los planteamientos que hace Kate Gavron (2005) en su interesante artículo “Migrants to citizens. Bangladeshi women in Tower Hamlets, London” donde analiza cómo las mujeres de origen bangladeshi asentadas en esta zona londinense se desenvuelven en un nuevo medio socio-cultural. Aunque en su trabajo encontramos diferencias significativas con respecto a nuestro estudio, fruto esencialmente de contextos diferentes, además de tradiciones políticas, religiosas y migratorias bien distintas, sí que ambos casos coinciden fundamentalmente en que las mujeres jóvenes que o bien han nacido o han desarrollado la mayor parte de su proceso de socialización en el nuevo contexto gestionan estratégicamente sus posibilidades matrimoniales como forma de auto-afirmación y de agencia sobre sus vidas. Así, en ambos casos se utiliza el éxito y el alargamiento de los estudios para postergar el momento del matrimonio, para conseguir un matrimonio con mayores garantías de autonomía e independencia personal, y cierto empoderamiento que les permita decidir en alguna medida sobre sus vidas. Asimismo, en ambos casos se trata de participar en la elección del cónyuge –aunque eso sí, por el momento siempre dentro del grupo de pertenencia- de manera que les garantice esa misma autonomía e independencia personal, así como un proyecto de vida algo más igualitario y correspondiente con sus valores personales, fruto de la mezcla de influencias de su sociedad tradicional y el contexto más occidentalizado en el que se desenvuelven con mayor soltura que sus progenitores.

#### *3.4.1 Parentesco y matrimonio en los sikhs de Barcelona. Cambios y persistencias*

Si bien en nuestro caso concreto haber crecido aquí ha llevado en gran medida a las mujeres jóvenes a cuestionarse acerca de los roles que hombres y mujeres desempeñan, y observan la importancia de su independencia económica y personal, esa necesidad asumida de forma generalizada de su formación les otorga un espacio para el desarrollo de su agencia al alargar de forma estratégica sus estudios, lo que les permite aplazar así el momento del matrimonio. A pesar de asumir el hecho de que el matrimonio ha de llegar, que será concertado, y que ellas aceptarán, y aún cuando se encuentran en la franja de edad apropiada para que este se lleve a cabo -en su caso entre los 18 y los 23 años (algo más para los varones)- lo van distanciando en el tiempo alargando

(normalmente complementado y ampliando<sup>104</sup>) sus estudios a la vez que se emplean en trabajos relacionados con la profesión adquirida. Como decimos, esto les permite aplazar un momento que será clave además de crítico en su vida, pues ellas mismas entienden que su forma de ver las relaciones de pareja es sustancialmente diferente a cómo la entienden sus padres y, además, asumen de forma explícita la más que posible existencia de conflictos si llegaran a casarse con un sikh de India, con quienes encuentran ya una importante distancia cultural –situación bien diferente, por tanto, a lo que muestra el trabajo de Gavron (*op.cit.*), donde muchas jóvenes prefieren el matrimonio con hombres de Bangladesh, que vendrían en condiciones de inferioridad con respecto a ellas (en cuanto al idioma, la posibilidad de acceso a un buen trabajo y el conocimiento de la sociedad de llegada), otorgándoles a ellas por tanto mayor capacidad de decisión y autonomía.

En cualquier caso, las jóvenes sikhs que habitan Barcelona asumen que el momento del matrimonio llegará, y no lo rechazan, pero van distanciando su llegada dejándolo por el momento en un <<ya veremos qué pasa>><sup>105</sup>. A pesar de todo ello, y de los conflictos internos que esta compleja situación supone para ellas, estas jóvenes son conscientes de que el matrimonio no es un simple acuerdo social entre un hombre y una mujer, sino un fuerte vínculo de unión entre dos familias y la consolidación de los valores estructurales de y en la comunidad cuya perpetuación en gran medida recae sobre ellas y sus actitudes y acciones.

Así, en Barcelona se mantiene la importancia y valoración de la familia, que se sigue considerando núcleo de la estructura social de la comunidad y a la que se valora por encima del individuo. Más, si cabe, como elemento clave en el contexto migratorio, donde el temor a que se pierdan los valores y las buenas tradiciones aparece, por lo que la valorización de estos valores y buenas tradiciones parece magnificarse sobre todo por parte de los mayores ante los cuestionamientos de los más jóvenes (que normalmente tienen que ver con determinados hábitos y formas de ver el mundo que les rodea, con el tipo de alimentación o las relaciones de género como ya hemos señalado). Así, al templo -que como se verá es un elemento esencial para la comunidad en Barcelona- se asiste en familia (excepto en el caso de los hombres que están aquí solos), y las decisiones importantes, como lo son las concernientes al matrimonio o la migración, las toma también la familia. Se ejerce, además, un importante cuidado y control sobre las hijas, y que no

---

104 De hecho se esfuerzan por ser buenas estudiantes, lo que se convierte en un argumento de peso para la familia a la hora de permitir que sus estudios se alarguen, al entender que esto supone un incremento importante en capital simbólico, lo que a su vez a largo plazo repercutirá de forma positiva en la familia.

105 Esto no impide, no obstante, que las chicas jóvenes, tanto en Barcelona como en la India, sean capaces de mantener relaciones estables con algún chico de su elección a escondidas de su familia y de la comunidad antes de que el matrimonio se produzca. En algún caso que he conocido, incluso estando comprometidas y habiendo pasado por los rituales que ello implica. En los casos en que estas relaciones llega a oídos de la familia, normalmente a través de algún miembro de la comunidad, son severamente castigadas incluso con agresiones físicas y empujadas a un pronto matrimonio para evitar otras “desviaciones”.

parece disminuir con su mayoría de edad, sino que más bien se acrecienta conforme se acercan a la edad del matrimonio, lo que supone sin duda una persistencia de su estatus asignado en la India y del rol que les corresponde. Así, a las chicas jóvenes no se las deja salir solas o de noche, se cuida y controla mucho sus amistades así como cualquier otro tipo de relación, aunque pueda ser laboral. Si una mujer joven osa contravenir las normas se activan mecanismos de control y de sanción que resuelven la situación y castigan a la díscola, normalmente enviándola a la India donde se presupone que incorporará los valores y actitudes que de ella se espera, y concertando un pronto matrimonio que la aleje de otras posibles contravenciones de las reglas. El siguiente extracto muestra un ejemplo de ello:

El otro caso que me contó es de una chica india, de unos 15 años, que se veía con un chico algo mayor que ella, y que una noche se escapó con él. Pasada la noche, los amigos del chico llamaron a los padres de ella para que fueran a recogerla. Los padres la recogieron y la enviaron a India unos seis meses. No conoce profundamente la historia, pero es interesante que me fuese contando estos casos [Notas de campo, Barcelona, 02/12/2006].

En este caso concreto, algún tiempo después tuve la ocasión de conocer a esta joven, en la India, donde finalmente estuvo dos años, junto con su madre, quien tuvo que acompañarla pues se entiende que es co-rresponsable de las actuaciones de su hija, a la vez que ha de encargarse de que esta cumpla con sus responsabilidades y asuma y desempeñe el rol que de ella se espera.

Con respecto a los hijos varones, al igual que sucede en la India, ellos heredan las posesiones familiares en igualdad de condiciones asegurando la continuidad del linaje, y es incuestionable el importante rol que los varones siguen manteniendo en la familia –especialmente el primogénito-. Asimismo, desde muy jóvenes los hijos varones en Barcelona disfrutaban de mayores libertades que sus hermanas y sus actos y opiniones son apreciados en mayor consideración. Con ellos son más permisivos si quieren llegar tarde a casa, salir los fines de semana o concederse ciertas libertades impensables para las chicas (ya sea salir al cine en grupo o dar clases particulares de hindi o panyabi a personas del sexo opuesto, por ejemplo). No obstante, también se vigila la relación que ellos puedan tener con la población local (que en algunos aspectos se puede considerar aporta valores considerados como no positivos para ellos), especialmente si de reuniones de chicos con chicas se trata. Con respecto al matrimonio, al contrario que sus coetáneas féminas –y aunque casarse con una mujer de origen hindú pero que viviera aquí supondría un gasto muchísimo menor-, ellos prefieren el matrimonio con una mujer venida de la India, pues entienden que responden más a sus expectativas en cuanto al papel que ellas han de desarrollar en el matrimonio, esto es, que se queden en casa para atenderlos a ellos y cuidar de la familia. Encontramos, por tanto, que se da una persistencia de las normas entre los roles familiares de género pero con una significativa menor

aceptación por parte de las chicas como ilustran los ejemplos de infracciones de las normas por parte de ellas, siendo así el espacio de la inmigración un espacio de intersticios que permite cierta agencia para las chicas jóvenes aquí establecidas.

#### *3.4.1.1 La concertación y prácticas matrimoniales*

En definitiva, y a pesar de la situación particular vista de las jóvenes que habitan Barcelona, la consideración de la familia y, por extensión, de la comunidad por encima del individuo hace que decisiones como la del matrimonio sean, con más o menos tensiones y del mismo modo que sucede en el lugar de origen, tomadas por el grupo y aceptadas por los cónyuges, sujetos principalmente afectados. No obstante, y a pesar de que no es la norma, en el Panyab, especialmente en las zonas urbanas, se han llevado a cabo matrimonios “por amor” propuestos por los contrayentes que serán aceptados por las familias siempre que no contravengan las reglas matrimoniales establecidas. Aunque como decimos son la excepción y no la norma. Esta situación, hasta el momento, parece que no se ha dado en Barcelona.

En cualquier caso, y también como una persistencia del modo tradicional del Panyab, para las y los jóvenes que habitan Barcelona la elección de la pareja se hará conforme a unas precisas e implícitas reglas: además de respetar y perpetuar el sistema de castas, han de establecerse en términos de semejanza en la valoración de los contrayentes y familias, para lo que se considerarán aspectos como el nivel de educación, el estatus socio-económico, la “guapura” (en la que se valoran el aspecto físico y el rostro además del tono de la tez) y, como decimos, sobre todo, contando con la aquiescencia de la familia extensa y de la comunidad.

Para la realización de la boda las familias se empeñan con importantes créditos. En el caso de la familia de la mujer, además, debe aportar una gran dote, que puede incluir mobiliario, sofás, televisión, ropas, etc<sup>106</sup>. La norma es que primero se gestione el matrimonio del o de la descendiente de mayor edad<sup>107</sup> y, en el caso de familias emigradas, lo ideal que es se busque la pareja en la India, pues se considera que comparten valores comunes. Se busca, además, dentro del círculo de relaciones sociales. El matrimonio supone, más que la unión entre dos personas, importantes vínculos y alianzas entre familias y los futuros esposos consideran que nadie mejor que sus padres puede elegir una buena pareja (por la experiencia que la edad otorga) y que sin duda querrán lo mejor para ellos, porque como me explicaba una joven informante en edad casadera en Barcelona <<tú no sabes cuál es un buen marido. También que aquí no sólo se casan dos personas, sino que el

---

106 En el caso concreto de una de mis informantes barcelonesas, el padre se comprometía a comprarle un piso si ella aceptaba casarse.

107 Durante largo tiempo también en occidente fue una pauta extendida el hecho de que primero se casara el hermano primogénito o la hermana primogénita. Cf. *La casa de Bernarda Alba* de Federico García Lorca.

matrimonio supone la unión entre dos familias, y que ante los problemas tienes mucha gente con la que contar>>.

A pesar de que el matrimonio se ha de producir dentro de la misma casta, se tratará de que sea homogámico en lo que a la procedencia social se refiere, aunque, se buscará que el matrimonio sea una vía para elevar el estatus de los contrayentes y sus familias, mejorando su posición socioeconómica o que permita el acceso a los medios de producción. En este sentido, a las personas emigradas se les otorga un importante plus de *capital simbólico* (Bourdieu, 2000) que se tiene muy en cuenta a la hora de pensar en posibles maridos o esposas, ya que se presuponen interesantes perspectivas de mejora económica no sólo para los contrayentes, sino también para sus familias.

Por otro lado, encontramos que si bien en el Panyab se siguen dando situaciones en las relaciones de parentesco que se salen de la norma del matrimonio monógamo, éstos tendrían difícil aceptación en el lugar de acogida. Nos referimos concretamente a los casos de poliginia sororal, que normalizados y socialmente aceptados para los panyabís, mantienen el rol tradicionalmente establecido tanto para la primera esposa como para el primogénito, con independencia de cuál de las madres sea la biológica, como muestran los siguientes extractos de las notas de campo:

Por otra parte, cuando hablábamos Sitara me comentó que Bimal<sup>108</sup> tiene dos madres. El padre se casó con una mujer, pero como ésta no podía darle hijos, se casó también con la hermana. Y ahora viven juntos el padre, las dos madres, y los hijos de la segunda mujer. Y parece que esto no supone ningún conflicto ni entre ellos ni en la sociedad [Notas de Campo, Barcelona, 21/02/08].

En cuanto a la madre que ha fallecido de Bimal, ha ejercido en vida, y ejerce ahora en su muerte, todos los roles de madre, con los mismos papeles que la madre biológica. Es más, al ser la mayor y primera esposa, ejerce un rol y ocupa un lugar superior al de la madre biológica. Tanto para la familia, como para el resto de la comunidad. Ahora, en su duelo, los amigos y vecinos vienen a visitar a la familia y a acompañarles en el duelo. Sitara también me explicó que cuando alguien muere, los sikhs no tiran las cenizas al Ganjes, sino a otro río que está casi en la frontera con Pakistan. Además, quien se hace cargo de prender con una mecha el cuerpo es el hijo mayor varón; si no lo hubiera, el primer hijo varón que haya en la familia; y si tampoco lo hay, el yerno (siendo siempre una figura masculina quien lleva a cabo este acto). Luego, éste mismo hombre ha de encargarse de recoger las uñas y los dientes (que no se queman) y llevarlos junto con las

---

108 Bimal y su familia viven en el Panyab.

cenizas al río. Sitara dice que Bimal -que no es su hijo biológico pero es el primogénito en la familia- se está encargando de esto, y que está siendo muy duro para él, que le encuentra como ausente, ido... [Notas de Campo, Barcelona, 23/04/09].

Si bien en Barcelona no he tenido constancia de la existencia de situaciones de poliginia sororal, sí que he podido conocer un caso de poliginia donde un varón sikh convive con una primera esposa de origen barcelonés (de la que según me explicaban estaba legalmente separado), una segunda esposa venida del Panyab y las hijas tenidas con ambas esposas. Si bien no es una situación generalizada y supone variaciones con respecto al ejemplo y las causas de la poliginia sororal mostrado más arriba, sí que resulta destacable en tanto que es una situación que no ha generado conflictos ni cuestionamientos en el seno de la comunidad, donde el hecho de que haya una segunda esposa venida de la India se justifica por el mejor entendimiento de la pareja en cuestión y la lógica de una esposa de origen hindú con la que se comparten valores, tradiciones, y, en definitiva, la cultura.

Asimismo, el hecho migratorio introduce otras modificaciones con respecto a ciertas pautas tradicionales y que afectan especialmente a cómo se desarrollan las nuevas generaciones. Este sería el caso, por ejemplo, de la residencia postmarital. Si en el Panyab, al igual que he podido observar en Londres, los jóvenes matrimonios seguirán la pauta de residencia patrilocal (residencia que normalmente el varón primogénito heredará), en Barcelona, la tendencia es hacia una residencia neolocal, probablemente debido al tamaño de las viviendas, pero también seguramente a la influencia local<sup>109</sup>. Aunque hay que tomar estos indicios con cierta cautela debido a lo reciente de su establecimiento aquí y los pocos casos que se han podido observar. No obstante, cabe señalar que sí se dan casos donde varios matrimonios de una misma familia, y debido a la falta o ausencia de la figura paterna, se instalan temporalmente en la residencia del hermano mayor, hasta que obtienen la suficiente solvencia económica para vivir en una vivienda independiente con su familia nuclear.

Por otro lado, esto implica otro tipo de modificaciones en las prácticas tradicionales, como es el hecho de que a pesar de que una vez producido el matrimonio la mujer debe trasladarse a vivir de forma permanente con la familia del marido, cuando estando embarazada se acerca el final de la gestación, vuelve temporalmente a casa de su familia de origen donde obtendrá los cuidados necesarios para que ella y el bebé salgan adelante en las mejores condiciones<sup>110</sup>:

---

109 En el caso de Londres, a pesar de que también existe influencia local, es posible que esta intervenga menos en este sentido dado que las familias suelen vivir en zonas de la periferia en casas suficientemente grandes para acoger a más de una familia y generación.

110 Es interesante destacar aquí cómo, a pesar de que la mujer pasa a formar parte de la familia del marido, en el momento en que requiere de cuidados especiales tanto para ella como para su descendiente, es la familia de la mujer quien ha de proporcionar estos cuidados.

Rania [mujer joven de entre 20 y 25 años], como ya está en el 7º mes de gestación, se ha trasladado a casa de sus padres, donde pasará los 2 últimos meses de embarazo. Normalmente se ha de quedar allí hasta el parto, pero dice Priyavrat que como el marido la quiere mucho, se irá a dar a luz a casa de los padres de éste, aunque se ha venido a su casa natal los dos últimos meses por seguir la costumbre. (...) Antes de eso estuvimos en Matha, y hablando con Rania le pregunté si echaba de menos a su marido. Contestó que sí, que él la llamaba a menudo y que se preocupaba mucho por ella y también por el bebé. Jordi me diría más tarde que ella le ha explicado que su marido la visitará una vez por semana, ahora que ella se iba a quedar en Matha [Notas de Campo, Panyab, 20/09/07].

Así, si la garantía de la descendencia es un proyecto que ha de implicar a los miembros de las familias más allá de los propios padres del futuro neonato, esta situación se torna a veces imposible en el hecho migratorio por la situación contextual y las particularidades del establecimiento habitacional de las familias, especialmente en los casos en que la mayor parte de la familia extensa permanece en la India.

#### *3.4.1.2 La importancia de la descendencia*

En cualquier caso, tener un hijo varón es una de las mayores aspiraciones –cualquiera que sea el lugar del que estemos hablando-, y no lograrlo suele ser considerado una gran desgracia para las familias, entre otras cuestiones porque se considera que es el hijo mayor quien velará por los padres cuando estos sean mayores; además de que al ser varón se garantiza la continuidad de la familia. Aún así, cuando el hijo varón deseado no llega (y especialmente en los casos en que el padre de familia fallece), terceras personas -siempre de sexo masculino- asumirán este rol de hermano mayor, ya que se da por hecho que alguien necesariamente ha de cuidar a las mujeres del grupo. Este papel puede ser desempeñado por un primo, o en su defecto, alguien cercano a la familia que asume este papel o bien para toda la vida, o bien hasta el matrimonio de las mujeres de la misma.

#### *3.4.1.3 Relaciones pautadas entre hermanos y hermanas*

De lo que no cabe duda, es de que en el ámbito del parentesco -y esto para los sikhs trasciende fronteras y nacionalidades- existe un gran respeto al hermano mayor, o al cabeza de familia, o al que está por arriba en esta “jerarquía del respeto”, lo que condiciona y organiza la vida de los que están por debajo en la escala. No obstante, y a pesar del prestigio y el poder que dentro y fuera de la familia otorga ser el “hermano mayor”<sup>111</sup> -cuya autoridad es incuestionable-, este rol también se asume a menudo como una responsabilidad muy grande y pesada. A ello se une, en ocasiones, el rol

---

<sup>111</sup> Este rol, no obstante, no siempre es desempeñado por el primogénito en el orden de descendencia, sino que puede suceder que sea otro de los sucesores varones el que en función de sus cualidades asuma este papel, aunque no es lo habitual.



como representante de la familia. Para los menores, por otra parte, serlo supone una carga que les merma libertades y les genera obligaciones prácticas y simbólicas hacia el mayor:

He visto a Sampreet [varón sikh *keshdhari* hermano de Priyavrat y de entre 30-40 años], limpiarle los zapatos<sup>112</sup> a Priyavrat; un día nos dijo que la noche anterior, después de llegar cansadísimo, tuvo que hacerle un masaje a Priyavrat, etc. Pero bien es cierto que Priyavrat le compra cosas a Sampreet, para él y para la casa, como ropa, ventiladores de techo, un coche, etc.). [Notas de Campo, Panyab, 09/09/07].

La relación entre hermanos mayores y menores se hace aún más compleja en las relaciones de poder y autoridad cuando la menor es una mujer. En esta interesante cuestión se profundiza cuando se discute sobre las relaciones de sexo, roles de género y la situación de las mujeres. No obstante, parece adecuado reflejar aquí cómo estas relaciones se llevan al ámbito de las celebraciones y del ritual. Así, no sólo se escenifican y consolidan estas relaciones fraternales, sino que, además, puede servir para establecer nuevos vínculos o mostrar las desavenencias en los casos en que no se participa de ellos:

Hoy ha sido un día especial porque se celebra una festividad entre los hermanos, concretamente de la hermana hacia el hermano. Se lleva a cabo un pequeño ritual, llamado “Rakhi” que parece fomentar la cohesión y solidaridad entre ellos, la hermandad, en definitiva. Para ello, el ritual comienza con que la mujer se cubre la cabeza con el *chunni* o *dupati*<sup>113</sup>. Consiste en que, habiendo preparada una bandeja con incienso –parece opcional-, los polvos rojos para poner el “bindi”<sup>114</sup> (un poco de estos polvos en la frente, que se colocan con el dedo anular partiendo del entrecejo hacia arriba), una pulserita y unos dulces, la hermana coge la bandeja o recipiente en que esto está colocado, lo pasa varias veces por encima de la cabeza del hermano, le pone “bindi”, le coloca la pulsera –normalmente en la mano derecha- y le da a comer un trozo de dulce. El hermano, entonces, ha de regalar un vestido a su hermana, o en su defecto le ha de dar dinero, que ella reclamará como poco, pidiendo algo más. Luego –aunque esto no lo he observado siempre- el hermano le da de comer a la hermana un poco de dulce. Así, se confirma y afianza el statu-quo en el que el hermano es el encargado de procurar a la hermana lo necesario (simbolizado por la entrega del vestido o de dinero) y la hermana, ha de obedecer y mostrar sumisión y agradecimiento hacia el hermano, simbolizado por la entrega de la pulsera. (...) En casi todas las casas en las que hemos estado Priyavrat ha recibido al menos dos o tres pulseras, cuando no hasta cinco (excepto en una en la que la abuela hacía poco tiempo que acababa de fallecer, entonces este rito no se celebra). Con lo cual, Priyavrat lleva un montón de pulseras en el brazo (a nadie he podido observar con tantas pulseras como él, ni siquiera Sampreet. Esto sólo se hace de la hermana hacia el hermano, pero más allá de hermanas o primas-hermanas consanguíneas, se hace también con aquellas personas con las que se mantiene una vinculación especial, y entre las cuales se llaman respectivamente “hermano” y “hermana”. En una de las casas, estaba Priyavrat

---

112 Como se verá en el capítulo 4, limpiar los zapatos conlleva una importante carga simbólica negativa, dado que se relacionan con los pies, la parte más impura del cuerpo.

113 Al igual que el *chunni* es un tipo de fular, pero varía del en el tipo de tejido con que está realizado.

114 Marca o lentejuela que suele ponerse entre las dos cejas.

sentado con cinco de sus “hermanas” que le estaban poniendo la pulsera, y me dijeron que me sentara con ellos. No sé muy bien cómo pasó que dijimos que quedaba yo –o algo así- por ponerle la pulsera, y a modo de broma yo le puse en el brazo una gomilla que tenía (todos reíamos). Entonces me dieron una pulsera y Priyavrat me preguntó si yo también la quería poner. Y yo le dije que claro que quería. Así que le coloqué la pulsera y él dijo: “pues vamos a hacerlo bien”, y me regaló un vestido que pidió a Sopan (el chofer jovencito) que trajera del coche. Luego Sampreet también me extendió la mano en señal de que quería que le pusiera una, a lo que yo hice el gesto de que no tenía más pulseras. Entonces, las chicas de la casa trajeron una pulsera que le coloqué en la mano, y acto seguido le di a comer un poco de dulce (igual que antes había hecho con Priyavrat, siguiendo los pasos del ritual). Entonces dijeron que ahora él me debía un vestido (bromeábamos con esto) o que le pidiera dinero, cosa que yo hice, y me dio una moneda de dos rupias. Yo le exigí más dinero (según Priyavrat me había explicado que debía hacer), y me dio entonces un billete de 100. Yo, como no sabía qué hacer, miraba a Priyavrat, quien me confirmaba que debía coger el dinero<sup>115</sup> [Notas de Campo, Panyab, 28/08/07].

Resulta interesante destacar aquí la importancia del ritual cuya función, en este caso, sería integrar (en mi caso) y mantener (con respecto a las otras “hermanas”) las relaciones de parentesco (real o ficticio) mediante el sancionamiento del *statu-quo* en base a la jerarquía establecida de los sexos dentro de la familia y la comunidad, al entender por ritual

Una práctica concreta, regulada y arraigada, con características específicas según las sociedades estudiadas que permite a los individuos que pertenecen a un grupo social reafirmar su pertenencia y vínculos con los otros miembros del grupo. Es decir, un elemento de convención social como formar parte del grupo se consolida por medio de la realización de un tipo de ritos y/o prácticas en las que creen todos los miembros del mismo (Ardèvol y Munilla, 2003: 186)

Si bien esta práctica se lleva a cabo fundamentalmente entre hermanos consaguíneos, pero como hemos visto se extiende a otras relaciones que a partir de entonces se vinculan como hermanos –ficticios-, y si bien en el Panyab se dan de forma naturalizada, en Barcelona, donde se dan quizás con mayor intensidad, toman una especial significación por un lado por el hecho de que muchos hermanos consanguíneos se encuentran a grandes distancias (ya sea en otros lugares de la diáspora

---

115 Hay dos cuestiones al respecto que son dignas de mención: La primera, que dadas ciertas desavenencias con su hermana biológica menor –que también vive en Barcelona-, el informante primogénito de la familia no llegó a llevar a cabo este ritual con ella, al menos en aquel año, aunque sí lo haría al siguiente cuando las relaciones mejoraron. La segunda, es que a partir de entonces Priyavrat me pediría que cuando estuviéramos con más gente le llamara *Veerji*, que viene a significar “hermano mayor” con todas las implicaciones –también simbólicas- que esto conlleva. Según él, porque a la gente esto “*le haría mucha gracia*”, aunque probablemente la razón tenga más que ver con la cuestión de prestigio que en la India conlleva relacionarse estrechamente con occidentales o gentes de piel muy blanca; más aún si se es considerado “el hermano mayor”. Otro ejemplo extraído de las notas de campo en las que refiero sobre la organización de mi viaje a la India y mi encuentro allí con una de las informantes que residen en Barcelona apoyaría esta aseveración: “...parecía especialmente contenta y orgullosa de que pudiéramos estar juntas allí [en India]. Comentó algo así como “*verás qué bien, cuando me vean con una blanca por allí*”. Cuando oí este comentario me quedé un poco turbada, la verdad” (Notas de Campo, Barcelona, 11/02/07). En este mismo sentido, serían incontables las veces que en el Panyab la gente nos pedía hacerse fotos con nosotros o agradecían que quisiéramos hacernos fotos con ellos.

o en la India), y, por otro, por la necesidad de establecer fuertes vínculos y alianzas en un contexto ajeno y cuando la mayor parte de la familia extensa y afines se encuentran lejos.

Por otro lado, esta idea de “hermano mayor” y “hermano menor”, como relaciones pautadas y en tanto que elementos esenciales de estructuración y ordenamiento dentro de la familia y la comunidad, también se traslada fuera de la familia a otros ámbitos de las relaciones sociales, y los roles que se ocupan se establecen en función del estatus que se le otorga a las distintas personas<sup>116</sup>:

...hablando de Sopan (el chofer), con el que ya no cuentan, Sampreet [varón sikh *keshdhari* de entre 30-40 años], medio en gestos, medio en inglés, trató de explicar que Sopan no tenía cerebro, porque le había hecho a Jordi ademán de darle la mano y luego la había evitado –como en broma- haciendo el gesto de pasársela por la cabeza. Sampreet decía que eso nunca debía hacerse, y menos aún al hermano mayor. Que tal vez, en alguna ocasión, el mayor podría hacer esto al más pequeño, pero que el menor al mayor ¡nunca! [Notas de campo, Panyab, 19/09/07].

En este caso, lo que otorga un estatus superior en la jerarquía del respeto y subordinación, que se manifiesta como posición de “hermano mayor” en el caso de Jordi vendría dada por dos razones que supondrían un significativo índice de *capital social* en el Panyab: su condición de occidental –al que se le presupone solvencia económica y social en el sistema mundial y, por tanto, un estatus superior- y la condición de inferior de Sopan (el chófer) por trabajar al servicio de Priyavrat. En el caso de Barcelona, sin embargo, este estatus de “hermano mayor” y el capital social a él asociado recaería sobre los sikhs que estando asentados hace tiempo aquí y conociendo las formas de hacer y funcionamiento de la sociedad de establecimiento, acogen bajo su tutela a otros sikhs recién llegados y con los que establecen esas relaciones de jerarquía y subordinación.

### 3.4.2. *La comunidad como garante de los roles, las tradiciones y los vínculos*

Si bien en Barcelona la familia trata de reproducir y mantener los roles tradicionalmente asignados a hombres y mujeres, la comunidad, como si de una extensión de esta se tratara, se encarga de controlar y velar por su cumplimiento. Así, especialmente en el caso de las chicas jóvenes, el cuidado y la vigilancia que se establece sobre ellas por parte de la familia es una facultad que se extiende a toda la comunidad sikh barcelonesa. Un significativo ejemplo en este sentido es cómo en la situación de la joven fugada descrita más arriba fueron los propios amigos del chico (como miembros de la comunidad) quienes -a pesar de su joven edad y la amistad que les unía- se encargaron de llamar a los padres ella para “reconducir” una situación que se consideraba

---

116 A pesar de que varios trabajos hablan sobre el complejo sistema de normas y costumbres que rigen la estructuración y las relaciones sociales, donde se destaca la importancia de la jerarquía, la interdependencia y las obligaciones mutuas dentro de la familia extensa y el grupo de pertenencia (véase, por ejemplo, Helweg (1986: 12-21), Kaur Rait (2005: 95-119) o Singh & Singh Tatla (2006: 26-31)), ninguno de ellos aborda esta cuestión concreta que resulta fácilmente observable en las formas de interacción entre las personas de la comunidad.

inadecuada y donde la chica no estaba respondiendo al comportamiento que se considera adecuado o propio de una mujer. Ningún tipo de sanción, sin embargo, recayó sobre el joven varón que se fue con la chica. Es así que el comportamiento y actitudes públicas de las mujeres –especialmente de las jóvenes-, además de por la familia, son controladas y enjuiciadas por la comunidad, que contribuye en garantizar el mantenimiento de los roles asignados.

En cualquier caso, en general y como también ya fue señalado por Ballard y Ballard (1979: 43-46) para los sikhs en Leeds, las generaciones más jóvenes de sikhs barceloneses mantienen valores similares con respecto a las lealtades y obligaciones hacia la familia y la comunidad. Así, a pesar de que muchos llevan más de una década viviendo aquí y han experimentado parte de su proceso de socialización, no solamente se da una importante valorización de sus costumbres y tradiciones, sino también un significativo arraigo con su lugar y cultura de origen, con los que se identifican más que con el contexto de llegada y sus pobladores nativos. Ello no impide que hablen casi a la perfección las lenguas locales (tanto el catalán como el castellano) y, a pesar de que las relaciones más estrechas suelen mantenerlas con sus iguales, con la población autóctona también gozan de buenas y positivas relaciones, algo más difícil de encontrar entre sus padres, que en este sentido parecen mantenerse a una prudente distancia.

Además de la importancia de la familia para los sikhs que habitan Barcelona, como se ve, la comunidad aquí adquiere un rol esencial. Todo aquello que haya que hacer o gestionar, siempre que sea posible, se hará dentro de los límites de la comunidad. Si hay que hacer compras, ya sea de alimentos, ropas, u otros objetos como televisores, ordenadores, etc, siempre que sea posible se hará en tiendas de sus correligionarios. Si hay que hacer gestiones y se necesita la ayuda o la intervención de terceras personas, se tratará de que sean miembros de la comunidad. En esta misma línea de cohesión cobra sentido la *sangat* o congregación, que es el lugar social en el que se toman las decisiones concernientes a la comunidad, y que es también el espacio para la solidaridad, para la transmisión y el mantenimiento de las tradiciones, y los valores éticos y sociales, que como decimos adquieren una importancia crucial en el contexto migratorio, ante el temor de que estos puedan desvanecerse. Todo ello en gran medida se materializa en los *gurdwaras* o templos sikhs como espacios físicos.

No obstante, y a pesar de que el peso y la carga estructurante y de control de que goza la comunidad es incuestionable en el caso de Barcelona, también dentro de esta se dan divisiones internas que se tratan de mantener -y en algunos casos potenciar-para estructurar internamente la comunidad. Refiero concretamente aquí a la organización o división de la comunidad por castas, en relación asimismo con la creación de *gurdwaras* o templos sikhs, como se verá más adelante.

### 3.5 La comunidad sikh de Barcelona en el contexto mundial

La vinculación transnacional de la comunidad sikh de Barcelona, de hecho, se pone continuamente de manifiesto desde las relaciones y la solidaridad existentes en la comunidad, que trascienden los límites de lo local. Así, los sikhs mantienen frecuentes contactos con la familia extensa y el lugar de origen, no solamente a través del teléfono e Internet, sino también enviando remesas regulares que ayudan a mantener, incrementar o mejorar las propiedades y la estructura familiar, pero también para la creación o mejora de otros templos y espacios por los sikhs promocionados, como pueden ser colegios y otros centros de formación sikhs, residencias de ancianos o centros sanitarios.

Así, desde Barcelona, se mantienen frecuentes contactos con la comunidad a nivel internacional con la que se colabora económica y éticamente, y de la que se está continuamente informado, ya sea a través de las versiones on-line de los periódicos panyabíes, los programas internacionales que visionan a través de las antenas parabólicas y los contactos frecuentes con los familiares y amigos que permanecen en la India como con aquellos otros miembros que emigraron a otros lugares. Frecuentes visitas a la tierra natal así como a otras comunidades de la diáspora es otro recurso habitual para mantener fuertes vínculos transnacionales.

Especialmente cuando importantes eventos acontecen, como fue el *gran langar* que se preparó con ocasión del Forum Universal de las Culturas en 2004 en Barcelona, organizado por sikhs venidos de Birmingham y Canadá debido a la aún precaria organización de la comunidad sikh de Barcelona. Un ejemplo más reciente fue el incidente producido el 24 de Mayo de 2009 en Viena cuando algunos sikhs ortodoxos dispararon a dos líderes espirituales de la comunidad ravidassia<sup>117</sup> considerados como herejes por los primeros<sup>118</sup>. Como consecuencia de este hecho, muchos seguidores se movilizaron a nivel internacional y la violencia se desató en el Panyab, donde el gobierno tuvo que declarar el toque de queda y enviar al ejército para restaurar el orden.

Asimismo, existe una especie de organización virtual y supranacional que de forma constante promueve y gestiona información manteniendo a los sikhs de los distintos países en relación, y donde la comunidad sikh de Barcelona participa activamente. Se utiliza para ello internet (a través páginas webs, listas de mailing, cuentas de youtube, etc.)<sup>119</sup> como un recurso fundamental, pero no

---

117 Secta o sub-grupo religioso que se caracteriza por ser seguidores de Ravidass, considerado por éstos como *gurú*, pero por los sikhs más ortodoxos como *bhagat*, es decir, líder espiritual, pero no *gurú*. Este grupo se caracteriza además por ser principalmente de casta baja, como lo fue el propio Ravidass.

118 Sobre esta cuestión se discute con detenimiento más adelante.

119 Ver los Anexos 6a y 6b, en los que se muestran dos ejemplos de artículos publicados en dos páginas webs internacionales en las que se informa y se solicita ayuda para cubrir las necesidades de sikhs en la diáspora, en este caso concreto en Valencia, donde tenían serias dificultades económicas

único. Así, por ejemplo, existe un registro oficial con sede en el Panyab con información y contacto de todos los *gurdwaras*, especialmente los que están en la diáspora. En este se guarda una relación de cada nuevo templo que se abre, de tal forma que mantienen y ofrecen información constante sobre el número de *gurdwaras* fuera de la India<sup>120</sup> y su ubicación, y donde aparecen registrados algunos de los templos de la ciudad condal –aunque por el momento no todos-. La utilización de antenas parabólicas para ver la televisión vía satélite es un recurso informativo potente y muy utilizado al permitir la producción y emisión de programas realizados en los distintos países y que luego serán retransmitidos por toda una serie de canales panyabíes. Así como en Barcelona en distintas ocasiones han venido reporteros desde Londres y otras zonas de Gran Bretaña para grabar en los templos o durante alguna celebración, también hay corresponsales en Barcelona que se encargan de publicar y transmitir para medios informativos de la comunidad a nivel global. También la radio ayuda a que fluya la información gracias a programas producidos por los mismos panyabíes, tanto a nivel local como internacional<sup>121</sup>.

### 3.6 Los gurdwaras como instituciones estratégicas para el establecimiento de la comunidad

En la organización de los sikhs como comunidad en Barcelona, los *gurdwaras* aparecen como referencias inevitables. Estos templos son los espacios en los que la comunidad se materializa en tanto que tal ya que les permite encontrarse y compartir experiencias, anhelos, aspiraciones y ambiciones con sus iguales; es decir, recrearse como comunidad y reconocerse como miembros de un mismo grupo. Además de ello, y como se verá más adelante, los templos son lugares estratégicos para el asentamiento, establecimiento y la organización de la comunidad y sus miembros, pues además de punto de encuentro, son claves para la gestión u obtención de información, recursos - tanto en relación con la sociedad de acogida como con la diáspora- y ayuda para las necesidades, ya sean las más básicas o de otra índole<sup>122</sup>.

En la actualidad existen cinco templos en la provincia de Barcelona. El primero de ellos, el GURDWARA NANAKSAR se creó en 1992 en el Barrio de Sants y se ubica en la calle Sagunto, 75. Luego vendría el que se encuentra en el barrio del Raval, el GURUDWARA GURDARHSHAN

---

para cubrir las carencias de un gurdwara. En el caso del Anexo 6b, además, se explicita cómo sikhs particulares desde distinta partes del globo, alguna tan alejada como Corea del Sur, así como comunidades como la de Coventry, han aportado dinero para suplir estas necesidades.

120 Este registro permite asimismo el control financiero de los templos desde el Panyab, así como la obtención de una parte de los ingresos que se demandan desde el centro de gobierno de los sikhs.

121 Un ejemplo local sería la emisora Sants3Ràdio, en el dial 103.2 FM, que durante mucho tiempo ha estado emitiendo los sábados entre las 21 y las 22h. un programa llamado “Un pont cap al Punjab”. Asimismo, en las emisoras de radio panyabíes se emite con frecuencia información sobre los distintos acontecimientos y celebraciones que se suceden en diferentes lugares de la diáspora.

122 Por ejemplo, para abrir nuevos *gurdwaras* o para ayudar a una familia tras el fallecimiento del marido.

SAHIB, en la calle Hospital 97 y más tarde, espaciados en el tiempo vendrían dos en Badalona, el primero el GURUDWARA GURSANGAT SAHIB en la calle Ramón Llull, 5 y el segundo, con el nombre de GURDWARA SRI GURU RAVI DAS BHAVAN en la calle Juan Sebastián Bach, 8. Durante bastante tiempo se ha estado gestionando la apertura de otro templo más en Badalona, estimulado por el importante crecimiento y concentración de sikhs que allí se da, puesto que eligen con bastante frecuencia este municipio cuando poseen los recursos suficientes para adquirir una vivienda en propiedad. También se trató de habilitar un espacio en Hospitalet de Llobregat<sup>123</sup>, a donde por cuestiones de espacio se trasladaría el templo de Sants (que aún permanece abierto) y donde se da en la actualidad la mayor concentración de extranjeros provenientes de la India en el extrarradio barcelonés<sup>124</sup>.

La apertura de un templo nuevo requiere de grandes inversiones y trabajo por parte de la comunidad, que también se implica constantemente por su adecuación y mejora. En los casos de celebraciones periódicas que concentran a más gente de la que los templos pueden albergar -dado que los eventos importantes suelen acoger a numerosos correligionarios que se desplazan para tales celebraciones desde otras zonas tanto del país como del extranjero-, se recurre al alquiler de centros cívicos o polideportivos, como ha sido el caso de las Cotxeres de Sants, en calle Sants nº 79 o el Casinet de Hostalfrancs, en la calle Rector Triadó nº 53. Se trabaja concienzudamente para que entonces estos espacios se adecuen y cumplan con todas las necesidades y requisitos propios de un *gurdwara*. La utilización de estos espacios alternativos a veces produce interesantes situaciones de coexistencia y compartimiento puntual de espacios entre los sikhs y la población local (ver Santos, 2007: 86).

A nivel administrativo, y a solicitud o recomendación de la Direcció General d'Afers Religiosos, los *gurdwaras* se inscriben como asociaciones en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, o se registran como asociaciones culturales en el Registro de Asociaciones del Departamento de Justicia de la Generalitat. Esta segunda opción, que supone una situación de cierta a-legalidad<sup>125</sup> es la normalmente utilizada, al resultar más accesible y menos costosa, además de permitir el acceso a ciertas ayudas y subvenciones. No obstante, no todos los templos recurren a estos registros. En cualquier caso, ello no evita que los templos requieran de las licencias de apertura necesarias por parte de los diferentes ayuntamientos.

---

123 A pesar de que la adquisición del local de Hospitalet tuvo un costo de más de 420.000€, tuvieron que desistir en el intento al no conseguir las licencias necesarias por parte del consistorio. Esto conllevaría importantes desavenencias y conflictos dentro del grupo asiduo a este templo.

124 Ver Anexo 5.

125 Dado que lo legal sería inscribirse en el Ministerio de Justicia.

Aparte de los templos ya existentes en la provincia, entre las aspiraciones de los sikhs se encuentra la creación de un gran *gurdwara* en la ciudad –que tendría unos 3.000 m<sup>2</sup>- para lo que tratan de negociar con las instituciones catalanas, solicitándoles un terreno de esa extensión, y argumentando que la comunidad dispone de los recursos necesarios para su construcción para lo que cuentan, además, con apoyo de los sikhs del Reino Unido<sup>126</sup>.

### 3.6.1 Práctica religiosa y jerarquía social

Es necesario señalar que la creación de los diferentes templos no solamente responde a las necesidades de una comunidad que, poco a poco, ha ido creciendo durante décadas, sino que también es consecuencia directa de las desavenencias y las formas de organización de la propia comunidad. Así, la determinación de asistir y participar en uno u otro templo (e incluso la decisión de comprar la vivienda en una u otra ubicación, normalmente cerca de alguno de los templos) viene dada por vínculos de unión, familiaridades y afinidades, lo que está directamente asociado a los niveles de casta<sup>127</sup>, aunque esto nunca sea explícitamente reconocido. Así, en función del templo “al que se pertenece”, fácilmente se puede identificar y ubicar socialmente a la persona, desde el momento que las castas en última instancia se identifican con determinados templos. Por ejemplo, uno de los templos en Badalona, el templo Ravidassia, se considera frecuentado por personas y familias que tradicionalmente habrían pertenecido a castas intocables<sup>128</sup> como es el caso de los *chamars*, tradicionalmente zapateros y trabajadores de la piel o el cuero. Aquellos que hoy asisten a este templo en particular, solían asistir al *gurdwara* que hay en Barcelona en la calle Hospital, que es mayoritariamente frecuentado por *jats* (casta de terratenientes y agricultores). Tras un conflicto producido precisamente por una cuestión de casta -y por tanto por la categorización de personas en función de la premisa de que unas están en una posición más elevada que otras-, los *ravidassia* decidieron abrir un nuevo templo en Badalona, donde se prestaría más atención y devoción a Ravidass, uno de los líderes espirituales que también habría pertenecido a una de estas castas consideradas inferiores. Hoy en día este templo es mayoritariamente frecuentado también por otras *Scheduled Castes*, como los *lubanas* (quienes tradicionalmente portaban animales muertos), los *bazigars* (que pertenecerían a una tribu gitana especializada en representaciones acrobáticas) y *valmikis* (barrenderos), entre otros. En la misma línea, otras castas se relacionan con otros templos, como es el caso de aquellas relacionadas con labores artesanales o de servicio, como sería el caso de los *tarkhans* (tradicionalmente carpinteros); los *brahmanes* (sacerdotes); castas como los *sainis*,

---

126 Este apoyo económico por parte de los sikhs de Reino Unido evidencia, una vez más, la importancia de las conexiones y apoyos transnacionales.

127 Sobre la cuestión de las castas se discute en el capítulo 4.

128 Que serían más tarde reconocidas por la constitución de la India como *Scheduled Castes*, castas tradicionalmente marginadas o desfavorecidas.



gentes de negocios y propietarios terratenientes; o los *jats*, que suelen ser de forma destacada miembros de la asociación de los templos más relevantes (y por tanto sus representantes). Es significativo en este sentido que entre ellos se hable de “*chota temple*” (es decir “templo pequeño”, para las “personas pequeñas”, es decir, de castas bajas) y de “*bada temple*” (“templo grande”, para los templos frecuentados por personas de casta alta). Según algunos informantes esta distinción ya se da en la India y se traslada y reproduce aquí. Se evidencia aquí, por tanto, que la comunidad reproduce y mantiene el sistema de castas, tratando de mantener un orden social establecido e interiorizado desde el lugar de origen y que se sirve de los templos como instituciones a partir de las que establecer una suerte de orden y estructuración social interna. De tal modo que, dentro de la comunidad barcelonesa más amplia, los templos funcionan a nivel particular como subestructuras internas de organización vinculadas al orden social establecido ya en el lugar de origen. Se dan, asimismo, desavenencias y conflictos entre los diferentes templos, y por tanto, en el interior de la comunidad. Así, cuando se trata de tomar decisiones que afectan a la comunidad, se producen reuniones de los representantes de todos o sólo alguno de los templos, en función del alcance de la problemática a resolver, o de las alianzas o desavenencias estratégicas que en ese momento puedan existir entre alguno o varios de los *gurdwaras*.

### 3.6.2 Usos diferenciados del espacio sagrado

Los *gurdwaras*, en tanto que espacios fundamentales para la comunidad se financian por las aportaciones de esta. A pesar de que la visita al templo implica una pequeña contribución normalmente dineraria, esta suele ser más bien simbólica, por lo que no permite cubrir los gastos que este genera, de modo que normalmente las familias se comprometen a donaciones mensuales. De forma complementaria, las distintas familias se hacen cargo de las facturas y gastos habituales por turnos, y cuando surgen gastos extraordinarios se hacen donaciones puntuales, de modo que los gastos quedan finalmente repartidos entre la comunidad. Es un hecho asumido que cada persona - cada familia- ha de colaborar de forma proporcional a sus posibilidades y solvencia, lo que termina revirtiendo en la solidaridad intracomunitaria a partir de los servicios prestados y dineros aportados para el templo y, por extensión, la comunidad<sup>129</sup>.

No obstante, y a pesar de que cuando se habla de los *gurdwaras* normalmente se refiere a espacios concretos preparados para el desempeño de las prácticas y rituales de la comunidad, los sikhs entienden que el término *gurdwara* refiere de forma específica al lugar en el que el Gurú Granth Sahib se instala, que sirve para el encuentro de las personas alrededor del mismo, para la

---

129 En el Anexo 7 se puede observar un plano de la distribución habitual de los *gurdwaras* en la diáspora.

realización del culto y para la práctica de instituciones tan fundamentales como la del *sewa* (trabajos voluntarios para la comunidad) o el *langar* (comida comunitaria).

La práctica del *sewa*, instituida ya desde los inicios del sikhismo por Gurú Nanak, consiste en la realización de trabajos comunitarios o aportaciones personales (ya sea dinerarias o de otra índole) que idealmente van dirigidos a la humanidad en su conjunto. En la práctica, sin embargo, suelen ser trabajos voluntarios destinados de forma específica a la comunidad y suelen llevarse a cabo normalmente dentro de los *gurdwaras*. No se asume como una obligación, sino que se entiende como parte de la autorealización personal y caritativa propia de los sikhs. Lo que sí es cierto es que es una de las exigencias doctrinales del sikhismo y tiene dos potencialidades fundamentales: fomentar la cohesión y la solidaridad dentro del grupo, y la redistribución también dentro del mismo. En teoría, todos los sikhs –hombres, mujeres, niños y niñas- han de realizar *sewa*, pero en el capítulo 3 discutiremos cómo su práctica varía dependiendo del contexto en que ésta se produce, y cómo está, además, directamente imbuida de relaciones de género.

En cuanto al *langar*, consiste en la elaboración y consumo de comida comunitaria que se lleva a cabo en el *gurdwara*. Su relevancia viene fundamentalmente porque trata de romper con los tabúes de comensalidad que implica el sistema de castas en el pensamiento hindú, donde se entiende que la persona cuando está comiendo es especialmente vulnerable a la impureza. Por esta razón dentro del sistema hinduista se rechaza por contaminante tanto la comensalidad con personas de casta inferior así como la ingesta de alimentos manipulados o elaborados por estos. El hecho de que durante el *langar* todas las personas –con independencia de su origen, creencia, casta o condición social- se sienten y comen juntos los alimentos cocinados en la misma olla, históricamente marcó un hito clave y revolucionario como planteamiento doctrinal del sikhismo, y hoy mantiene un valor simbólico importante que se materializa necesariamente en el *gurdwara*. No es una cuestión baladí si consideramos que implica una compensación a nivel de la práctica simbólica las desigualdades de casta que, en la realidad concreta de la inmigración, se mantienen. Es así que tras la ceremonia religiosa, o en una simple visita al templo, hay que participar del *langar*, ya sea en la comida comunitaria que se lleva a cabo después del ritual religioso o aceptando un té con algún acompañamiento y/o *prashad*<sup>130</sup>. El *langar* podría considerarse el máximo exponente de la práctica del *sewa*, dado que conjuga la donación de alimentos, su elaboración por y para un número importante de personas y las tareas de repartir, recoger la comida y limpiar tanto los utensilios

---

130 Pudín que se realiza a base harina, mantequilla desnaturalizada y azúcar y que es preparado al rezo del *Japji Sahib* y bendecido. Se sirve en el templo a todos los asistentes como parte de la comunión entre estos y con la divinidad. Puede encontrarse escrito como <<karāh parshād>>, como aparece en la *Encyclopaedia of Sikh Religion and Culture* de Dogra (1996: 259) o como <<karhah-prasad>> como viene en la web del *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee* (SGPC) en <http://www.sgpc.net/sikhism/karhah-prasad.com>.

utilizados como el espacio en el que se lleva a cabo. No participar del *langar* sería considerado una grave ofensa dado que supondría prejuicios de casta e implicaría la consideración de impureza y contagio<sup>131</sup>. Es así cómo la práctica del *langar*, a través de la comensalidad y los preparativos y participaciones que implica, tiene la facultad de reafirmar la solidaridad intracomunitaria además de materializar los valores de igualdad entre las personas, con independencia de su origen y lugar social. Permite, además, cierta redistribución de los alimentos cuando, una vez finalizado el *langar*, se reparte la comida sobrante entre los congregados. Asimismo, posibilita que siempre haya comida disponible en el templo, ya sea para los que acuden a él o para los que más o menos temporalmente se alojan allí. Porque los templos, además de ser los lugares para el encuentro comunitario y la celebración de los rituales religiosos, también poseen otros usos fundamentales para los sikhs: son lugares para el cobijo de aquellos que recién llegados o faltos de recursos no tienen poder adquisitivo para cubrir los gastos de alojamiento y comida, que se instalan entonces más o menos temporalmente en el templo hasta que su situación mejore. Son, así, lugares para el cobijo y la solidaridad intracomunitaria. Estos valores asistencialistas, no obstante, no impiden que en su papel gestor y canalizador de las necesidades de la comunidad y sus miembros, también desempeñen funciones de control y mantenimiento del orden dentro de la comunidad, teniendo así la potestad de establecer medidas correctivas o sanciones punitivas cuando la comunidad así lo considera oportuno<sup>132</sup>.

Asimismo, los *gurdwaras* son el espacio idóneo para transmitir a los más pequeños los valores y las tradiciones. Tanto es así, que durante la semana, los más jóvenes pueden ir allí a aprender a cantar *kirtans*<sup>133</sup> y a tocar el tabla y el armonio (instrumentos tradicionales que se utilizan como parte del ritual). De momento, en los templos de Barcelona no se ofrecen muchas más actividades, pero en lugares como Londres, con una ya larga e importante historia de asentamiento sikh, los templos disponen de importantes infraestructuras que les permiten albergar bibliotecas propias, salas para conferencias y seminarios, organizar cursos para el aprendizaje del panyabi y el *gurmukhi*<sup>134</sup>, además de otras actividades relacionadas con sus prácticas tradicionales como es el *gatkha*<sup>135</sup>, por ejemplo.

---

131 Sobre estas cuestiones se discute detenidamente en el capítulo 4.

132 Por ejemplo, en los casos en que otros *gurdwaras* consideran que en uno de ellos no se siguen las normas o las convenciones establecidas, o cuando se tienen noticias de que uno de sus miembros ha cometido una ofensa que requiere ser reprendida.

133 Los *kirtans* son composiciones musicales en alabanza a dios a partir de los textos que aparecen en el *Adi Granth* así como de otros libros también considerados referentes ineludibles para los sikhs.

134 Literalmente, “de la boca de los gurús”, es la grafía utilizada para la escritura de los textos sagrados, entre ellos el *Adi Granth*.

135 Arte marcial practicado por los sikhs. Al igual que sucede con otros términos panyabis, pueden encontrarse diferentes variantes en la grafía del término fruto de la traducción a nuestro alfabeto. Así, podemos encontrarlo escrito como *gathka*, *gatka* o *gatkha*. Aquí, con objeto de mantener cierta coherencia utilizaremos la última de las formas señaladas.

### 3.6.3 La calle como prolongación temporal del espacio sagrado

Si por *gurdwara* no se refiere al habitáculo en el que se reúne la comunidad, sino al espacio en el que el Gurú Granth Sahib se ubica, hay momentos del año en los que la propia calle deviene temporalmente *gurdwara* cuando con motivo de ciertas celebraciones los sikhs salen a la calle con su libro sagrado y procesionan por el centro de la ciudad de Barcelona<sup>136</sup>. Esto sucede, por ejemplo, con motivo de la celebración del cumpleaños del gurú Nanak, el fundador del sikhismo; o por *Vaisakhi*<sup>137</sup>, fiesta que da entrada y celebra la llegada la primavera y que coincide con la celebración del nacimiento de la *khālsā* que, fundada en 1699 por el Gurú Gobind Singh, se torna materialización y emblema de la hermandad sikh que se identifica además con la pureza. En estas exhibiciones, que reciben el nombre de *Nagar Kirtans*, los sikhs salen a la calle con el Adi Granth, en una procesión ceremonial al ritmo de la percusión, los cantos y la exhibición de sus cualidades por aquellos que, al conocer o dominar el arte del *gatkha*, simulan luchas con espadas y otras armas, mientras otros correligionarios haciendo *sewa* reparten alimentos y bebidas no alcohólicas entre todo aquel que se encuentra por la calle. Muestran y reivindican, así, su identidad religiosa, guerrera y hospitalaria, que ahora exhiben ante la población local, frente a la que se muestran como una comunidad específica y diferenciada, que intencionalmente selecciona aquellos de los aspectos distintivos de su etnicidad que quieren mostrar, construyendo una determinada representación social de la comunidad (Barth, 1976), dinámica y constantemente re-creada por su coexistencia con grupos culturales diferentes. Hablamos, asimismo, de la idea de <<identidad cambiante>> o <<etnicidad contextual>> de Baumann (2001: 35-36), al observar que los elementos culturales que en este caso se exhiben varían sustancialmente de los que se muestran en Southall, por ejemplo, donde, como se verá en el capítulo 3, las vindicaciones y manifestaciones públicas de pancartas y otros emblemas que ostentan posicionamientos políticos que reivindican la independencia del Panyab tienen un lugar más que destacado en los *Nagar Kirtans*, mientras que prácticamente no se observan en Barcelona -aunque también existen.

No es casual, por tanto, la determinación de cómo, por dónde y qué ha de representarse en el *Nagar Kirtan*, que tiene la potencialidad de convertir la calle en un espacio sagrado en el que todos los rituales y prácticas normalmente reservados a los domingos en los templos, se hacen visibles y

---

136 También he tenido ocasión de observarlo en Southall, Londres. No obstante, estas celebraciones tienen lugar en todas aquellas ciudades en las que los sikhs están organizados como comunidad.

137 El *Vaisakhi* es una celebración de gran importancia para los sikhs por su doble cariz: por un lado, tiene que ver con la entrada de la primavera y se relaciona con la agricultura, lo que no es baladí si tenemos en cuenta la importancia de la agricultura en la tradición panyabi como se explicaba más arriba; por otro lado, y de mayor peso simbólico si cabe, celebra también el nacimiento de la *khālsā*, que se considera también el nacimiento de la comunidad.

manifiestos para toda la ciudad y donde los sikhs se muestran tal y como quieren presentarse ante la sociedad de acogida: como una comunidad religiosa, fraternal, guerrera, estructurada, cohesionada y visible. Pero eso sí, donde hombres y mujeres, en base a la distinción de sexos, tienen un lugar y unos roles muy determinados y diferenciados que desempeñar, y que ejecutan a la perfección según los valores y la idiosincrasia de la comunidad sikh.

#### Capítulo 4. Los cuerpos sikhs. Etnografía de la corporalidad y de la construcción de su representación.

*(...) on ose à peine se rappeler que le corps est pourtant le support matériel, l'opérateur de toutes les pratiques sociales et de tous les échanges entre les acteurs.(...) Tout société implique la ritualisation des activités corporelles. A tout instant, le sujet symbolise à travers son corps (...) la tonalité de son rapport au monde. En ce sens, le corps, quelles que soient les sociétés humaines, est toujours significativement présent. Cependant, les sociétés peuvent choisir de le mettre dans l'ombre ou la lumière de la sociabilité. Elles peuvent choisir entre la danse et le regard, entre l'ivresse et le spectacle, entre l'inclusion ou l'exclusion relative des modalités sensorielles et cinétiques de la condition humaine. (Le Breton 2005: 126-127).*

---

A fin de poder discutir cuál es el germen sobre el que se constituye la corporalidad de aquellos sikhs que habitan Barcelona y se construye su representación de cara al exterior, se ha optado por organizar la información obtenida del trabajo de campo en base a una serie de *ejes culturales* y *principios* o *fundamentos* que de forma significativa afloran mediante los discursos y las prácticas y que se ponen especialmente de manifiesto en el templo, espacio que por su relevancia se ha priorizado como unidad de observación.

La elección de estos ejes culturales y principios o fundamentos no es arbitraria, sino que trata de responder a la necesidad de evidenciar determinados elementos que, surgidos del trabajo etnográfico, se revelan como de fundamental relevancia para la construcción de los sikhs en tanto que individuos corporalizados o para comprender el universo simbólico que en este sentido construye su realidad, a veces más referencial pero otras absolutamente cotidiana. Estos elementos son las *5 ks*, el pelo, el turbante, el uso de las ropas y otros atuendos, los colores, la comensalidad, la selección de alimentos, los tabúes en la alimentación, las castas, la proxemia o el uso de los sentidos, entre otros. Obviamente, no están todos, sino aquellos que un trabajo de las características de esta investigación han permitido observar y que, como decimos, se han puesto de manifiesto a lo largo del trabajo de campo etnográfico.

En primer lugar atenderemos a los *preceptos vitales*, considerando aquellos preceptos que los individuos perciben como base ideológica cultural o religiosa que deben conformar sus vidas y sus prácticas. Así, volviendo a la cita que abre este capítulo, lo que Le Breton (*op. cit.*) limita a <<la ritualización de las prácticas corporales>>, aquí, de forma mucho más amplia, se entiende como los “preceptos vitales”, una serie de normas, pautas de comportamiento establecidas, de *habitus* (Mauss, 1993a; Bourdieu, 2000, 2008; Bourdieu y Wacquant, 1992), que ordenan la vida de las personas y les dan indicaciones sobre cómo actuar, cómo pensar, cómo vivir. Y que llevadas a la práctica suponen, como Le Breton señala, <<la socialización de las manifestaciones corporales>>

(*op.cit.*). Hablamos, por tanto, no sólo de la <<ritualización de las actividades corporales>>, sino de los procesos de *embodiment* y de lo corporal como auténtico campo de la cultura (Csordas, 1990, 1996, 2001), esto es, del uso del cuerpo para pensar, llevar a cabo -y también para simbolizar- los procesos sociales y de socialización de los que necesariamente forman parte los individuos en tanto que miembros de un grupo. Lo que no implica, como se podrá comprobar más adelante, que estos preceptos se lleven efectivamente a la práctica en su totalidad o tal y como son prescriptos.

Comenzaremos discutiendo sobre *la construcción de la persona*, para lo que nos apoyaremos, entre otros, en el sugerente trabajo de Leenhardt (1997) para reflexionar acerca de la *noción de persona* y poder analizar después cómo esta se construye a partir del cuerpo y la corporalidad en los sikhs. Abordaremos, asimismo, el *código de conducta* establecido que trata de regir y organizar la vida de los sikhs, y discutiremos acerca de cómo este es asumido o incorporado o por los sikhs. Siguiendo los trabajos de Mary Douglas (1991, 2008) consideraremos después los *principios de contaminación y pureza* como uno de los fundamentos sobre el que se rigen estos preceptos vitales, tratando de poner de relevancia tanto las cuestiones de casta y sus implicaciones así como aquellos referentes simbólicos que en base a ideas como la contaminación y la purificación ordenan la vida de los individuos sikhs. Considerando los trabajos de Mauss (1993a, 1993b) analizaremos *las técnicas corporales*, haciendo alusión a prácticas y modos o maneras característicos de los individuos pertenecientes a esta comunidad. Aquí discutiremos también acerca de *la alimentación*, refiriendo a la relación y prácticas alimenticias, además de los tabúes y elementos rituales y simbólicos asociados a estas. No es esta una cuestión baladí ya que si bien la comensalidad es un elemento fundamental como bien muestran los trabajos de Elías (1993) y Douglas (1991), en la cultura india en general es especialmente relevante, que como se verá es manifestada de forma particular entre los sikhs para contravenir determinados prejuicios de casta entre los hinduistas. Analizaremos asimismo la cuestión de *los vestidos*, refiriendo tanto a la utilización de las ropas como de otros atuendos de uso cotidiano, en tanto que elementos fundamentales de la configuración y demostración de la identidad del individuo. Observaremos, así, cómo más allá de ser simplemente indumentaria que los sikhs eligen de forma voluntaria, son también elementos que, fruto en parte del devenir histórico-cultural sirven ahora para la categorización de las personas, para la distinción respecto de otros grupos, para el control sobre las mujeres (y el uso de la agencia por parte de estas), además de elementos simbólicos en función de los momentos o las circunstancias. Además de los vestidos, de las cuestiones alimentarias y formas de comer, o del uso de determinadas posturas, abordaremos cuestiones de proxemia y de ubicación en los espacios, entre otros aspectos.

En el siguiente apartado discutiremos sobre las relaciones de género, jerarquía y poder y referiremos qué elementos en relación con el cuerpo y la corporalidad intervienen en la

construcción de los y las sikhs en tanto que hombres y mujeres, en la incidencia de la otredad, en cómo se establecen diferentes categorías de personas en base al sexo, y el lugar que éstas ocupan dentro del grupo, de la familia y de la comunidad. Asimismo atenderemos a cuáles son las cualidades que se esperan en función de la categoría de persona a la que se pertenezca y cómo todo ello se escenifica a través de determinadas prácticas, entre otras cuestiones.

Como otro de los preceptos vitales abordaremos por último la hospitalidad como rasgo característico y distintivo de los miembros de la comunidad.

Finalmente, en el último apartado de este capítulo analizaremos los *gurdwaras* o templos sikhs, espacios de fundamental importancia por ser el lugar para la transmisión explícita -pero no sólo- de esos valores, costumbres, tradiciones e ideologías, al convertirse en una especie de microcosmos ajeno a las injerencias de la sociedad de acogida. Como se verá, en los templos se ponen en evidencia cuál es la ubicación de los individuos, cuál su posicionamiento, la distancia entre los cuerpos, cuáles son los ritos que corporalizados allí se llevan a cabo, cuáles son las prácticas permitidas o requeridas en función del sexo, y cuáles las formas en que la cultura y la religión se inscriben en el individuo a través del cuerpo (Eliás, 1993; Bourdieu, 2000, 2003). Muy en relación con el templo está el apartado en que tratamos sobre *la proximidad del Gurú Granth Sahib*, dado que estar cerca de él implica la obligatoriedad de determinadas prácticas y pautas de comportamiento. Asimismo, también es objeto de consideración -aunque en menor medida- *la personificación del Gurú Granth Sahib*, o *Adi Granth*, libro sagrado de los sikhs al que se considera el último y definitivo gurú, y al que se le trata en gran medida de la misma forma en que se trata a las personas.

Por último, y aunque no se le haya otorgado un apartado específico, debemos referirnos también como cuestión de no menor consideración al *simbolismo* que va ligado a determinados elementos, espacios, las ropas, etc. La razón por la cual no se le dedica un espacio independiente es porque el simbolismo que se vincula al cuerpo, a la corporalidad y a los elementos que con ellos se asocian aparecen de forma implícita e inherente a lo largo de todo el capítulo y de las cuestiones que de forma pormenorizada en él se tratan.

#### 4.1 Los preceptos vitales

El ideario o los principios básicos ideológicos que tratan de regir las pautas de vida de los sikhs vendrían dado por la amalgama de los referentes de su cultura de origen -que no puede limitarse al Panyab y que tiene mucho en común con la cultura de la India en general- y con los preceptos religiosos del sikhismo.



En cuanto a los preceptos religiosos refiere, los sikhs -para quienes las distintas religiones con sus diferentes deidades son sólo distinta forma de llamar a un mismo dios, distintos caminos que llevan a un mismo sitio- creen en un dios monoteísta, Akal Purakh. Su palabra habría sido revelada al Gurú Nanak y transmitida a través de los siguientes 8 gurús humanos para más tarde ser recogida en el considerado último y definitivo gurú, el Gurú Granth Sahib. Akal Purakh -que por otro lado es apenas referido en sus discursos-, se encuentra en todas las personas y en todas las cosas. Así, según explicaba Hardik, uno de mis informantes, varón, de unos 60 años de edad y padre de familia,

No se puede creer en un dios, sino que los dioses son aquellas personas que hacen cosas buenas, por los demás y por los pobres; como los gurús, que luchaban por la intolerancia religiosa y por defender a los que obligaban a convertirse al hinduismo y al islam. [Notas de campo, Panyab, 19/08/2007].

Así, la divinidad está presente en cada persona a través del alma, que comparte parte de sus cualidades. Y el cuerpo sería contenedor del alma (*ātmā*), y el alma, es considerada parte de dios. Que aunque esencialmente diferente, comparte sus atributos -y por ello es inmortal- dado que el alma proviene de dios. De modo que en la ideología sikh, es a través del *ātmā* que la persona se vincula a dios (Pániker, 2007: 247-49; Nesbitt 1997: 291-292; Singh Kohli 2003: 60; Dogra y Singh Mansukhani, 1995: 47). Es, además, a través de la palabra de dios, el *Parmātmā*, que se nutre el *ātmā*; palabra que fue y es transmitida por los diez gurús sikhs, que son los grandes referentes para los sikhs a la hora de hablar de su religión. Y de entre ellos, especialmente dos: Gurú Nanak, fundador de la religión sikh y Gurú Gobind Singh, fundador de la hermandad de la *khālsā*<sup>138</sup>.

#### 4.1.1 La construcción de la persona

*There is a light in all and the light is That One.  
In nature It is seen, in nature heard, in nature lies the essence of joy and  
peace  
Earth, skies and nether regions comprise nature  
The whole creation is an embodiment of It.  
You are the Primal Being, you are the Infinite Creator  
None can comprehend your limits!  
Within each and every being you are, constantly pervading all.  
(Guru Granth<sup>139</sup>, citado en Nikky-Guninder Kaur Singh, 2004: 55)*

Una vez visto cómo en los principios ideológicos básicos la persona está para los sikhs ineludiblemente vinculada a dios, se hace necesario analizar cómo -en relación con el cuerpo, pero

---

138 Hermandad al tiempo militar y religiosa promulgada por Gurú Gobind Singh en 1699.

139 O *Adi Granth*, libro sagrado de los sikhs, considerado su actual y último gurú.

también por la inexorable vinculación con el alma- se produce *la construcción de la persona*<sup>140</sup>, cómo se establecen distintas categorías o clases de personas (en función del grupo de pertenencia, del sexo social, de la construcción de la otredad, entre otros) y cuáles son las cualidades y actitudes que se esperan de los individuos en función de este “tipo” o “categoría” de persona a la que se pertenece. En este sentido, estamos de acuerdo con Mauss (1993b) en la consideración menor del individuo en tanto que tal, es decir, como entidad independiente de cualquier otra. Nos interesa, por tanto, observar cómo se da la construcción de la persona en relación con el grupo y lugar de pertenencia así como su ubicación social. Pero antes, se hace necesario entender cuál es la noción de *persona* en el universo sikh.

#### 4.1.1.1 Sobre la noción de persona.

Andreu Viola Recasens, en su Prólogo al libro de Maurice Leenhardt *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, señala cómo a partir de los años ochenta, en medio de la crítica postestructuralista y deconstruccionista del paradigma de sujeto racional y unitario, las discusiones acerca de <<la muerte del sujeto>>, la identidad y la alteridad, las cuestiones de la responsabilidad y la autonomía de las decisiones individuales (*agency*), o el propio debate entre individualismo y comunitarismo, volvían a situar a la categoría de persona en el centro de las discusiones contemporáneas (1997: 18). Aunque ya había autores como Leenhardt que discutían acerca de la construcción de la persona. La obra de Leenhardt, de hecho, resulta de especial interés por sus reflexiones acerca de la construcción de la persona en el mundo melanesio, donde se entiende que “la persona presenta un carácter divisible y difuso, relacional e irreductible a la individualidad” (*Ibid.* p. 20) y donde las relaciones interpersonales son las que conforman a la persona misma. De modo que en el pensamiento canaco, según Leenhardt, no se establecía distinciones entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el objeto circundante, entre aquellos que están vivos y los que están muertos -en definitiva entre el individuo y el mundo que le rodea, ya que como el autor explica:

No existe un paralelismo de vida entre el cuerpo humano y el vegetal, sino solamente una identidad de sustancia (...) [el canaco] no se ha separado a sí mismo del mundo y no tiene, por lo tanto, una representación completa de su cuerpo. Una representación, para ser completa, supone necesariamente la existencia de un contenido. Y el contenido del propio cuerpo continúa siendo indefinible para el melanesio (*Ibid.* p. 42-44).

---

140 Aunque como ya señalábamos en el capítulo 2 Mauss trataba de forma separada la noción de persona de la noción del cuerpo y de las técnicas corporales, distinción que aquí no se considera pero que en cierto modo seguimos por razones estrictamente analíticas.

Leenhardt explica también cómo fueron los procesos de aculturación los que progresivamente introdujeron en el mundo canaco la distinción entre sujeto y objeto, entre el individuo y el medio que le rodea y entre aquellos vivos y los muertos, conllevando así, a partir de la utilización de la categoría de cuerpo, procesos de individuación que los tornaban, desde entonces, en *do kamo*, o <<verdadera persona>> o, como lo expresa Leenhardt, <<el hombre en su autenticidad>> o <<verdaderamente humano>> (*Op. cit.* p. 19, 28, 46):

El cuerpo intervenía en todas las participaciones míticas; sus impulsos psíquicos eran el resultado de influencias sobrenaturales, totémicas u otras; no tenía existencia propia ni nombre específico para ser designado; no era sino un sostén. Pero, en adelante, la circunscripción del ser físico concluye y hace posible su objetivación. La idea de cuerpo humano se precisa; es un descubrimiento que trae aparejada la discriminación entre el cuerpo y el mundo mítico y, por lo tanto, la discriminación individual y una visión nueva del mundo. (...) Como consecuencia de esta discriminación individual, la realidad humana (...) se reabsorbe completamente en aquel que se individualiza. La persona deja de ser difusa. Finalmente, se desprende del dominio socio-mítico en el que estaba encerrada. El cuerpo deja de ser el viejo revestimiento social bajo el cual la persona se ahogaba. El personaje ya no tiene papel y se desvanece. La persona se circunscribe en el hombre mismo, El yo psicológico, al que hemos visto errar por doquier lejos del cuerpo, se fija por fin: tengo un cuerpo. El canaco comprende la independencia de su existencia corporal, a la vez que logra enriquecer su lengua al verter en una palabra antigua *karo*, el contenido del concepto nuevo: cuerpo (*Op. cit.* 162).

En sus trabajos, Leenhardt seguiría los planteamientos de Emile Durkheim, para quien sería el cuerpo el factor de individuación necesario para fragmentar y discriminar el alma de la colectividad. Para Durkheim, el elemento esencial de la personalidad estaría constituido por aquello que de social hay en los individuos. En los planteamientos durkheimianos se señalaba que popularmente se asociaba la idea de personalidad a la idea de alma y que la noción de persona se desprendería de un principio espiritual y esencialmente impersonal que actúa como alma de la colectividad (que a su vez constituiría las almas individuales) y que funcionaría como una suerte de conciencia colectiva. Pero que, además, existiría necesariamente un factor de diferenciación e individuación, que en este caso sería el propio cuerpo, que ubica a los individuos en distintos tiempos y espacios, convirtiéndolos en personas distintas (Durkheim 1992: 252-254). No obstante, sería Marcel Mauss quien, con su artículo “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del <<yo>>” (1993b), habría trabajado directamente sobre la categoría de persona, evidenciando su condición de construcción histórica y cultural, y vinculándola de forma inherente a la de individuo que posee de manera insoslayable conciencia de su <<yo>>, en relación necesaria con su cuerpo: “no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido [del sentido del <<yo>>], no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal (1993b: 310).

Como entonces Mauss señalara, en la sociedad occidental la noción de *persona*, heredera de las concepciones del derecho romano, derivaría en sinónimo de <<la auténtica naturaleza del individuo>>, y sería fundamentalmente una noción cristiana, comprendiendo esta <<sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto>>. Nuestra herencia romana incidiría en el carácter perpetuo e indivisible del individualismo, haciendo de la persona humana una entidad completa, independiente de cualquier otra, excepto de dios (*op. cit.* 322-329). De ahí nuestra tradición cartesiana, que nos enseña al individuo compuesto por dos sustancias que no tendrían sentido la una sin la otra: el alma, inmaterial y pensante y vinculada con dios; y el cuerpo, material y comprensible. La teoría cartesiana ha influido de modo que, desde el punto de vista metodológico, durante largo tiempo, también el estudio de la persona se ha asociado con la distinción entre <<el mundo del pensamiento>> (heredero de la idea de alma) y <<el mundo material>> (de la idea de cuerpo) tal y como ya fue promulgado por Descartes.

Resulta interesante considerar aquí que encontramos cierta analogía en la concepción teórica de la persona en el universo sikh con respecto a la teoría cartesiana en cuanto a las relaciones entre el cuerpo, el alma y dios refiere. Cuando para Descartes cuerpo y alma son consideradas dos sustancias que cualifican la verdadera naturaleza del hombre, hay una tercera sustancia que es entendida como absolutamente perfecta: dios (Milon, en Marzano, 2007: 294), en el sikhismo, esta relación existente entre cuerpo, alma y dios, es entendida de una forma un tanto diferente.

Los sikhs poseen la noción de alma (*ātmā, man*) como algo que, en cierto modo, les conecta y vincula con dios. Mientras el cuerpo en el sikhismo es considerado como algo transitorio y efímero, el alma es vista como alojada en el cuerpo, que sería visto como una especie de contenedor de esta. (Nesbitt 1997: 291-292). Es el alma quien da vida al cuerpo, que estaría muerto sin esta. La mente, el intelecto y el aliento vital están asociadas al alma, y no al cuerpo (Singh Kohli, 2003: 60). Luego el alma en el sikhismo, al igual que en la teoría cartesiana, tiene una naturaleza diferente de aquella del cuerpo, que la previene además de morir con este. Si bien como decimos, en el sikhismo el cuerpo es el contenedor del alma, el alma tiene una consideración dual: es la vida y la conciencia pero, además, es una parte de la divinidad, Akal Purakh. Aunque esencialmente diferente, el alma comparte ciertas cualidades con dios, como la inmortalidad, dado que el alma proviene de este. Luego podemos afirmar que en la ideología sikh el *ātmā* vincula a la persona con la deidad.

Por otro lado, el alma en el sikhismo no puede ser considerada como separada de la parte más física del cuerpo, sino como una cualidad que está presente como parte de una divinidad que es inmanente e inefable. Esta cualidad, de hecho, se manifestaría a través de los actos y acciones de las personas. De modo que estos actos y acciones cotidianos conectan a las personas con la deidad y, al tiempo, les eximen de la transmigración:

By our former acts we acquire this human vesture, and by God's favour reach the gate of salvation. The body is first formed, and then the soul from another body enters it. God decides in what body the soul is to have the residence until the, body perishes. The acts of previous births are adjusted when the soul attains a human body. It is the acts done in human body which accompany the soul to future states of existence (Traducción de un verso del Jap<sup>141</sup>, citado a pie de página en MacAuliffe 2008: 239).

Así, se considera que la persona nace en un nuevo cuerpo como resultado del ciclo de muerte y renacimiento; ciclo que puede romperse por el *nadar*, la bendición de dios o gracia divina. Luego el ciclo de transmigración puede quebrarse y la persona unirse con la divinidad. Y es por las buenas acciones de los individuos en esta vida que se consigue una mejor vida futura. Así, de acuerdo con el *Jap*, "Through actions one achieves the body, but, through the benevolent glance (*nadar*), one attains liberation from the cycle of birth and death" (citado en Kaur Singh, 2004: 52). Luego el estado ideal para la conformación y completud de la persona para los sikhs es que esta sea una con la deidad, y *nadar* es lo que permite lograrlo más allá de simplemente llegar al conocimiento de dios (*op.cit.*). Si bien en el sikhismo cualquier forma de vida es considerada digna de respeto, se estima al ser humano como especialmente preciado, precisamente porque es susceptible de acercarse a dios. Dado que todos los seres humanos provienen de dios, todas las personas tienen en su interior una chispa de lo divino.

#### 4.1.1.2 La construcción de la persona a partir del cuerpo y la corporalidad

En la práctica, y como se ha podido observar a lo largo del trabajo de campo, la vinculación con dios y las cualidades que en esencia esto otorga es entendido, experimentado y explicado por los sikhs de forma muy concreta cuando, por ejemplo, durante las lecturas del libro sagrado o *Adi Granth* en el templo, el *granthi* utiliza el cuerpo y sus necesidades vitales para expresar la relación existente entre el ser humano y dios; lo que a su vez se explicita mediante analogías corporales: el *ātmā* está necesariamente relacionada con el *Parmātmā*<sup>142</sup>, de la misma manera que el hambre se relaciona con la necesidad de comer para sobrevivir. Así, para tener el alma en calma, se necesita del *Parmātmā*, al que se llega a través de la palabra de dios. Asimismo, para tener alma, se necesita un cuerpo, que en este caso sería como un accesorio de la presencia. Como me explicaba una de mis informantes:

El *Babaji* [el *granthi*] nos da el ejemplo de que para mantenerte viva necesitas alimentos, y para mantener vivo el alma (*ātmā*), necesitas la palabra de Dios, (*Parmātmā*) y tener una vinculación con Dios y nutrirte con sus palabras a través del texto, para enriquecer el *ātmā*; que no existiría si no hay cuerpo. Así, no es lo mismo si

---

141 *Jap* or *Japji* son los rezos de la mañana que condensan las composiciones más importantes o conocidas atribuidas al gurú Nanak.

142 Alma suprema, dios.

mueres y no hay buena relación entre el alma (como el cuerpo) y el *Parmātmā* (como el alimento) [Notas de campo, Barcelona, 17/04/09].

Igualando así la necesidad para el cuerpo de alimentación y nutrición, con la necesidad para el alma de llegar a dios a través de la palabra (*Parmātmā*). Un dios que, además, no estaría en otro lado sino en aquellas personas que hacen buenas acciones por otras personas; acciones que serán recompensadas, además, <<en otra vida>>.

No obstante, existen ciertas acciones que implican contacto corporal que, además de relacionarse con ideas de contaminación, pureza y jerarquía, se consideran pueden quitar parte del alma. El siguiente extracto de las notas de campo ofrece una gráfica descripción de ello:

Estábamos en el Panyab visitando un templo. Priyavrat y Jordi entraron en un pequeño museo del templo de las ratas, mientras yo esperaba fuera. Como se requiere en todos los templos, se habían descalzado. Cuando salieron, Jordi me pidió que les trajera los zapatos, y Priyavrat rápidamente exclamó un “¡no!” –aunque yo ya se los llevaba- y dijo que si yo hacía eso entonces le quitaba el <<sat>>, como el alma, lo sagrado. Más tarde, cuando le pregunté por ello me explicó que lo sucedido con los zapatos tenía que ver con el respeto que ellos tienen por sus hermanas<sup>143</sup>. Las hermanas son como “santas”, y esta es la razón por la que no deben tocar los zapatos de nadie, porque estos están impuros. Además, cuando alguien toca los pies de alguien, éste te está bendiciendo, pero al tiempo tú estás quitando parte de su alma [Nota del cuaderno de campo, Panyab, 1/09/07].

En un intento de clarificar el contexto que da sentido a esta nota, es importante señalar brevemente que en muchos casos las cuestiones relacionadas con los pies tienen un importante contenido simbólico de contaminación. Debemos considerar, además, que tal y como Mary Douglas (1991) y Jonathan Parry (1991: 492-493) señalan, el cuerpo es un elemento esencial en el orden social hindú, y que en su sistema tradicional de castas la sociedad está organizada de acuerdo con consideraciones de contaminación y pureza, que a su vez están simbólicamente asociadas con diferentes partes del cuerpo<sup>144</sup>, donde las personas consideradas como más contaminantes estarían al nivel más bajo de la jerarquía y se les identificarían con los pies. Este orden simbólico también se extrapola a otras relaciones o vínculos sociales, de tal modo que el lugar para las hijas y las hermanas no estaría en los pies, razón por la que no se les permite tocar los zapatos de sus padres (varones) o hermanos. Por otro lado, además, las mujeres, en el contexto general hindú presentan una importante dualidad. Por un lado, son consideradas benevolentes, que portan y confieren energía positiva y poder; por otro lado, son consideradas malevolentes y potencialmente destructivas. Como Owen Cole (2004: 89) señala, las mujeres -al igual que las castas más bajas y

---

143 Unos días antes, a través de la participación en un ritual, el <<Rakhi>>, yo había pasado a ser considerada su “hermana”.

144 Sobre las cuestiones *contaminación* y *pureza* se discute un poco más adelante.

tradicionalmente intocables- son inherentemente impuras y una de las mayores transmisoras de polución ritual. Es en este sentido que se asume que una hermana “*puede quitarte una parte del alma*”.

Es interesante señalar aquí que, al igual que ha sucedido en las sociedades occidentales, la idea de alma articula las relaciones de poder como elemento político revestido de una importante ideología religiosa. Si bien como señala Foucault el alma, que sería incorpórea pero real, no sería en absoluto sustancia, ni los restos heredados de una ideología, sino que sería el lugar o el elemento en el que se articulan los efectos del poder y las relaciones que hacen posible el saber, reforzando a su vez los efectos del poder, este alma sikh, que habita y permite la existencia del cuerpo, sería una pieza clave para el ejercicio del poder sobre el cuerpo -y entendemos que sobre el individuo-, siendo así efecto e instrumento de una anatomía política; como diría Foucault, <<*el alma, prisión del cuerpo*>> (2005: 36). Pero un alma necesaria -en tanto que vincula al individuo con dios y es parte misma de la divinidad- para llegar a la completud de la persona.

Retomando el argumento principal que en este apartado nos ocupa, como se ha visto, para los sikhs dios -también a través del alma- está en cada persona, o al menos una parte de éste, y es mediante los actos y las acciones de cada día que se llega a él. No obstante, como se desarrolla en los capítulos 4 y 5 de esta tesis, en la práctica, esto también se logra a partir del cuerpo y de determinada corporalidad. De hecho, el cuerpo y la corporalidad, por un lado, confieren una forma concreta de existir y estar en el mundo (Merleau-Ponty, 1985; Csordas, 1990, 1996, 2001) y vivir la experiencia religiosa (Csordas, 2004), y, por otro, son exhibidos como símbolos (Mauss, *ops. cits.*; Douglas, *ops. cits.*; Bourdieu, 2000; Le Breton, 1999, 2006; Synott, 1997) de pertenencia cultural y religiosa. Una pertenencia que, como se expone en los capítulos mencionados, implica la regulación de determinadas pautas y conductas, la ordenación de ciertas prácticas corporales, el uso de determinadas ropas, colores, poses, la ingestión (o prohibición) de determinados alimentos, la gestualidad y los comportamientos considerados como adecuados, entre otras. Unas formas y modos establecidos que, siguiendo de nuevo a Foucault podríamos establecer como formas de disciplinamiento de los cuerpos, y, a través de ellos, de las personas cuando el cuerpo y la corporalidad en el sikhismo se convierten en el escenario para la representación –e incluso la ostentación- de una comunidad y sus ideales, a partir de la *in-corporación –embodiment-* de una ideología político-religiosa –no se puede separar el sikhismo de la política (Oberoi, 1997)—que trasciende fronteras geográficas y que se pone en relación en los distintos contextos culturales. Por tanto, cuerpos y corporalidades que, en la construcción de las personas, marcan y exhiben la pertenencia religiosa, así como la distinción con respecto a sus “otros”. Formas establecidas de *movimiento biopolítico* (Aguiluz Ibarгүйen 2009: 259) en el que desde la corriente considerada hoy

como ortodoxa por la gran mayoría sikh (que es quien establece las formas y maneras corporales adecuadas) se excluye del “nosotros” (como grupo de pertenencia) a aquellos que no aceptan representar esta “subjetividad de lo político” convirtiéndose en cuerpos significantes de una ideología política mediatizada por la religión (o la ideología religiosa).

De modo que si en la construcción de la persona en el universo sikh el alma cobra un lugar más que relevante, el cuerpo y la corporalidad en la práctica del sikhismo poseen un rol fundamental. Es, así, en su construcción identitaria y en el modo en que los sikhs se relacionan con otros grupos culturales y en diferentes espacios que el cuerpo y la apariencia corporal adquieren un lugar preeminente. Luego cuando consideramos cómo las relaciones existentes entre la persona, el cuerpo, el alma y dios, son experimentados por los sikhs que viven en Barcelona, más que utilizar el dualismo cartesiano como una herramienta metodológica, resulta mucho más útil comprender el cuerpo como un todo en el que los aspectos simbólicos interactúan a diferentes niveles. Es en este sentido que podemos observar el cuerpo, así como el lugar en el que el alma se encuentra, como un medio al servicio de los individuos y los grupos culturales. Es, en definitiva, un instrumento (Mauss, 1993a) que sirve a los individuos para ubicarse y gestionar su desenvolvimiento en diferentes contextos (Merleau-Ponty, 1985; Csordas, 1990, 1996, 2001), y está, por tanto, abierto a la negociación. Es un medio que sirve, en el caso de los sikhs de Barcelona, para relacionar la persona con la divinidad, pero también, y a niveles más pragmáticos, con la comunidad.

#### *4.1.1.2.1 La persona como parte inherente de la familia y la comunidad*

Si bien Mauss explica que hay sociedades, especialmente las asiáticas, donde el hombre es algo colectivo, que le viene dado y de lo cual no se puede sustraer, como sería el caso de China, donde el hombre, el *ming*, es algo colectivo, heredado del antepasado y que heredará su descendiente (Mauss, 1993b: 322-329), en el modelo occidental -como se ha señalado- la concepción de la persona se rige por el principio individualista: un individuo no es una relación, sino una entidad autónoma y diferenciada, donde la familia nuclear sería un ente productor de individuos diferenciados que se gestarían a partir de la transmisión de una substancia corporal o espiritual común que encarnaría cuestiones de identidad y de su transmisión (Cicerchia y Bestard, 2006). Aquí la sangre, -substancia compartida que define la identidad relacional de una persona- se transmite de padres a hijos a través de sistemas de parentesco cognaticios<sup>145</sup>.

---

145 Aunque según explican Cicerchia y Bestard (2006), en nuestra historia clásica y medieval se establecía que la descendencia y, por tanto, el origen identitario se establecía solamente por vía masculina: “En los textos de la antigüedad clásica y en algunos tratados medievales sobre la generación y el parentesco, se afirma claramente que el semen masculino proviene de la sangre, que la sangre se transmite por el semen y que, por tanto, ser de la misma sangre significa descender del padre, tal como lo afirma San Isidoro (Etimologías, libro IX, 6.4). En estos tratados la sangre es heredada e



En el caso de estudio que nos ocupa, en cambio, y en la línea de lo que señalado por Mauss para las sociedades asiáticas, la noción de persona, como se observa, tiene más que ver con lo colectivo que con lo individual. Los sujetos pertenecen a la comunidad, en la que nacen, se construyen y reconstruyen y que les aporta esos caracteres que son heredados dentro y a partir del grupo por los procesos de endogamia. La significación de la familia y la comunidad como entidades que están por encima de los individuos entre los sikhs se pone de manifiesto con las prácticas matrimoniales y las relaciones que éstas establecen, como ya se ha discutido. El nombre de la familia (a la que no sólo se pertenece sino que también se representa de forma ineludible) forma parte indisociable del individuo, y a su vez, es una parte de la comunidad religiosa a la que por extensión también se pertenece. La persona se construye dentro de la familia y la comunidad, y la expulsión de éstas conllevaría la pérdida de la identidad<sup>146</sup>. Asimismo, ya señalábamos más arriba cómo nacer en un cuerpo de hombre o de mujer implica ocupar un lugar previamente determinado dentro de las relaciones de poder no sólo dentro de la familia, sino también dentro de la comunidad. También veíamos cómo, además de la incidencia del sexo con el que se nace, el lugar en el que se nace dentro de la familia ubica en este sentido a las personas otorgándoles determinados roles.

Hemos discutido también más arriba cómo la condición de miembro de la comunidad prevalece sobre la de individuo, que en muchos aspectos ha de someterse a los cánones que esta impone, así como sucede con el grupo de parentesco, que también es considerado por encima de la persona. Esto se refleja desde el nacimiento, por ejemplo, en la forma en que se trata a los bebés y a los niños y niñas muy pequeños, que no parecen vivir en ese estado o con ese trato de superprotección que podríamos atribuir en muchos casos a nuestra propia sociedad donde sus cuidados y atenciones además están casi limitados a los progéneros (y a los abuelos o terceras personas solo en caso de necesidad).

A lo largo de su crecimiento, los hijos, en tanto que hermanos y hermanas van interiorizando los lugares y roles sociales diferenciados que tendrán que asumir, lo que además se va recreando mediante rituales como el del *rakhi*<sup>147</sup>. En cuanto a la vinculación religiosa de los hijos -y teniendo en cuenta que en la India la religiosidad es indisociable de cualquier aspecto de la vida cotidiana-, la filiación religiosa se transmite vía patrilineal y, no se da ningún tipo de contradicción o controversia en el hecho de que en la práctica se lleve a cabo una miscelánea de actos o actividades vinculadas a

---

indica una relación de parentesco, pero sólo la sangre del cuerpo masculino es capaz de dar el principio de generación. La complementariedad implícita en la concepción de la parentela no significa, por tanto, una participación igual de ambos lados en la creación de la identidad de una persona”.

146 De ahí que la amenaza o el temor a ser expulsados de la familia y, por tanto, de la comunidad sea una gran medida de presión y forma de control sobre los individuos sikhs.

147 Ritual anual que celebra y fomenta la relación entre hermanos y hermanas.

diferentes credos o creencias -especialmente cuando la adscripción religiosa de la madre difiere- en la mayoría de las familias (sirva esto tanto para el Panyab o Delhi como para Barcelona). Ejemplo gráfico de ello podría ser el caso de Mandar, de madre sikh y padre hinduista, que lleva la *karā* en una mano, y el signo de *Om* (ॐ) como símbolo hinduista tatuado en la otra.

#### 4.1.1.2.2 *La casta y la piel como marcadores identitarios*

Asimismo -y como discutiremos al tratar las cuestiones relativas a la contaminación y la pureza- la pertenencia al grupo de casta sigue incidiendo de forma determinante en la construcción social de las personas. Pero también esa misma condición sirve a los individuos como elemento político-identitario desde el que posicionarse y movilizarse por determinados cambios. Si bien es cierto que a nivel individual la condición de pertenencia a un grupo en la estructura de castas no permite márgenes de libertad o actuación para los individuos. Es, por tanto, en este sentido la pertenencia al grupo de casta un elemento de construcción de la condición de la persona y, al tiempo, de constricción o limitación de la agencia o las libertades individuales.

Además de la identificación o las prácticas religiosas y la vinculación con el grupo de pertenencia, hay otros elementos muy en relación con el cuerpo y con la corporalidad, que tienen su incidencia en la construcción social de la persona. Este el caso, por ejemplo, del tono o color de la piel. No sólo se da una valorización de las pieles más claras -o sobrevaloración, diríamos, con respecto a las pieles más oscuras-, y cierta asociación entre las clases más bajas y las pieles más oscuras en la India (sólo hay que observar a los conductores de rickshaws, o las clases más empobrecidas que trabajan en los trabajos más duros, o en el campo en condiciones míseras, por ejemplo), sino que -como se expone más adelante- el color de la piel es un elemento a tener en cuenta a la hora de concertar un matrimonio. Se trata de buscar que la pareja, entre otras cualidades que los igualen en valía, tengan semejante color de piel, como un factor por tanto de clasificación de las personas pero también de *capital simbólico*, que diría Bourdieu (2000), pues se asocia además blancura de piel con status socio-económico. Tanto es así, que ya sea en el cine de Bollywood como en la televisión en la India las mujeres que aparecen son por norma muy blancas de piel. De modo que, especialmente entre las mujeres, se tratan de buscar estrategias que permitan el aclaramiento de la piel o, cuando menos, evitar su oscurecimiento. Así, no en Barcelona, pero sí en el Panyab podía observar chicas jóvenes con guantes casi hasta los hombros en pleno verano para evitar que el sol bronceara su piel. De igual modo, la utilización de cremas para blanquear, como la popular y al parecer muy utilizada en la India “fair & lovely” -a pesar de sus escasos resultados o la falta de demostración empírica de sus efectos-, es un recurso generalizado. No hay

más que buscar en youtube el nombre de esta crema para acceder una infinidad de anuncios del producto y poder observar lo ilustrativo del mensaje de los ideales de belleza y éxito que transmiten y los valores asociados.

#### 4.1.1.2.3 Género y construcción de la persona

Pero si hablamos de la construcción de la persona en relación al cuerpo, deberíamos centrar especialmente nuestra mirada en la construcción de los distintos sexos sociales (Mathieu, 1991, 2002) y de las relaciones de género. Ya se han apuntado más arriba algunas cuestiones respecto al ideal de mujer panyabi, por ejemplo, y cómo sus actos y actuaciones están limitadas y controladas tanto por los miembros de la familia como por la comunidad. También adelantábamos cómo el prestigio primero de la familia de origen, y más tarde de la destino, y especialmente del propio marido se encuentra en las mujeres. Depende de una mujer, en gran medida, que un hombre sea valorado por sus iguales: de cómo ésta se comporte, de cómo atienda a los invitados, etc. Las hijas aprenden en la familia de origen las cualidades que se consideran dignas de una buena mujer, una buena esposa, y una buena nuera. Como decía un informante varón, esposo y padre de familia, “una mujer que está atenta a todo lo que su marido requiere, le prepara una comida especial para él si él así lo requiere, está atenta a su ropa, sus zapatos, en fin, a todo lo que necesite. Si el hombre dice a algo que sí, está bien; pero si él dice que no, es no. Y no se oye una palabra más” [Notas de campo, Panyab, 28/08/07].

La mujer, en fin, tiene que atender por completo a su marido y a las necesidades de este; ha de obedecerle sin cuestionarle, y ha de vivir por y para él y los suyos (cuidar de los padres de éste, por ejemplo), en condiciones que a veces podríamos considerar de absoluta servitud y servidumbre. A pesar de que las mujeres gozan también de sus espacios y momentos de encuentro (entre vecinas y amigas por ejemplo) y de distensión, tiempos entre horas en los que descansan relajadas sobre las camas o sofás (cuando los hay) y charlan y comparten inquietudes, confesiones, críticas y burlas, cuando en el hogar hay invitados a las mujeres siempre se las observa en un segundo plano. Atienden al marido y a los invitados, y nunca se sientan a comer con ellos. Van trayendo comida y bebida, y recogiendo aquellos platos o vasos que están vacíos, sucios o ya no son necesarios. El hombre puede o no comer con sus invitados, pero como mínimo se sienta a charlar con ellos de forma distendida. Desde luego, no colabora en la preparación y el servicio de la comida o bebida, sino que hace las veces de anfitrión.

En el desarrollo de la construcción de las mujeres como seres sociales, existe, además, un punto de inflexión que se da en la etapa de la adolescencia y que se hace visible en el momento en que a las chicas -especialmente en el Panyab, aunque también en algunos casos en Barcelona- se les impide vestir con ropa “occidental” y se les exige utilizar solamente *shalwar kamiz*; como

explicaba una informante <<por el tema de los chicos>>. Sobre esta cuestión incidiremos un poco más adelante cuando tratemos el tema de los vestidos. Adelantamos, no obstante, que en el caso de las mujeres casadas también las ropas o adornos sirven para diferenciarlas desde el momento en que deben llevar la cabeza cubierta con el *chunni*; o el uso de pulseras intercaladas rojas y blancas muy brillantes -que van casi de la muñeca al codo- y que vienen a significar su reciente casamiento. Estas pulseras se llevan más o menos durante un mes de forma permanente, y se podrán ir usando durante todo el primer año de matrimonio.

No obstante, ser mujer implica también una serie de prácticas no llevadas a cabo por los varones y que podríamos decir trascienden determinados preceptos religiosos (aunque no en todos los casos). Si bien entre las mujeres de más edad es más difícil encontrarlo, entre las más jóvenes podemos ver más fácilmente casos de depilación de parte del vello corporal. Aunque me haya encontrado casos en que los varones más ortodoxos (cuyas mujeres e hijas no se depilan) niegan tajantemente que las mujeres sikhs se depilen, como parte de la experiencia de campo pude comprobar cómo es posible depilarse -y muchas se depilan- utilizando solamente un hilo, técnica, al parecer, tradicional en la India<sup>148</sup>, y que sirve para cejas, piernas, axilas, etc<sup>149</sup>.

Construirse como mujer adulta panyabi implica, por tanto, una serie de pautas a seguir que son además, cuando menos, incitadas por los miembros de la comunidad, especialmente por los varones, lo que no es de extrañar por ser una sociedad fuertemente patriarcal. Estas pautas, y las limitaciones que conllevan, no sólo afectan a las mujeres panyabis -como adelantábamos más arriba- sino también a aquellas que se identifiquen o relacionen estrechamente con el grupo. No han sido pocas las ocasiones en las que determinados miembros -varones- de la comunidad se encargaban de indicarme cuál debía ser mi comportamiento -a veces de forma implícita, cuando ignoraban mis preguntas o comentarios por mi condición de mujer, y otras más explícita-:

En fin, que en la parada del viaje, mientras que Priyavrat y Kaushal [su socio, sikh varón *sahajdhari* de entre 45-50 años] compraban el *tandur*<sup>150</sup>, los demás nos quedamos hablando. Ojayit y Hamind (el amigo del socio de Priyavrat) bromeaban constantemente con Jordi acerca de tomar whisky, pero a mí se encargaron de decirme que yo no podía tomar alcohol (ni whisky, ni cerveza, ... nada de nada). Decían que en el Panyab las mujeres no beben alcohol, y que las que viven en el extranjero tampoco. Parece que, ahora que me muevo entre hombres, más en el mundo de los hombres – creo que en gran parte gracias a que voy con Jordi- éstos aprovechan el momento en

---

148 Aunque esta técnica sea tradicional en la India, también se da en otros lugares, como es el caso de Colombia según he podido saber gracias a Cristina Larrea.

149 Esta no es una cuestión baladí en tanto que el tema de la depilación femenina -concretamente de las cejas, probablemente por su mayor visibilidad- ha sido objeto de importantes controversias hasta el punto que ha impedido el acceso a algunas jóvenes a centros de estudios de la comunidad sikh en el Panyab; centros que normalmente les permiten un acceso gratuito a los estudios al ser financiados por la comunidad.

150 O *tandoor*, horno tradicional del Panyab en el que se cocina con carbón vegetal y que está muy vinculado a la cocina hindú.

que hemos cogido mayor cercanía y confianza para “controlarme”, decirme lo que puedo o no puedo hacer. Me dijeron que, incluso cuando volviera a España, ya no podría beber.<sup>151</sup> [Notas de campo, Panyab, 08/09/07]

Hombres y mujeres se construyen de modo diferente, y aunque haya prácticas comunes a los dos grupos, las motivaciones que las generan son diferentes. Este es el caso, por ejemplo, de la educación superior. Si bien los varones que tienen posibilidades se forman y obtienen estudios superiores que tratarán de ejercer como profesión en el futuro, en el caso de las mujeres, parece ser un patrón el hecho de que ellas también se formen y adquieran una profesión pero que normalmente dejarán de ejercer en el momento en que se produzca el casamiento. La razón del acceso a esta formación en el caso de las mujeres es, de nuevo, una inversión en *capital social* (Bourdieu, 2000), de cara a conseguir un buen matrimonio y, por tanto, mayor prestigio y mejores relaciones estratégicas para la familia.

De lo que no hay duda es de que hombres y mujeres –al igual que sucede en cualquier sociedad, y en cada una de forma particular-, *se construyen* como diferentes. Así lo explicaba un informante:

Kamaljit [varón sikh *amritdhari* de entre 35 y 40 años] estuvo explicándome su concepción del hombre y la mujer. La mujer se relaciona con la luna: es cambiante, incontrolable, y no hay que intentar controlarla; en cambio el hombre se relaciona con el sol: siempre estable, constante y firme (precisamente por eso las decisiones ha de tomarlas el hombre, dado que, además, tiene mejor juicio). Hombre y mujer son diferentes, y ha de ser así. Pero la mujer posee mucha energía, una energía arrebatadora, que puede afectarte si no estás protegido. Es por ello que los hombres llevan –y han de conservar- su barba. Porque si no devendrían mujeres. Es lo que ocurre con los gays, por ejemplo. No llevan su barba, y se ven arrebatados por la energía femenina [Notas de campo, Southall, 31/08/06].

#### 4.1.1.2.3.1 Espacio sagrado y género en la construcción de la persona

Esta construcción de la diferencia se pone de manifiesto y se evidencia especialmente en los espacios sagrados que además permiten su justificación. Así, por ejemplo, en el templo *The Sri Guru Singh Sabha Gurdwara* de Southall (Londres), encontramos, además de distintos cuartos de baño, zonas de cambio<sup>152</sup> o para dejar los zapatos, diferenciados para unos y otras, también distintos espacios donde han de ubicarse hombres y mujeres y sendas escaleras por donde han de subir separadamente en función de su sexo (aunque asistan juntos al templo)<sup>153</sup>:

Cuando bajábamos las escaleras, Kamaljit me explicó que las mujeres han de subir y bajar por unas escaleras diferentes de las que utilizan los hombres (ellos, las de la derecha; ellas, las de la izquierda). Me pareció un extraordinaria oportunidad para

---

151 Más arriba señalábamos algunos extractos más de las notas de campo en este mismo sentido.

152 Básicamente lugares para quitarse los zapatos y cubrirse la cabeza.

153 En el Anexo 9 se pueden observar imágenes de este templo así como de las escaleras y los distintos espacios ocupados por los hombres y las mujeres.

preguntarle acerca del lugar que en la sala deben ocupar cada uno de los sexos, y me explicó que ellas siempre han de estar a la izquierda porque se relacionan con la parte izquierda del cuerpo; ellos, a la derecha, por la misma cuestión. Así, un matrimonio supone que ella es el brazo izquierdo y él el derecho. Se observa aquí una corporalización de los lugares que ambos sexos ocupan y en el que han de ubicarse en el mundo. Este mismo ordenamiento del cuerpo estructura y ordena otras facetas de la ceremonia religiosa, de los espacios sagrados y los de tránsito dentro de éstos. O tal vez sea precisamente a la inversa, que primero se ordena y estructura el espacio externo y luego se corporaliza e interioriza. (¿Qué fue primero, qué vino después?) [Notas de campo, Southall, 31/08/06].

Estas distinciones, si bien varían en función del contexto (por no decir del país de que hablemos), sí que se siguen estableciendo de un modo u otro. En el caso de Londres, por ejemplo, la distinción no sólo afecta a las zonas donde se está durante la estancia en el templo, sino también a las escaleras de acceso, a las zonas para quitarse los zapatos y cubrirse el pelo, y los cuartos de baño, lo que no sucede ni en el Panyab ni en Delhi ni en Barcelona. Aunque, mientras en Barcelona hombres y mujeres han de sentarse separadamente, esto no sucede así en los templos que he podido visitar tanto en el Panyab como en Delhi, donde grupos y familias que asisten juntos, se sientan juntos. Por otro lado, si bien en los templos de Barcelona las mujeres no pueden hacer *sewa*, en templos del Panyab y Delhi sí se les permite, pero la distribución del trabajo se hará de nuevo en función del sexo:

Según he podido observar, en la cocina participan haciendo *sewa* tanto hombres como mujeres (también había un par de niños en edad escolar). Aunque parece que la distribución del trabajo se hace en razón del sexo: los hombres cocinan y limpian y las mujeres se encargan de la preparación del *chapati* (tanto de la masa como de su cocinado), aunque si no hay suficientes mujeres, algún hombre puede colaborar en la elaboración del *chapati*. En el tiempo que yo estuve (algo más de una hora) cambiaron todas las mujeres que había amasando, lo cual quiere decir que no dedican más de este tiempo a su participación (al menos de forma continuada). En cuanto a los niños, uno estuvo participando en el amasamiento de *chapatis*, hasta que un hombre le mandó a limpiar el suelo (aunque parece que el niño prefería amasar). Mientras hacen *sewa*, las mujeres charlan amigablemente, parecen estar cómodas y se relacionan entre sí, aunque no con los hombres [Notas de campo, Delhi, 13/03/07].

De igual modo, los espacios de transición también están imbuidos de esa connotación simbólica que distingue los sexos: en las puertas de los gurdwaras -y esta observación responde sobre todo al caso de Barcelona-, y especialmente los días de servicio religioso, se puede observar una gran afluencia de hombres que permanecen allí charlando, esperando, observando... Difícilmente podremos observar a mujeres allí.

Lo señalado hasta el momento en este apartado sobre la construcción de las personas en función del sexo y de las relaciones de género, (así como de las características o facultades guerreras de los

sikhs) se observan de forma muy gráfica en el siguiente extracto de las notas de campo tomadas con motivo de uno de los *Nagar Kirtan* que han tenido lugar en Barcelona:

Todos los asistentes vamos saliendo [del templo] tras ellos, al ritmo de “*Sat Nam Waheguru*”<sup>154</sup> y otras consignas como “*Sat Sri Akal*”<sup>155</sup> y “*Bole So Nihāl, Sat Sri Akāl*”. Colocan el Gurú Granth Sahib bajo hermosos paños en una furgoneta que hace las veces de una especie carreta en la que también se sientan un hombre junto al Libro que irá moviendo el *chauri*<sup>156</sup>, otro que reparte *karāh parshad*<sup>157</sup> y un tercero pétalos de rosa de distintos colores que los asistentes van lanzando hacia el Gurú Granth Sahib. Esta furgoneta se adorna con una gran foto de Gurú Nanak, guirnaldas y globos de colores. Por delante de la comitiva, custodia un guardia urbano que va abriendo camino a la carreta. Vamos todos caminando, en un relajado-estricto orden de colocación por sexos y papeles a desarrollar, al ritmo de los mantras y del sonido de las tablas y otros instrumentos de percusión.

Tras el cartel, algunos niños con armas de madera, espadas y pequeños escudos van caminando mientras mueven sus armas con soltura imitando los movimientos de la batalla. Tras ellos, los cinco hombres que dijimos podrían representar a la *khālsā* (los *panj piare*), con los dos que portan las banderas. Y detrás, la camioneta que lleva al Gurú Granth Sahib y a la que algunos sikh se acercan para tomar *karāh parshād* o coger y lanzar pétalos de rosas.

A la camioneta le sigue una procesión de mujeres –entre las cuales nos encontramos nosotras- y, tras las mujeres, los hombres, a los que no se permite adelantar ni situarse a la altura de las mujeres (excepto aquellos que hacen fotos o graban en vídeo). Se les mantiene detrás mediante unas barreras que se forman cada rato entre dos hombres con un palo sujeto por un hombre en cada extremo para impedir que lo sobrepasen.

Los elementos que se utilizan en las danzas son espadas, unas armas alargadas hechas de madera y pequeños escudos. También entre “lucha” y “lucha” o exhibición de las “cualidades guerreras” un hombre se sitúa en medio del círculo que se forma y portando un elemento circular que se sujeta con las manos en alto por el medio y del que cuelgan cuerdas con adornos de madera de colores y que se hace girar dando vueltas sobre uno mismo. Mientras el que lo porta va girando sobre sí mismo, va cambiando la posición de las manos de modo que el objeto gira rápidamente y las cuerdas se abren sobre su cabeza. Parece un arma defensiva que golpearía duramente a cualquiera que se acercase.

Los “guerreros” se van turnando de forma arbitraria para simular luchas de dos en dos o de forma individual.(...) Participan de la exhibición tanto hombres adultos –de todas las edades- como niñas y niños. Ninguna mujer. Me parecía curioso, que aunque cada cierto tiempo se pararan para llevar a cabo estas danzas, las mujeres que seguían a la procesión no se acercaban a observarlas o algo, sino que permanecían justo detrás del

---

154 *Sat* significa verdad, *nam*, nombre y vienen a referir a dios. En algunos lugares refiriéndose precisamente a dios se traduce por “*Su nombre es Verdad*”. *Wahe Guru*, es asimismo una exclamación habitual de fe y alabanza que viene a ser una llamada como ¡Oh, guru! (Dogra & Singh Mansukhani, 1996: 420, 497).

155 Podría traducirse por “la Verdad [dios] es intemporal e inmortal” (Dogra & Singh Mansukhani, 1996: 420). Es asimismo el saludo habitual entre los sikhs y parte del eslogan *Bole So Nihāl, Sat Sri Akāl*, que vendría a ser una *Jaikārā* o grito de exaltación y manifestación que refiere a que todas las victorias serán de dios.

156 Penacho que se agita sobre el Gurú Granth Sahib mientras se procede a su lectura. Según algunas fuentes on-line su origen viene del hecho de abanicar a los dignatarios, lo que a su vez era un símbolo de honor y soberanía. (Véase, por ejemplo: [http://wiki.answers.com/Q/What\\_is\\_a\\_chauri#ixzz245TDPHvA](http://wiki.answers.com/Q/What_is_a_chauri#ixzz245TDPHvA) o <http://www.religionfacts.com/sikhism/things.htm>).

157 Especie de pudín que se sirve y toma como forma de comunión en el *gurdwara* y se considera bendecido por el Gurú Granth Sahib.

carreta del Gurú. Tampoco los hombres que iban detrás de ellas se trasladaban de su ubicación [Notas de campo, Barcelona, 4/11/06].

En esta procesión, donde la calle deviene espacio sagrado desde el momento en que el Gurú Granth Sahib es llevado por ellas, y donde también se llevan a cabo los rituales necesarios para sacralizar el espacio público que permite que el *Libro sagrado* de los sikhs pueda circular por allí (se purifica el camino con agua, los asistentes van descalzos y con la cabeza cubierta, se reparte comida y bebida, etc.), se ponen de manifiesto cuáles son los lugares y roles de las distintas categorías de personas. Hombres y mujeres caminan, conveniente y rígidamente separados, el papel activo, además, en tanto existe relación con lo sagrado, es esencialmente masculino, y ellos son los que muestran y escenifican las características guerreras de la comunidad; y sólo los menores, en tanto que aún no han llegado a la pubertad, son los únicos que gozan de cierta libertad de movimiento y de roles. Todo ello, del mismo modo que se produce en los templos sikhs.

#### 4.1.1.2.4 Corporalidad según la categoría social

Otra forma de construcción de distintas categorías de personas también en estrecha relación con la corporalidad y con las prácticas corporales, y que en gran parte tiene su esencia en la apariencia exterior -la cual remite al grado mayor o menor de implicación religiosa- es la que distingue a los *amritdharis*, *keshdharis* y *sahajdharis* o *mona sikhs*. Esta distinción tiene su fundamentación en la ideología religiosa y establece sustanciales diferencias entre los individuos. Así, podemos distinguir entre los *amritdharis*, aquellos que pasaron por el rito del *amrit*<sup>158</sup> y que a partir de entonces forman parte de la hermandad de la *khālsā*<sup>159</sup>; los *keshdharis*, aquellos que no cortan su pelo y portan turbante, aunque no hayan pasado por el rito de la *khālsā*<sup>160</sup>; y los *sahajdharis* o *mona sikhs*, aquellos que cortan su pelo<sup>161</sup>. Esta distinción no supone simplemente una diferenciación en la apariencia física, sino que implica diferencias en el seno de la comunidad, un diferente entendimiento de la práctica del sikhismo, cuestiones de identidad y de relación con la modernidad.

---

158 Significa “néctar de la inmortalidad” o “agua sagrada” y se refiere al néctar bautismal que se vierte sobre los neófitos en la ceremonia de iniciación a la *khālsā*.

159 Literalmente “los puros”. Orden o hermandad al tiempo militar y religiosa que desde su nacimiento serviría como foco central de los ideales sikhs, reflejando en su envolvente disciplina el desarrollo y posterior consolidación de aquellos ideales. En la actualidad, cada año se celebra la fiesta del Baisakhi o Vaisaki que sobre mediados de abril festeja, por un lado, la llegada de la primavera, pero muy especialmente el nacimiento de la *khālsā*, lo que supone a su vez la conmemoración del nacimiento de la comunidad sikh. En esta celebración siempre se dan demostraciones de *gatkha*, tipo de arte marcial que se abre con una especie de veneración a las armas y que se escenifica durante las procesiones simulando la lucha mediante la utilización de armas que sirven tanto para el ataque como para la defensa. Un poco más adelante se pueden observar algunas imágenes tomadas en una celebración en Barcelona

160 Suelen ser confundidos con musulmanes fuera de India.

161 También existe una denominación específica para aquellos que portan la daga o *kirpan*, que serían *shastardharis*.



Estas distinciones, además, ponen de manifiesto diferentes formas de *ser-y-estar-en-el-mundo*, dentro de las potencialidades que el universo sikh ofrecería y donde lo corporal se convierte en elemento representacional y elemento de interacción social que establece las condiciones o posicionamientos a partir de los que los individuos se relacionan; y donde el cuerpo, como señalaba Esteban (2004: 21)<sup>162</sup>, es sin lugar a dudas “un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social”; una entidad biológica pero también consciente, experiencial, actuante e interpretadora (*ibid.*), pues las diferencias entre unos y otros, además de la distinción en la apariencia física implica también otra serie de cuestiones como:

- Un diferente entendimiento del sikhismo y de su práctica, donde ambos serían más ortodoxos en una escala que iría, de menor a mayor grado, de los *sahajdharis*, seguidos de los *keshdharis* y por último los *amritdharis*;
- Diferencias en el seno de la comunidad, en tanto que ser *amritdhari* implica cierto reconocimiento y prestigio social que a menudo van ligados a ciertas dosis de influencia y autoridad. Pero también determinadas exigencias y cualidades como persona que serán especialmente observadas y juzgadas por la comunidad. Así, se les exige que sean y se comporten como <<verdaderos sikhs>>, es decir, como mandan los preceptos y los códigos éticos y morales, lo que incluye, también, aunque en menor grado de exigencia, a los *keshdharis*, que de no hacerlo serán criticados y reprobados por la comunidad:

En fin, que lo que le “quema” a Sabita, es que sea “gente de barba y turbante”, que según ella deberían ser los más puros, los que van hablando mal y haciendo cosas impuras y deshonestas, y que luego se atrevan a mostrarse como los “puros” y más religiosos [Notas de campo, Barcelona, 21/01/07].

Se entiende, así, que determinada adscripción asociada a determinada identidad corporal debe definir a un tipo de identidad, de persona, concreta, de modo que alguien que lleva barba y turbante, debe ser buena persona, no actuar de forma deshonesto, no mentir, etc. Y sobre todo, dar ejemplo. Deben ser ejemplarizantes para los demás tanto en sus actos como en sus actitudes.

- Cuestiones de identidad, pues ya veíamos cómo las prácticas corporales y la identificación religiosa se utilizaban, por ejemplo, en la construcción de una identidad individual políticamente vindicativa y también de grupo separada del sector mayoritario o considerado como ortodoxo - como está sucediendo en el caso de los *ravidassia*-. En este sentido, es interesante señalar también cómo la construcción de la identidad personal se vincula con la identificación comunitaria a través de la asunción e incorporación de los valores del grupo, especialmente, en el caso de los *amritdharis*. Éstos, cuya máxima distinción es haber pasado por el rito del *amrit*, son los únicos que

---

162 Haciéndose eco del trabajo de Lyon y Barbalet (2001: 55, 66).

llevan el *kirpan* (una daga), símbolo emblemático de la comunidad que recuerda que son una comunidad -o hermandad- guerrera y que refiere a una historia constantemente rememorada de luchas, sacrificios, mártires y defensa de la justicia y los indefensos. Los *amritdharis*, por tanto, reifican en sus cuerpos y en su identidad -y hacemos alusión aquí a la historicidad de los cuerpos, así como a su carácter dinámico y su capacidad de *in-corporación* de lo social de que hablaba Elías (1993)- una historia considerada de injusticias y contiendas que irían desde tiempos del Gurú Gobind Singh (quien como explicamos en 1699 crearía la hermandad de la *khālsā*) y que llegarían hasta la independencia de la India, e incluso después, en las luchas y reivindicaciones por un Panyab independiente y en los distintos enfrentamientos con el gobierno de Delhi que llevaron, entre otros fatídicos episodios, al asalto militar del Golden Temple y posterior asesinato de la Primera Ministra Indira Gandhi.

- Y, por último, de relación con la modernidad<sup>163</sup>, en tanto que jóvenes sikhs, por ejemplo, deciden eliminar el uso de la barba y el turbante considerando que su uso es innecesario y está obsoleto<sup>164</sup>.

Si bien la construcción de la persona es un hecho procesual cuyos ritmos y características varían en función de los contextos y las decisiones de los individuos, así como de su capacidad de agencia -como se discutirá en el capítulo siguiente-, es interesante señalar cómo las distintas categorías de sikhs que estamos observando se asocian con determinadas prácticas y hábitos corporales que el individuo variará en función de la categoría a la que se asocie. Es, por tanto, además de la identificación con cada una de las categorías, las prácticas o hábitos que se desarrollan lo que construye a un tipo u otro de sikh. Así, encontramos que en el caso de hombres que han sido *amritdharis* y cuyo comportamiento y prácticas se han correspondido con su “condición” más ortodoxa de sikh, cuando en determinado momento y por cuestiones estratégicas deciden quitarse el turbante y cortarse el pelo y la barba, no tendrán inconvenientes en comer carne e ingerir alcohol. Si después de algún tiempo, se toma la decisión de volver a pasar por el rito del *amrit*, estas prácticas serán del todo desechadas, pudiendo llegar hasta límites de gran intolerancia, incluso.

De igual modo, aquellos sikhs que son *keshdharis* -pero no han pasado por el rito del *amrit*-, más fácilmente se permitirán ingerir alcohol, comer carne e incluso ir con prostitutas. Algo aún más habitual en los *sahajdharis*.

---

163 En este mismo sentido, los movimientos migratorios y el proceso de la globalización también tienen su repercusión e inciden en las modificaciones que se llevan a cabo en los procesos de construcción de las personas -y su corporalidad- y las categorías a las que se adscriben. Esta cuestión, que es la base fundamental de esta investigación, se desarrolla con detenimiento en el capítulo siguiente.

164 En este sentido, se adjunta un demostrativo artículo del Washington Post sobre esta cuestión que nos sirve para ejemplificar las polémicas que en el seno de las familias y la comunidad se suceden, en este caso, en Chandigarh, en el Panyab (Ver Anexo 9).

Pero esta construcción, y la distinción entre unos y otros, se reifica cada día cuando los *keshdharis*, y especialmente los *amritdharis*, llevan a cabo el ritual matutino que implica ponerse el turbante<sup>165</sup>:

Tuvo un gesto precioso conmigo, algo que yo, por la poca confianza que tenía todavía no me hubiese atrevido a pedirle: me dijo que fuera a ver cómo se ponía el turbante. ¡Fue hermoso, intenso, y genial!: el moño se sujeta por una especie de madera alrededor, como si fuese una gomilla plana y de madera. Y su turbante era –porque lo van cambiando a menudo- una banda de algodón larga que va enrollando con mucha dedicación y armonía, como si de un auténtico ritual se tratara. De hecho ha de serlo. Los movimientos son contenidos y parecen reflexionados, sin prisa, se realizan armónicamente. Es una observación hermosa. Empieza a enrollar la banda de la parte izquierda de la cabeza hacia la derecha, superponiendo capas, mientras aguanta el otro extremo con la boca (también pude ver el *kangā* o peine de madera que utilizan. He de añadir que mientras me tomaba el té le escuchaba peinarse, y también sonaba con parsimonia y armonía) (...). Al final, extrae un trozo de tela de una de las capas bajas, y termina de cubrirse la cabeza. Aguanta los pliegues con alfileres. Luego coge una especie de utensilio delgado y alargado, parecido a un abrecartas, y lo va pasando entre las capas, alisando bien cada capa, aunque (...) no observé que se produjese ningún cambio con su utilización. Fue una observación fantástica, sus movimientos eran rítmicos y pausados, con gran cuidado y atención. Más tarde me explicaría la necesidad de tener cubierta la cabeza. Decía que cubrimos y protegemos nuestro cuerpo con ropas, pero sin embargo no lo hacemos con nuestro cerebro, y que eso era un sinsentido. Que debíamos proteger nuestra cabeza, que era una parte muy importante y que estábamos descuidando [Notas de campo, Southall, 2/09/06]. Esta mañana Jordi ha grabado a Priyavrat poniéndose el turbante. Aunque éste le pidió que esperara a que se pusiera el polo que lleva, quería, -decía- “preservar su intimidad”. Entonces empezó a grabar cuando ya se había recogido el pelo en el moño y puesto la *kangā*. Antes de eso peina insistente y cuidadosamente el pelo y le echa un aceite. Igual hace con la barba, a la que además pone fijador. Dice que si lo hace rápido puede llevarle unos 10 minutos (aunque hemos calculado que tarda bastante más), y si lo hace con tranquilidad, unos 20 minutos. Lo hacen con especial cuidado cuando un sikh va a una boda, por ejemplo, que se ha de llevar en rojo o en tonos rojizos (burdeos...) [Notas de campo, Panyab, 22/08/07].

En el caso concreto de las mujeres, si bien en lugares como el Golden Temple de Amritsar se pueden observar mujeres *amritdharis*, pocas son las que pasan por el ritual e incorporan los elementos que las identifican como tales, especialmente en Barcelona. En muchos casos, la decisión depende del marido, por lo que se deja para después del matrimonio.

#### 4.1.1.2.5 La construcción del <<nosotros>> frente a <<los otros>>

Por otro lado, en la construcción identitaria de la persona también toma un papel relevante la construcción de la otredad, como espejo a partir del que definir aquello que no se es. Es en la especificación de la diferencia donde se marca aquello que significamos como propio o definitorio

---

165 Para una imagen gráfica del proceso de colocación del turbante ver Anexo 10.

de nuestra identidad. En palabras de Fredrik Barth (1976), la diferencia es previa a la identidad, y es en este sentido que los individuos sikhs, además de conformar la construcción de la persona de forma significativa dentro de los límites de la comunidad, también lo hacen en relación y mediante la oposición a otros grupos. En este sentido, musulmanes (en tanto que comunidad religiosa) y, sobre todo, pakistaníes son utilizados como referencias específicas en su construcción de la otredad.

Para Barth, los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación utilizadas por los actores del propio grupo a partir de las que se establece la vinculación y se organiza la interacción entre los individuos. Para este autor, lo que define a un grupo cultural no sería la suma de los rasgos que le son propios, sino tan sólo de aquellos que los miembros del grupo consideran significativos, y a partir de los cuales marcarían el límite del propio grupo y las diferencias con respecto a otros grupos. Así, según Barth,

(...) algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia (...). Analíticamente, los contenidos culturales de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: 1) señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida, y 2) las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga su actuación. Como pertenecer a una categoría étnica implica ser cierta clase de persona, con determinada identidad básica, esto también implica el derecho a juzgar y a ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes para tal identidad (1976: 15-16).

Así, los planteamientos que se han ido haciendo a lo largo de este apartado concuerdan directamente con lo expuesto por Barth: los sikhs, reifican la ideología constitutiva de la comunidad, así como determinados rasgos culturales en ciertos símbolos representativos e identificadores del grupo así como de sus miembros. De igual modo que el uso de una lengua propia (el panyabi), de un vestir determinado (el *shalwar kamiz*)<sup>166</sup>, de unas pautas de vida y conducta establecidas, han incorporado determinados símbolos comunitarios que, convertidos en una extensión del propio cuerpo, identifican -también por categorías de personas- a los propios sikhs. Es así que, en función de qué elementos o atuendos se incorporan al cuerpo, implicará participar de cierto comportamiento y moralidad que serán asumidos por los individuos y juzgados por el resto de la comunidad.

Pero en la línea de lo expuesto por Barth, y como señala Richard Jenkins (1994: 199), la auto-identificación del propio grupo en tanto que tal -y de sus miembros como pertenecientes al mismo- se construye con referencia a los *otros*. En el caso que nos ocupa, la referencia a la diferencia -por

---

166 Sobre los vestidos y su significancia se trata un poco más adelante.

no decir oposición- con respecto al islam como religión y a los pakistaníes (sobre todo, aunque también en algún caso a los marroquíes) como grupo es un recurso constantemente utilizado en sus discursos. Se habla de los musulmanes en general como extremistas religiosos, cuyos varones son radicalmente machistas y posesivos con sus mujeres. Asimismo, -según los sikhs- tanto pakistaníes como marroquíes son racistas para con los panyabis, además de personas conflictivas con tendencia al robo y otras prácticas ilegales e ilícitas. Pongamos como ejemplos las notas tomadas sobre las conversaciones con Harbhajan Singh (quien refiere a los musulmanes como grupo cerrado, incluso conflictivo, y que establece su templo al margen de la legalidad vigente) y Sunil Singh (quien define a los pakistaníes como conflictivos, problemáticos, que roban y venden drogas):

[Explicándome acerca del templo donde estábamos, el de la calle Hospital] Harbhajan Singh habló también de que les robaban los zapatos de las estanterías y en ese contexto hizo referencia a los musulmanes. También dijo que el templo sikh era un lugar abierto a todo el mundo, donde cualquier persona, independientemente de su confesión religiosa o su falta de creencia, podía entrar, no como en la mezquita que había al lado, donde eran muy cerrados y sólo se permitía la entrada a musulmanes. También dijo que el templo tenía los papeles y los permisos necesarios para poder estar allí, y que la mezquita no los tenía, que a ellos –a los musulmanes- no se los habían dado<sup>167</sup>. También habló de cómo los confundían con Bin Laden y sus seguidores por llevar la barba larga y el turbante, y que esto les perjudicaba mucho. Asimismo, me dijo que muchos pakistaníes se ponían una pulsera como la *karā* para que la policía les identificara como sikhs y pensase que no eran personas problemáticas y conflictivas [Notas de campo, Barcelona, 6/11/06].

One thing aquí Barcelona Spain police muy bien. They caught people preguntar What is your name, Singh? Ok, Indian<sup>168</sup>? Ok, go. No problema. Caught paki [pakistaníes] people, mucho problema, eh? They see my “*karā*”, sometimes caught me, see my “*karā*”, are you Indian?, ok. One, two questions preguntar, ok, go. (...) [La policía nos diferencia porque] paki people is not good. All time no trabaja, all time bad things. Caught money, aquí, aquí, (...) They steal. Sikh people no choriza [se refiere a “choricear”, robar] man, all obra, working good, ok, happy. No working, no choriza, eh? All poquito eat, sleep bien. No bad things. Indian people very good worker. No work, no problem, pero no choriza, eh?. Good working. Pero there is aother people, broke people, paki people, aquí, one time, trash, bangle, doing drogas supplier y mucho mucho. Have you every day see a television? Me much happy, being aquí, government, España government, España police mucho respect Indian people (...) Yes, Indian people caught, ok, you are Indian? Ok, Indian. What is your name? Is ok. ¿Dónde trabaja? Mi no trabaja. ¿No trabaja? No problema. Si trabaja, go. Aquí poquito papel, no papel? No problem. Ok, si, no problem?, ok, go, fuera [Notas de campo, Barcelona, entrevista a Sunil Singh, 10/04/07].

---

167 Juan F. Caraballo-Resto, colega que por entonces trabajaba para su tesis doctoral con los musulmanes de Barcelona, me confirmaría más tarde que la mencionada mezquita sí dispone de las licencias necesarias.

168 Sinécdoque con la que el informante, utilizando el término “Indian” se refiere a sikh. Esto se explica porque en el Panyab, de donde Sunil procede, la gran mayoría de la población es sikh.

Otra forma de construir y mostrar esta diferencia identitaria -en la misma línea en que lo señalaba Barth- la encontramos en el uso de los vestidos. Si como discutíamos más arriba, los varones tratan de persuadir a las jóvenes sikhs del uso del *shalwar-kamiz*, haciendo referencia a cuestiones de identidad y de pertenencia cultural comunitaria, es interesante destacar que las mujeres sikhs usan este vestido por las mismas razones pero utilizando un discurso diferente que también trata de distinguirlas de otros grupos, en este caso, y más específicamente, de las mujeres pakistaníes. Cuando para cualquier persona ajena sería difícilmente distinguible, las mujeres sikhs explican que fácilmente pueden diferenciar una mujer panyabi de una pakistaní (quienes utilizan el *shalwar-kamiz* por la misma tradición originaria musulmana<sup>169</sup>) solamente observando sus vestidos. Si bien para cualquier persona profana en esta cuestión los trajes de ambas son similares, las mujeres sikhs explican que las panyabis siempre llevan el *shalwar-kamiz* muy limpio y con cada uno de sus componentes (el pantalón, la camisola y el fular) en armonía o conjuntado con el resto. Además de que sus pantalones son lo suficientemente largos como para rozar el suelo. Por el contrario -explican- las mujeres pakistaníes no llevan trajes tan bonitos y cuidados, a veces no demasiado limpios, y sus pantalones son más cortos. En definitiva, dicen, “*son diferentes*”.

También con respecto a la sociedad de acogida, las ropas tienen la capacidad de generar esa *distinción* que genera la diferencia, marcando los límites e incluso dificultando las relaciones interpersonales:

...ella contó que cuando iba al cole [aquí en Barcelona], le costaba relacionarse y se sentía distinta porque porque en casa le obligaban a vestirse de forma diferente. Esto generaba en ella un sentimiento de “ser diferente” que le impedía relacionarse con normalidad [Notas de campo, Barcelona, 12/11/09].

Así, el uso de los vestidos y los atuendos que se incorporan al cuerpo, sirven para *distinguirse* de los *otros* -ya sea de la comunidad de acogida o de otros grupos inmigrados- así como signos de identidad e identificación. Además de ello, también lo expresan con respecto a las clasificaciones de determinados espacios, como pueden ser los restaurantes, sobre los que existe según la lógica emic una clasificación que pasaría inadvertida para los nativos:

[Me explicaba que] cuando en España un restaurante pertenece a pakistaníes, en el letrero pondrá “comida hindú y pakistaní” y, en cambio, si pertenece a hindúes pondrá sólo “comida hindú”. Es la forma de distinguirlos [Notas de campo, Barcelona, 13/09/07].

---

169 Según explica Emma Tarlo (1996) el *shalwar kamiz* fue introducido en India por los musulmanes, aunque durante centurias ha sido -y sigue siendo- utilizado indistintamente por hinduistas y musulmanes (también por sikhs, debemos añadir) en zonas del norte de India.

Como ya explicaba en otro lugar (Santos, 2007), la utilización de musulmanes en general, y pakistaníes y marroquíes (aunque estos últimos en menor medida) como elementos de oposición estaría directamente relacionada con el devenir histórico vivido por la comunidad, ya desde la ocupación mogola del estado del Panyab y, sobre todo, en el conflicto -aún subyacente- con los pakistaníes con quienes mantienen desencuentros no meramente religiosos, sino vinculados a aspectos territoriales y fronterizos.

#### 4.1.2 El Sikh Dharma o Código de Conducta sikh y la categorización de los individuos

Además de la palabra sagrada, que fue transmitida por los sucesivos gurús y recogida en el Gurú Granth Sahib, existen una serie de dictados que desde mediados del siglo XX tratan de pautar las creencias y las prácticas sikhs. Así, en 1945, el *Shiromani Gurdwara Parbankhad Committee* aprobó el *Rahit Maryada*, un código de conducta que según los dictámenes establecidos en su día por el Gurú Gobind Singh, trata de definir y ordenar las creencias y la práctica del sikhismo que, según el grupo que hoy se considera como ortodoxo, no habían sido uniformes durante los últimos doscientos años, en los que se habrían introducido multitud de rituales hinduistas. Un código de conducta, en definitiva, con potencialidad para el control y disciplinamiento de los cuerpos, en términos de Foucault (2005, 2006). Este Código de Conducta, el *Sikh Dharma*, no sólo referiría a los aspectos religiosos del sikhismo, sino que organizaría y ordenaría la vida de sus seguidores, determinando pautas que tratarían de regular la vida individual y comunal de los sikhs. Así, según este código, un *verdadero sikh*, ha de levantarse temprano cada mañana, tomar un baño y seguidamente rezar al único dios verdadero; ha de meditar y recitar diariamente y con constancia las escrituras; participar en los cultos congregacionales; ha de vivir de acuerdo con las enseñanzas de los gurús, que han de incorporarse a todos los aspectos de la vida cotidiana; ha de llevar a cabo trabajo voluntario y desinteresado para la comunidad (*sewa*); ha de buscar la compañía de personas iluminadas a través de la congregación (*sangat*); no ha de comer carne, ni beber alcohol, fumar o tomar cualquier tipo de droga o elemento tóxico o contaminante para el cuerpo; y ha de mantener limpio e intacto -o lo que es lo mismo, no cortar- el pelo del mismo. Así, según este código, la conjunción y la práctica de estas pautas *construyen* a un sikh, además de definirle. Esto se concreta, asimismo, en una serie de símbolos o elementos que, en la línea de lo planteado por Csordas (2000, 2001), se *in-corporan* o *corporalizan* y que como veremos se convierten en condición existencial para el individuo y la comunidad; unos elementos fundamentales para los sikhs que entran en el juego de la tensión existente entre la representación y el *ser-en-el-mundo* (*ibíd.*). Estos son los elementos que, como establecen los preceptos, identifican a un sikh: **Las Cinco Ks** (en adelante, *5ks*). Estos son *Kesh*, el cabello sin cortar; *Kangā*, un peine de madera; *Kirpan*, una daga;

*Kachhera*, una especie de calzones; y *Karā*, una pulsera de acero; cuya corporalización se produciría a través del rito del *amrit*<sup>170</sup>.

No obstante, y a pesar de que según el *Sikh Dharma*, sólo aquel que cumple estrictamente estas pautas sería un “verdadero sikh”, en los discursos de la propia comunidad habitualmente se asocia o identifica el término *sikh* en toda su intensidad con el uso del turbante y el mantenimiento del pelo largo como uno de los preceptos más necesarios:

Según Sunil, él ha sido sikh toda su vida, desde que nació. En cuanto a su familia, dos de sus hermanos se cortaron el pelo (de lo que se deduciría, por su respuesta, que considera sikh a aquellos que no se cortan el pelo). Sólo un miembro de su familia, él, es sikh. Su padre tampoco tiene turbante, pero toda su familia es sikh (ahora sí dice que su familia completa es sikh) [Entrevista a Sunil, varón de entre 40-50 años y *gramthi* de un templo. Barcelona, 09/04/2007].

En concordancia con lo establecido en el *Rahit Maryada*, en el imaginario colectivo, ser *amritdhari* implica una serie de obligaciones que han de convertirse, además, en cualidades que les deben hacer ser determinado tipo de persona. Así, y como se deduce de los siguientes extractos de las notas de campo, se espera que un “verdadero sikh”, no sólo sea un buen devoto que lleve fielmente a cabo las ordenanzas religiosas, sino que ha de ser un verdadero ejemplo para la comunidad:

Sitara también me estuvo hablando de lo que era ser un sikh. Decía que no todos eran sikhs y que ella, por ejemplo, no lo era. Que para ser un sikh tenían que haber “bebido el agua” (se refiere al *amrit*, a la ceremonia de la *khālsā*) y tenían que cumplir a rajatabla lo que ello implicaba. Decía que ella seguía la religión sikh, y que no comía carne, no bebía alcohol y no fumaba, que seguía los preceptos sikhs, pero que no había pasado por tal ceremonia. Pero también, que muchos que eran Singh<sup>171</sup> (que habían pasado por la ceremonia) luego no practicaban lo que decía el Gurú Granth Sahib, como pasaba, por ejemplo, con el tema de las castas. Y que ser un Singh no estaba sólo en la apariencia o la imagen externa, sino en cumplir verdaderamente lo que estaba escrito [Notas de campo, Badalona, 12/11/06].

Así, no ser un buen sikh es digno de la crítica por parte de la comunidad, pues como me comentaba un informante *amritdhari* en el Panyab, hay quienes aunque “*lleven barba y turbante no están por la religión o por el sikhismo*” [Notas de campo, Panyab, 30/08/07]. Se consideran altamente criticables los comportamientos considerados como deshonestos, que por llevar barba y turbante son especialmente visibilizados en la comunidad. Así, no es difícil escuchar comentarios del tipo “*gente de barba y turbante, que deberían ser los más puros, [son] los que van hablando*

---

170 Ver Anexo 11.

171 Teóricamente cuando se pasa por el rito de la *Khālsā*, los varones reciben el apellido Singh (que significa león) y las mujeres Kaur (que significa princesa). En la práctica, en la mayoría de los casos se utilizan como sobrenombre o apellido sin necesidad de haber pasado por ese rito.



*mal y haciendo cosas impuras y deshonestas, y que luego se atrevan a mostrarse como los “puros” y más religiosos...”* [Badalona, notas de campo, 21/01/07].

De igual modo, aunque a un nivel más individual, sucede que para el *amritdhari*, el incumplimiento de los tabúes de ingesta de carne o alcohol, considerados como parte de los preceptos religiosos, se puede asociar con períodos de dificultad o crisis personales, que se justifican, pensando “*que las cosas le iban mal por eso mismo (comía carne, bebía alcohol,...)*”. [Notas de campo, Panyab, 31/08/2007], como me explicaba un *amritdhari* al hablarme de sus malas experiencias en otros tiempo.

Cabe destacar, por otra parte, que, aunque las mujeres también se autodefinan como sikhs o como seguidoras de esta religión, la idea de ser un -buen o mal *amritdhari*, *keshdhari* o *sahajdhari-sikh* se asocia, sobre todo, con los varones, portadores a través su corporalidad de los valores y cualidades representacionales de la comunidad. Muy pocas mujeres, además, pasan por el rito de la *khālsā*, especialmente en Barcelona y difícilmente se las verá portando turbante, aunque hayan tomado el *amrit* y mantengan sin cortar el pelo de su cuerpo. A pesar de que uno de los preceptos absolutamente necesarios según los dictámenes del *Shiromani Gurdwara Parbankhad Committee* es precisamente el de no cortar ningún cabello del cuerpo, no sólo los hombres generalmente entienden que hay determinadas circunstancias en que es comprensible cortarse el pelo y afeitarse la barba, sino que entre las mujeres más jóvenes la depilación es una práctica también bastante bien aceptada.

#### 4.1.2.1 *El cuidado de la imagen y el uso del turbante*

El cuidado de la imagen personal –en tanto que son sujetos visibles que representan a la comunidad-, y muy especialmente del cabello (simbolizado asimismo por la *kangā*<sup>172</sup>) son altamente valorados y conminados por la comunidad. En este sentido, no existe ningún precepto religioso para el uso del turbante, sino que su finalidad es la de la protección del cabello. El turbante cubre y protege el cabello, y el cabello es considerado parte sagrada del cuerpo (de ahí la prescripción de no cortarlo ni eliminarlo) que vincula directamente con lo sagrado, con la deidad. Muy clarificador en el sentido de la elevada importancia del cabello y no del turbante son los casos de extrema reacción cuando en algún aeropuerto como los de Madrid o Barcelona se ha pedido a algún *keshdhari* que se quitara el turbante<sup>173</sup> -lo que para ellos implica una sensación de íntima

---

172 En el caso de los *kachera*, también hay que ponérselos limpios cada día, aunque ello suponga el inconveniente de madrugar más en los viajes en los que no se puede cargar con demasiadas ropas, para poder lavarlos y que estén listos al día siguiente.

173 Hechos que tuvieron su repercusión no solamente en la prensa británica sino que según informaron algunos medios además produjeron la petición de disculpas por parte de las autoridades competentes, como se muestra en el artículo del *The Times of Indian*, disponible en:

desnudez- y la poca importancia e incluso situación de hilaridad que producía cuando durante todo un día hicieron a mi pareja llevar puesto un turbante en Chandigarh (en el Panyab).

#### 4.1.2.2 La aceptación de prácticas y creencias alternativas

De lo señalado hasta el momento, podemos pues afirmar que hay diferentes formas de entender e *in-corporar* el sikhismo, que se asocian a determinadas prácticas corporales, y cuyo nivel de exigencia o permisividad en las prácticas religiosas irá -entre otras cosas- en función de la categoría de sikh a la que se pertenezca. Pero además, y a diferencia de lo que en su día Gurú Nanak y sus descendientes en la línea del gurunato predicaban (una fe monoteísta, la contemplación únicamente de la palabra sagrada, y el rechazo del culto o adoración a las imágenes), y a lo que sería más tarde estipulado por el *Shiromani Gurdwara Parbankhad Committee*, para los sikhs no entra en conflicto la creencia y prácticas religiosas del sikhismo con la conjunción de otras prácticas y creencias tanto del hinduismo como asociadas a poderes sobrenaturales o videncias:

En otro momento de la noche me habló de una mujer de una familia de Amritsar de quien ya me había comentado, que tenía algunas “cualidades” como la capacidad de “ver” y demás y que él no cree que lo tenga tanto, pero que ella le dijo que tenía que alejarse de aquella familia, que le iban a hacer sufrir. Luego me dijo que había tenido razón en todo lo que le había dicho, y que había acertado cosas, incluso con fechas y todo (...). Es interesante ver cómo Priyavrat, siendo tan ortodoxo, comparte su fe en su dios monoteísta con otro tipo de creencias. Ya lo comprobamos en la India, en su casa, con aquel señor que podía “saber más cosas” o predecir el futuro y el pasado, y al que Priyavrat le preguntó por Jordi y por mí [Notas de campo, Santa Coloma de Gramanet, 25/01/09].

Conjunto de prácticas y creencias que, además de participar de las visitas y rituales de templos hinduistas incluyen también la curandería:

Lo más interesante de lo que me ha contado Priyavrat, es que está muy feliz y ve la vida de otra manera porque un amigo suyo, al que ingresaron en el hospital por una gastroenteritis, al final resultó ser un cáncer de estómago maligno y pidió el alta voluntaria y arreglaron los papeles rápidamente con la Delegación del Gobierno para que pudiera irse a la India. Y Priyavrat ha conseguido que todo se arreglara muy rápido y su amigo pudo marcharse pronto allí. Las prisas por ir eran porque ha ido a ver a un curandero que cura casos de cáncer, y puede curarlo más o menos en un mes. Dice que no ha ido a verle porque supieran del tema por lo que la gente decía (vamos, que según él no son habladurías), sino por una persona que fue curada de cáncer por este hombre. Y su amigo le ha llamado hace un rato, contándole que se encuentra bastante mejor. Así que Priyavrat hoy está contento porque ha ayudado a salvar una vida (por conseguir que pudiera salir rápidamente del país e ir a India a ver a este curandero) [Notas de campo, Barcelona, 10/04/11].

---

<http://timesofindia.indiatimes.com/world/Spanish-police-apologises-to-Sikh-for-removing-turban/articleshow/3225789.cms>. Visto por última vez el 06/11/15.

A pesar de que la cuestión de las prácticas sanitarias y medicinas alternativas no se han podido tratar con demasiada profundidad, parece que la curandería y las prácticas médicas no reconocidas oficialmente están bastante extendidas en el Panyab. En una comunicación presentada por B.S. Ghuman y Akshat Mehta en el “Workshop on Health Care for the Poor in Asia” en la conferencia anual de la *Network of Asia-Pacific Schools and Institutes of Public Administration and Governance* (NAPSIPAG) que tuvo lugar en 2005 en Beijing, que tenía como temática el rol de la administración pública en la construcción de una sociedad en armonía (*The Role of Public Administration in Building a Harmonious Society*) y que llevaba por título “El cuidado de la Salud para los pobres en la India, con especial referencia al estado de Panyab” (*Health Care for the Poor in India with Special Reference to Punjab State*), señalan cómo en el estado del Panyab, debido a la ausencia de adecuadas coberturas sanitarias por parte del gobierno, la atención a la salud depende en gran medida de un sector privado que está dominado por practicantes de medicina no titulados, con prácticas no regladas u oficialmente reconocidas (*quacks*), que son tradicionalmente conocidos como *dais*. Los *dais* son un recurso muy común en casos como los nacimientos, por ejemplo, y sólo en casos de complicaciones o imposibilidad de atención por parte de los *dais* se recurre a hospitales gubernamentales. Según explican estos autores, los *dais* o *quacks* (que podríamos traducir como curanderos) son la elección principal de la gente —especialmente en las zonas rurales— en base a cuestiones económicas, de accesibilidad y de proximidad. Asimismo, el *Times of India*, en su edición de Chandigarh publicaba el 15 de mayo de 2003 un artículo<sup>174</sup> donde señalaba que, a pesar de los esfuerzos del gobierno por terminar con las prácticas médicas ilegales, los datos oficiales apuntaban alrededor de 9.500 curanderos en el estado del Panyab (aunque se estimaba que en las zonas rurales el número podría ser sustancialmente mayor).

Lo que es obvio, es que esta convivencia de la diversidad de fes y creencias es aceptada sin conflictos, además, se hace especialmente evidente en los matrimonios compuestos por parejas en las que uno de los miembros proviene de una familia sikh y el otro de una familia hinduista:

Por otro lado, estuvimos celebrando *Diwali* (el festival de la luz). Este día la gente se intercambia regalos y es muy habitual regalar dulces. Estuvimos en casa de Neja donde, junto a su madre (que es sikh y en tanto que tal porta la *karā*) hicimos “*puja*”, que consiste en rezar. Nos situamos frente al pequeño templo que tienen en una habitación donde hay una cama de matrimonio para dormir. Allí tienen imágenes y figuras de diferentes divinidades hinduistas, entre ellos Krishna, Ganesha, junto a imágenes de Gurú Nanak, Gurú Gobind Singh, etc. A estos, y a unas monedas de plata y oro (creo que también con la imagen de alguna divinidad grabada) se los baña en agua con leche y después se los frota con miel. Luego esto se limpia bien y se van colocando en el sitio donde corresponda. Nosotras estábamos allí, sentadas sobre una

---

174 Artículo disponible en: <http://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/9465-quacks-in-Punjab-shows-survey/articleshow/46302273.cms>  
Visto por última vez el 22/07/2015.

alfombra en el suelo, y con los pies descalzos. La madre, además, se cubría el pelo con el *dupata*<sup>175</sup>. Después de bañar y secar cada una de las imágenes (ya fueran en dibujos o en figuras), Neja y yo fuimos a preparar una bandeja con 21 pequeños candelabros de aceite de almendras y la madre continuó rezando. Estábamos en ello, cuando vino el primo de Neja, Mohini Singh. El es *kesdhari* y le apasiona la música, sobre todo la música panyabi. Su aspecto es rudo, como buen sikh, y en las formas corporales me recuerda bastante a Sampreet [varón sikh *kesdhari* hermano de Priyavrat y de entre 30-40 años]. Es igual de anchote, de alto y de fuerte, aunque un poco más joven. Se unió a nosotras en la *puja* y nos cubrió a Neja y a mí la cabeza con sendos pañuelos. Luego estuvimos rezando (cantaban una canción, que la madre y el primo de Neja conocían y que ésta seguía de un libro seguramente de rezos), al tiempo que la madre movía en círculos de arriba abajo una bandeja con un pequeño candelabro y otros enseres. También se habían colocado, junto al altar, frutas, dulces, dinero, arroz, etc., en diversas bandejas. Después de finalizar el rezo, comimos *parshad* y fuimos a lanzar petardos [Notas de campo, Delhi, 10/11/07].

Igual que en el caso que muestra el extracto de las notas de campo, en muchas casas sikhs no es difícil encontrar deidades hinduistas, del mismo modo que en la India, en los templos hinduistas se pueden fácilmente distinguir aquellos sikhs que llevan turbante y que acuden al templo con sus familiares, experiencia que en multitud de ocasiones pude yo misma vivir durante el trabajo de campo cuando acompañaba a algunas familias en la India. A veces, los desplazamientos para acudir a estos templos -especialmente si hay una celebración por la diosa que le da nombre- pueden suponer más de 8 horas de trayecto y pasar de un estado a otro. No obstante -y a pesar de esta amalgama en las prácticas y las creencias religiosas que trascienden el sikhismo incluso para aquellos que se autodefinen como estrictamente sikhs-, hay que señalar que en el caso de las familias compuestas por una pareja cuyos miembros provienen de familias de distintas atudefiniciones religiosas, es la fe del padre la que determina la fe de los descendientes, del mismo modo que, a falta de la figura paterna, es la figura del hermano mayor quien definirá la fe del resto de los miembros.

Por tanto, los matrimonios interreligiosos –entre personas de un origen común- son bien aceptados entre los sikhs, excepto en el caso de personas de fe musulmana, a los que se considera “diferentes”, a pesar de tener en común gran parte del bagaje cultural cuando del mismo lugar de origen o pertenencia se trata:

El día anterior, hablando con el primo de Neja, Mohini Singh, le pregunté si no iba a casarse, y decía que aún era muy pronto, que cuando tuviese los 26 o así (o sea, en unos tres años). Yo le pregunté si quería una chica sikh para casarse, y él me dijo que le daba igual, siempre y cuando no fuera musulmana. Que las musulmanas no le gustaban, que era otra cultura. También decía que no quería casarse con una extranjera

---

175 Fular que forma parte del traje habitualmente usado por las mujeres de origen panyabi.

si esto suponía tener que irse de India, pero que si era una extranjera y se quedaban aquí tampoco le importaría [Notas de campo, Delhi, 15/11/07].

#### 4.1.3 Contaminación y Pureza

*The impurity of the 50-60 millions of the Untouchables of India, quite unlike the impurity arising from birth, death, etc., is permanent. The Hindus who touch them and become polluted thereby can become pure by undergoing purificatory ceremonies. But there is nothing which can make the Untouchables pure. They are born impure, they are impure while they live, they die the death of the impure, and they give birth to children who are born with the stigma of Untouchability affixed to them. It is a case of permanent, hereditary stain which nothing can cleanse (Dr. B.R. Ambedkar, citado en Lum, 2011).*

---

En su *Pureza y Peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1991) [1973] Mary Douglas ya planteaba, además de la relación entre las ideas de pureza y las creencias religiosas, cómo la contaminación, en tanto que peligro amenazante de contagio, se convierte en un efectivo método de persuasión y control. Para la autora, para quien el cuerpo es el primer sistema de clasificación además de metáfora de la sociedad (2009), la contaminación, con la carga simbólica que esta implica, se emplea como analogía para expresar determinada visión del orden social (1991: XXX). Por otro lado, Dumont mantenía que la jerarquía de castas en la India implica una clasificación de las personas de naturaleza religiosa en función de su gradación de pureza, pero que no implicaba ni poder ni autoridad (1970: 84), algo cuestionable cuando el propio sistema implica que castas inferiores, como los *shudras*, son grupos considerados serviles, y cuando se hace referencia al nivel de casta a la hora de tratar de imponer autoridad en la ejecución o exigencia de determinadas prácticas (tanto en la India como en Barcelona), como el trabajo de campo en este caso ha puesto de manifiesto; incluso entre los sikhs, entre quienes la cuestión de las castas es, en principio -o, mejor, discursivamente- inexistente.

##### 4.1.3.1 Las castas, una realidad de facto

A pesar de que la religión sikh, según estableció Gurú Nanak, rechaza radicalmente el sistema de castas, tanto en las prácticas como a nivel cognitivo esta clasificación de las personas permanece como un *habitus* absolutamente incorporado<sup>176</sup> que, conscientemente silenciado en los discursos y siempre públicamente negado -aunque no así en los espacios de intimidad-, aflora en los momentos más decisivos o que amenazan con romper el orden establecido de una estructura consuetudinaria

---

176 Prácticas establecidas e incuestionables en la comunidad como lo son el rezo conjunto, la comensalidad en los templos o el uso del sobrenombre de Singh y Kaur -donde todos los varones sikhs tendrían el apellido o segundo nombre Singh y Kaur las mujeres- no han conseguido eliminar el recurso al apellido de familia, que termina por identificar al grupo de pertenencia -y por tanto de casta- y que se pone de relevancia en las cuestiones más importantes para la familia, como lo puede ser el matrimonio.

que establece jerarquías de prestigio y poder y limitaciones a las libertades individuales, poniendo así de manifiesto la relación entre los cuerpos físicos –de los individuos- y el cuerpo social que refería Douglas (2008).

Si bien hay trabajos como los de K.S. Singh (2003) que defienden que el sistema de estratificación social de los panyabis difiere del modelo tradicional hinduista de castas que se construye sobre factores como el nacimiento, la contaminación, la especialización ocupacional de sus miembros y la comensalidad, mientras que en el caso de los sikhs -quienes según el autor no creerían en ninguno de los factores mencionados- los elementos determinantes en la estratificación social tendrían que ver con la posesión de tierras, la dominación numérica, la profesión, la diversificación ocupacional y la movilidad (Singh, 2003: 8-9), el trabajo de campo realizado en esta investigación pone claramente de manifiesto cómo cuestiones como el nacimiento, la contaminación, la pureza y la pertenencia al grupo de casta son elementos igualmente determinantes en la construcción del individuo y en sus relaciones con respecto al grupo y al resto de individuos; y que por tanto derivan en la estratificación social<sup>177</sup>; poniendo así de nuevo de manifiesto la relación entre cuerpo físico y cuerpo social que establecía Douglas (1991, 2008). Si bien estamos de acuerdo en que la organización y la estructuración de castas y la afectación que esto tiene sobre los individuos varía de unos lugares a otros de la India (ya sea entre los distintos territorios o estados, así como entre los ámbitos rurales y urbanos), en el caso de Barcelona la casta como elemento subyacente en la organización social de los individuos y en las relaciones de poder se pone de manifiesto como eje vertebrador y controlador de un determinado orden social que trata de construirse y reconstruirse en una comunidad que se reinventa a sí misma en un contexto nuevo en aras de mantener unos valores y tradiciones heredados y sobre los que sustentarse como pilares a partir de los que sostener un orden supuestamente establecido. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la distancias mantenidas entre distintos grupos de castas, así como en la creación y organización de los templos a los que se asiste también por niveles de casta<sup>178</sup>.

Que la estratificación por niveles de casta entre los sikhs se mantiene es un hecho que se pone de manifiesto como ya señalaba Cole (2004:1079) en las cuestiones matrimoniales. No sólo atañe al contexto migratorio, como durante el trabajo de campo en el Panyab tuve ocasión de comprobar cuando a través de los medios de comunicación pude conocer -y posteriormente corroborar con mis informantes-, la historia de dos jóvenes que, perteneciendo al mismo *got*, habían decidido fugarse y

---

177 Kathryn Lum señala, además, la íntima relación existente entre casta y género en tanto que la cultura de casta incide de forma especialmente restrictiva en el ámbito de las mujeres (2011: 26).

178 Esta proposición se aclara a continuación.

casarse (en una relación considerada por tanto incestuosa), y como fruto de aquel matrimonio habría nacido un bebé. A pesar de que la joven pareja se había fugado a Bombay para evitar las consecuencias que las leyes consuetudinarias habrían impuesto sobre sus actos, los jóvenes habían sido encontrados y el bebé les había sido arrebatado. No obstante, finalmente la situación tuvo un desenlace propicio para la pareja cuando la policía consiguió devolverles a su hijo.

Así, la cuestión de las castas entre los sikhs se materializa cuando hablamos de matrimonios, que concertados, en el caso de Barcelona pueden producirse de forma inter-religiosa (normalmente entre una persona sikh y otra hinduista), e incluso vinculando a familias que habitan o provienen de diferentes países<sup>179</sup> pero no inter-casta.

#### 4.1.3.1.1 La vinculación entre templo y casta

La vigencia de las castas se hace asimismo explícita en la categorización<sup>180</sup> y ordenación de las personas que termina revirtiendo en la apertura de distintos templos. Tanto es así que al hacer referencia a una tercera persona, la primera pregunta que surge es <<¿de qué templo?>>. Si hasta cierto punto se pudiera pensar que la determinación de la asistencia a uno u otro templo podría depender de la cercanía o la lejanía de este con el lugar en el que se vive, o quién y cómo canta los *kirtans*, en la práctica, la asistencia continuada e incluso la identificación con los templos está íntimamente relacionada con la casta de pertenencia. Uno o una asiste al templo al que asisten sus afines (familiares y amigos), por tanto, al que asisten los miembros de su grupo de casta. Si bien no se puede asimilar directamente templo con casta<sup>181</sup>, sí que se puede hablar de una relación

---

179 Por poner varios ejemplos, se han dado matrimonios entre varones sikhs provenientes de la India y mujeres nativas; chicas sikhs crecidas en Barcelona y varones de Reino Unido; esposos donde uno de los miembros vive en Barcelona y el/la otra lo hacía en la India; por no mencionar los matrimonios negociados con mujeres de otros lugares de Europa que, como en el primer ejemplo que se señalaba, tienen que ver más con estrategias de adaptación y establecimiento en el lugar de llegada como se plantea en el capítulo 5.

180 En este punto es interesante mencionar que durante las jornadas “Sikhs in Europe. Migration, Identity and Transnational Practices”, que se llevaron a cabo en la Universidad de Lund del 16 al 18 de junio de 2010, Christine Moliner, quien estimaba que en Francia hay aproximadamente unos 15.000 sikhs, señalaba que allí más que por la casta la situaciones de estigma vienen dadas por ser un “indocumentado”. Indicaba asimismo la importancia de las redes de contacto, cuestión de la que dependía lo exitoso del proyecto migratorio. Aunque esta cuestión no se haya puesto de relevancia en nuestro caso de estudio -la estigmatización dentro de la comunidad por la “indocumentación”, sí hay que considerar la existencia de sikhs tanto en Ceuta como en Melilla, especialmente en los centros de internamiento para extranjeros, los CETI (según el Ministerio de Empleo y Seguridad Social “Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes”) y de los que en varias ocasiones tanto bengalíes como sikhs del Panyab y otros hindúes han escapado y huido ante su inminente deportación. En el caso que nos ocupa, es importante tener en consideración por qué estos sikhs están desvinculados como parece (según unos primeros sondeos que he llevado a cabo durante el trabajo de campo) y por qué no han obtenido -u obtienen- ayuda de las comunidades establecidas en Barcelona o Valencia, entre otras. Se abre aquí, por tanto, un interesante campo de investigación. Para más información al respecto, remito al proyecto documental de Alberto García Ortiz, y Agatha Maciaszek “Los Ulises” donde dan voz y muestran la situación liminal y extrema de estos panyabis en el monte de Ceuta: [www.losulises.com](http://www.losulises.com)

181 Una excepción a este caso sería el templo conocido como “de los *Ravidassia*”, sub-grupo tradicionalmente reconocido como intocable. La mayor parte de los pertenecientes a este grupo que habitan en Barcelona pertenecen a la casta de los *chamars*, trabajadores relacionados con el cuero y son seguidores de Ravidass, un santo sikh -gurú para los *ravidassias*, matiz no exento de discordias- que también pertenecía a una casta de intocables.

establecida entre templos/asistentes por grupos de casta, como se explicaba en el capítulo 3. Y, asimismo, de identificación de personas (en tanto que pertenecientes a determinado nivel de casta) por la asistencia a uno u otro templo. Valgan algunos extractos de las notas de campo como ejemplificadores:

Harbhajan [joven varón sikh de entre 20-25 años residente en Barcelona] ha vuelto a hacer referencia a las “calidades de personas” y a los templos donde van las personas de la calidad de arriba. Así, a los templos de calle Hospital y de Mercat Nou van personas de la calidad de arriba, y al de Ravidass van las personas de “baja calidad”<sup>182</sup>. Le he preguntado por el otro templo de Badalona, y me ha dicho que también es gente de “calidad de arriba”, pero que hay que subir mucho hacia arriba (supongo que se refería a la cuesta tan grande que hay para acceder a él). También me ha expuesto que aunque el libro que se utiliza es el mismo, los del templo de Ravidass hablan de lo que dice su “santo” en lugar de centrarse en el libro [Notas de campo, Barcelona, 01/01/07].

[En el templo de Ravidass] después del langar charlamos un poco con la tía de Sitara. No sé muy bien cómo –la verdad es que me cuesta bastante entenderla- empezó a hablar de que antes iba al otro gurdwara, (creo que se refería al primero de Badalona) pero que por un conflicto de castas –ella hablaba de gente de arriba y de gente de abajo- decidió venirse a este. Hablaba de que su “santo” es el Gurú Ravidass y que ella quería poner algo o hacer algo sobre él y que los que son de arriba no querían, y que si ella trabaja y es persona y ahora puede aprender y estudiar –que antes no podía- por qué no la iban a dejar que hiciera o pusiera algo de su “santo”. Cuando habla, utiliza el “yo” pero no sé si a veces se refiere más bien a un “nosotros”, un grupo de gente. (...). Más tarde le comenté a Sitara que su tía había tratado de explicarme por qué vinieron a este *gurdwara*, y ella me lo aclaró. Ellas son seguidoras del Gurú Ravidass Ji. Y al parecer, éste es un gurú de casta baja. El conflicto que ocurrió, entre otros, fue el siguiente: ellas asistían al gurdwara de Hospital y en la celebración del cumpleaños de este gurú pusieron una imagen suya en lo alto de una silla, creo, bueno, en alto sobre algo. Entonces, otro señor, de la casta superior, lo bajó a la altura de los pies, lo que supone una gran ofensa. Este señor aludía a que en el sikhismo no se pueden venerar imágenes, y ellas dicen que lo que estaban haciendo no era adorar la imagen, sino ponerlo en alto como un reconocimiento por su cumpleaños. La cuestión es que lo que había detrás de esto era un conflicto de castas, pues este gurú pertenecía a la casta más baja y, por lo que ella me contó, durante mucho tiempo ha estado silenciado e invisibilizado. Dice que hasta hace relativamente poco no se hablaba de él, ni se leían sus *banis* o pasajes en el Gurú Granth Sahib. Me estuvo explicando cómo los conflictos de las castas de India se trasladan a Barcelona, y cómo, aquellos que pertenecen a una casta superior, aunque sikhs, siguen estableciendo y manteniendo las diferencias. Así, me explicó, que ella pertenece a la casta más baja, y que en su mismo trabajo –donde está de cara al público y hace también de traductora- cuando vienen mujeres de la India o Pakistán, lo primero que hacen es preguntarle a qué casta pertenece. A lo que Sitara (más o menos) responde que ella está allí para

---

Para un profundo e interesante análisis sobre este grupo y las relaciones entre religión, casta, estigma y negociación política ver el trabajo de Lum (2011).

182 Refiere a castas altas y castas bajas.



traducir, y que es ella –refiriéndose a la otra señora- la que necesita su ayuda, que si tiene algún inconveniente no es problema suyo. Me explicaba, de este modo, cómo la situación de castas también se mantiene entre los sikhs en la India, e igual sucede aquí [Notas de campo, Badalona, 12/11/2006].

Sitara dice que en el templo [de Badalona, dedicado a Ravidass] hay muchos problemas con Sunil. Que ahora le ha dado por decir que Ravidass no es gurú, sino un *bhagat*<sup>183</sup>. Que en el templo le dicen que le llame gurú, y que hable especialmente de la vida y obra de Ravidass ya que se acerca su cumpleaños y no pueden dejarlo todo para este día, pero parece que él se niega argumentando que no sabe sobre la vida de éste. Según Sitara, lo que ocurre es que están por abrir el otro templo en Santa Coloma, y Sunil quiere que le echen del templo para irse allí, pues los que abren aquel templo son de su misma casta (esto mismo me lo confirmaría Radha más tarde, tanto que se irá al otro templo como que son de su misma casta; me lo dijo sin yo preguntarle nada. Parece, por tanto, que sigue confirmándose mi hipótesis de que los sikhs se organizan y reúnen en los templos por niveles de casta) [Notas de campo, Barceona, 28/02/08].

Cuando le pregunté por el templo de los Ravidassias, el padre de Anju dijo que conocía de oídas que había un pequeño templo en Badalona, pero que era algo diferente, pero que no lo tenía claro, porque no sabía muy bien cómo funcionaba lo de las castas [Notas de campo, Barcelona, 15/04/07].

Este último extracto es especialmente interesante en tanto que no sólo niega la vigencia de las castas y las prácticas que a ellas se asocian (algo recurrente a lo largo del trabajo de campo, especialmente entre las castas más altas), sino la existencia de un templo en Barcelona al que asisten principalmente intocables, y con el que los miembros de las castas superiores se relacionan ocasionalmente para llevar a cabo algún tipo de *sewa*. Estos vínculos ocasionales estarían en estrecha relación con la necesidad de llevar a cabo buenas prácticas y las cuestiones morales señaladas más arriba como parte del camino hacia dios, idea que está también inserta en el pensamiento sikh. Otra de las razones que justificarían estos contactos sería para intervenir, en nombre de la comunidad, en casos en que miembros con cierto liderazgo y pertenecientes a castas superiores consideren que determinadas acciones o prácticas llevadas a cabo en el templo al que asisten las castas más bajas no son adecuadas o son del todo reprobables<sup>184</sup>.

---

183 Líder espiritual que no llega a la consideración de gurú o maestro.

184 Cabe señalar, no obstante, que el mantenimiento de las distancias entre los miembros de diferentes castas no se da sólo por parte de miembros de castas superiores hacia miembros de castas inferiores, sino que esta dinámica también se da a la inversa. Un ejemplo gráfico de ello puede ser el hecho de que un hombre perteneciente a la casta de los chamars rechazase una invitación a formar parte del comité del templo de la calle Hospital (a donde asisten principalmente castas altas) por el hecho de pertenecer a una casta inferior. Si bien es cierto que desde las castas inferiores se quejan y lamentan del rechazo y la exclusión que sienten por parte de las castas más altas, también lo es que ellos mismos las reafirman y mantienen -llevando la cuestión incluso al terreno de la reivindicación política- en lugar de llevar a cabo prácticas encaminadas al cambio.

#### 4.1.3.1.2 Castas, identidad y política

La cuestión de las castas en la actualidad, además, y muy en consonancia con lo que señala Surinder S. Jodhka (2007), está íntimamente relacionada con la construcción de la identidad, especialmente de grupo<sup>185</sup>. Según señala la autora a partir de sus trabajos en el Panyab, “while ideologically is dead, or nearly so, caste survives and thrives as a source of identity. (...) Caste today, the way it works on the ground in contemporary Punjab, is not about hierarchy but about power and identity” (*op. cit.*, p. 189).

Si la reivindicación de la pertenencia a grupos tradicionalmente marginados o considerados intocables (lo que en la literatura sobre el tema se conoce como *Schedule Castes -SC-*) ha servido para la movilización política y ganar con ello posicionamientos y políticas de discriminación positiva en su lucha contra la discriminación en tanto que grupos en la India, también ha servido, y sigue sirviendo, para el empoderamiento de grupo a través de la construcción de una identidad comunitaria como los hechos que acontecen en Barcelona con el grupo de los ravidassias ponen de manifiesto<sup>186</sup>. Así, mediante procesos de reivindicación de una identidad de grupo, los *ravidassias* están llevando a cabo la separación de la comunidad mayoritaria sikh; lo que se acompaña, a su vez, del distanciamiento con respecto a las relaciones de casta entre los grupos, cuestión que, al tiempo, sirve como argumentación para dicha separación.

Tras la argumentación del trato discriminatorio y desigual hacia los ravidassias por su condición de grupo de casta subalterna y tradicionalmente contaminante -en tanto que intocables-, en un movimiento político que trasciende las fronteras nacionales, los *ravidassias* de Barcelona están participando de la construcción de fronteras comunitarias que reivindican su condición de casta tradicionalmente marginada y que, además, se reviste de elementos simbólicos e ideológicos que también se manifiestan en los cuerpos de los activistas, especialmente cuando muchos de ellos, siendo *keshdaris*, se afeitan la barba, se cortan el pelo y se quitan el turbante renunciando así a una


---

185 Según Jodhka, además, a pesar de que el sikhismo no provee legitimidad ideológica a la jerarquía de las castas, a nivel empírico la identidad de casta sigue siendo fundamental entre los sikhs del Panyab contemporáneo (Jodhka 2007: 167). Su texto “Sikhism and the caste question” muestra casos muy ejemplificadores al respecto (*Op. cit.*).

186 El grupo de los *ravidassias*, en su mayoría conformado por *chamars*, está viviendo un proceso de separación de la comunidad sikh mayoritaria y liderada por la secta o subgrupo considerado como ortodoxo y cuyo trato en tanto que comunidad, con respecto a los primeros, no ha sido ni es precisamente igualitario. Este proceso de separación ha vivido un momento de aceleración y algidez con los acontecimientos acaecidos en Viena el 24 de mayo de 2009 donde dos sikhs considerados como ortodoxos (y pertenecientes a castas superiores) entraron en un templo *ravidassia* y dispararon a dos líderes espirituales del grupo. Como consecuencia, miles de *dalits* o intocables salieron a la calle en los estados del Panyab y Haryana lo que produjo reacciones, altercados entre distintos grupos, y estallidos de violencia con el consiguiente establecimiento del toque de queda por parte de las autoridades (sobre el seguimiento de la prensa de los acontecimientos se pueden ver noticias recogidas de distintos medios, tanto nacionales como internacionales, en el Anexo 12). Para más información al respecto, remito al texto de Lum (2009) *A minority within a minority: the Ravidassia Sikhs*.

imagen que los identifique como sikhs<sup>187</sup>. Resulta interesante en este sentido observar cómo estos cambios en la vestimenta y la apariencia física se dan en las castas bajas, lo que les hace más propensas a la adaptación al nuevo marco social y cultural y, por consiguiente, más aptas a un ascenso social dentro de una nueva escala de valores.

Por lo demás, cabe considerar aquí de nuevo cómo se evidencia la vinculación y tensión existente entre el cuerpo físico y el cuerpo social (Douglas, 2008), cuando determinados conflictos o negociaciones existentes en el campo social se manifiestan a través del cuerpo o la corporalidad y cómo, a su vez, cuerpo y corporalidad se gestionan para actuar, no sólo como símbolo (Douglas, 1991, 2008), sino también como acicate de los cambios o transformaciones sociales.

Asimismo, el proceso de separación y autoafirmación de grupo que se construye a partir de la positivación de elementos de pertenencia que antes negativizaban -en tanto que contaminantes- a las personas, se acompañan de toda una serie de nuevos símbolos que se oponen a aquellos de los que se quieren disociar y que muestran la nueva identificación: Así, si en el templo de los *ravidassias* antes el símbolo que marcaba la puerta era el símbolo de la *khālsā* , y los colores y mantras eran los que se utilizan habitualmente en otros templos sikhs, a partir de este proceso se van eliminando los anteriores que son paulatinamente sustituidos por aquellos que van a identificar a la nueva comunidad:

Estuve en la celebración del nacimiento de Ravidass Ji, que tuvo lugar en el Centro Cívico Cocheras Casinets de Sants, en el Teatre del Casinet. Cuando llegamos – estuve esperando a Sitara y su familia,- estaban cantando *kirtans* y el teatro estaba a medio llenar. Conforme pasaba el tiempo se llenó por completo. Después de los *kirtans* se hizo entrega de unos *chunnis*<sup>188</sup> a ciertos hombres –todos hombres- como reconocimiento a labores efectuadas. Así, se entregaron a hombres que vinieron de otras zonas de Cataluña y que habían recogido dinero para aportarlo al *gurdwara*; a otros hombres por su trabajo constante como *sewadars*; al chico al que habían pegado por alabar a Ravidass (todo ello según me traducía Sitara, y en este caso me especificó que era para que el chico no se desalentara y viera que estaban con él y no le dejaba solo); etc. Todos los reconocimientos eran hacia hombres, ninguna mujer estuvo entre ellos. Cabe señalar que los *chunnis* eran de dos colores distintos: unos naranja y otros rosa. Le pregunté por ello a Sitara y me dijo que el naranja era por ser el color de la *khālsā* y el rosa lo habían empezado a utilizar los seguidores de Ravidass (abundaban más los que eran de color rosa). Junto a esto decir que no vi ningún símbolo *khanda* (excepto en algún pañuelo para cubrir el pelo, pero poca cosa). Sí aparecía, en cambio, el símbolo que utilizan los seguidores de Ravidass (es una especie de círculo estrellado). Según Sitara eso es un ideograma, y viene a significar algo así como “amén”. También dice que es la palabra que más aparece en el Gurú Granth Sahib. El símbolo es el siguiente:

---

187 Y a pesar de que ello les suponga conflictos en el seno de la familia, que a pesar de estar a favor de la escisión no comparte esta decisión.

188 Tipo de fular.



Aparecía en muchos pañuelos para la cabeza, en las telas que cubren al Gurú Granth Sahib, etc. Allí tampoco había ningún arma defensiva o bandera de Khalistan<sup>189</sup>. Cabe señalar también que, además de la consigna “*Bole So Nihāl, Sat Sri Akāl*”<sup>190</sup> que dicen muy habitualmente todo los sikhs, aquí se repetía –diría que con más frecuencia aún– aquella que Sitara me explicó que se refería a Ravidass [Notas de campo, Barcelona, 24/03/08].

#### 4.1.3.2 La evitación de la contaminación

Aparte de las cuestiones de contaminación que tienen que ver con las castas, también hay una serie de situaciones, personas, alimentos y objetos, en estrecha relación con lo religioso, considerados contaminantes y cuyo grado de importancia y cuidado va en directa relación con la ortodoxia religiosa. Es decir, cuanto más ortodoxa en cuestiones de fe es la persona, más cuidado, atención y distancia pone frente a estas situaciones, alimentos, personas y objetos. Así, el tabaco, se considera altamente contaminante, -tanto es así que difícilmente encontraremos a un sikh fumando<sup>191</sup>- y cualquier persona fumadora es despreciada por su grado de contaminación. Sunil, un informante *amritdhari* de entre 35 y 40 años, de origen sikh y residente en Barcelona, lo explicita, por ejemplo, explicando que

Ese es su mayor problema, que no le gusta que fumen. Dice que con que beban no tiene problema, pero con que fumen, aunque sea muy poquito, su nariz lo detecta y esto sí supone un problema para él. No le gusta porque aunque se fume muy poquito, su nariz lo detecta, y no se respira bien y le confunde mucho, su cerebro se colapsa, “*blasts*” (estalla) [Notas de campo, Barcelona, 10/04/07].

Igual, aunque en bastante menor medida, sucede con el consumo de carne o alcohol; éste último considerado en principio un elemento altamente contaminante pero que goza de un valor ambivalente, pues excepto en los casos más ortodoxos, no es difícil observar a sikhs varones (difícilmente a mujeres, por no decir imposible) consumir alcohol, especialmente cerveza y/o whisky; incluso en casos de varones *keshdharis*. Entre las clases medias-altas del Panyab urbano - incluyendo a las familias sikhs-, además, es considerado una cuestión de prestigio social y de buena

---

189 Bandera independentista sikh. Es el emblema de los que quieren un Panyab independiente de la India.

190 *Jai kārā* o consigna que se divide en dos partes (en la primera alguien alaba y en la segunda el grupo contesta) y viene a significar *Bole So Nihāl* “el que habla es bendecido” y *Sat Sri Akāl* “la verdad es eterna”.

191 Durante todo el tiempo de trabajo de campo no he llegado a observar a ningún ni ninguna sikh fumando, algo que para ellos resulta inconcebible cuando les preguntas por esta posibilidad. Algo que no ocurre, sin embargo, con el consumo de alcohol, también considerado tabú por la ideología sikh.

educación abrir una botella de whisky (especialmente un buen whisky escocés) para los invitados. Eso sí, de nuevo sólo para y entre los varones. No obstante, en situaciones como esta, o en otros contextos de socialización, aquellos especialmente ortodoxos utilizarán diferentes estrategias - donde poner distancias físicas será la principal- para evitar el contacto con el alcohol o la carne, o la excesiva cercanía con aquellos que los están consumiendo o los han consumido, por temor al contagio o la contaminación:

En la mesa, Priyavrat [que es *amritdhari*] trataba de explicar su concepto de <<pureza>> de las cosas, y lo que hay de contaminante en tocar o pedir una botella de cerveza, aunque sea para otros, en coger el agua de la mano de alguien que está fumando, en sentarse en una mesa con gente que come carne,... los demás (todos españoles) no le entendían, y lo tachaban de intolerancia. Dice que él lo hace -sentarse en la mesa con nosotros-, pero que otros sikhs no lo harían. También me reprendió por beber cerveza y comer carne: “y tú, si estás con la comunidad sikh no deberías hacerlo”, me dijo. Me llamó la atención al respecto. (...) Hace un gran esfuerzo por ser políticamente correcto con el grupo, pero no le gusta comer donde fuman. (...) A Jordi en la comida Priyavrat le ha dicho que no quería beber agua en determinado vaso porque lo habían puesto para la cerveza. (...) Le he ofrecido beber agua de mi botella. Cuando dije “agua” dijo que sí, pero luego la rechazó diciendo que tiene que tener su propia botella. Creo que nos considera “contaminados” y que ya no hay vuelta atrás. Cuando en la comida de ayer hablaba de la carne, el alcohol, etc., hablaba de “pureza”, de estar cerca de la “pureza” y por ello evita estar con o tocar ese tipo de cosas [Notas de campo, Panyab, 25/08/07].

Asimismo, desde esta perspectiva más ortodoxa, se entiende que <<ser una persona que no es limpia>>, en el sentido “espiritual”, del *karma*, explica desde el punto de vista emic las desgracias de las personas y de aquellos que les rodean. El consumo de alcohol, carne, etc, puede hacer que los negocios vayan mal, que a alguien no le acepten la reagrupación familiar o incluso el fallecimiento de un ser querido.

#### 4.1.3.3 La gradación inestable de la contaminación

Además de la condición de contaminantes de determinados productos y alimentos, hay otros que por su vinculación con determinada zona corporal están imbuidos de una carga simbólica negativa que por tanto ha de ser evitada por determinadas personas. Así, por ejemplo, las hijas o las hermanas, cuyo grado de pureza y contaminación también es cambiante en función del contexto, no deben tocar los zapatos de los padres o hermanos (por el contacto de éstos con los pies, como hemos visto, la parte más impura del cuerpo). Esto se da, además, en una relación ambivalente en la valorización de estas mujeres que, por un lado, son vinculadas con la deidad femenina Lakshmi y, por otro, son menospreciadas por su condición de temporalidad en la familia e inversión excesiva, dado que terminarán perteneciendo a la familia del marido. Así, esa valorización ambivalente las posiciona en lugares determinados en la gradación de la pureza y la contaminación, así como en el

orden social. Esto estaría en concordancia con los planteamientos de Douglas (1991, 2008) acerca del cuerpo como sistema de clasificación (pues es a partir de determinada valorización del cuerpo – en tanto que cuerpo más o menos contaminado- y del cuerpo sexuado, que se las ubica en uno u otro sitio social), la vinculación entre cuerpo y sociedad (ya que en este caso concreto su valorización dependerá del contexto social) y el cuerpo como lugar donde las condiciones sociales se materializan (en este caso concretándose en su mayor o menor cualidad de impureza y su lugar en la jerarquía de las relaciones de género). De tal modo que si bien en la familia de origen no deben tocar los pies (ni lo que con ellos se relacione) por la condición de estos de impureza, una vez pasan a la familia del marido, su lugar en la jerarquía de pureza/impureza -y también en el orden social- varía y han de tocar los pies de los suegros y suegras y otros miembros considerados superiores dentro de dicho orden o jerarquía. Con el paso de una familia a otra, su condición varía y, literalmente <<*su lugar ahora está en los pies*>>. Es interesante en este sentido -y considerando al respecto lo señalado más arriba- cómo se relacionan las categorías de pureza e impureza con la sacralización de las prácticas de la vida cotidiana (en el saludo, por ejemplo) y su carácter performativo, y la ordenación de las personas en la cotidianidad; cuestiones que en cierto modo nos remiten a las formas de disciplinamiento, la normatividad y el ejercicio del *bio-poder* de Foucault, con cuerpos insertos en relaciones de poder y dominación (2005, 2006). Los siguientes extractos de una entrevista lo muestran de una forma muy gráfica:

Informante: Por otro lado lo de los pies, a ver, los panyabis (sikhs) creemos que las hijas son “invitadas” ya que finalmente se irán a casa de sus suegros...y allí es donde está su hogar...lo de que relacionaban las hijas con las diosas es cierto, las hijas en casa de sus padres son solteras por lo que son consideradas como diosas<sup>192</sup> en el sentido de que las diosas no llegaron a casarse nunca y claro su lugar no está en los pies por lo que tampoco se deja tocarles los zapatos. En cambio cuando esta hija es nuera su deber es tocar los pies de los suegros porque es un símbolo de respeto y obediencia hacia ellos. A menudo relacionan la situación económica de una persona con la presencia de una hija (Lakshmi, la diosa hindú de dinero), es muy probable que haya personas que se sientan mas afortunados que otras con el nacimiento de una niña.. si va todo bien, claro, de una manera se sienten como endeudados con esta, porque es la que ha traído la buena suerte en la casa.

Yo: Como tú ya dices, lo de las hijas es contradictorio, por un lado se las puede relacionar con Lakshmi (la fortuna, el dinero), pero por otro, y a nivel más práctico, una hija es vista como una desgracia y un problema para la familia por el tema de la

---

192 Tal y como explicaba Agustín Pániker en su participación como invitado al Máster Religión y Sociedad que tuvo lugar en la Universidad Pablo de Olavide el 15 de junio de 2011, en el pensamiento hinduista en general no existe una estricta separación entre lo humano y lo divino. La divinidad se aprehende, se capta a través del culto, de la realización de la *puja* o del ritual, lo que sería considerado una especie de adoración a un invitado de honor. Es así, que cuando se realiza la *puja* se invoca a la divinidad, se la trata como a un huésped de honor: se le lavan los pies, se le baña, se le ofrecen flores, sándalo, comida, etc. De modo que en el momento en que alguien (ya sea un gurú, una representación, etc.) realiza lo divino es en ese preciso momento lo divino.

dote, y porque han de criarla para que luego se vaya con la familia del marido. A veces es vista como una ruina para la familia. De ahí, a veces, el feticidio femenino, ¿no? Pero sí es verdad que también he visto familias en las que se quiere a las hijas.

I: Tienes toda la razón. La única respuesta que encuentro a todo esto es que como es una sociedad que valora mucho los sentimientos y que lo viven tan de cerca. Siempre intentamos relacionar una desgracia o una buena noticia con algo o con alguien, como si intentáramos justificar aquello. Por ejemplo cuando nació mi hermano trajo buena suerte para mis tíos (hermanos de mi madre) según ellos porque a partir de ese año todo les ha ido bien, en cambio explica mi madre que cuando nací yo traje mala suerte para ellos pero buena para mi padre porque consiguió salir del país. Todo depende de la familia, de la filosofía de ellos y también del ambiente en el cual viven...porque creas o no influye.

Y: No entiendo qué quieres decir cuando dices que “su lugar no está en los pies”, no entiendo qué significa esto.

I: Cuando te agachas para tocarle los pies a alguien lo que estas mostrando es que eres inferior a él y por lo tanto se merece respeto y obediencia (igual que en los templos)...si consideramos diosa a la chica no le haremos que toque nuestros pies. El dios no es superior a nosotros sino que nosotros somos inferiores que el.

Y: En Panyab, cuando este *amritdhari* me dijo que no debía tocarle los zapatos me explicó que si lo hacía yo le estaba quitando el “*sat*”, como el alma, lo sagrado. ¿Me lo puedes aclarar?

I: A las chicas se dice que son la dignidad del padre o de la familia. Cuando una chica (soltera) toca los pies de la persona, éste se siente como endeudado con ella, como si absorbiera la mala suerte de ella, como si hubiese hecho (sumado) un pecado más. Pienso que se referiría que tu no le puedes considerar superior porque en aquel momento tu eras la superior. No se ha visto nunca que el dios venga a tu casa sino que somos nosotros que tenemos que ir a su casa [Notas de campo, Barcelona, 22/03/09].

El extracto muestra de forma muy aclaratoria cómo, por un lado, las condiciones de pureza e impureza forman parte de la categoría de las personas -en este caso de las mujeres- más allá de la cuestión de las castas y cómo, además, esta gradación varía en función del contexto e incide en el lugar social que las mujeres ocupan y la valorización a este asociada. Refleja, además, cómo se relaciona lo sagrado con la vida cotidiana, y se utiliza para justificar las condiciones que en ella se dan (ya sean de buena, mala fortuna, etc.) Y, finalmente, cómo todo este entramado funciona, donde estas prácticas performativas ubican socialmente a las personas a partir de sus cuerpos (sexuados) y marcan su valorización en la gradación jerárquica, poniendo en evidente relación cuerpo-símbolo-sociedad (Douglas, *ops. cit.*).

Asimismo, se dan otras condiciones femeninas que vuelven a las mujeres especialmente contaminantes en circunstancias concretas y en relación directa con lo sagrado. En este sentido, las mujeres sikhs de Barcelona, sobre todo las de más edad, no asisten al templo en períodos de menstruación, momentos en que se consideran impuras. Casos especialmente contaminantes en relación con los cuerpos y las prácticas corporales de determinadas mujeres son también dignos de atención en tanto el contacto con ellas requieren de un rápido e ineludible proceso de

descontaminación. Este es el caso de las prostitutas, con las que el contacto -por muy fortuito e involuntario que haya sido- ha de ser resuelto como muestra el siguiente pasaje de las notas de campo:

Íbamos en ello, cuando nos sorprendió escuchar los gritos de una mujer que pedía ayuda. Estaba forcejeando con un hombre –ella, joven, de aspecto occidental; él, también joven de aspecto hindú- en la parte delantera de una furgoneta grande que venía hacia nosotros. La furgoneta se paró, parecía que él trataba de echarla abajo mientras ella pedía auxilio y que alguien llamara a la policía. Gurbachan [varón sikh *amridhari* de unos 40-45 años de origen hindú y residente en Southall<sup>193</sup>] no se lo pensó un instante cuando se precipitó hacia donde estaban sucediendo estos acontecimientos. Intervino, les separó para que él dejara de maltratarla, y ella lloraba pidiendo ayuda, y que por favor llamaran a la policía. Ella imploraba ayuda, que no la dejaran sola, que él la estaba pegando y que le había hecho daño. Él decía que ella le había robado dinero –mientras ella comenzaba a quitarse la ropa y pedía que cualquiera le registrara y comprobara que ella no tenía dinero, que eso no era cierto, Gurbachan le pedía que por favor se vistiera, que no debía desnudarse-, y no sé qué cosas más porque todo sucedía muy rápido. La cuestión es que Gurbachan medió, siempre tranquilo –pero firme con el hombre-, con gran templanza durante la situación. Se fueron acercando algunos hombres más –de aspecto hindú- que andaban por allí –recordemos que eran las cinco de la mañana de un sábado y no había ninguna otra mujer por la calle- y le preguntaban a Gurbachan acerca de lo que estaba sucediendo (vino, por una parte un chico, que ayudaba a Gurbachan, y por otra un grupo de tres, uno de los cuales se dirigió a Gurbachan como “Singh”<sup>194</sup> para preguntarle por lo sucedido). (...) Gurbachan (...) al final consiguió que el hombre dejase marchar a la mujer, que se iba acompañada por el otro chico que llegó al lugar después de nosotros. Ella, antes de marcharse, nos abrazó dándonos las gracias. (...) Cuando llegamos a casa de Gurbachan, éste dijo que necesitaba una ducha después de lo sucedido. Le pregunté si tenía que ver con lo sucedido con la chica, que si era porque fuese una prostituta, y él contestó “she was polluted” [Notas de campo, Southall, 02/09/06].

#### 4.1.3.4 *El agua, elemento ritual de purificación*

Más allá de las prácticas (como en el caso de las prostitutas) o de los momentos específicos en la vida de las mujeres que las vuelven especialmente impuras o contaminantes (como los períodos de menstruación), podríamos decir que todos los individuos parten de un estado previo de impureza en tanto en cuanto necesitan pasar por determinado ritual de baño o ducha cuando van a tener contacto con lo sagrado. En este sentido, y en los casos señalados más arriba, el agua es un agente fundamental como descontaminante, que se pone de manifiesto, por ejemplo, en lo que tiene que ver con la elaboración de los alimentos. Dada la especial “sensibilidad” de los alimentos con

---

193 Barrio del extrarradio de Londres.

194 A pesar de que no se conocían, el aspecto de Gurmail, *amridhari* de barba y turbante, lo identificaba claramente como sikh, razón por la cual se dirigen a él por el sobrenombre de *Singh*.



respecto a la contaminación -lo que podemos considerar como herencia del pensamiento hinduista-, no es difícil encontrarse con críticas en los casos de mujeres que no se hayan duchado antes de preparar el desayuno o la comida.

De igual modo sucede con el requerimiento del baño o ducha matutino que se hace explícito al formar parte de las pautas señaladas en el *Rahit Maryada* como una de las exigencias que todo buen sikh debe cumplir, sobre todo si se va a asistir al templo. La higiene corporal diaria, en este caso a través de la ducha, está asimismo directamente relacionada con la cuestión de la contaminación y la purificación (véase Douglas, 1991), que se pone especialmente de manifiesto en los casos en que se va al *gurdwara*:

Pasé la noche en su casa y cuando nos preparábamos para ir al templo por la mañana, me preguntaron (cortésmente) si quería ducharme. Yo dije que no, que no pasaba nada, que me duché justo antes de venir y que volvería a hacerlo al llegar a la residencia (me mostraba tímida y sin querer molestar). Entonces ellos insistieron, diciendo “además vamos al templo”, afirmando así la necesidad de ducharse antes de ir [Notas de campo, Badalona, 17/05/09].

Asimismo, antes de entrar en el templo, has de lavarte las manos -y en algunos casos los pies-<sup>195</sup>. Esta misma necesidad de purificar mediante el agua a las personas, también se traslada a los espacios que van a tener contacto con lo sagrado. Así, cuando se lleva a cabo el *Nagar Kirtan*<sup>196</sup>, delante del vehículo en el que vaya el Gurú Granth Sahib habrá algún o varios destacados miembros de la comunidad que irán esparciendo agua por el suelo a fin de purificar el espacio por donde su último y definitivo gurú ha de pasar.

Cabe añadir que, como se señala más adelante, otro elemento que tradicionalmente se relaciona en la India con la purificación es el uso de la henna, aunque en Barcelona se restringe casi exclusivamente a las novias para la celebración matrimonio.

#### 4.1.3.5 Técnicas corporales

A pesar de que Marcel Mauss (1993a: 369) establecía que para aproximarse al estudio de las técnicas corporales es requisito *sine qua non* hacerlo desde la perspectiva del <<hombre total>>, que habría de comprender las distintas dimensiones del individuo, a saber, la dimensión anatómica (el cuerpo), la psicológica (la conciencia) y la social, por razones analíticas en este apartado aludimos principalmente a aquellas prácticas y aquellos modos que son propios del grupo objeto de estudio en tanto que miembros de la comunidad a la que pertenecen. Considerando que el resto de

---

195 De hecho todos los templos tienen cuanto menos un aseo con lavabo o una pila para poder lavarse las manos, y en no pocos casos duchas a disposición de los asistentes.

196 Procesión en la que los sikhs salen a la calle con su *libro sagrado* para celebrar determinadas festividades.

perspectivas (como la psicológica y la social) quedan suficientemente discutidas en diferentes lugares de este texto (la social está prácticamente implícita en todo lo referido más arriba -y en lo que sigue-, y la psicológica tiene su lugar en el capítulo siguiente, donde se discute la práctica de la agencia y las negociaciones corporales), haremos aquí alusión explícita a determinadas prácticas llevadas a cabo a partir de determinado uso del cuerpo, a los modos o maneras de comer, al uso de posturas características, a la incorporación de elementos al cuerpo, así como a cuestiones de ubicación de los cuerpos en los espacios, proxemia, tabúes, etc. que son socialmente transmitidos y aprehendidos por los miembros de la comunidad.

Comentábamos más arriba que la higiene y el cuidado del aspecto es de relevante importancia para los individuos sikhs (y así se establece entre sus preceptos) dado que entienden que representan la imagen de la comunidad. No obstante, lo primero que llama la atención cuando observamos a los varones sikhs -no así en las mujeres- es el mantenimiento de una postura generalmente bastante erguida, casi de cierta altivez, podríamos decir, en la que normalmente están y caminan con un porte muy derecho, efecto visual especialmente favorecido por el uso del turbante en el caso de aquellos que lo portan. Mayoritariamente poseen y cuidan cuerpos viriles –en la línea de los trabajos colectivos de socialización de lo biológico y biologización de lo social que señalaba Bourdieu (2003)-, más viriles cuanto más cercanos a la ortodoxia, y que les hace ser fácilmente reconocidos como “panyabis”; una corporalidad <<muy masculinizada>> -como refería Bourdieu para los varones de la Cabília (*op. cit.*)-, a la que ayudan la barba y el turbante.

La utilización del *kirpan*, asimismo, favorece esa asunción de la confianza y seguridad en el propio individuo -en tanto que entienden que la razón de ser del *kirpan* es la de luchar contra las injusticias y defender a los necesitados- que se refleja no sólo en su actitud general, sino sobre todo en su pose corporal. Asimismo, la práctica del *gatkha*, un tipo de arte marcial que se acompaña del uso de espadas, escudos y otras armas tradicionales de ataque y defensa<sup>197</sup>, contribuye a reforzar la idea *in-corporación* en el cuerpo de los miembros de una comunidad potencialmente guerrera cuya tradición de lucha se mantiene y se reifica, tanto en la constante presencia de estas armas -nunca de fuego- en los templos y la práctica y la exhibición de este arte marcial -en parte coreografía-, en los *Nagar Kirtans*<sup>198</sup>.

---

197 Para observar exhibiciones de *gatkha* basta con escribir su nombre en youtube y se podrá ver claramente cómo es exclusivamente practicado por sikhs varones, y los emblemas y símbolos que identifican a la comunidad suelen estar siempre presentes, como es el caso del uso de ropas de colores de un tono de azul muy concreto, así como azafrán; de la bandera de *Khalistan*; la *khanda*; etc.

198 En el Anexo 13 se muestran fotografías de uno de los *Nagar Kirtans* en Barcelona donde se puede observar claramente lo señalado con respecto al porte, los tonos de las ropas y los atuendos, la constante presencia de la bandera de *Khalistan* y otros emblemas, así como la práctica del *gatkha* y algunas de las armas que para ello se utilizan.

Este porte altivo y erguido al que referimos, se relaja en cambio en el interior de los templos, donde la postura correcta es sentado en el suelo, con las piernas cruzadas, los hombros se relajan y los cuerpos tienden a encorvarse, como si fuese el lugar adecuado para la relajación de un cuerpo que ya no está amenazado, sino dispuesto a interiorizar lo que del lugar sagrado se desprende, ya sea mediante la escucha de la lectura del Gurú Granth Sahib, de los *kirtans* o la ingestión del alimento compartido en la comida comunal preceptiva. No obstante, la forma adecuada de sentarse en el interior del templo también está claramente establecida<sup>199</sup>, como la siguiente nota de campo refleja:

Los hombres están sentados a la izquierda, y las mujeres a la derecha. (...) Llega un momento en que hay poco espacio para la gente que se reúne allí. Así, están los hombres a la izquierda, las mujeres se sientan a la derecha, con los niños pequeños. Los niños que ya son un poco mayores se sientan a la izquierda, donde los hombres. Se sientan allí con las piernas cruzadas y atienden a la lectura, y meditan y demás. La postura es esa: estar sentado, con las piernas cruzadas. Nosotras estuvimos allí unas tres horas aproximadamente, y había gente que ya estaba allí cuando nosotras llegamos. Si tú te cansas de la postura, lo que puedes hacer es estirar un poco las piernas, moverlas, pero siempre hacia atrás, nunca hacia adelante. No debes acercar los pies al Gurú Granth Sahib, porque se supone que los pies son la parte más terrenal del cuerpo y debes evitar postrarlos hacia el Gurú Granth Sahib, así como debes evitar también darle la espalda [Notas de campo, Badalona, 19/11/06].

Posición que, como *habitus* que diría Bourdieu, viene incorporada por su uso tradicional en la India, que además permite prescindir de cierto mobiliario, y extender la utilidad de muebles que los occidentales restringimos a actividades muy específicas o limitadas. Este sería el caso de la cama, por ejemplo, que además de para dormir o descansar, puede servir para sentarse, charlar e incluso para comer. La siguiente nota resulta de gran interés porque refleja el cambio existente en la gestión y consideración de las necesidades y los hábitos en una joven crecida en Barcelona con respecto a sus padres, inmigrados a este lugar:

Hablando con Hardik [el padre de Sitara], decía que Sitara le reprochaba que aquí [en la India] no tuviera una mesa y sillas donde comer (comíamos sentados en la misma cama y sobre la colcha en la que dormían, aunque comentaron que ellos normalmente comen en el suelo), un sofá donde sentarse, ...Y él decía que para lo poco que viene aquí no necesita esas cosas que no son imprescindibles. Que se las arreglan comiendo en el suelo [Notas de campo, Panyab, 20/08/07].

Así, en esta postura, en la que están sentados con las piernas cruzadas la una sobre la otra, es una posición en la que pueden pasar horas sin dar muestras de molestias o incomodidad, algo complicado para quienes no estamos acostumbrados a ello.

---

199 En las fotografías del Anexo 14 se puede observar la posición en la que se está sentado en el templo.

Se hace necesario mencionar también cuestiones de proxemia (Hall, 1968, 2003). En este sentido, tanto en el templo como en otros espacios, el límite de los cuerpos parece no establecerse donde físicamente unos terminan y otros comienzan, dado que con gran naturalidad pueden sentarse tan pegados unos a otros que difícilmente se podría discernir dónde empieza el cuerpo de una persona y termina el de otra. Esta situación, que es común en los templos, también se da en otros espacios -sobre todo en la India-, ya sean abiertos (como cuando se guarda fila) o cerrados (como puede ser un coche o una estancia de una casa):

En general son muy sufridos. Aguantan horas en posiciones incómodas y con los cuerpos muy pegados unos a otros. Tanto que se superponen. Cuando vamos en el coche, un todo-terreno donde viajamos durante horas hasta 12 personas y un bebé, vamos super-apretados, y en posiciones muy incómodas. Y no parecen quejarse. Los cuerpos se pegan, se mezclan, se superponen y no se quejan [Notas de campo, Panyab, 19/08/07].

Este extracto de las notas de campo muestra cómo la distancia corporal no está siquiera en los límites físicos de los cuerpos de los individuos, que se pegan, se superponen, y tratan de encajar sin considerar las incomodidades o consecuencias (hormigueos, miembros dormidos, dolor, falta de aire...) que esto implica en los sujetos. No obstante, en la cuestión proxémica también se marcan claramente las relaciones de género. Este contacto tan cercano de los cuerpos, esta superposición a la que nos referimos, sólo se da entre miembros del mismo sexo:

Tengo que señalar también que éramos mucha gente. En el espacio de las mujeres estábamos prácticamente cuerpo con cuerpo; era muy difícil moverse, y con tanto tiempo sentados se hacía duro. Parte de “nuestro espacio” fue ocupado por hombres prácticamente de la mitad hacia atrás. La cuestión es que ni así se mezclaban hombres y mujeres, sino que a nosotras nos pidieron que nos moviésemos un poco hacia delante para hacer hueco para ellos detrás, con un pequeño espacio vacío en medio que marcarse la distinción [Notas de campo, Barcelona, 07/01/07].

Por otro lado, la utilización habitual de determinadas posturas permite cierta flexibilidad y adecuación para la realización de ciertas actividades (como es, en el caso de la India, fregar los útiles de cocina en barreños que están en el suelo), que para los no acostumbrados resultan de gran incomodidad. Posturas que se observan fácilmente en la India<sup>200</sup>, pero no así en Londres o en Barcelona, salvo, como decíamos, en el interior de los templos<sup>201</sup>.

---

200 Sobre todo en el Panyab rural, no ya entre las clases más acomodadas de las zonas urbanas.

201 Otras situaciones que ejemplifican cómo los cuerpos se superponen, mezclándose unos con otros, como si lo físico no fuese necesariamente el límite del cuerpo, o al menos el límite entre un cuerpo y otro, aunque se disponga de mucho espacio, se pueden observar en las fotografías del Anexo 14 tomadas en uno de los templos de Barcelona.

También encontramos algunas variaciones en determinadas técnicas utilizadas en función de los espacios y/o la presencia de personas ajenas a la comunidad. Así, con respecto a la ingestión de la comida, si lo habitual es que los sikhs se sirvan de su mano derecha para comer, no necesitando la utilización de cubiertos (excepto la cuchara en algunas ocasiones para comidas muy caldosas), si están acompañados de foráneos, o comen en restaurantes u otros espacios ajenos a sus hábitos, tenderán a utilizar cubiertos, aunque estos no sean para ellos de uso habitual. Comer con la mano derecha, utilizando el *chapati* para coger la comida y llevarla a la boca, es la forma usual de comer para los sikhs, lo cual requiere de cierta técnica y destreza para conseguir coger bien los alimentos -ya sean más o menos consistentes- y evitar que se caigan en su camino hasta la boca, o que se ensucie la mano, lo que habitualmente ocurre a los profanos. Asimismo, el tiempo de la comida no es momento para la conversación. Se come rápido, dedicado a lo que se está haciendo, sin más pretensiones que la ingestión del alimento.

En cuanto a otras técnicas o modos de hacer y usar o tratar el cuerpo y los elementos corporales, mencionábamos más arriba la importancia de la higiene corporal a través de la ducha, una imagen bien cuidada, etc., cuestiones que no se consideran meramente atenciones estéticas o higiénicas, sino también en relación con las creencias religiosas. Así, en el marco de la fe, se establecen determinadas prácticas -que a veces implican ciertos cuidados estéticos- como es -decíamos- mantener un aspecto cuidado, cuando no lo más impoluto posible. De este modo, si mantener el pelo corporal sin cortar establece cierta vinculación con la deidad, el llevarlo cuidado -en el caso del cabello y la barba- es requisito necesario para su mantenimiento. Así, se peinarán insistentemente y cuidadosamente, se les aplicarán aceites y fijadores y, en muchos casos, la barba se recogerá dando un aspecto más uniforme y cuidado. Para ello, se recurrirá a la utilización de bandas de tela que facilitan la uniformidad y el buen aspecto de la barba<sup>202</sup>.

En el caso de las mujeres, existe diversidad de prácticas con respecto al pelo corporal. Si en general portan el cabello largo, sin cortar, en el caso de algunas chicas jóvenes, ya sea en Barcelona o pertenecientes a las clases medias-altas urbanas de la India, llevar el pelo más corto se considera un signo de modernidad. No obstante, nunca lo cortan en exceso, sino que lo mantienen, como mucho, a la altura del mentón. No así las mujeres de más edad, las chicas crecidas en las zonas rurales del Panyab, o las que pertenecen a familias más ortodoxas, que mantienen el pelo largo y siempre recogido. Algo similar sucede con el vello corporal. En las zonas rurales de la India, así como entre las mujeres de mayor edad o las jóvenes pertenecientes a familias más ortodoxas en Barcelona no llevan a cabo la depilación en ninguna zona del cuerpo; no así las que viven en zonas

---

202 En el Anexo 15 se pueden observar fotografías que ilustran la diferencia entre la barba solamente peinada, la barba recogida, y la banda que a veces se porta para mejorar su estética.

urbanas del Panyab o de Delhi, o las crecidas en Barcelona cuyas familias mantienen ciertos márgenes de flexibilidad al respecto, que se depilan zonas como las piernas, la axilas, el bigote, las cejas o la ingle. Para ello, como ya apuntábamos más arriba, a menudo recurren al método tradicional del hilo que elimina el vello de raíz.

Otra de las prácticas corporales que sufren modificación con la variación del lugar de estancia es el uso de la henna. Si bien en la India, además de en rituales ceremoniales como las bodas y otras celebraciones y festividades, se usa también como elemento de purificación, en Barcelona su uso se restringe al mínimo y se limita a momentos muy específicos (como sería una boda, aunque no siempre), como bien explica la informante, con la finalidad de evitar llamar la atención<sup>203</sup>:

Y aparte de esto, pues se nota mucho, por ejemplo, mira, henna, yo, llevo un poquito siempre, siempre me pongo un poquito, porque algunas veces que me he puesto más pues...llama mucho la atención, y eso puede ser bueno, sí, yo desde pequeña siempre he llevado, aún muchas veces si es alguna fiesta hindú, [yo le hago la observación de lo bonito de la henna en sus manos] bueno ahora se me ha ido el color ya, pero sí normalmente queda mucho más fuerte, pero claro, esto llama mucho la atención y según en qué sitio pues no se acepta muy bien. Te pueden mirar como “¡ays!, ¿qué es esto, no?” Bueno, ahora la henna se está empezando a conocer bastante, con los tatuajes y tal que se hacen en verano. Pero claro, eso también podría ser un punto que corta.

Ante la pregunta de si la henna es solamente estética o si tiene algún otro sentido, ella responde: Es muy tradicional, muy tradicional, y muy como pureza, en todos los festivales de la India se pone henna, sean bodas, sean navidad hindú, sea... bueno, todas las fiestas importantes de la India se pone henna. (...) Nosotras nos las ponemos nosotras mismas, pero en la India hay profesionales ya dedicados a eso [Notas de campo, conversación con Anju tras la entrevista, Barcelona, 12/10/06].

A partir de lo mencionado hasta el momento resulta interesante llamar la atención aquí sobre cómo tanto en las técnicas corporales, así como veremos para los vestidos y otros atuendos que forman parte de la corporalidad y la identidad corporal de los individuos, existen elementos de persistencia y cambio fruto –o consecuencia- de la adaptación a la sociedad de acogida.

#### 4.1.3.5.1 La alimentación

En relación con la alimentación hay dos cuestiones fundamentales a considerar y que ya han ido surgiendo a lo largo del texto: determinados tabúes alimenticios y la importancia de la comensalidad. En cuanto a los tabúes alimenticios, referíamos cuando se hablaba del *Sikh Dharma*, el código de conducta sikh que se establecía en el *Rahit Maryada*, que un “verdadero sikh” no debía

---

203 En el Anexo 16 se pueden observar fotografías del uso de la henna en una novia en el Panyab y su no utilización en una novia también hindú pero esta vez en Barcelona.

ingerir carne así como ningún otro elemento contaminante para el cuerpo (como el alcohol, el tabaco, cualquier tipo de estupefacientes, etc.). Dejando de lado la imposición política que sobre los cuerpos trata de ejercerse a través de este código de conducta -que, no obstante, no es cuestión baladí-, la evitación de la ingesta de elementos contaminantes no está exenta de sentido si, como sucede con el pelo, consideramos que el cuerpo no sólo es dado por dios, sino que *es, forma parte* de la divinidad, con la que se busca la suprema conjunción:

There is a light in all and the light is That One.  
In nature It is seen, in nature heard, in nature lies the essence of joy and peace  
Earth, skies and nether regions comprise nature  
The whole creation is an embodiment of It.  
You are the Primal Being, you are the Infinite Creator  
None can comprehend your limits!  
Within each and every being you are, constantly pervading all” (Guru Granth, citado en Kaur Singh, Nikky-Guninder, 2004: 55)<sup>204</sup>.

Algo que mis informantes explican de manera mucho más sencilla, cuando refieren que “Dios está en cada cosa y en todas las cosas, y en cada persona y en todas las personas” [Notas de campo, conversación con Harkik, padre de Sitara. Panyab, 19/08/07). De ahí, pues, la lógica de no cortar o eliminar ningún pelo ni contaminar el cuerpo. En cuanto al tabú de la ingesta de carne, esta limitación, al parecer, no aparece de forma explícita en ninguno de los textos sagrados. Tan sólo se le atribuye al Gurú Gobind Singh la prohibición de comer carne *halal* (es decir, de animales sacrificados según los rituales musulmanes), lo que según Owen W. Cole y Piara Singh Sambhi si bien es interpretado por los vegetarianos como una prohibición explícita de ingestión de este tipo de carnes, no lo es como una autorización para ingerir carnes de animales sacrificados de algún otro modo (2006: 148).

De Gurú Nanak, por su parte, destacan algunos versos al respecto que, de nuevo según Cole & Singh Sambhi, serían más bien interpretados como rechazo a la creencia de la cualidad contaminante que implica la ingesta de carne, razón por la cual sería evitada (*ibid.*):

Man is first conceived in flesh...  
He seizes teats of flesh  
You were produced from the blood of your parents  
But you eat no fish or flesh (Adi Granth, 1289-90)<sup>205</sup>.

---

204 En la misma línea señala Agustín Pániker que Akal Purak no sólo es immanente en su creación, sino que “está presente en todos y cada uno de los corazones” (Adi Granth: 387), “La relación entre Akal Purak y el ser humano es como la de la fragancia y la flor, el reflejo y el espejo, o el pez y el río” (Adi Granth: 25), lo que posee no poca importancia dado que es ahí, en el ser humano, donde puede darse la comunicación entre el hombre y la divinidad (Pániker, 2007: 245).

205 Citado en Leonor Nesbitt 2003: 293.

Si bien en la práctica, la evitación de la ingesta de carne (ya sea de animal o pescado) es mayormente llevada a cabo por aquellos y aquellas más ortodoxos, especialmente los *amritdharis*, resulta curioso cómo, en determinados casos, no identificar un alimento con el animal o pescado del que se obtiene justifica su ingestión, o bien, permite pasar por alto este precepto asumido, como sucede con los huevos o con el atún (enlatado). Así, el vegetarianismo estricto (como decimos libre de huevos, carne y pescado) queda casi exclusivamente restringido a los *amritdharis* y al *langar* en los *gurdwaras*. No obstante, difícilmente -por no decir del todo imposible- veremos a un sikh comer carne de vaca o ternera -muy probablemente influenciados por la veneración hinduista a las vacas y el consiguiente tabú de comer su carne-, siendo la carne de pollo la de consumo más habitual por los no vegetarianos.

El vegetarianismo, por tanto, y pese a las prescripciones del *Sikh Dharma*, pasa por ser una opción personal, que se torna práctica obligatoria en el *langar*. El *langar*, que vendría a significar “cocina gratuita” se caracteriza porque los alimentos que allí se sirven son donados por los miembros de la comunidad, y el hecho de que los alimentos sean exclusivamente vegetarianos se explica -según los propios sikhs- por la evitación de la muerte de un ser vivo y el respeto a aquellas otras religiones que mantienen prohibiciones con respecto a la ingestión de carne. Por otro lado, la comida del *langar*, como señalábamos más arriba, es comida bendecida por el Gurú Granth Sahib, por lo que, además de la obligatoriedad de participar del mismo para los asistentes del templo, está la prohibición de tirar o dejar restos de comida en el plato. Otra forma, diríamos, de *in-corporar en su totalidad*, no sólo los alimentos que allí son ofrecidos, sino también los valores e ideologías que los rodean y que con ellos se transmiten.

Si bien el *langar*, en el que de nuevo se pone de manifiesto como vemos la importancia de la comensalidad se explica, como decíamos, desde la perspectiva emic, como una forma de lucha y manifestación explícita de los sikhs contra las prácticas y los prejuicios de casta del hinduismo, también es cierto que, como ya se ha ido discutiendo, y a pesar de lo que se mantiene en el campo discursivo, la cuestión de las castas sigue estando latente entre los sikhs. No obstante, resulta innegable que el *langar*, mediante la ingesta compartida de alimentos en el espacio sagrado permite a través de la *in-corporación* de las prescripciones, normas y valores sociales (Douglas, 1991; Elías, 1993), reafirmar la idea de comunidad, de solidaridad dentro del grupo y la materialización de *ciertos*<sup>206</sup> valores de igualdad entre las personas con independencia de su origen y lugar social.

---

206 Decimos “ciertos” porque como ya se señalaba más arriba también para el *langar* se mantiene la distancia entre los sexos y determinados parámetros de separación en las relaciones de género así como las prácticas asignadas a los distintos sexos.



Permite, asimismo, cierta redistribución dado que una vez finalizada la comida comunal, los alimentos sobrantes se reparten entre los asistentes.

A pesar de que la comensalidad es una práctica presente en todos los actos sociales y rituales sikhs, que el ofrecimiento de comida y bebida es una forma común de agasajamiento a los invitados -que de ningún modo la podrán rechazar-, cabe señalar que, a diferencia de la forma en que solemos hacerlo aquí, donde cada comensal pide o tiene su propio plato individual en función de sus gustos o preferencias, la forma más habitual de comer entre los sikhs -ya sea en Delhi, en el Panyab, en Londres o en Barcelona, entre familiares, amigos, conocidos, o entre gentes que están llevando a cabo negocios- es compartiendo los distintos platos que se servirán en el centro de la mesa y de los que los distintos comensales irán tomando las partes o porciones que deseen tomar. La comida sigue siendo de este modo compartida, poniendo así en relación -o mejor, interconectando-, una vez más, a aquellos y aquellas que comparten la mesa.

No obstante, esta regla se rompe cuando se trata de aquellos sikhs más ortodoxos en su ideología y sus prácticas que tratan de evitar el contacto con aquellos productos o alimentos considerados contaminantes. Esta evitación se extiende, incluso, al contacto físico con quienes los tocan o ingieren<sup>207</sup>. Si bien esta consideración de la contaminación de ciertos alimentos (como la carne) y de productos como el alcohol, el tabaco, etc, suele ser permanente, las prácticas asociadas a ella, varían en función del contexto y/o del momento vital del individuo en cuestión. Así, podemos encontrarnos con importantes variaciones en las prácticas alimenticias de un sikh que habiendo llevado barba y turbante en el Panyab, llega a Barcelona y por su condición de inmigrante “irregular” se los quita para evitar destacar y llamar así la atención de la policía. A partir de esta modificación estratégica en su apariencia, pasa a ingerir carne y bebidas alcohólicas y se muestra más relajado en sus prácticas religiosas, acciones que revierte con gran rigor y rectitud cuando pasados unos años y normalizada su situación en el país vuelve a dejarse crecer la barba y el turbante. Acciones que el propio informante relataba como muestra el siguiente extracto de las notas de campo:

Priyavrat nos ha contado que al llegar a Barcelona estuvo durante 6 años comiendo carne y bebiendo alcohol, aunque conservaba su barba -recortada- y turbante<sup>208</sup>. Según él, se vio obligado por las circunstancias, ya que vivía con una familia que comía carne y bebía alcohol, y que él no podía ni rechazar la comida ni exigir que le prepararan algo especial para él. Según cuenta, tomaba sólo una copa de whisky, pues la segunda ya le sentaba mal. (...) También dice que llegó un momento en que se dio cuenta de que no iba con él, que dijo “hasta aquí”. Pensó que las cosas le iban mal por

---

207 Sobre esta cuestión ya se mostraba un interesante extracto de las notas de campo que refleja la actitud y comentarios de un *amritdhari* sobre la pureza y contaminación de ciertos alimentos y bebidas así como la capacidad contaminante de aquellas personas que los ingieren.

208 Aunque según afirman otros informantes se quitó completamente el turbante y afeitó la barba.

eso mismo (comer carne, beber alcohol,...) y que cambió el chip. También ha contado que no es que se emborrachara, pero que tenía reacciones “que no”, que se ponía violento, ... [Notas de campo, Panyab, 31/08/07].

Así, como se deduce de la nota de campo, si bien se dan tiempos o momentos en que a pesar de las convicciones ideológicas acerca de lo contaminante de determinados alimentos o productos, se llegan a ingerir de forma habitual, siempre permanece la idea de que existe una afectación o consecuencia precisamente por la ingestión o el contacto con esos alimentos. Así, el mal funcionamiento de los negocios, la falta de trabajo, la denegación del permiso de residencia, etc., son cuestiones que fácilmente se pueden justificar por la ingestión de esos productos o alimentos que son considerados tabú. Encontramos, así, una concepción mágica de las prohibiciones de la religión, donde no respetar los tabúes implica como consecuencia penalizaciones y/o situaciones de mala ventura:

También relaciona lo mal que le están yendo las cosas a su relación de negocio con Purujit. Dice que como el dinero y lo que viene de Purujit no es limpio en el sentido “espiritual”, del karma, que por eso los negocios que se relacionan con él no pueden ir bien, y que por eso también a Purujit las cosas le van mal en el sentido personal (ha muerto un hermano suyo, ha tenido otros problemas en su familia, no consigue que le acepten la reagrupación, etc.). Purujit ha pedido la reagrupación de su familia desde España (se supone que él vive aquí y por ello lo gestiona desde aquí, aunque él en realidad vive y tiene sus negocios fuera, en Holanda). Pero no se la han concedido. Priyavrat también dice que el restaurante empezó a ir mal por culpa de Purujit, por el tipo de vida que lleva, porque no dejaba de venir gente detrás de él al restaurante, porque quería servir alcohol y carne [Notas de campo, Barcelona, 30/06/10].

Como contrapartida -si cabe la expresión- también hay alimentos que adquieren la condición de sagrados -y están por tanto cargados de influencias positivas-, como sucede con aquellos que son bendecidos en el templo por el Gurú Granth Sahib. También en el ámbito del hogar se puede lograr esta condición sagrada cuando se elabora, por ejemplo, *karāh parshād*:

Fuimos a su casa a elaborar el *karāh parshād*. Para ello, lo primero que hay que hacer es cubrirse la cabeza, y nosotras lo hicimos con los pañuelos que tenía en la mesilla de la entrada. Una vez hecho esto, nos pusimos manos a la obra. Los ingredientes son: 4 medidas de agua; 1 ó 1,5 medidas de azúcar; 1 medida de *guee* (mantequilla clarificada o desnaturalizada que puede comprarse en las tiendas de pakistaníes); 2 medidas de harina (se puede usar normal, de trigo. Aunque los hindúes utilizan una harina que parece un poco integral). Se pone a hervir el agua, y cuando empiece la ebullición se le añade el azúcar y se mantiene al fuego al mínimo. En otro recipiente se pone a calentar el *guee* y cuando éste esté derretido se añade la harina y se mantiene en el fuego sin dejar de remover. Mientras vas haciendo todo esto, has de recitar

*banis*<sup>209</sup>, como el *Japji Sahib* completo o alguna parte, ya sea en voz alta o para ti. O si no sabes –como es mi caso- bastará con que vayas cantando <<*Waheguru, waheguru*<sup>210</sup>, ....>>. Cuando la mezcla de harina y *ghee* empiece a oler y a coger color tostado (después de más o menos 20 minutos de cocción sin dejar de remover), se le añade, muy poco a poco y con gran cuidado el agua azucarada, con mucha prudencia porque sube muchísimo. Conforme va subiendo va espesando sólo. Se sigue removiendo hasta que queda hecho una masa y se deja enfriar. Luego se ha de poner en un bol metálico y se cubre con un paño. Se pone al lado del Gurú Granth Sahib. (...) El libro debe permanecer cubierto con tela e igualmente has de cubrirte la cabeza cuando lo lees [Notas de campo, Barcelona, 15/12/06].

Por otro lado, las modificaciones en las restricciones o licencias alimentarias de una persona a menudo no tienen que ver con las propias convicciones acerca de los alimentos que son considerados como tabú -o no-, sino con el cambio de categoría de persona que sucede en determinados momentos vitales y que llegan a imponer límites y constricciones, como puede suceder con el casamiento, donde, por ejemplo, la nueva esposa deberá adecuarse a las pautas alimenticias - y por tanto a las creencias con ellas asociadas- de la familia del marido. Así, si una mujer sikh con su familia de origen tenían una dieta que incluía la ingestión de carnes, el hecho de pasar a vivir con la familia del marido de prácticas vegetarianas, le obliga a dejar la ingestión de carne al menos cuando comparta comida y mesa con ellos. O a veces, incluso ni siquiera es necesario que se establezca una relación de parentesco para que se impongan -o se traten de imponer- esas modificaciones o restricciones. Ya lo refería en una nota de campo cuando en el apartado que más arriba trata acerca de la construcción de la persona (concretamente al referir a las relaciones de género), señalaba cómo en distintos momentos del trabajo de campo se me trataba de persuadir explícitamente -siempre por parte de los varones- para que evitara la ingestión de carne, cerveza, u otros alimentos considerados inapropiados. En el caso de las mujeres, a veces esa persuasión no era explícita, pero la apología de los beneficios de una dieta vegetariana, así como de la evitación del daño a los animales y la importancia de las enseñanzas de los gurús eran también medios importantes de sugestión.

Otra cuestión a destacar son los importantes cambios en los gustos alimenticios en las diferentes generaciones, que más se alejan cuanto más las jóvenes generaciones han crecido y desarrollado la mayor parte de su proceso de socialización en el contexto nuevo, en nuestro caso de estudio, en Barcelona. Así, si las personas adultas que han crecido en la India apenas sienten aprecio por los

---

209 Enseñanzas de los gurús y los *bhagats* incluidas en el *Adi Granth*. Según la *Encyclopaedia of Sikh Religion and Culture* (Dogra & Singh Mansukhani, 1995: 64), se establece que cada sikh ha de recitar los siguientes cinco *banis* cada día: 1. El *Japji* de Gurú Nanak, que comprende los principales fundamentos del sikhismo; 2. El *Jap* de Gurú Gobind Singh, que refiere a los atributos de la deidad; 3. Los *Swayas* de Gurú Gobind Singh, himnos sobre la transitoriedad de lo material y la brevedad de la vida humana; 4. Los *Rahiras*, rezos del atardecer; y 5. El *Kirtan Sahala*, rezos dedicados a la divinidad y que tendrán lugar al momento de irse a dormir.

210 Mantra que viene a significar “alabado sea dios”.

sabores de la comida local (ya sea catalana o en las escalas más amplias de los ámbitos españoles o europeos), los y las jóvenes, tenderán a apreciar más la gastronomía local (de los diferentes ámbitos que señalábamos) en mayor medida cuanto mayor parte de su proceso de socialización hayan pasado en el lugar de destino. Así, cogiendo como estudio de caso una misma familia en concreto, observamos cómo el menor de los hijos (nacido y crecido en Barcelona) es muy aficionado a establecimientos como MacDonalds, toma por desayuno leche con cacao y adora las patatas fritas, entre otras comidas locales; la hija mayor (nacida en la India, pero que lleva viviendo en Barcelona más de 17 años, se decantará por las ensaladas si ha de elegir algún plato de la gastronomía local, manifestando que en general no le gustan tanto las comidas de aquí. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando, en bastantes de nuestros encuentros, tratamos de encontrar algún sitio para comer y siempre surge la dificultad de hallar algún bar o restaurante donde la comida sea de su agrado. Los padres, en cambio, limitan casi exclusivamente su alimentación a productos y maneras de cocinar del lugar de origen. Esto no impide, no obstante, que aunque las casas de las familias sikhs, así como otros establecimientos con ellos relacionados (ya sean los templos, tiendas o restaurantes), se caractericen por un olor que viene producido por los alimentos y especias profusamente utilizadas en el lugar de origen y que en su día en las notas describía como “dulzón, pero picante, algo fuerte, como una mezcla de curri y miel, no sé, es difícil de definir, pero muy reconocible cuando lo percibes”, en los hogares de las familias panyabis se puedan encontrar productos locales como aceitunas, queso tirando a fresco, bitter-kas, butifarra, sopas preparadas deshidratadas de marcas locales, cereales de desayuno<sup>211</sup>, crema de cacao, galletas y snaks, etc. No obstante -hemos de insistir-, la base fuerte de los alimentos son productos de origen y tradición hindú (como determinado tipo de harina, el *ghee*, las espinacas para preparar *palak paneer*<sup>212</sup> (aunque el queso fresco que se utiliza sea de una variante local que difiere del tipo de queso que se usaría en la India, y le da, por tanto, una textura y sabor algo diferentes). También encontramos gran cantidad de productos que son de consumo habitual tanto en la India como aquí, como es el caso del arroz, el pollo, el pepino, el yogur, la leche, el zumo (preferentemente de mango, muy habitual en la India), refrescos en sus diferentes variantes, frutas, galletas de distintos tipos, etc.

Sin embargo, cabe señalar asimismo que en el caso de aquellos alimentos cuya base está compuesta por productos que se pueden encontrar tanto en la India como aquí, como sería el caso del té, que es preparado con las hojas de té (normalmente comprado en tiendas hindúes) y leche

---

211 Es interesante señalar que, aunque recurran a productos locales, también introducen variaciones en el uso que aquí se les da. Así, por ejemplo, los cereales no sólo se utilizan tomados con leche para el desayuno (como aquí es lo habitual), sino que se comen en cualquier momento sin añadirles leche como snack o aperitivo.

212 Típico plato panyabi a base de espinacas y trozos de queso.

(además de especies como el cardamomo), también se observan algunos cambios en las prácticas alimenticias y de elaboración de estos productos, lo que se podría justificar dada la menor carestía y el mayor acceso a los recursos alimenticios. Así, si bien en el Panyab el té se elabora con muy poca leche y mucha agua, aquí se hace con mucha (o casi todo) leche.

Otras modificaciones en la elaboración de los platos tradicionales del lugar de origen se llevan a cabo en los restaurantes donde se ofrece comida hindú, normalmente con la intención de adecuar la comida que ofrecen a los gustos locales:

Le pregunté a Mandar si en su restaurante cocinan igual que en India o hacen modificaciones, y me contestó que cocinan exactamente igual, pero que lo que hacen es que ofrecen la posibilidad de hacer la comida con o sin picante. Así, si la piden con picante la harán exactamente como en la India, con las especias picantes de aquí, pero si la piden sin picante la hacen igual pero sin nada-nada de pique (porque en la India, aunque tú pidas “no picante” siempre te entra algo de pique, dijo) [Notas de campo, Barcelona, 13/09/07].

También encontramos modificaciones en el sentido inverso, como puede ser, por ejemplo, un gazpacho muy especiado que dista bastante de cualquier variación de gazpacho que pueda tomarse aquí; o la celebración de la nochevieja de forma similar a la que se hace en los hogares españoles y donde, aunque una de las características sea la elaboración de un mayor número y variación de platos de lo que sería habitual, éstos serán platos de tradición panyabi, aunque en la celebración se introduzca el champán como elemento extraordinario.

Por último, señalar que determinados alimentos, además de la función propia de la nutrición (con todas sus variantes y posibles modificaciones en los hábitos, como se ha visto) también juegan un papel fundamental en otras situaciones, como puede ser durante los rituales, ya sea en los *gurdwaras* como ya se ha señalado, en determinados ritos -ya sean de paso, funerales, etc.- donde la comensalidad es también parte fundamental (como el matrimonio, por ejemplo) y también durante la *puja* donde el agua, la leche, la miel, frutas, dulces, arroz, etc. toman un importante carácter tanto purificador (por ejemplo cuando se baña a las diferentes deidades, a sus imágenes y a monedas de oro y plata con agua y leche y luego se los frota con miel) como de ofrenda. Asimismo, en celebraciones como el *Diwali* (o “festival de la luz”) el intercambio de dulces es una práctica habitual. Especialmente los dulces así como otros alimentos resultan también la elección más adecuada cuando se quiere agasajar con algún presente a determinada persona o familia:

De allí nos dirigimos a la clase de kundalini yoga, pero haciendo una parada previa en una pastelería hindú. Le pedí a Kamaljit que me ayudara a elegir un presente para Gurbachan y su familia, pues quería agradecerles su hospitalidad y que fuesen tan amables conmigo sin siquiera conocerme. Yo había pensado en unas flores o algo así, pero él me dijo que los hindúes preferían los dulces, dado, sobre todo, que “las flores no se pueden comer”. Me pareció muy bien, así que fuimos a la que, según él, era la

mejor pastelería de Southall. Él habló con el dependiente –en panyabi-, él eligió los dulces, y yo me limité a pagar [Notas de campo, Southall, 2/09/06].

#### 4.1.3.5.2 *Los vestidos*

Se hablaba más arriba de cómo el uso de determinadas ropas se reviste también de diferentes sentidos en función del contexto y muy en relación con la construcción de la identidad. Pero también en concordancia con las prácticas o hábitos corporales, se hace asimismo necesario mencionar cómo el uso de las ropas permite la ocultación de las formas de aquellas partes del cuerpo, tanto femenino como masculino, que diferencian a los distintos sexos y que son utilizadas como símbolos para la construcción del sexo social (Mathieu, 1991, 2002), y las relaciones de género (Butler, 1992, 2007; Stolcke, 1996, 2003; entre otros). Así, el *shalwar kamiz* en el caso de las mujeres, y el *kurta-pijama*<sup>213</sup>, en el de los varones, logran ocultar o evitar la percepción de las formas de aquellas partes consideradas “peligrosas” por su contenido erótico o sexual. El *suit* o *shalwar-kamiz* que consta de un pantalón muy largo y una ancha camisola –sin formas ajustadas– que llega casi hasta las rodillas y que necesariamente lleva por encima el *chunni* o *dupata* que se pone sobre el pecho, logra impedir la observación o intuición de las formas femeninas; al igual que el *kurta-pijama* que es tan ancho por la parte alta del pantalón que evita que se note o puedan intuirse las prominencias del sexo masculino<sup>214</sup>.

Por otro lado, el *chunni* o *dupata*, además de cubrir la zona de los pechos femeninos, tiene la función de servir para cubrirse la cabeza en los templos y otros espacios que devengan sagrados por la presencia del Guru Granth Sahib, así como para marcar el estatus de las mujeres casadas quienes deben usarlo para cubrir sus cabezas en los espacios o momentos públicos como signo de su condición.

Cabe añadir, además, que el pantalón, tanto en el caso del *shalwar-kamiz* como del *kurta-pijama* tiene alrededor de medio metro más de tela a la altura de la cintura del que sería necesario y que se frunce mediante el cordón que lo abrocha. Esto facilita precisamente que el pantalón, que queda fruncido con toda la tela que lleva no quede en ningún caso ceñido a la altura de la cintura y caderas. En este mismo sentido, si las mujeres han de utilizar un bañador, lo harán con uno que apenas deje al descubierto zonas del cuerpo, o en su defecto se bañarán con camisón largo (*nighty*) o con camiseta de manga corta y pantalón de deporte. En el caso de los varones, la mayoría lo hace en ropa interior.

---

213 Traje regional masculino del Panyab que consiste en una camisola larga y un pantalón ancho.

214 En el Anexo 17 se pueden observar fotografías ilustrativas de las ropas tradicionales panayabis tanto para hombres como para mujeres.

Así, observamos cómo la imagen corporal, así como los atuendos o ropas que se portan resultan una cuestión fundamental en cuanto refiere, por un lado, a las prácticas o gestión del cuerpo y la corporalidad; y por otro, a la construcción de la apariencia identitaria de los sikhs, ya sea en el caso de Barcelona como en el Panyab u otros lugares. Relacionado esto, además, con el control sobre los individuos a partir del control sobre los cuerpos, como ya se discutía más arriba. Además del mantenimiento del pelo del cuerpo sin cortar, el uso de determinados vestidos -decíamos- contribuye a la construcción identitaria y la identificación con el grupo o comunidad -así como a la distinción con los *otros*-. Es asimismo que, en la apariencia física femenina, las ropas tienen una relevante importancia, dado que además establece diferencias generacionales de no poca significancia para la construcción de la identidad, ya sea colectiva o individual. Como ya adelantábamos, las mujeres sikhs utilizan habitualmente el *shalwar-kamiz*, vestido tradicional del Panyab, también llamado *suit* o *panyabi*, que se porta como vestido a diario en las zonas rurales del Panyab:

Lo que sí está claro es que mayoritariamente las mujeres visten con *shalwar-kamiz*. Sólo he observado ocasionalmente alguna chica joven, y normalmente de buena posición social, vestir con ropa “occidental”. Las mujeres mayores no parecen hacerlo nunca. También el uso del “*bindi*”<sup>215</sup> en la frente aquí es muy habitual. Tanto el *bindi* como el *tihka* (que es un toque de pintura roja en la frente, a la manera del “tercer ojo”) también se pueden catalogar de “contenedores de significados” (en tanto que tradicionalmente, si el *bindi* es rojo, significa que la mujer está casada; o bien que aquella persona que lleva el “*tihka*” –sea hombre o mujer- ha pasado por un templo hindú –además de aquellos que lo llevan porque han hecho la ceremonia de los hermanos, el *rakhi*)<sup>216</sup> [Notas de campo, Panyab, 28/08/07].

A pesar de que entre las preferencias de las jóvenes panyabís del ámbito rural está vestir con pantalones vaqueros y camisetas, se las exige vestir con *shalwar-kamiz* al llegar a la adolescencia y durante el resto de sus vidas por el peligro de ser objeto de las miradas y deseos de los jóvenes –y luego no tan jóvenes- varones.

Este tipo de vestido ha sido tradicionalmente utilizado por las mujeres islámicas y sería tras la conquista musulmana del norte de la India que gradualmente fue adoptado por las hindúes, hasta el punto que se convertiría en el traje regional habitual en zonas del norte de la India, como ha sido el caso del Panyab, donde las panyabis lo utilizan desde hace cientos de años y lo consideran ya como traje propio de la zona. No obstante, Parminder Bachu explica que a lo largo de la última década el *shalwar-kamiz* ha ido adquiriendo una significancia particular como traje de alta costura por las

---

215 Especie de laminilla o abalorio decorativo que se pone en la frente, entre las dos cejas.

216 En Barcelona es muy difícil observar a mujeres llevando el *bindi* o el *tihka* (también este último en el caso de los hombres).

jóvenes sudasiáticas tanto en el subcontinente indio como en las comunidades diaspóricas internacionales (1999: 355).

En Barcelona, el *shalwar kamiz* es utilizado como prenda de vestir de uso cotidiano para las mujeres adultas que vinieron de la India. En cambio, sus hijas prefieren el uso de ropa “occidental” para el día a día. Así, cuando en Barcelona las mujeres que han llevado a cabo la mayor parte del proceso de socialización en el Panyab, especialmente en las zonas rurales, utilizan el *shalwar kamiz* como prenda cotidiana, las más jóvenes, las adolescentes, o aquellas mujeres que pasan gran parte de su tiempo fuera del espacio privado porque trabajan de cara al público, o asisten a centros de enseñanza media o educación superior, utilizan como prendas habituales ropa “occidental”<sup>217</sup>.

No obstante, los domingos, día establecido de asistencia al templo, así como las celebraciones que tienen que ver con la comunidad, requieren el uso del *shalwar kamiz*, prenda que es considerada indispensable para tales eventos. Además de ello, el uso de estas ropas implica la pertenencia a un grupo generacional -el de las mujeres adultas-, lo que tiene ciertas implicaciones con respecto al rol social que se desempeña dentro del grupo. Así, las niñas están exentas del requerimiento de uso de estas prendas para la asistencia al templo hasta que llegan a la adolescencia, momento en que aún los pueden alternar con ropas “occidentales”. Será tras este punto de inflexión, el momento de la adolescencia, cuando –al igual que sucede en el panyab- el *shalwar kamiz* se vuelve de obligado uso para ellas, en tanto que son consideradas sujetos sociales íntegros o totales dentro del grupo con un rol fundamental, a saber, el ser portadoras del honor de la familia y futuro nexo de unión con otras familias en el interior de la comunidad. Luego, en tanto que tales, hay ciertas normas y deberes que ellas necesariamente deben cumplir, y nos referimos aquí a todos aquellos atribuidos a su sexo y que son socialmente impuestos y normalmente incorporados.

Norbert Elías escribía en *El proceso de la civilización* acerca de los temores de los progenitores sobre los hijos, así como de la pérdida del prestigio de la familia en los siguientes términos:

Precisamente los miedos de este tipo, los miedos a la pérdida de lo diferenciador, del prestigio heredado o heredable (...) son los que han tenido hasta hoy una importancia decisiva en la configuración del código dominante de comportamiento. También se ha comprobado que estos miedos son los más propensos a la interiorización. (...) La preocupación permanente del padre y de la madre sobre si su hijo asimilará o no las pautas de comportamiento de la clase propia o de una superior, sobre si podrá mantener o aumentar el prestigio de la familia, sobre si podrá sostenerse en las luchas de exclusión de la propia clase, suscitan unos miedos que rodean al niño desde

---

217 A pesar de este uso generalizado y aceptado de ropa “occidental” entre estas mujeres, existen determinadas prendas que no están autorizadas a llevar, como minifaldas, faldas o pantalones que muestren las piernas, o camisetas y vestidos con cierto escote, de tirantes o sin manga. Aunque en el caso de los vestidos, si no son algo escotados, pueden llevarlos con pantalones debajo.



pequeño, especialmente en las clases medias con voluntad de ascenso en grado mayor que en las clases altas. Los miedos de este tipo tienen una importancia decisiva en la regulación a que se somete al niño desde pequeño y en las prohibiciones que se le imponen (1993: 529).

A pesar de que la cita de Elias refiere a los resultados de su trabajo sobre las sociedades occidentales, resulta oportuno su alusión aquí por cuanto en común tiene con la sociedad de estudio y las limitaciones y constricciones, los miedos y las expectativas que los individuos en general ponen sobre los nuevos seres sociales y la interiorización que de todos estos aspectos llevan a cabo los nuevos sujetos. Así, las regulaciones y el control sobre las formas del vestido, especialmente de las mujeres, está en directa relación con el control sobre sus cuerpos, pero también con la gestión del prestigio y del honor de la familia y, por extensión de la comunidad. No es así de extrañar que en una sociedad fuertemente patriarcal como lo es la panyabí, desde los hombres traten de ejercer este control sobre las mujeres, y que estas, *in-corpore* esas pautas y sean transmitidas por parte de las mujeres mayores hacia sus hijas y otras mujeres jóvenes. Esto se hace especialmente imperante en el nuevo contexto donde amedrenta la pérdida de la identidad de grupo, y los varones –en tanto que adultos paternalistas- y las mujeres adultas –reproductoras de las pautas sociales interiorizadas e *in-corporadas*- sufren esa “preocupación permanente del padre y de la madre” que señala Elías (*op. cit.*) “sobre si su hijo”, en nuestro caso las mujeres adolescentes y jóvenes “asimilará[n] o no las pautas de comportamiento de la clase propia o de una superior, sobre si podrá mantener o aumentar el prestigio de la familia, sobre si podrá sostenerse en las luchas de exclusión de la propia clase”, o de su grupo o comunidad, en nuestro caso. Porque pesar de que el hecho migratorio tiene ya gran tradición histórica entre los panyabis, en la diáspora, la percepción de la amenaza de la desaparición de la comunidad así como de sus valores y tradiciones es una constante. De igual modo que son permanentes la preocupación y los cuestionamientos sobre la *raison d'être*. Es, por tanto, en este sentido que, como ya se mostraba más arriba, los varones del grupo y/o la familia tratan de ejercer presión sobre las chicas jóvenes para que usen el *shalwar kamiz* como vestido a diario, argumentando razones en relación al mantenimiento de los valores y las tradiciones<sup>218</sup>:

---

218 Tradicionalmente, las mujeres sikhs, al igual que ha sido el caso de otras mujeres hindúes, han desempeñado el rol de conservadoras y transmisoras de las tradiciones culturales; también a través del uso de las ropas. Este hecho, que se ha dado de forma generalizada en toda la India, sucedía de forma paralela al uso que diferentes grupos e individuos han hecho de las ropas y otros atuendos para distinguirse y diferenciarse de otros. Como señala Emma Tarlo (1996: 320-322), en este sentido, en la India, en diferentes tiempos y contextos, las mujeres han sido persuadidas y animadas, e incluso elogiadas por su fidelidad en el uso de ropas locales y por ser mantenedoras de las tradiciones del lugar con respecto al uso de sus ropas en oposición al atuendo occidental. Este sería el caso, por ejemplo, cuando a mediados del siglo XX muchos varones apostaban por el uso de ropas de estilo occidental, mientras que las mujeres conservaban sus vestidos tradicionales por dos razones principales: por un lado, en relación a ideas con respecto al pudor femenino y, por otro, debido a que los varones hindúes se esforzaron en “proteger” a sus mujeres de la contaminante influencia de occidente (las comillas son mías).

Neja también ha señalado cómo su padre no le dice lo que puede o no puede ponerse, (o a dónde puede o no puede ir) pero Mandar [su hermano] le recuerda que ella es hindú y que no debe olvidar esto. Y que debería vestir más con ropa hindú. También dice que tiene un primo en Lanzarote que le dice a ella y a Mandar que ella debería vestir con ropa hindú, pero Neja dice no hacerle mucho caso, pues él no es su padre, ni su hermano. De todas formas, Neja habla de la ropa de aquí y la libertad de aquí como lo “moderno”, hace referencia constante a esta idea, y lo relaciona con lo de aquí, diciendo también que los hindúes deberían ser “más modernos” [Notas de campo, Barcelona, 4/06/08].

Así, desde el punto de vista emic, la apariencia femenina resulta clave para el mantenimiento, la observación y la manifestación, desde los cuerpos de las mujeres, de las tradiciones y la cultura propias. Aunque resulta interesante considerar también que en diferentes zonas de la India, el *shalwar kamiz* comporta diferentes usos y connotaciones en función del contexto geográfico y local, como muestran la siguientes notas del cuaderno de campo:

Existe una diferencia muy grande entre las mujeres sikhs del Panyab y las mujeres hindúes de Delhi, al menos con las “*educated*” que encuentro en la universidad. El tono de piel en éstas últimas no parece tan oscuro, en general. Aquí se usa más el sari y la ropa “occidental”, o se observan más relajadas en las constricciones de la vestimenta. Es decir, aquí la mayoría no usa “*suit*” y los “*kurtas*” se combinan con vaqueros<sup>219</sup>. (...)

En Delhi, también podemos encontrar mujeres o chicas con pelo corto (por ejemplo, alguna profesora y Sonal Sena, quien también lleva *shalwar kamiz* y es de origen panyabi. Dice que su familia vivía en Pakistan pero que con la partición tuvieron que irse de allí). En el seminario se observan chicas con el pelo corto, o al menos no tan largo. Aunque algunas también portan “*suits*”, pero la presencia de este vestido aquí en mínima [Notas de campo, Delhi, 28/09/07].

Así, también podemos encontrar zonas donde el *shalwar kamiz* –elemento definitivamente polisemántico- es exclusivamente utilizado por mujeres musulmanas, poblaciones donde su uso está generalizado como uniforme escolar, o lugares donde es utilizado por las jóvenes hindúes tanto como indicativo de emancipación y actitud progresista así como muestra de actualidad y moda (ver Tarlo, 1996).

Sin embargo, resulta muy interesante que en el caso de Barcelona los sikhs en general -tanto los hombres como las mujeres- consideran que mantener sus ropas y apariencias tradicionales es un impedimento para encontrar trabajo. Esta cuestión se examina en el capítulo siguiente, donde, entre otras cuestiones, se discute las variaciones en el uso de estas prendas y atuendos como parte del

---

219 Los saris, a diferencia del *shalwar kamiz*, a pesar de ser generalmente un largo trozo de tela que se enrolla alrededor del cuerpo de la mujer, permite en muchas ocasiones mostrar partes del cuerpo de estas, como son la barriga y la espalda. No así las piernas o los hombros, consideradas zonas con mayor connotación erótica. Así, en Delhi, el sari es especialmente utilizado entre las mujeres cultivadas, de cierta edad y madurez. Entre las jóvenes, en cambio, no es tan habitual, dado que se decantan más por ropas “occidentales” o por la combinación de *kurtas* con pantalones, a menudo - como se señala- vaqueros.

proceso de integración a la sociedad de acogida, y se analiza cómo los sikhs gestionan su utilización en función de criterios estratégicos que en muchos casos no están exentos de la mencionada determinación por el mantenimiento de sus tradiciones culturales.

Otra cuestión con respecto a la consideración de las ropas y atuendos que sin embargo no parece sufrir modificaciones en función del contexto (lugar de origen vs. lugar de llegada) es el significado que se aporta a los colores que se utilizan. Así, el blanco es considerado el color del luto, por tanto si asistimos a un funeral encontraremos muchos trajes en tonos blancos o crema, así como beige claro, sobre todo en el caso de las mujeres. Los tonos rojizos, en cambio, serán los adecuados para los turbantes en la asistencia a las ceremonias matrimoniales (igual que sucede con el traje de la novia). Más habitual es el uso del color azafrán, color de la bandera de Khalistan, utilizado en las ceremonias importantes, así como elegido para los pañuelos con los que los varones no *keshdharis* cubrirán su pelo en el templo. Asimismo, es el color utilizado por los *panj piare*, cinco varones miembros de la *khālsā* que representan a aquellos dispuestos a dar su vida por su fe cuando en 1699 el Gurú Gobind Singh formaba la hermandad de la *khālsā*<sup>220</sup>.

También determinado tono de azul -aunque en menor medida- está visiblemente presente en las ceremonias y celebraciones o momentos clave de la comunidad. De igual modo, comentábamos más arriba cómo en el proceso de escisión que está llevando a cabo el grupo de los *ravidassias*, el color rosa se ha convertido en símbolo que les representa y distingue del resto de los sikhs.

Cabe señalar, asimismo, que en muchos casos los miembros de diferentes sectas se caracterizan o distinguen por una estética y el uso de colores así como de turbantes muy específicos<sup>221</sup>.

Si bien es cierto que la mayoría de estos grupos no tienen miembros en Barcelona<sup>222</sup>, sí resulta significativo tener en cuenta cómo también entre los sikhs se hace utilización de las distintas ropas, atuendos y formas de turbante para reflejar las diferencias internas.

También en este sentido, un informante en Londres me explicaba cómo, en función del tipo de turbante que llevara, se podía distinguir el origen nacional del *keshdhari* en cuestión, como lo muestra el siguiente extracto del cuaderno de campo:

Me ha enseñado a distinguir los turbantes de los sikhs de la India (del Panyab) de aquellos que han venido de Afganistán. Al parecer, hay un número importante de sikhs que vinieron desde Afganistán (él dice que seguramente por la guerra, para mejorar el “way of living”, como refugiados de guerra, “asylee”, dijo. Que eso les

---

220 Remitimos a los Anexos 13 y 18 para observar los detalles de los vestidos y colores en diferentes fotografías.

221 En el Anexo 18 se muestran imágenes con algunos ejemplos suficientemente gráficos.

222 Excepto en el caso de los *gora sikhs*, occidentales vinculados a la práctica del *kundalini yoga* (modalidad muy específica de yoga que se combina con elementos del sikhismo) y que siguen una suerte de sikhismo “occidentalizado” (ver Santos, 2007). En cambio, en el Reino Unido, probablemente debido a su gran tradición histórica como lugar de inmigración para los panyabis, sí se pueden observar con mayor facilidad a miembros de las distintas sectas.

facilita venir. También dice que como Guru Gobind Singh fue allí probablemente por eso hay sikhs en Afganistán. En cuanto a sus turbantes, son más pequeños y ajustados al tamaño de la cabeza, normalmente en color negro. También dice que se suelen casar con sus primas, siguiendo la costumbre que tienen los musulmanes (por la influencia, al vivir allí). También me dijo que los sikhs que vienen de Afganistán son “business people”, y también por eso llevan ese tipo de turbante (¿tal vez porque es más pequeño y discreto?), y que los que vienen del Panyab es gente que quizás vendieron sus tierras, para venir y que trabajan en otras cosas (en transporte público, en el aeropuerto, ...). Que cuando vienen aquí trabajan en trabajos que rechazarían en la India, pero que aquí se hace lo que haga falta. Que muchos están ilegalmente aquí, que vienen con visados de turista o de estudiante y cuando les caducan no se van, sino que se quedan. (...) También me dijo que había sikhs que habían venido desde Kenia. (...) Cuando yo le pregunté por su turbante, Kamaljit me dijo que él lleva el turbante de ese modo como los seguidores del Gurú Nanak [Notas de campo, Southall, 25/10/09].

Turbantes, en definitiva, que en función de la forma, color y características ayudan a clasificar y a distinguir a las personas; ya sea por lugar de origen, sexo, grupo generacional o subgrupo religioso<sup>223</sup>.

#### 4.1.4 Relaciones de género, jerarquía y poder

Otra cuestión fundamental al considerar los preceptos vitales sobre los que organizan y conforman sus vidas los sikhs, tiene que ver con el lugar que las personas ocupan. Así, nacer en un cuerpo de hombre o de mujer implica participar inevitablemente y de una forma socialmente determinada de relaciones de poder muy específicas, tanto dentro de la familia como dentro de la comunidad; del mismo modo que -como se ha visto- generalmente sucede con el lugar en el que se nace dentro de la familia. En este sentido, existen toda una serie de patrones normativos o *habitus* (Bourdieu, 2000, 2008; Bourdieu y Wacquant, 1992) bastante interiorizados y de los que es difícil escapar; principalmente cuando del comportamiento de los individuos se trata y especialmente en cuestiones que tienen que ver con el *izzat*. Si bien en este sentido ya discutíamos cómo tanto la familia como la comunidad ejercen un importante control sobre los individuos, este control se intensifica en el caso de las mujeres, lo que se reifica tanto en las relaciones de sexo, como en los roles de género y la situación de las mujeres. Así, si los modos y comportamientos de los sikhs son controlados y enjuiciados por la comunidad, que ejerce este papel como si de una extensión de la familia se tratara, esto se pone de manifiesto especialmente en el caso de las mujeres, y más aún cuando se acercan a la edad del matrimonio. Ya adelantábamos más arriba cómo en las mismas relaciones familiares el papel del hermano mayor se hace especialmente relevante cuando se da en

---

223 En el Anexo 19 se pueden observar imágenes de distintos tipos de turbante, así como sus usos y un ejemplo del proceso de guía y colocación del *patka* o turbante infantil.

relación a una hermana menor, no solamente por su cualidad de menor, sino -y sobre todo- por su condición de mujer. Y tanto si existen hermanos mayores como si no, este rol también lo asumen otros familiares varones:

La cuestión es que Sitara no se atreve a hablar con sus padres porque no sabe cómo van a reaccionar. Le asusta perder a su familia, que la destierren del pueblo, o lo que le pueda decir su familia, especialmente *su primo*, quien al parecer ya reñía a Sitara en Barcelona por llevar ropa occidental (me contaba que tuvo que ir todo el instituto con <<suit>>). Sitara tuvo que hablar al respecto con sus padres para que le permitieran vestir como quisiera. El caso es que parece que como familiar <<varón>> ejerce poder y autoridad sobre ella. También Hamsa (su hermano menor que sólo tiene 9 años, mientras que Sitara tiene 22) se atribuye estas capacidades. A veces le hace comentarios que denotan superioridad y poder, y según Sitara también le llega a decir que por qué usa ropa occidental y no va siempre con el traje panyabi. Sitara comenta con humor que menos mal que ella es la mayor, que si no lo tendría difícil con su hermano [Notas de campo, Panyab, 17/08/07].

Al principio nos pusimos, el primo de Neja, ésta y yo, en la puerta de la casa. Pero después el primo dijo que mejor que subiéramos a la azotea. Neja me explicó que lo hacía porque en la calle también estaban su vecino (con el que ella sale) y el amigo de éste, y el primo no quería que jugaran juntos (aunque lo cierto es que la pareja apenas se miraba, bueno, él miraba un poco más que ella, aunque con discreción). Según Neja, el primo le dice que puede estar un poco, pero poco con ellos; que no pasa nada, pero que sí pasa. Ella dice que él “la cuida” mucho; y lo que ella entiende como “cuidado, protección” yo lo leo como “control”. También me comenta que si ella va o está en algún sitio, la gente le llama a él y le dice: “tu prima está aquí”. Como se deduce de todo esto, existe un férreo control sobre ella como mujer, que se ejerce tanto desde la familia extensa (en este caso su primo) como desde la propia comunidad [Notas de campo, Delhi, 10/11/07].

Parte de este control radica en vigilar y evitar que las mujeres solteras hablen o se relacionen con hombres, siquiera de la misma edad. Evitar el contacto del todo parece ser una estrategia adecuada. Esta cuestión del control sobre las mujeres jóvenes no es cuestión baladí si consideramos que sobre ellas recae el honor de las familias.

No obstante, y en la línea de lo que señala Arthur Wesley Helweg (1986) en *Sikhs in England*, encontramos casos en los que son las propias mujeres adultas quienes ejercen más presión sobre las hijas y el resto de la familia con el fin de evitar comportamientos “desviantes”. Según Helweg,

The émigré wife was most affected if izzat was diminished. If she did not prove to be an upright wife and mother, improving the position of her husband's family, then shame would be brought on her, her parents, and kin group, as well as on her husband's family. Since women had this dual responsibility, it was they who reinstated social control. They exerted pressure in two ways: they influenced the behaviour of their family in England, and they reinstated a full network communication with Jandiali. (...) The women in Gravesend pressured their husbands against dealing with men who manifested deviant behaviour (Helweg 1986: 59).

En nuestro caso de estudio, y utilizando como muestra la situación y los relatos de una informante de Barcelona cuya familia rechaza drásticamente su relación con un chico de casta superior, es la propia madre la que más firmemente rechaza esta situación, y la que ejerce más presión para que termine. Asimismo, la familia materna de la joven en Panyab también se opone firmemente, lo que entra en concordancia con la idea que aquí se señala, dado que estarían tratando de conservar el honor de su hermana (la madre de la joven) y de la joven y, por extensión, la de su propia familia, ya que el deshonor de la chica sería su propio deshonor.

Por otro lado, la gran relación de desigualdad en las relaciones de género también se pone de manifiesto en la situación migratoria cuando se permite que varones sikhs se casen con mujeres occidentales pero es impensable que una mujer sikh -viva o no en Barcelona, en el caso que nos ocupa- pueda casarse con un varón occidental:

También me comentó que Mandar había tenido dos novias catalanas, y que sus primos estaban (no recuerdo si casados o como novios, pero creo que casados) con chicas catalanas a lo que ella les comentó a sus primos que si ellos se casaban con chicas catalanas ella podía casarse también con un chico catalán, pero ellos le dicen que no, que ella, por ser chica, tiene que casarse con un chico hindú. Esto es de lo más significativo [Notas de campo, Delhi, 23/10/07].

Esta interdicción del matrimonio de una mujer sikh con un varón occidental está en clara relación con las cuestiones de filiación. Dado que la descendencia pertenece al grupo del padre, un matrimonio fuera de la comunidad implicaría que su progenie perteneciera al grupo del marido, y por tanto quedaría excluida de la misma. De ahí la importancia del control sobre las mujeres y su descendencia. Esto estaría en concordancia con los planteamientos de Foucault (2006) sobre el control del sexo y la sexualidad, y el *dispositivo de alianza* -orientado a una homeostasis y al mantenimiento del cuerpo social a partir del control sobre la reproducción mediante los sistemas de matrimonio y parentesco, que vinculan a las personas y regulan lo económico a partir de la transmisión de bienes y apellidos (2006: 111-113). En definitiva, dispositivos que, dentro del campo de lo político coadyuvan, por un lado, y como veíamos más arriba al disciplinamiento de los cuerpos mediante el establecimiento y la custodia de determinados preceptos en este caso religiosos, y, por otro lado, al control de las poblaciones mediante técnicas de *bio-poder*, capaces de “obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (2006: 148). De tal modo que, en este último caso, es a partir del control sobre las mujeres, sus cuerpos y su sexualidad, que se controla la descendencia y los límites del grupo o comunidad.

#### 4.1.4.1 *Su materialización en los nuevos sujetos*

Así, esta idea del individuo como sujeto que está bajo la atención, el control y la responsabilidad de la comunidad -y que como vemos se manifiesta de forma fehaciente en el caso del control sobre las mujeres- también se pone de manifiesto en el trato y cuidado de los bebés (en este caso por parte de las mujeres). No es difícil observar en el templo o en cualquier otra situación de grupo cómo los bebés son cogidos, cuidados o atendidos por diferentes mujeres que lo hacen sin que exista esa sensación de fragilidad o vulnerabilidad a la que aquí estamos acostumbrados. Lo cual no quiere decir, en absoluto, que sean mal tratados, sino que esa sensación de individualidad sacralizada tan inherente a nuestra propia cultura no se manifiesta entre los sikhs, siquiera en el momento en que son bebés:

También estuvimos un poco con su amiga, la que tenía un bebé con muy poco tiempo, y que me lo ofreció sin el menor reparo. Se pasan y dejan los bebés con gran naturalidad, sin tanto inconveniente o prejuicio como parece que tenemos las occidentales “por temor a que les vaya a pasar algo”. Incluso Sitara le zarandeaba como si fuera un muñeco, cuando el pobre bebé apenas sostiene su propia cabeza, pero la madre no parece darle importancia [Notas de campo, Badalona, 4/02/07].

Por otro lado, las relaciones de poder y la distinta valorización de los individuos en función del sexo biológico también se ponen de manifiesto en la aceptación de determinadas prácticas, como es el caso del feticidio femenino. Aunque es un tema del que explícitamente se evita hablar, la fortuna de tener a una informante privilegiada, especialmente sensibilizada con estos temas, trabajando en un centro sanitario de Barcelona me permitió el acceso a estas cuestiones:

Este día estuve comiendo con Sitara, antes de que ella entrase a trabajar. Salieron varios temas interesantes, quizás el más llamativo el del <<infanticidio femenino>>. Me estuvo comentando que aquí en España, igual que sucede en la India, las mujeres de la comunidad cometen feticidio femenino, avaladas por las garantías legales que regulan el aborto en España. Me dijo que conocía casos concretos, y que como aquí las ecografías son algo muy habitual, pues era muy fácil conocer el sexo del bebé y proceder al aborto cuando se está embarazada de una niña. Ella se preguntaba cómo se podría hacer para prohibirlo [Notas de campo, Barcelona, 17/12/07].

#### 4.1.4.2 *El ideal femenino*

A pesar del feticidio femenino como una práctica conocida y practicada<sup>224</sup>, en los casos en que los nacimientos de las mujeres se llevan adelante, y estas se desarrollan como sujetos sociales, se ven condicionadas por la fuerte estructura patriarcal en que viven y crecen, que define, además, determinado ideal de mujer:

---

224 Esta cuestión ya se explicaba detenidamente en el capítulo 1.

Priyavrat también ha estado hablando de su mujer. Y, por oposición a ella, habla siempre de Mamiji como <<la mujer perfecta>>. Insiste en que su mujer no sirve para las cosas de la casa, para atenderle a él como debiera; que si él está trabajando toda la noche ella no es capaz de levantarse a prepararle un té, o llamarle para ver si ha comido, o preguntarle si ha descansado bien [Notas de campo, Panyab, 28/08/07].

Una mujer que, según este ideal, ha de estar dedicada a la casa y a la familia (al marido y a los hijos), y a los frecuentes invitados que pasan a visitarles, a los que ha de atender y con los que no comparte la mesa y la comida:

Durante la comida, tanto en la casa de Matha como en la que hemos ido después –la casa de la hermana de la mujer de Priyavrat- las mujeres no se sientan a comer con nosotros, se quedan en la cocina, cocinando y sirviendo la comida. Ante esto, que yo lo comenté en la mesa, la respuesta de Priyavrat fue “alguien tendrá que cocinar” [Notas de campo, Panyab, 9/09/07].

Ese ideal femenino, no obstante, también traspasa los límites corporales –en tanto que sujeto- o actitudinales de la mujer en cuestión, incidiendo en el mismo la situación o actuaciones de otros miembros de la familia (especialmente de las mujeres de la misma), de modo que la existencia de una hermana divorciada -no digamos ya repudiada- puede ser trágico a la hora de tratar de concertar un matrimonio, llegando a producir celos, desconfianzas e incluso rechazos.

Además, una buena mujer que se precie ha de estar con un sólo hombre e incluso en el caso de que enviudara, lo deseable es que no volviera a casarse. De igual modo, o quizás de forma más contundente aún, las hijas solteras han de mantenerse dentro de ese ideal femenino y estar fuera de posibles juicios o situaciones cuestionables, de modo que en el caso de que no exista una autoridad masculina en la familia que pueda velar por las hijas y su reputación, la familia recurrirá a diferentes estrategias para evitar el posible contacto de las hijas con varones o siquiera la posibilidad de cuestionamientos sobre su reputación. Así, aún en situaciones de máxima precariedad -como pude observar en la India-, y como me explicaba un informante con respecto a las hijas de una familia cuyo padre había fallecido y que no disponían de suficientes recursos económicos:

...me explicaba que ellas no pueden trabajar, no sólo por ser solteras –las que lo están- ya que serían perseguidas por chicos y adquirirían mala reputación, sino también porque han sido de buena posición y ahora no pueden trabajar, estaría mal visto. Así, nos ha enseñado grandes parcelas de tierra que la familia ha ido vendiendo. Y según Priyavrat la chica lloraba diciéndole a Priyavrat que, si no fuera por él, qué sería de ellas [Notas de campo, Panyab, 21/09/07].

Precisamente para evitar que exista una “desviación” de las chicas jóvenes de ese ideal femenino, ante las primeras señales preocupantes se trata de concertarles matrimonio antes de que



se ponga en peligro su honor y, por extensión, el de toda la familia. Los siguientes extractos de las notas de campo muestran claramente esa constante preocupación:

Priyavrat también comentó que aquí tampoco era fácil encontrar una “buena chica”, que en general se pedían referencias a conocidos, y también acerca de los familiares. Dijo que más o menos un 50% de las chicas “resbalan”, y tienen aventuras con chicos antes del matrimonio. Y que se enteraban porque les veía alguien del pueblo. Decía que por este motivo muchos padres no dejaban a las chicas estudiar, para evitar que andasen con chicos [Notas de campo, Panyab, 12/09/07].

...Y que es importante que las chicas se casen pronto –especialmente las que se quedan sin cabeza de familia- para evitar que “resbalen”, porque son jóvenes y pueden querer estar con algún chico. De esto al final la gente se enteraría y les costaría la reputación. Dice que es difícil encontrar una chica “buena”, decente [Notas de campo, Panyab, 21/09/07].

Entre las formas de prevenir esos “riesgos” están la evitación del contacto entre chicos y chicas hasta el matrimonio, pero también -como ya se apuntaba más arriba- el control sobre el uso de las ropas de estas. De forma general en el Panyab, especialmente en las zonas rurales, y en muchos casos en contra de su deseo (dado que no pocas manifestaban su anhelo por vestir con vaqueros y camisetas), a partir de la adolescencia no se deja a las chicas que porten otro tipo de ropas excepto los *shalwar kamiz*, según ellas me explicaban “*por los chicos*”, dado que es un tipo de vestido que impide intuir el cuerpo femenino<sup>225</sup>. En el caso concreto de Barcelona, aunque generalmente pueden optar a un número mayor de prendas de vestir, existen también ciertas limitaciones, como son el uso de vestidos, faldas o pantalones que permitan mostrar las piernas, así como jerséis o camisetas con cierto escote o de tirantes. Aunque como se explica en el capítulo siguiente, estas son cuestiones gestionadas y negociadas por las mujeres jóvenes que viven en Barcelona.

En cualquier caso, la preocupación por parte de los adultos sobre esos “potenciales riesgos” o “desviaciones”<sup>226</sup> aumenta con las hijas crecidas en Barcelona, como bien refleja el comentario de uno de mis informantes:

Priyavrat dice que su hija, cuando viene aquí [a la India], no se siente diferente, sino que es una más. Pero sí que cuando a las chicas jóvenes les llega la edad del matrimonio, 16, 17, 18 años<sup>227</sup>, y se han relacionado con otras chicas en Barcelona, les

---

225 El *shalwar kamiz*, vestido femenino tradicional del Panyab, es un conjunto de prendas constituido por un pantalón con una cintura muy ancha y compuesta por mucha tela que necesita recogerse con una especie de cordón formando pliegues de forma que queda con suficiente tela plegada en la cintura, una especie de camisola ancha -aunque las chicas más jóvenes la lleven con un poco de forma en la cintura- que llega casi a la altura de las rodillas y un fular que normalmente se sobrepone a la altura de los pechos de forma que la prominencia que de estos resulte quede también cubierta.

226 Por “riesgos” y “desviaciones” quiero referirme al peligro que entienden existe de que las mujeres –y muy especialmente las chicas jóvenes- se salgan de la norma y de lo que de ellas se espera, es decir, que no cumplan con los dictados sociales –manifestados y controlados por la familia y la comunidad-; con el rol a ellas atribuido por el hecho de ser mujeres; y, muy especialmente, en lo que a contacto con varones se refiere, ya sean contactos visuales, comunicacionales, o, mucho más grave aún, contactos físicos o sexuales. Todo ello, como comentábamos más arriba, como parte de la *bio-política* y el control sobre la reproducción de los individuos y del grupo (Foucault, 2005, 2006).

227 A pesar de los datos que en este caso aporta el informante, la edad considerada adecuada para el matrimonio ronda los 25 años.

generan dudas, se crean conflictos personales. Y eso es grave, porque en ellas está depositado el honor del padre, el de la familia [Notas de campo, Panyab, 25/08/07].

Si bien es cierto que la vida en Barcelona permite a las chicas jóvenes salirse de los rígidos márgenes y controles que son más férreos en la India, donde, dado el número de población que las comparte, se dan de forma mucho más viable estas constricciones generizadas (Stolcke, 2003):

Sitara dice que en España tiene amigos (chicos) -a espaldas de su familia, claro- pero que aquí [en la India] no podría (pone cara como de que es algo impensable) [Notas de campo, Panyab, 20/08/07].

Tanto es así que, aunque la norma sea casar primero a los hermanos mayores, en el caso de que se intuyan o se observen ciertos escarceos por parte de una hija menor, se procede a concertar el matrimonio como forma de solucionar esta situación. En uno de los casos cuya evolución he podido vivir durante el trabajo de campo, la primera medida fue enviar a la hija (la menor de dos hermanos) a la India para alejarla de alguna “andanza” en Barcelona, pero el paso definitivo llegó con el acuerdo matrimonial que allí se produciría un poco más tarde.

No obstante, y como parte del proceso de formación y aprendizaje de las hijas, -y lo que luego repercutirá en la valoración social de las mismas y sus familias- se espera a que estas finalicen sus estudios y adquieran una profesión para llevar a cabo el matrimonio, aunque luego no la desempeñen una vez casadas. Aunque esta es una de las cuestiones que parece estar cambiando en las chicas que crecen en Barcelona con respecto a las mujeres que vinieron adultas del Panyab rural<sup>228</sup>. A pesar de que los casos de chicas jóvenes crecidas aquí que ya han pasado por el matrimonio no es demasiado numeroso, parece que la tendencia indica que trabajarán fuera de casa, y, por el momento, así lo reafirman en sus propios discursos.

En cualquier caso, los valores, y restricciones o normativas que se asocian con la mujer sikh también se extienden a aquellas que, no perteneciendo a su tradición cultural, se relacionan de forma estrecha con ella. No han sido pocos los momentos en los que yo misma -así como otras chicas de Barcelona que mantienen algún tipo de relación con chicos sikhs- he podido ser objeto de los comentarios y persuasiones por parte de varones de la comunidad, que, como reflejan los siguientes extractos, trataban de convencerme o limitarme en determinadas actuaciones o posibles hábitos:

Priyavrat también me reprendió por beber cerveza y comer carne: “y tú, si estás con la comunidad sikh no deberías hacerlo”, me dijo. Me llamó la atención al respecto [Notas de campo, Panyab, 26/08/07].

---

228 En las grandes zonas urbanas de la India, como es el caso de Delhi, es más fácil encontrar mujeres casadas que siguen desempeñando la labor profesional para la que se formaron académicamente.

Al final, la noche terminó a eso de las dos de la madrugada; el primo de Neja [sikh *keshdhari* de entre 25 y 30 años], como buen “panyabi” no quería marcharse, se hartaba de bailar, sobre todo los temas panyabis. Bebió mucha cerveza durante toda la noche, estaba algo bebido. Sin embargo, sus amigos tomaban copas, no cerveza. Hubo un momento en que un chico –occidental- se me acercó para hablar, y no dio tiempo a que se hubiera presentado cuando llegó el “super-sikh” al ataque con cara de lobo feroz a preguntarle al chico que “qué quería”. El chico se fue, y yo aproveché la jugada para que nos marcháramos también [Notas de campo, Delhi, 15/11/07].

#### 4.1.4.3 *El ideal masculino*

En el caso de los varones, cualidades que se valoran especialmente son la capacidad o las aptitudes para desempeñar el rol que el lugar que se ocupa en la familia y en la sociedad asignan (como es el caso del hermano mayor, por ejemplo) y, especialmente, la condición de trabajador. Trabajar mucho, y eficazmente, es muy valorado dentro de la comunidad. No en vano, los sikhs se precian de la absoluta imposibilidad de encontrar un sikh mendigando en cualquier parte del mundo; si bien es cierto que ni en Barcelona (donde se les puede encontrar vendiendo latas de cerveza u otros productos en las paradas de metro o por las calles más concurridas) ni en la India (donde la mendicidad abrumba por su constante y avasalladora presencia) he podido observar ni un sólo sikh en esta situación<sup>229</sup>, a pesar de conocer la situación de precariedad de muchos de ellos. Ser un buen trabajador, y sobre todo, la consecución del éxito y la prosperidad a través del trabajo son especialmente valorados por la comunidad y un modo de obtener reconocimiento y prestigio dentro de la misma. Además de ello, un aspecto viril (que normalmente se traduce en posturas corporales muy rectas y erguidas), así como un porte y aspecto cuidados también son socialmente valorados, ambos en relación con el ideal de soldado-sikh como parte del imaginario colectivo<sup>230</sup>. En relación con ello, se valora también el ser *keshdhari* o *amritdhari* y actuar en consonancia con lo que la comunidad espera de ellos.

#### 4.1.4.4 *La contención de los afectos*

Una de las más destacables características, y que afecta a las relaciones de género, es la de la contención de los afectos en público. Que una pareja vaya cogida de la mano, pueda hacerse muestras de cariño o besarse por la calle es del todo inconcebible. Cuando en la sociedad occidental estas muestras afectivas, públicamente toleradas, son sobretodo parte del estadio de tiempo que

---

229 Si bien es cierto que la comunidad dispone ciertos recursos o alternativas para aquellos más necesitados, como es la provisión de alojamiento y comida en los *gurdwaras*, la opción de la mendicidad no tendría por qué entrar en contradicción con esto. No obstante, cabe recordar que son predominantemente de clase media o media-alta con poder económico, que generalmente tienen comercios o ejercen una profesión liberal a pesar de las circunstancias particulares en que puedan encontrarse como parte del proceso migratorio en Barcelona.

230 Y que tiene su máxima expresión en los *amritdharis* o representantes de la *khālsā*.

corresponde al noviazgo, previo al matrimonio, que puede tener una temporalidad más o menos larga condicionada por factores diversos, y son, a la vez, prueba de la reafirmación del sentimiento amoroso y la voluntad de los novios en su elección y decisión de quererse y querer estar juntos, en el caso de los sikhs, donde los matrimonios son concertados, este período temporal -y las muestras afectivas de que hablamos- puede que no sea necesario ni espaciado de forma más o menos indefinida en el tiempo. Tampoco se hace necesaria la representación y afirmación del sentimiento amoroso, pues no es en absoluto lo que mueve al matrimonio. Así, por ejemplo, a los matrimonios sikhs se los puede observar caminando juntos, pero siempre a una cierta distancia corporal -lo que choca con la superposición de los cuerpos que hemos comentado respecto de otras situaciones- y con el hombre delante y la mujer detrás del marido, a una corta pero prudente distancia.

#### *4.1.4.5 La manifestación de las relaciones y roles de género en los espacios sagrados y ritualizados.*

En Barcelona, los roles de género y la diferencia y las distancias en los lugares sociales que se asignan a cada uno de los sexos se hacen también muy evidentes en situaciones y lugares sacralizados como pueden ser los *gurdwaras*. En ellos, hombres y mujeres están separados por la larga alfombra que, dividiendo el templo en dos espacios, lleva directamente al Gurú Granth Sahib. Estos espacios, asignados uno para los hombres y otro para las mujeres, no pueden ser en ningún caso transgredidos, ni siquiera cuando circunstancias como la asistencia de un gran número de varones, o de mujeres, haga que el espacio destinado a ellos, o a ellas, sea insuficiente:

Como éramos más mujeres que en otras ocasiones –y también menor el número de hombres- llegó un momento en que no cabíamos en el espacio destinado a nosotras y que se separa del de los hombres por medio de la alfombra que lleva hasta el Gurú Granth Sahib. Así que, como no cabíamos, a nadie se le ocurrió ponerse en el sitio donde se ponen los hombres, sino que lo que hicieron fue correr la larga alfombra hacia la izquierda para que así tuviéramos más espacio, y cada grupo, en su sitio [Notas de campo, Badalona, 22/10/06].

Tengo que señalar también que éramos mucha gente. En el espacio de las mujeres estábamos prácticamente cuerpo con cuerpo; era muy difícil moverse, y con tanto tiempo sentados se hacía duro. Parte de <<nuestro espacio>> fue ocupado por hombres prácticamente de su mitad hacia atrás. La cuestión es que ni así se mezclaban hombres y mujeres, sino que a nosotras nos pidieron que nos moviésemos un poco hacia delante para hacer hueco para ellos detrás, con un pequeño espacio vacío en medio que marcara la distinción [Notas de campo, Barcelona, 7/01/07].

Sin embargo, en los templos a los que pude acudir durante el trabajo de campo en la India (ya fuera en Delhi o en el Panyab), esta marcada distinción de los espacios no se da. Allí, las familias o los grupos (compuestos tanto por hombres como por mujeres) que asisten juntos al *gurdwara* se

sientan juntos en cualquiera de los espacios disponibles para ello. Asimismo, si en los templos de Barcelona la práctica del *sewa* (y esto incluye la preparación y reparto del *langar*) es monopolio exclusivo de los varones -tanto adultos como niños-, en la India las mujeres también hacen *sewa*, si bien es cierto que las labores que desempeñan, así como los espacios físicos que hombres y mujeres ocupan están claramente diferenciados. Este es el caso de las tareas que unos y otras realizan (como decimos de forma separada): los hombres cocinan y sirven la comida, mientras las mujeres se dedican a preparar *chapatis*<sup>231</sup>.

Muchas de las cuestiones que se han ido señalando (en cuanto a la jerarquización social y familiar, y su relación con los roles de género, las expectativas o las cualidades que se esperan de los individuos en función del sexo, lugar social, etc. se ponen también de manifiesto en situaciones ritualizadas como los funerales. En ellos, que se celebran a los 11, 13 ó 16 días del fallecimiento, se trae al Gurú Granth Sahib y se monta un *gurdwara* en el lugar donde el funeral se lleva a cabo (en el caso de la India, se levantan unas carpas junto al hogar del fallecido). En esta situación, sí que se observa una clara distinción entre los lugares (físicos y sociales) asignados a las mujeres y aquellos que lo son a los varones. El *gurdwara* se desarrolla con *kirtans*, *ardas*<sup>232</sup>, y *parshad*, y se establece un espacio específico para el *langar* (en este caso preparado por la propia familia del fallecido), de modo que la comensalidad está también muy presente durante todo el funeral. Dentro de la casa, también se designarán espacios destinados a atender a los invitados más respetados (en función de las escalas que se apuntaban más arriba). Como parte del ritual, se lleva a cabo la designación del nuevo cabeza de familia si es este el que ha fallecido:

Aunque antes de irnos, donde antes había el *gurdwara*, ahora estaban sentados los miembros varones –supongo que los más importantes- de esa familia para nombrar a un primo hermano de las ahora huérfanas de padre el cabeza de familia. Como ahora esta familia quedaba sin cabeza de familia (sólo una mujer y tres hijas, aunque ya casadas), un primo hermano había asumido esa responsabilidad, y los miembros varones de la familia le colocan simbólicamente un turbante, también habían puesto muchos billetes delante de éste, en la que parecía una ceremonia muy seria (ver fotos). El que es cabeza de familia, o el que actúa como representante de éste o de la familia, recibe importantes muestras de respeto (como el hecho de que le toquen los pies o las rodillas, o que vengan y le entreguen un billete de rupias en señal de respeto). A Jordi y a mí también nos dieron dinero en varias casas, ante nuestro desconcierto y perplejidad. Nos daban un billete de 50 ó de 100 rupias [Notas de campo, Panyab, 09/09/07].

---

231 Especie de torta a base de harina que sirve tanto para acompañar la comida como para servirse de ella al llevar los alimentos a la boca.

232 Plegaria que da fin al oficio religioso que también se utiliza al comienzo de algún trabajo o negocio.

#### 4.1.5 La hospitalidad o *khidmat* como característica idiosincrásica

Ya se ha mencionado que otra de las características definitorias de la comunidad sikh es la comensalidad como una práctica o cualidad que está presente en la mayoría de (por no decir todos) los actos sociales y rituales. Lo que en el templo se justifica como la lucha contra el sistema de castas que tendría su máximo exponente en el *langar*, en las actividades sociales más cotidianas se encuentra presente de forma permanente. Así, en las visitas habituales que se hacen a familiares, amigos o conocidos (e incluso a desconocidos a los que se visita por tener conocidos en común), se agasaja a los invitados con comida y bebida, que variará en función de las posibilidades de la familia visitada y del prestigio de aquellos que visitan. Este hecho se considera muestra de la hospitalidad panyabi, o *khidmat*, una de las características idiosincrásicas culturales que, por lo demás, suele ser propia de las sociedades donde aún no impera la lógica capitalista. La hospitalidad se pone de manifiesto en sobradas situaciones y a la menor oportunidad, tanto para con los miembros del propio grupo como para con los invitados o aquellos con quienes se tiene contacto. Si en el trabajo de campo ha habido sobradas ocasiones para conocer esta característica en propia persona, también se pone de manifiesto, por ejemplo, en los *gurdwaras* donde cualquier persona es bien recibida y acogida, así como en las propias casas de los sikhs inmigrados (y de la India) que acogen temporalmente a recién llegados, sin fecha límite y sin pedir nada a cambio, según sus propios testimonios. También da cuenta de estas formas de hospitalidad Helweg (1986: 14), para los sikhs en Inglaterra, señalando que en la cultura panyabi la hospitalidad es continuamente ofrecida. No es una cuestión baladí pues el concepto de hospitalidad tiene además importantes implicaciones personales en la cultura compartida por los sikhs, en tanto que forma parte de aquellos valores culturales que son susceptibles de utilizarse para juzgar el comportamiento de una persona así como su estatus en la comunidad. Entre esos valores, y además del *khidmat*, estarían el *izzat* u honor –del que ya se ha discutido sobradamente-, y cualidades como las que siguen: *sharam*, *haja* (la modestia), *muhabbat* (relaciones cordiales con la familia, los vecinos y los amigos), *rogh* (la influencia a través de la riqueza, el estatus o la categoría de persona, y *sewa* (o el trabajo comunitario), atributos que como señala Kaur Rait (2005: 14) serían las principales normas culturales en las que se asienta y valora el comportamiento sikh.

No obstante, la hospitalidad y generosidad de los anfitriones que como decimos se materializa en las visitas en el agasajamiento a los invitados con comida y bebida, implica también la obligatoriedad de la aceptación de los alimentos, dado que de lo contrario podría leerse en términos de afirmación del establecimiento de la distancia en la categoría de persona en relación al sistema de castas. Esta generosidad y hospitalidad permanentes que se manifiesta en la comensalidad, este constante reparto y compartir de la comida parece algo intrínseco a los sikh, parte de una

idiosincrasia cultural, que también se pone de manifiesto en sus rituales y celebraciones. Así, en los bautizos, bodas y funerales, así como en aquellas celebraciones que tienen que ver con la comunidad, como el *Nagar Kirtan*, o el *Vaisakhi*, los despliegues y reparto de comidas y bebidas, tanto para aquellos que participan como para aquellos que no -sino que simplemente pasaban por allí-, son una manifestación ostentosa de esta cualidad. La hospitalidad, no obstante, se extiende también a otros aspectos, como el agasajamiento y constantes atenciones con los invitados y visitantes, hasta el punto de llegar a cierto aparente servilismo si lo observamos desde la distancia del individualismo occidental.

Después de discutir acerca de los preceptos vitales que construyen el marco de referencia para los individuos sikhs, podemos aseverar que el cuerpo en el universo sikh, además de entidad biológica sobre la que se construye el individuo sirve como nexo para las relaciones sociales (Turner, 2008), en tanto que lugar central para el simbolismo social (Le Breton, 1999, 2005). Y que es a partir de los símbolos y los significados que sobre él se inscriben y se *in-corporan* (Csordas, 1990, 1996, 2001) que permite, por un lado, ubicar a los individuos en sociedad (Mauss, 1993a; Douglas, 1991, 2008; Le Breton, *ops. cits.*); y por otro, disciplinarlos y normativizarlos a través de técnicas de *bio-poder* como los *dispositivos de alianzas* y el control de la sexualidad (Foucault, 2005, 2006), ya sea desde posiciones de jerarquía en la escala de la valorización de los miembros de la comunidad (en función del sexo, las relaciones de género, y la jerarquía social basada en gran medida en la jerarquía de castas, pero no sólo), ya desde el ordenamiento de las pautas de vida y la conducta fundamentada en la ordenación y la institución de y desde lo sagrado. Todo ello se pone especialmente de manifiesto en los *gurdwaras* como espacios sagrados y para la sacralización de los preceptos y las conductas a través del ritual.

#### 4.2. El *gurdwara* como espacio donde se manifiestan y sacralizan los preceptos vitales

Se ha ido refiriendo a lo largo del texto cuáles son las características y la funciones específicas de los templos de Barcelona y, sobre todo, cómo son lugares esenciales para construcción y reconstrucción de la comunidad y su identidad de grupo; siendo así un espacio estratégico y polo en torno al cual se ordena el colectivo sikh. Asimismo también se ha discutido que el templo es espacio sagrado no solamente porque allí esté el Gurú Granth Sahib (aunque no podría ser de otra manera) sino porque es allí donde se ponen de manifiesto aquellas pautas que construyen a los sikhs en tanto que tales. Así, las prácticas y disposiciones de los cuerpos en función de los sexos, de la edad, las relaciones de género, etc. se hacen en los templos explícitas e incuestionables. Es, de este modo, en el *gurdwara*, donde se materializan los preceptos religiosos, pero también culturales, que rigen a la comunidad y que han de seguir sus miembros. De esta suerte, la distribución de los espacios del templo, así como la dinámica de funcionamiento y las prácticas que en él se llevan a

cabo es lo que permite asumir como propios e incuestionables los preceptos que rigen a la comunidad y que la construyen como un grupo étnico diferenciado en el contexto de la sociedad de llegada. Es, de esta manera, que el *gurdwara* se convierte en un microcosmos dentro de un contexto ajeno, donde la comunidad sikh pone de manifiesto valores, ideologías y cultura que son gestionados, refrendados y transmitidos por la propia comunidad.

#### 4.2.1 Uso del espacio, rituales y regulación de la corporalidad en base al género

Acceder al templo, como espacio sagrado que es, exige una serie de rituales que todo hombre y mujer debe cumplir, cualquiera que sea su grupo de edad, casta, religión u origen; con independencia de que luego los roles que allí se desempeñen varíen en función del género o la edad, por ejemplo. Así, una vez cruzamos la puerta, el primer ritual que permite acceder al espacio sagrado exige quitarse los zapatos, cubrirse la cabeza y lavarse -al menos- las manos<sup>233</sup>. Acto seguido, caminaremos hacia el Gurú Granth Sahib, al que se le hace una reverencia y se echa un donativo -muchas veces simbólico- que denota la implicación personal para con la comunión del grupo. Una vez hecho esto, nos sentaremos a un lado u otro de la alfombra que lleva hasta el Gurú Granth Sahib y que, al tiempo, divide el espacio en dos, marcando claramente la división de sexos<sup>234</sup> dado que cada uno habrá de sentarse donde le corresponda: en Barcelona, generalmente, los varones a la izquierda, y las mujeres a la derecha<sup>235</sup>.

Existen, así mismo, otros dos espacios ritualizados y especialmente significativos en el templo, y que también marcan pautas en las relaciones de género y con respecto a la corporalidad: el lugar donde se ubica el Gurú Granth Sahib y la cocina. Con respecto al primero, diremos que se compone principalmente de un *palki*<sup>236</sup>, donde se sitúa durante el día al Libro Sagrado, y la zona donde habrá una cama y a donde se lo traslada a última hora de la tarde, una vez las ceremonias religiosas han finalizado<sup>237</sup>. Este espacio, así como las prácticas que allí se llevan a cabo, son de uso y ejercicio exclusivamente masculino, y normalmente reservadas para los *amritdharis* o *keshdharis*. Será, asimismo, a la derecha del *palki* donde se ubique el lugar destinado a aquellos que llevan a cabo el canto de *kirtans* acompañados de la música del armonio y la tabla (entre otros posibles

---

233 Ya señalábamos más arriba la importancia del agua como elemento purificador.

234 Ver Anexo 14.

235 Solamente los niños y las niñas, en tanto que no han llegado a la edad adulta, y por tanto no son reconocidos como seres sociales completos, <<acabados>>, tienen la libertad de moverse entre estos dos espacios. De igual modo que es habitual verlos entrar y salir del templo con gran margen de libertad, dado que no se les exige el comportamiento social que el templo, como *espacio sagrado*, exige. Por otro lado, En los *gurdwaras* de la India observados no se da esta separación por sexos, y familias o asistentes que van juntos al templo, se sientan juntos en cualquiera de los espacios aptos para ello.

236 Especie de trono donde se ubica al Gurú Granth Sahib.

237 Ver Anexo 20.



instrumentos), y que en la mayoría de los casos -aunque con algunas contadas excepciones- será efectuado también por varones.

El otro espacio significativo que mencionábamos es la cocina del templo. Es allí donde se prepara el *langar*, la comida comunal y obligatoria que todos aquellos y aquellas que asistan al templo han de compartir. Esa práctica de la comida comunal, de especial relevancia simbólica, tiene su origen en la prescripción realizada en su día por Gurú Nanak de compartir los alimentos con todas las personas independientemente de su religión, origen o casta, y los sikhs refieren a ella como una forma de manifestación de rechazo al sistema de castas hinduista. Este espacio de la cocina, así como las actividades que allí se realizan es, al menos en el caso de Barcelona, de nuevo de uso exclusivamente masculino. De igual modo sucede con la práctica del *sewa* en el templo -que en gran medida consiste en la elaboración, reparto y recogida de la comida comunal-, del que no se permite participar a las mujeres.

#### 4.2.1.1 La importancia de la proximidad del Gurú Granth Sahib

Si hay un elemento que destaca por su carácter sagrado y por las implicaciones que su cercanía o contacto implican tanto a nivel de prácticas rituales como de implicaciones corporales este es, sin duda el *Adi Granth*. A pesar de que, como se explicaba más arriba, para los sikhs existe un único dios, Akal Purakh, la importancia dada a los gurús, y especialmente al *Adi Granth* es tal que el hecho de entrar en contacto con él, o realizar prácticas rituales en las que está implicado el *libro sagrado*, están, por un lado -y como señalábamos más arriba en el caso de los templos<sup>238</sup>- restringidas a los varones de la comunidad -especialmente a los *amritdharis*, o como mucho, a los *keshdharis*-; y, por otro, entrañan necesariamente una serie de modificaciones o exigencias en la corporalidad de estos varones que ayudan a sacralizar tanto el momento en que se dan como el propio ritual. Así, aquellos que participan del ritual han de portar ropas tradicionales del lugar de origen así como han de colocarse los *chunnis* que están a su disposición -y exclusivamente- para ello. Asimismo, los roles más importantes que se desempeñan en los distintos rituales -ya sea dentro del templo, o en las procesiones en las cuales la calle se torna *gurdwara*- también requieren de unas prácticas y una estética corporal muy determinada -que incluyen los pies descalzos y la cabeza siempre cubierta- que acompañan y definen la performatividad sacralizada del acontecimiento, que se rodea, además, de los símbolos identificativos de la comunidad:

---

238 Se hace esta aclaración dado que hay familias que tiene un Gurú Granth Sahib en casa, lo cual es bien aceptado siempre y cuando se lleven a cabo todos los rituales y las condiciones necesarias que ello requiere (que esté en una habitación aparte, que por encima de esta no haya nada más, no haya consumo de alcohol, carne y otros contaminantes para el cuerpo, etc.).

Destacaban sobremanera 5 hombres vestidos con trajes hindúes de color naranja (intuyo que serían como 5 representantes de la *khālsā*, los *panj piare*), todos ellos con larga barba, turbante de color naranja, fular blanco y largas espadas además del correspondiente *kirpan* con su *gatra*<sup>239</sup>. Su vestido consistía en una especie de camisola larga naranja –igual que el turbante- recogida a la cintura con un cinturón naranja de la misma tela, bajo la que no llevaban pantalones, pero se podía apreciar la utilización de una especie de calzones largos –tipo boxes, que podían ser perfectamente los *kachs* o *kachhera*-. Mientras que dos hombres que por turnos leían el Gurú Granth Sahib<sup>240</sup>, y otro hombre movía el *chauri*, éstos cinco, tras dar una vuelta alrededor del trono en el sentido de las agujas del reloj se aposentaban frente al trono, delante de todos los demás. El trono también parecía estar custodiado por otros dos hombres en camisola blanca, estos con pantalones largos también blancos, fulares uno blanco y el otro naranja y turbantes también uno en naranja y otro en azul, y portaban cada uno una gran bandera sikh. Ellos serían los que más tarde abrirían la comitiva de la procesión. La lectura del “libro” se alternaba con cantos en los que todos los asistentes participaban. Momentos después, los cinco hombres que suponemos los *panj piare* se ponen de pie –todos hacemos lo mismo- y comienzan a salir del templo. Les siguen los que portan las banderas, y el que lleva al Gurú Granth Sahib en lo alto de un precioso paño sobre su cabeza. Tras ellos, un hombre con los brazos en alto va moviendo el *chauri* a la altura del “libro”<sup>241</sup> [Notas de campo, Barcelona, *Nagar Kirtan*, 4/11/06]

De igual modo, en aquellas ocasiones donde el *Adi Granth* está presente -ya sea los *Nagar Kirtans*, ya sea un funeral, etc.-, además de la necesidad de descalzarse y cubrirse la cabeza, los espacios diferenciados por sexo se mantienen y se respetan. Así, durante las procesiones en las que se saca la Gurú Granth Sahib a la calle, se hará por mantener en diferentes espacios a hombres y a mujeres, cuestión de la que se encargarán algunos *sewadars*<sup>242</sup>. Asimismo sucederá durante los funerales, en los que se llevan a cabo unas exequias junto a la casa del fallecido y donde ha de estar presente el *Adi Granth*. En ellas, se cantarán *kirtans*, habrá *ardas*, se repartirá *parshad*, y habrá *langar*, todo ello estableciendo roles y espacios diferenciados para hombres y mujeres.

Si bien por otro lado no es extraño que algunas familias tengan un *Adi Granth* en su casa, este hecho requiere también de una serie de exigencias y pautas de comportamiento que los anfitriones han de cumplir. Normalmente, serán más ortodoxos en sus prácticas, y habrán de evitar todo comportamiento considerado ilícito como serían el consumo de elementos considerados contaminantes para el cuerpo o tratos con prostitutas. Incluso, no ser un *amritdhari* puede conllevar que miembros destacados de la comunidad se desplacen hasta otra provincia para sacar de una casa

---

239 Cinta de tela que lo sujeta.

240 Pues parte de la ceremonia consistía en leer todo el *Adi Granth* en 24 horas sin parar un solo segundo, comenzando en la primera palabra y terminando en la última.

241 El color naranja al que se hace referencia repetidamente durante la nota es el tono azafrán que decíamos identifica a la comunidad.

242 Ver Anexo 22.

al Gurú Granth Sahib al considerar que su poseedor, al no haber efectuado los votos del *amrit* no está legitimado para tenerlo, como sucedió con un grupo de sikhs de Barcelona.

#### 4.2.1.2 *El gurdwara como lugar de manifestación de los principios básicos comunitarios*

El templo es asimismo el lugar donde tras la ceremonia religiosa se toman las decisiones que afectan a la comunidad, siendo el espacio destinado a las reuniones de - una vez más- los varones, quienes serán los únicos que participen de dichos cónclaves. Estas reuniones suelen producirse además en el lugar destinado a los hombres y de las que las mujeres sikhs han de mantenerse al margen. En el templo, además, hombres y mujeres - a excepción de los pertenecientes a la familia nuclear o a parientes muy próximos- no interaccionan, ni siquiera cruzan miradas, hecho que tampoco se debe producir en cualquier otro contexto.

Encontramos, finalmente, que el rol desempeñado por las mujeres en los *gurdwaras* de Barcelona es básicamente pasivo y secundario, limitado también por el uso de los espacios, que ayudan a delimitar las prácticas de las que estas no pueden tomar parte. Lo que cobra especial relevancia cuando del control y del ejercicio de las actividades rituales<sup>243</sup> estamos hablando. Ello no impide, no obstante, que las mujeres puedan hacer uso de su agencia en relación con el templo, lo que muchas veces se traduce en el rechazo por parte de las mismas a la asistencia cuando consideran que algo es inadecuado o que se perjudica de manera significativa aquellas prácticas, usos o tradiciones que se han de mantener o conservar. Así, si como muestra el siguiente ejemplo no están de acuerdo con un matrimonio concertado que va a producirse en el templo, su reacción será la no asistencia, evidenciando de esta forma cuál es su posicionamiento al respecto:

[En una conversación con Radha, chica catalana casada con un sikh:] Hemos hablado también de la boda y de por qué ella no va al templo ya. Me explica que siente el rechazo y las constantes habladurías y risitas de ciertas mujeres del templo, y que no está a gusto y que por eso no va. Argumenta, que como Sunil [el que ahora es su marido] es el “*baba ji*” que no puede decirles tres cosas y quedarse muy a gusto. Cuando le he preguntado si ella concretamente encuentra que son las mujeres las que le rechazan, me ha confirmado que sí. De hecho, cuando veíamos el vídeo de la boda, ella llamó mi atención sobre cómo las mujeres de la India “brillaban por su ausencia”, lo cual es cierto, pues en el vídeo se ve cómo hay bastantes hombres y, en cambio, apenas hay mujeres de la India (hay algunas mujeres, pero occidentales, amigas invitadas de Radha). Me especificó que la mujer que sí fue es la que le hizo el vestido de novia, aunque ésta normalmente asiste a otro templo. [Notas de campo, Barcelona, 28/02/08].

---

243 Lo que no es de poca relevancia si consideramos que el monopolio sobre los rituales tiene una importante significación en las relaciones de poder.

#### 4.2.2 Aspectos socio-simbólicos asociados a su carácter sagrado

El templo está repleto de elementos simbólicos que constantemente remiten a la comunidad y a los valores con que esta se identifica y que trata de transmitir. Así, el templo, en tanto que lugar sagrado, y a partir de los rituales corporales y la apariencia corporal que allí son necesarios, es el lugar idóneo que permite la in-corporación de toda una ideología o una serie de preceptos vitales que ayudan a construir la comunidad, a transmitir sus valores, pautas de conducta y, en definitiva, a la recreación de aquello que los propios sikhs consideran sus tradiciones o cultura. Así, cuando llegamos a un templo sikh lo primero que encontramos es un rótulo que lo identifica como tal y que además del nombre normalmente tendrá el símbolo de la *khandā*, ideograma que de forma inequívoca identifica a la comunidad y que es a menudo portado por sus miembros, ya sea en los pañuelos con que en el templo se cubren los varones la cabeza<sup>244</sup>, usado a modo de insignia en algunos turbantes o que decoran algunas prendas de ropa y que también se puede observar en pegatinas en coches, motos, etc.

Asimismo, al pie del *palki* normalmente encontraremos un buen repertorio de armas (como decíamos, nunca de fuego) que marcan y recuerdan el componente guerrero de la comunidad.

Es, de igual modo, a partir de la separación de los espacios por sexo, de la posibilidad o no de acceso a estos espacios y las prácticas que allí se realizan, así como de las relaciones de género que a partir de ahí se construyen, y del imperativo de que las mujeres, desde la adolescencia lleven el *shalwar kamiz* para asistir al templo (con la implicación político-social sobre sus cuerpos y, por tanto, sobre ellas mismas que esto conlleva), y demás cuestiones vistas, cómo se asumen, se sacralizan, y se *in-corporan* las pautas, comportamientos e ideologías que han de regir y rigen a la comunidad y a sus individuos en un contexto ajeno como lo es el de la sociedad de llegada. A lo que ayuda, además, las percepciones que llegan a través de los sentidos: el templo, huele a los penetrantes aromas del Panyab (lo que llega por la elaboración de la comida, siempre panyabi)<sup>245</sup> que se van saboreando tanto en las consumiciones del té y los aperitivos que le acompañan como más tarde con el *karāh parshād* y luego durante el *langar*; la vista capta los intensos y brillantes colores de la India (ya sea a través de los adornos que se utilizan para el templo, como por los vivos y coloridos *suits* de las mujeres); la obligatoriedad de andar descalzos que permite el contacto de la piel con el suelo; así como la a menudo proximidad de los cuerpos que se sientan unos casi sobre otros también ayuda a la cercanía, o más bien a la encarnación de la comunión entre los y las asistentes (aunque invariablemente, como decíamos, separados por sexos); y el recitar de los

---

244 Las mujeres, recordemos, lo hacen con el *chunni*.

245 También a veces ayudado por el uso de algunos inciensos.

*simrans*<sup>246</sup> y el sonido de los *kirtans*, que siempre se cantan allí mismo, y en los momentos en que no, se escuchan a través de aparatos musicales, pero en cualquier caso siempre a un alto volumen que inevitablemente conlleva la introducción del sonido, y de los textos que los *kirtans* relatan, en el interior del cuerpo. Es, así, a través de la percepción y del mundo de los sentidos (Classen, 1993, 1997; Stoller, 1992, 1997; Howes, 1991; Héritier, 2007; Luria, 1987), y en un *espacio sagrado*, que los referentes ideológicos sikhs penetran en el cuerpo, creando campos de conocimiento y vínculos entre los miembros del grupo y con la cosmogonía que rige su universo.

#### 4.2.2.1 *La personificación y el carácter sagrado del Gurú Granth Sahib*

El Gurú Granth Sahib es, sin lugar a cuestionamientos, considerado un gurú viviente. Al *Adi Granth*, como se ha ido explicando, se le considera, y por lo tanto se le trata, como a un ser humano con cualidades divinas dado que contiene la palabra y las enseñanzas de Akal Purakh que le han sido transmitidas por los diez anteriores gurús. Se habla con él, se le pregunta por las dudas más trascendentes o por las cuestiones más vitales, se le demandan deseos o respuestas y acciones que cubran las necesidades, se le adora, se le acompaña en la satisfacción de sus necesidades en tanto que gurú viviente al acostarlo por las noches, levantarlo por la mañana, ofrecerle raciones del *langar* que además tiene la potestad de bendecir, se le echan pétalos de rosas en distintas ceremonias y se le hacen ofrendas y regalos como símbolo de gratitud o veneración. Una última cualidad destacable del *Adi Granth* es que tiene la facultad de bendecir y otorgar protección divina y prosperidad a hogares, proyectos y negocios de nueva apertura.

El *Guru Granth Sahib* es, finalmente, el elemento tangible más sagrado que existe para los sikhs, de modo que estar junto a él no puede sino implicar sacralidad y exige participar de los rituales, purificaciones y condicionamientos que ello requiere. Y más aún cuando todo ello se asienta sobre los valores y principios que rigen, construyen y reconstruyen la comunidad.

Por otro lado, y considerando que el *Adi Granth* es definido como el último y definitivo gurú, ningún ser humano puede igualarse a él, por lo que no se permitirá que persona alguna, aunque sea considerada un maestro o predicador importante en la actualidad para la comunidad, se ubique al lado del *Gurú Granth Sahib*, o se le venere o trate con la misma adoración que a este, ya que esto equivaldría a considerarlo como a dios. En situaciones donde esta tesitura ha supuesto conflictos en el seno de la comunidad, la cuestión se ha resuelto recibiendo a estos maestros -que suelen hacer recorridos por la diáspora predicando y recogiendo donativos para determinadas obras o acciones- en locales diferentes a los *gurdwaras* establecidos y donde se ha evitado llevar al *Gurú Granth Sahib*.

---

246 Viene a significar la evocación constante de dios.

#### 4.2.2.2 La especificidad de la significancia simbólica en la diáspora

Finalmente, y para incidir una vez más en la importancia de los templos de Barcelona como lugares de creación y recreación de la comunidad en los que se incorporan los preceptos religiosos y culturales de la misma (para lo cual es necesario permanecer en ellos de forma continuada), cabe señalar que hay ciertas dinámicas llevadas a cabo en los templos de Barcelona que varían de forma sustancial de aquellos que están en la India. Si bien en cualquier templo de Barcelona se suele asistir al oficio dominical a eso de las doce del mediodía y se permanece allí hasta las cuatro o las cinco (cuando no hasta más tarde), en los templos observados de la India -ya sea en el Panyab, en Delhi, etc.- se asiste al templo pero generalmente la gente no permanece por largo rato. La siguiente nota del cuaderno de campo -una entre otras recopiladas en este mismo sentido- así lo pone de manifiesto:

Hoy, domingo, he ido al templo de Bangla Sahib [en Delhi]. Había mucha gente, más que otros días que he ido entre semana. Pero lo curioso era que estando allí observaba que la gente no se quedaba en el templo, sino que fluía... Llegaban, tras todos los preparativos necesarios entraban, saludaban al gurú y lo circundaban por la izquierda para salir por la otra puerta. Había algunos que se sentaban en el suelo, pero no se quedaban demasiado tiempo. Estaban un ratito, acaso 5, 10, 15 minutos y se levantaban y se iban. Había gente de todas las edades (especialmente adultos) y diría que tantos hombres como mujeres. Suelen venir en grupo de varios o familias, y hombres y mujeres se sientan juntos, en cualquier sitio, donde les vaya bien. También fuera, en el patio, unos al sol y otros a la sombra, había mucha gente sentada. Unos pocos, muy pocos, se bañaban en la gran piscina de agua sagrada (*sarovar*), aunque sobre todo se les veía bañando a los niños. También en el habitáculo destinado al baño de las mujeres se observaba una fila de mujeres esperando. El trasiego de gente es continuo [Notas de campo, Delhi, 21/10/07].

Dada, por tanto, la importancia de los templos en la diáspora para la conformación de la comunidad y la transmisión e incorporación de los valores y preceptos comunitarios, no son de extrañar polémicas suscitadas con importantes repercusiones como las producidas por la obra de teatro Behti, y que sería conocida como “*Behzti Affair*”<sup>247</sup> que levantó gran revuelo en la comunidad sikh -especialmente británica- al representar una violación en un *gurdwara*. La representación teatral, que tuvo lugar en Birmingham, fue cancelada con gran controversia porque produjo importantes y violentas protestas en la comunidad sikh en 2004, ya que la obra incluía escenas de abuso sexual, violación y asesinato en un *gurdwara*. La obra fue escrita por Gurpreet Kaur Bhatti, una sikh británica, quien al parecer tuvo que ocultarse por amenazas de muerte.

---

247 *Behzti* podría traducirse como deshonra, deshonor.

En la línea que referimos, tampoco sorprende que el templo pueda ser igualmente el lugar elegido para el ajusticiamiento o el castigo por faltar a los preceptos religiosos considerados fundamentales o incuestionables desde la ortodoxia. Así lo pondría de manifiesto el incidente acaecido en Viena el 24 de mayo de 2009 cuando algunos sikhs ortodoxos, al considerar que se estaba cometiendo una herejía, entraron en un templo y dispararon a dos líderes espirituales de la comunidad *ravidassia*<sup>248</sup>. En otra línea, pero poniendo de igual modo de manifiesto la importancia de los templos como lugares simbólicos y nucleares de la comunidad, también fue un *gurdwara* el lugar elegido para la matanza producida el 5 de agosto de 2012 en Oak Creek, al sur de Milwaukee (Wisconsin, EE.UU.) por un ex-militar americano perteneciente a un grupo de supremacía blanca en lo que han resultado ser unos crímenes de tintes xenófobos<sup>249</sup>.

#### 4.2.3 La vinculación entre templo y casta

Cabe recordar, asimismo, que cuando se discutía más arriba la cuestión de las castas entre los sikhs, referíamos cómo la creación, la organización y la asistencia continuada a los diferentes templos de Barcelona estaban estrechamente vinculadas a la cuestión de las castas, en tanto que se asiste a uno u otro templo en función de la relación de afinidad con parientes y amigos y, por tanto, del grupo de casta de pertenencia. De igual modo, es en el *gurdwara* donde se consolida el establecimiento de las relaciones de pareja -y por tanto las alianzas entre grupos de parentesco siempre pertenecientes a la misma casta- al producirse allí necesariamente los ritos matrimoniales (con independencia de los trámites administrativos exigidos para su legitimación estatal).

Todo ello, además, refrendado o sancionado por la presencia del Gurú Granth Sahib y las imágenes de los otros diez gurús; o, en el caso de templo *ravidassia*, por la de Ravidass y la del Dr. B.R. Ambedkar, con las implicaciones político-sociales que esto conlleva<sup>250251</sup>.

---

248 Para información al respecto, ver Anexo 12.

249 Ver Anexo 21.

250 En este sentido, es interesante destacar cómo, mientras en el resto de los templos se hace más incidencia a nivel discursivo -y no solo- en los diez gurús, pero especialmente en el Gurú Nanak o el Gurú Gobind Singh y el legado que éstos transmitieron, en el templo *ravidassia* destaca sobremanera la figura de Ravidass (recordemos, perteneciente a una casta de intocables) y a la concienciación y reflexión sobre su figura y el legado que este transmitió, lo que ha servido y sirve para la autoafirmación y posicionamiento político (en base a lo que consideran cuestiones de marginación y desigualdad por su origen intocable) de los *ravidassias* en el activismo por la separación del grupo mayoritario actual. En este mismo sentido, sólo en el templo de Ravidass podemos encontrar la imagen de Dr. B.R. Ambedkar, político y jurista hindú conocido por su intensa lucha en defensa de la casta de los intocables, a la cual pertenecía. Su participación como presidente de la comisión encargada de la redacción de la constitución de la India tras la independencia abrió un marco legal para el logro de derechos sociales, políticos y económicos tanto para los intocables como para otras minorías étnicas y religiosas de la India.

251 Todo lo discutido explicaría también por qué, a pesar de haber *gora sikhs* en Barcelona que realizan sus propios *gurdwaras* y llevan a cabo determinadas ceremonias y rituales en este sentido, no sean espacios ni prácticas compartidas por la comunidad sikh proveniente de la India. Tampoco es muy habitual ver a *gora sikhs* acudiendo de forma continuada a los *gurdwaras* de los hindúes.

## TERCERA PARTE. EL CASO DE BARCELONA: CUERPOS Y CORPORALIDADES ¿DINÁMICOS Y NEGOCIANTES?

### Capítulo 5. Cuerpos que median y corporalidades negociadas.

Si bien en el capítulo anterior se ponía de manifiesto cómo todo un marco representacional, ya sea constituido por las creencias, por una ideología político-religiosa, o por los *habitus* que existentes y generados se van *in-corporando* al cuerpo sirven para ordenar la vida de los individuos, canalizar sus prácticas y pensamientos y dar sentido a su existencia así como al mundo en que se sitúan, también se planteaba en el capítulo 3, cómo el cuerpo puede ser lugar para las limitaciones o restricciones, al tiempo que también para la posibilidad, la agencia o el empoderamiento. Sucede, así, que los individuos, en tanto que tales, y en gran parte a través de sus cuerpos y su corporalidad, hacen uso de su agencia y de sus propias potencialidades como individuos corporalizados para gestionar las situaciones o dificultades que encuentran cuando se producen cambios en el contexto en que han de habitar o desenvolverse. Así, como hecho consustancial a su venida y asentamiento en Barcelona, los sikhs han desarrollado determinadas prácticas que, o bien no se han dado antes y en otros lugares de este mismo modo, o bien no han sido recogidas en los trabajos que hablan sobre la diáspora sikh, ya sea porque no han sido objeto de interés de las y los investigadores o porque no se han producido de igual forma. Prácticas que conllevan elecciones y modificaciones en la corporalidad y que, siguiendo a García Selgas (1994), serían acciones ligadas a una intencionalidad en marcos de relaciones de poder, y cuya manifestación variará en función del contexto y que implicará, como señalaba Ortner (1989), variaciones en las relaciones socio-culturales ya existentes, o bien -como en nuestro caso- a la creación de determinadas formas de relación. Hablamos, así, de relaciones y de modos de acción diversos y diferentes en los distintos lugares, en este caso en el Panyab o Delhi, en Londres y en Barcelona.

Se expone, por tanto, en esta parte de la tesis, que el cambio en la coyuntura global -como ya se explicaba en los capítulos 1 y 3- ha traído a los sikhs a nuevos lugares en los que han encontrado un latente desconocimiento sobre sus creencias religiosas, sus tradiciones, formas de pensar y hacer y a los que tratan de integrarse o adaptarse a partir de procesos de mediación y negociación -formas de acción- donde los cuerpos y las corporalidades, como pondrá de manifiesto este capítulo, han jugado un papel fundamental. Procesos de adaptación, mediación y negociación que se dan, tanto con los sujetos del lugar de llegada, como entre los propios miembros de la comunidad sikh.



### 5.1 Cuerpo y reproducción del *capital social*.

Si en el capítulo 4 veíamos cómo la *construcción* de la persona se establece en gran medida en base a las gestiones del cuerpo y la corporalidad –aunque no sólo–, sucede que esos elementos simbólicos sobre los que se establecen una serie de valorizaciones que permiten ubicar al individuo en la escala social (la casta de pertenencia, el tono de la piel, los elementos que se incorporan al cuerpo o las ropas que se utilizan, entre otros) convierten a la persona poseedora de ese cuerpo en entidad significativa de *capital social* (Bourdieu, 2000) que en nuestro caso de estudio es susceptible de ser gestionada y dirigida por la familia y la comunidad al permitir establecer y gestionar relaciones significativas con otros miembros y sub-grupos de valor reconocido (Jenkins, 2002). Si bien en la bibliografía consultada sobre los sikhs no se señala la importancia de la comunidad para los individuos, este trabajo la ha destacado como un elemento de fundamental importancia, muy especialmente en el caso de Barcelona. Así, el matrimonio, las relaciones sociales y sus formas o intensidad (consignadas en viables o inviables según los grados de *contaminación* y *pureza*, entre otros), se pautan y se gestionan por la familia extensa y los miembros de la comunidad. Se convierten en lícitos en función de normas sociales establecidas cuya contravención será duramente sancionada.

Aun cuando el acuerdo matrimonial, que implica de forma directa y fundamental a los cónyuges, es, como explicábamos, gestionado por la familia extensa y la comunidad, un matrimonio en el marco de la migración –ya sea a Estados Unidos, Inglaterra o España– supone un innegable factor de posicionamiento social para la familia<sup>252</sup>. En cambio, la osadía de un matrimonio fuera de las normas arriba señaladas implica para los contrayentes y para sus familias el desprecio y el desprestigio por parte de la comunidad. En el caso de que una pareja se atreva a desafiar estas normas, es en el marco de la familia el primer lugar donde se tratará de tomar medidas intentando que la situación se resuelva con la ruptura de la pareja antes de que el hecho trascienda a la comunidad. Así lo refleja la siguiente nota que evidencia la reacción y el posicionamiento de una familia ante la noticia de una pareja de jóvenes de castas diferentes (el joven pertenece a los *kshatriyas* y la joven a los *shudras*), que mantienen una relación secreta y a distancia (él vive en el

---

252 Aunque, por otro lado, el capital simbólico asociado a la migración y la perspectivas de una mejora socioeconómica para las mujeres panyabis que se casan con emigrados y sus familias, junto con la distancia geográfica y la capacidad de desaparecer que precisamente el hecho de estar a distancias intercontinentales ofrece, ha favorecido situaciones denunciadas en el Panyab de explotación sexual femenina, abuso y desfalco, donde con alevosía y perfidia varones emigrados panyabis (NRIs, Non Resident Indians) llevan a cabo falsos matrimonios con chicas del Panyab y una vez obtenida la dote las abandonan, dejándolas sin bienes y sin prestigio, y convertidas en una carga para sus padres y hermanos, también contagiados por ese desprestigio ahora familiar. Estos hechos que no parecen aislados o excepcionales se denuncian en un documental de enorme interés dirigido por Luc Vrydaghs y que lleva por título “Gas Station - Punjab” (2006), en el que se muestra un interesante microcosmos sobre la realidad panyabí, donde además de evidenciar la voluntad generalizada de emigrar a países como EE.UU., Canadá o Inglaterra, plantean estas maquiavélicas situaciones como convertidas en una especie de “profesión”.

Panyab, y ella en Barcelona) y el planteamiento del deseo de casarse de los jóvenes una vez su relación ha sido descubierta:

Acabo de estar con Sitara. Hemos hablado de muchas cosas. La situación con Bimal [el novio] está complicada [después de que la familia de ella se enterara de la relación], pues su madre [la de Sitara] ha venido de la India diciendo (y convencida) de que Bimal es un drogadicto y un borracho. Que su familia es una mala familia y que él es una mala persona. Que sólo quiere a Sitara para casarse con ella y poder salir de la India y que cuando consiga esto la dejará, e incluso que la maltratará. Sitara siente una gran impotencia ante esto, y ve que ahora es imposible alguna esperanza con sus padres. Se lo contó a Bimal, y dice que éste se echó a llorar. Que estuvo una semana afectado con el tema. Sitara dice que la relación con sus padres sigue igual [muy mal desde el descubrimiento de los hechos], que le hablan lo justo y necesario, y ella está incómoda en casa. Dice que lo peor son los fines de semana, que está todo el día en casa. También que su padre espera que ella no haga nada [como fugarse o intentar casarse con él por su cuenta] porque no lo ha hecho hasta ahora, pero que le ha dicho que si “los traiciona” él se tomará algo para morirse. (...) También cuenta que sus tíos de la India son los que más se oponen a la relación con Bimal, y que dicen que si Sitara hiciera algo ellos serían los más perjudicados, pues aunque los padres de Sitara están aquí, ellos son los que siguen en la India, y serían señalados con el dedo. También los tíos dicen que la familia de Bimal es una mala familia, un mal ejemplo. Sin embargo, antes de que todo esto sucediera los tíos de Sitara hablaban muy bien de Bimal, de lo buen chico que era y demás; igual que hablaban los padres de Sitara. De hecho, tenían una relación muy cercana [Notas de campo, Barcelona, 23/04/08].

Unos días más tarde, volviendo a hablar sobre el tema Sitara me comentaría:

..me doy cuenta de que ellos, lo único que quieren, es su bien en nuestra comunidad. Su bien en nuestra comunidad y el de nuestra familia en la India. Ahora me doy cuenta de lo equivocada que estaba. Hace dos años yo pensaba que mis padres eran diferentes. Y ahora me doy cuenta de que no. Ellos no van a cambiar su forma de ver las cosas [Notas de campo, Barcelona, 30/04/08].

Casi un año después, la situación de tensión en la familia se mantiene. La pareja sigue su relación a distancia y a escondidas, pero la familia sigue presionando para que la relación se rompa y baraja posibilidades para ir a la India y organizar un matrimonio para la hija. Saben que aquí esta opción no está permitida, pero que en la India sí es una alternativa viable. Mientras encuentran el modo de resolver la situación, tratan de persuadir a su hija para que ponga fin a su relación<sup>253</sup>. Dado que esta situación se da en Barcelona, los padres asumen que poco pueden hacer hasta que tengan la posibilidad de ir a la India. En el caso de que la situación se hubiera dado allí, en unas condiciones

---

253 Poco tiempo después de la escritura de este capítulo la relación se rompía después de 8 años, básicamente por la negativa de los familiares de la chica, para quienes hasta saber de su intención de matrimonio con el chico, éste les parecía una excelente persona; esa visión cambió radicalmente en el momento en que los jóvenes plantearon la posibilidad de casamiento. Las presiones de la familia y el agotamiento por la situación fueron determinantes para que finalmente la relación se rompiera. Al poco tiempo el chico se casó en un matrimonio concertado en el Panyab y tuvo pronta descendencia y la chica sigue viviendo en Barcelona, alargando sus estudios a la vez que trabaja y esquivando planteamientos matrimoniales.

contextuales diferentes y con el apoyo de la familia extensa, seguramente la situación ya se habría resuelto, como ha sido en otros casos que he podido conocer. No obligan explícitamente a la hija a casarse, pero la persuaden y presionan hasta que cede<sup>254</sup>. Aquí, entre tanto, siguen manteniendo su postura negativa y de rechazo a la situación, haciendo lo que pueden para que su hija cambie de idea y asuma su deber para con la familia. Acusaciones de “mala hija”, amenazas de romper definitivamente las relaciones familiares con ella, chantajes emocionales, y formas de persuasión varias en las que se trata de hacer ver a la joven que la opinión de la familia extensa (que sería la más reticente al matrimonio inter-casta) es más importante que la de la familia nuclear (que querrían lo mejor para su hija y que si no les presionaran cederían, según le dicen) son estrategias y argumentos que los padres esgrimen para intentar persuadir a la joven.

Así, es en el marco de la familia que, con desaires, críticas, presiones e incluso amenazas de suicidio diciendo que <<se tomará algo para morirse>>, etc., se trata de gestionar y evitar la continuidad de la relación -que además se plantea como una traición a la familia- por el simple hecho de que contravenga las normas establecidas, a pesar de que al posible cónyuge se le tuviera en valor y estima como persona antes de conocer la relación y el deseo de la pareja de casarse. No obstante, cabe reflexionar acerca de que pese a las presiones y el malestar en que la hija (y también la familia) vive, y de que esta es económicamente solvente al llevar años trabajando (a pesar de que de momento sus ingresos van para la familia), en ningún momento ella se plantea independizarse o tomar alguna solución drástica como podría haber sido, por ejemplo, marcharse y casarse por propia voluntad. Más aún teniendo en cuenta que ella es mayor de edad, ciudadana española y que a nivel legislativo y administrativo no habría tenido problemas ni para casarse ni para solicitar la reunificación familiar con la venida del que hubiese sido su marido. Hemos hablado de estas cuestiones, pero nunca se lo ha planteado como una opción viable, lo cual evidencia la asunción del bien familiar y la concordia con los postulados de la comunidad sobre los deseos o el bienestar individual.

Por otro lado, también podemos encontrar situaciones inversas a la planteada, cuando hombres emigrados se implican en dobles matrimonios por presiones familiares y el ocultamiento de su estado civil real por temor a contravenir los deseos y mandatos de la familia y los principios comunitarios. En una entrevista informal en su restaurante de Barcelona, el padre de Neja, una informante habitual me contaba lo siguiente:

---

254 No obstante, según me explicaba una informante en el Panyab, cuando se descubre que chicas jóvenes mantienen contacto íntimo o relaciones con algún chico la familia suele proceder de forma agresiva, maltratándola y encerrándola en casa hasta que le conciertan matrimonio. Me puso como ejemplo concreto el caso de una prima hermana suya –a quien pude conocer-, afirmando que no era una situación extraña.

También me ha explicado, el padre, cómo pasa con muchos hombres que emigran a Gran Bretaña o Canadá, que tienen allí sus propias familias con mujeres occidentales, y cómo también se van a la India y se casan con una mujer de allí, a la que luego no visitan jamás y no atienden. Me explicaba el caso concreto de una mujer que conoció en Delhi, cuyo marido estaba en Alemania, que vino y se casó con ella hacía cuatro años; y que desde entonces ni había vuelto a la India para verla ni la había llamado siquiera. Que le enviaba dinero, mucho dinero, pero nada más. Esta mujer le preguntó si él podía ayudarla con esto, a lo que él le contestó que él estaba en España, que no podía hacer nada. Decía que había muchos casos así, que los hombres se casaban en la India por presiones de la familia y que les ocultaban que ya estaban casados y tenían hijos en el lugar de destino. Y a él esto le parece mal, debían decirle a la familia que ya estaban casados y que ya tenían familia, y no volver a casarse. También asentía cuando yo le explicaba que en el Panyab había sabido de hombres emigrados que se casaban con varias mujeres a las que abandonaban a su suerte después de haberse quedado con la dote<sup>255</sup> [Notas de campo, Barcelona, 30/04/08].

No he podido comprobar que esta situación se dé en Barcelona. En cualquier caso, como decimos, los deseos individuales no priman ni se tienen en cuenta, y es en el espacio de la familia extensa –con la connivencia de la comunidad- donde se gestionan y deciden los matrimonios, hecho que normalmente es aceptado por los contrayentes.

A la hora de buscar un buen cónyuge, hay diferentes factores que se tienen en cuenta, y que están especialmente cargados de *valor simbólico*, entre ellos -y fundamentalmente- la casta<sup>256</sup>, la posición socio-económica<sup>257</sup>, la formación académica, la familia de pertenencia, la zona en la que viven o el prestigio del pueblo (ambos asociados a la casta) y, además, el tono de la piel<sup>258</sup>:

Priyavrat en lo que sí estuvo de acuerdo conmigo es cuando le comenté que los matrimonios tenían más o menos el mismo tono de piel, y me confirmó que eso sí que se miraba cuando se buscaba un esposo o una esposa. No obstante, un buen trabajo o la suficiente solvencia económica pueden conllevar que no se tenga en cuenta una piel mucho más oscura, como sucedió con el matrimonio de Masaji y Masiji, los padres de Salila, que viven en Chandigarh. Al parecer, ella viene de una familia de mucho dinero, y él, de piel bastante más oscura (y un hombre “feo, no guapo” en palabras de Priyavrat) tenía a su favor un buen empleo. Trabaja para el gobierno, diseñando y remodelando despachos institucionales y otros mobiliarios oficiales. Es ingeniero industrial, tiene un salario muy alto e influyentes amigos políticos [Notas de Campo, Panyab, 31/08/07].

---

255 Este comentario concuerda con la situación que denuncia el documental de Luc Vrydaghs (2006) señalado más arriba.

256 Un matrimonio entre miembros de castas diferentes es del todo inconcebible.

257 En la India, un trabajo para el gobierno es un factor de considerable importancia.

258 En una de las conversaciones mantenidas con Agustín Pániker, quien conoce bien y ha publicado tanto sobre la India como sobre religiones de allí, me explicaba que entre los hinduistas, en algunas castas, se comprueba también al compatibilidad de un posible matrimonio a partir de los horóscopos o las fechas de nacimiento. Y se considera de tal importancia hasta el punto de rechazar el posible matrimonio si “los astros” no lo muestran compatible. A lo largo de mi trabajo de campo no he podido encontrar esta consideración entre los sikhs.

No obstante, y aunque los matrimonios han de ser acordados por los familiares, se pueden dar casos muy excepcionales en que dos personas decidan unirse a pesar de la oposición de las familias y la contravención de las normas comunitarias. La única opción para ello pasa por fugarse y casarse por un juzgado. Esto no evita que las familias y la comunidad tomen represalias conforme a las normas consuetudinarias<sup>259</sup>. Es posible que, con el tiempo, este tipo de desavenencias que se producen con las familias y que implican incluso la ruptura del contacto entre los diferentes miembros por estos matrimonios fuera de la norma se arreglen; a pesar de que las familias empezarán por repudiar a los recién casados. Inevitablemente una situación de estas pasa por la deshonra no sólo de los contrayentes como formas punitivas y de sanción del grupo (que podrán ser insultados, lastimados, escupidos, y maltratados de diversas maneras) sino también de las familias (ya veíamos más arriba cómo el honor *-izzat-*, y asimismo el deshonor, no sólo afectan al individuo *per se*, sino a todo el grupo de parentesco). La primera reacción pasará, por tanto, por la expulsión de la pareja de la familia y también de la comunidad. Ante esta difícil tesitura, y en el balance de la felicidad esperada del individuo *vs.* la felicidad y el honor de la familia, suele primar el segundo de los supuestos, donde prima, sobre todo, no perder a la familia. Así se veía en el caso de Sitara visto más arriba, donde la felicidad de la familia y el miedo a perderla primaba sobre la felicidad y los deseos de la joven (y del compañero), y así lo muestra el siguiente extracto de las notas de campo como otro claro ejemplo de ello:

Con las fotos que nos enseñaba Priyavrat nos contaba que se tuvo que casar por el rito hinduista porque sus padres lo quisieron así, a pesar de que él ya era sikh de barba y turbante. (...) también nos contó que él no quiso casarse con su mujer. Pero que se vio obligado a hacerlo. Decía que no quería que le obligasen a casarse, y que no quería que hubiera dote. También pedía una boda especial, donde estuvieran todos sus amigos, y diferente. Al final, tuvo que casarse con ella, tuvo una camioneta entera con dote que tuvo que aceptar (aunque dice que no quiso utilizar nada, que sus suegros tienen un gusto horrible) y la boda no fue como él quería [Notas de Campo, viaje Panyab-Delhi, 03/09/07].

Aún dentro del ámbito de la familia, otro de los aspectos relevantes y sobre el que prima unos niveles importantes de presión social es la descendencia. No debe ser casualidad, por otra parte, que la mayoría de las familias con las que he tenido la oportunidad de tratar o trabajar suelen tener dos hijos. Parece que aquí tuvieron un calado importante las políticas públicas que se llevaron a cabo desde el año 2000<sup>260</sup> a favor del control de la natalidad y la promoción de servicios de planificación.

---

259 Por ejemplo, como en el caso que señalábamos en el apartado 4.1.3.1 *Las castas, una realidad de facto*, de una pareja que contraviniendo las reglas tradicionales y saltándose el tabú del incesto se había casado perteneciendo al mismo *got* y a los que habían tratado de quitar un hijo nacido como fruto del matrimonio.

260 *The National Population Policy of India 2000*. New Delhi: Department of Family Welfare, Ministry of Health and Family Welfare. Accesible en <http://mohfw.nic.in/showfile.php?lid=2949> Visto por última vez el 16-01-2015.

En este marco, se llevaron a cabo campañas publicitarias que debieron calar en la población, entre ellas la idoneidad de un modelo de familia determinado, como me explicaba Sitara, que estando ahora entre los 25 y 30 años, recuerda claramente aquellos anuncios de cuando vivía en la India:

Aunque no te lo demuestre con documentación, pienso que ese “modelo de familia” es fruto de un modelo propuesto-impuesto por las autoridades indias. Se hicieron muchas campañas de: 2 hijos, suficientes. Como: “*Chota pariwaar, khushi pariwaar*”, familia pequeña, familia feliz<sup>261</sup>. Crecí viendo esos carteles en el Panyab.(...) Pero sí, yo me acuerdo perfectamente de esos carteles: los padres, niño, niña y el mensaje. (...) Y es curioso ver también el modelo de 3. Suele coincidir con la busca del niño. 2 niñas y el último niño. (...) piensa que hace poco que está penalizado el aborto selectivo. (...) Aquí, juegan también mucho los fármacos cuyos efectos secundarios provocan el aborto. Consultas a videntes para saber el sexo del feto...(…) Lo de la penalización ha sido después del 2000. No te sabría decir exactamente [Notas de Campo, Barcelona, 30/05/2014].

Esta informante, que como ya señalábamos en el apartado metodológico, resulta privilegiada para tratar estos asuntos dado que desarrolla su labor profesional en el ámbito sanitario en Barcelona y está orientada especialmente a las comunidades inmigradas asiáticas, me aclara, igualmente, que si bien se sigue practicando el aborto selectivo<sup>262</sup>, una vez que no se desean tener más hijos, se usan también métodos preventivos:

¡Aquí, usan la mayoría!. Aquí sobre todo. Usan pastillas, ligadura de trompas, DIU... [Le pregunto entonces si las mujeres ya maduras también toman la píldora, y contesta:] Y tanto, mi madre las tomó. Y casi todas las mujeres que conozco también. [Le pregunto que si también en la India] Allí es más común *coperty* (DIU), o ligadura [Notas de Campo, Barcelona, 30/05/2014].

En este sentido, según explica Siddhivinay S. Hirve<sup>263</sup> en su artículo “Abortion Law, Policy and Services in India: A Critical Review” (2004) la Política Nacional de Población de la India del 2000<sup>264</sup>, fomentaba la planificación familiar para evitar embarazos no deseados, pero también el aborto quirúrgico accesible y en condiciones sanitarias óptimas. Así, si bien el aborto según unos parámetros establecidos se autorizó por la Ley de Interrupción Médica del Embarazo<sup>265</sup> promulgada por el Parlamento de la India en 1971 (y modificada en 1975), otras modificaciones establecidas

---

261 Se pueden ver imágenes de esta y otras campaña que se produjeron en distintos estados de la India en el Anexo 23.

262 Sobre esta cuestión se trata con más detenimiento en el capítulo 1, cuando se abordan las cuestiones sobre relaciones de sexo, roles de género y situación de las mujeres.

263 Director del Vadu Rural Health Programme, KEM Hospital, Pune, India.

264 *The National Population Policy of India, 2000*, New Delhi: Department of Family Welfare, Ministry of Health and Family Welfare. Accesible en <http://mohfw.nic.in/showfile.php?lid=2949> [Consultado el 16-01-2015].

265 *Medical Termination of Pregnancy, Act No. 34*. Accesible en: [http://pbhealth.gov.in/rti\\_rules.htm](http://pbhealth.gov.in/rti_rules.htm) [Consultado el 16-1-2015].

con posterioridad<sup>266</sup> admitían también el aborto médico mediante la utilización de fármacos como la mifepristona con misoprostol por médicos titulados dentro de las siete primeras semanas de embarazo. No obstante, según expone Hirve (*op.cit.*, pp. 115-116), instancias de control de fármacos como el *Drug Controller of Indias* sólo permite la provisión de mifepristona a ginecólogos, con lo que difícilmente estos fármacos son accesibles en áreas rurales, ya que restringe su acceso solamente a mujeres urbanas. Aquí cobra sentido la frase de la informante cuando refiere que se recurre a fármacos cuyos efectos secundarios provocan el aborto. Como se explica con más detenimiento en el capítulo 1, el aborto, especialmente el feticidio femenino, es una práctica habitual con una larga trayectoria histórica -especialmente en el Panyab-, razón por la cual la legislación india también regula el uso de Técnicas de Diagnóstico Prenatal<sup>267</sup>, penalizándolas desde 1994 -y endureciendo las sanciones desde 2002<sup>268</sup> por la falta de efectividad de la regulación- cuando se utilizan para determinar el sexo del feto.

Como Campos (2010) señala, entre los factores explicativos y que inciden en esta situación estarían el hecho de que sea una zona con importantes conflictos y opresión social debido a los problemas fronterizos, donde existe una rígida organización patriarcal, que la autora entiende como una

estructura de opresión transversal, materializada en todos los ámbitos de la vida a través de construcciones sociales, culturales, económicas, políticas, jurídicas, ideológicas y de cualquier otra índole, que sitúa a las mujeres en posiciones desaventajadas. (Campos, 2010: 200).

Señala, asimismo, la autora, la importancia del volumen de negocio generado en torno a la realización de ecografías, que pese a la existencia de leyes que regulan su uso y prohíben desvelar el sexo de los fetos, su realización ha aumentado en un 3.300% en el país entre 1989 y 2003, y estima el volumen de negocio producido por las interrupciones voluntarias de embarazo en unos 645.000 euros al año, a pesar de las penas prescritas para el personal médico que participe de estas prácticas (*ibid*, p.202).

A pesar de las regulaciones legislativas y las campañas de planificación, tener descendencia es primordial y, al menos, un hijo varón es una cuestión fundamental para las familias, de ahí el recurso al aborto selectivo o feticidio femenino. Con el fin de tener descendencia, distintos recursos

---

266 *The Medical Termination of Pregnancy (Amendment) Act 2002* (accesible en <http://mohfw.nic.in/index1.php?sublinkid=3614&level=4&lid=2599&lang=1> [Consultado el 17-01-2015]) y *Amended Rules and Regulations 2003* (accesible en <http://mohfw.nic.in/index1.php?lang=1&level=4&sublinkid=3617&lid=2601> [Consultado el 17-01-2015]).

267 *The Prenatal Diagnostic Techniques -Regulation and Prevention of Misuse- Act 1994*. Disponible en <http://pndt.gov.in/index1.asp?linkid=25> y en <http://ferozepur.nic.in/html/PCPNDT-Act.pdf> [Consultados el 17-01-2015].

268 Por la *Pre-Conception and Pre-Natal Sex Selection Act 2002*. Se pueden consultar en *Handbook on Pre-Conception & Pre-Natal Diagnostic Techniques Act, 1994 and Rules with Amendments* (2006).

al alcance son aceptados como válidos, ya sea el establecimiento de pautas como la poliginia sororal (como ya se ha visto)<sup>269</sup> o prácticas que implican a miembros más allá del propio matrimonio monógamo, como muestra el siguiente extracto de las notas de campo:

En una familia que hemos visitado junto a Jalandhar (es la casa de una hermana de Mamajit, el médico) nos hemos enterado de algo muy interesante: la hija mayor de éstos, en realidad es hija legítima de Mamajit y Mamijit, pero como este matrimonio no podía tener hijos, le entregaron a esta chica al nacer<sup>270</sup>. O sea, en realidad, sería su sobrina consanguínea, pero la han adoptado como hija. Casi nadie lo sabe, ni siquiera la propia chica. Después de esto tuvieron un hijo varón, pero por fertilización in vitro. Esto da cuenta no sólo de la importancia de tener descendencia, sino de la vinculación existente entre la propia familia, donde el mayor ha de tener un hijo primero [Notas de Campo, Panyab, 29/08/07].

### *5.1.1 Gestualidad ritual y rango dentro del parentesco*

Tanto dentro de la relación de parentesco, así como de la comunidad, el lugar que se ocupa en la jerarquía es también de suma importancia. Un lugar que, como se adelantaba más arriba, no siempre viene dado por la posición en el lugar de nacimiento, aunque sí en gran medida por el sexo. En cualquier caso, este lugar -y los roles que ello implica- se escenifica mediante puestas en escena cargadas de simbolismo que ponen de manifiesto el lugar en el que cada uno se ubica y lo reafirman tanto para aquellos que lo escenifican como ante los observadores presentes. Veamos algunos ejemplos:

Otra cuestión interesante tiene que ver con el absoluto respeto que se tiene a los mayores. Mohini [varón de entre 20 y 25 años] me ha estado hablando de este tema. En este sentido, él sólo hace lo que Priyavrat, o por debajo de este Sampreet (a los que considera sus hermanos mayores, aunque lo serían de familia política lejana) le dicen, y no hace aquello que no le dicen. Se observa una absoluta sumisión y respeto. Igual sucede con Sampreet hacia Priyavrat, sólo hace y está expectante para ver qué le dice que ha de hacer. De hecho, Sampreet bebe alcohol y come carne, pero no lo hace delante de Priyavrat. Por sus gestos y comentarios, se ve que le gusta el whisky y la cerveza, pero los evita absolutamente delante de Priyavrat. Si los demás están tomándose una copa, él lo evita delante de su hermano, pero en cuanto puede cogerle las vueltas no deja escapar la oportunidad. Por otra parte, el respeto y la obediencia que le tienen a Priyavrat son absolutos, con casi devoción. También los que Priyavrat les tiene a algunas de las personas que, mayores que él -y de buena posición social-, hemos visitado. Aunque lo que Priyavrat valora sobremanera -y ha insistido varias

---

269 Si bien las reglas matrimoniales establecen como norma la monogamia heterosexual, Bansal y Singh en su trabajo sobre el Panyab señalan situaciones de poliginia sororal en un 5,26%, poliginia no sororal en un 13,68%, poliandria fraternal en 1,05% y poliginandria en un 1,05% (2003: XXXII).

270 En una comunicación verbal Danielle Provansal me informaba que esta fue una práctica muy extendida en áreas culturales no occidentales antes de la colonización, de carácter informal entre familias aparentadas, pero no siempre. Podía a veces considerarse como trata de niños, sobre todo cuando una niña pobre iba a una casa acomodada, bajo la ficción de ser de la familia como adoptada, y se utilizaba como sirvienta gratuitamente. Pero se puede considerar también, fuera de cualquier juicio de valor, como un mecanismo de redistribución económico y social de la población infantil.



veces en ello- es que estas personas también le estimaban cuando él no era nadie. Todo este respeto hacia los mayores, además, se escenifica cuando, al saludarse y/o al despedirse, el que está por debajo (por decirlo de alguna manera) se agacha para tocar los pies o las rodillas de aquel o aquella al que o a la que respeta [Notas de campo, Panyab, 28/08/07].

Ayer le pregunté a Priyavrat (...) qué significa cuando un joven le toca los pies o las rodillas a un adulto. Me explicó (...) que cuando le tocas los pies a alguien te da la bendición, y es, a la vez, como si le quitaras un poco de su alma. No me quedó demasiado claro, pero lo que sí es cierto es que siempre es el más joven de edad y en la escala del respeto el que toca los pies al mayor (a veces observo que tocan los dos pies y otras veces las rodillas), y que éste le dice algo así como “vale, vale” o “basta, basta” o bien le pone la mano en la cabeza como para bendecirle. A Priyavrat todos le tocan las rodillas: Sampreet, Mohini, Sopan, etc. [Notas de Campo, Panyab, 01/09/07].

Agacharse a tocarle los pies o las rodillas a alguien denota inferioridad con respecto a esa persona, a la que se considera se demuestra respeto y obediencia mediante este acto<sup>271</sup>. Este acto, más allá de ser exclusivamente propio de los sikhs, se da en el contexto hindú en general, y se denomina con los términos sánscritos *charan sparsh*, que se traducen por “pies” y “tocar” respectivamente, y que por tanto vienen a significar “tocar los pies de uno”. Según Prem Bhalla (2006: 164-165) este hecho responde a una tradición inmemorial por la que se tocan los pies del padre y de la madre, de los maestros y los ancianos. Estos, a su vez, bendicen a quien los está tocando, hecho que se materializa al colocar la mano sobre su cabeza, al tiempo que esta se inclina. Acto seguido, la persona que muestra respeto pasa a tocarse la frente y el pecho con la mano, lo que viene a significar que los pies del respetado son tan sagrados como su propia cabeza o pecho. Este ritual de respeto se produce hacia los ancianos, los sabios y aquellas personas que se considera contribuyen de forma significativa a la sociedad y vendría a ser una forma de mostrar su superioridad e importancia y, al tiempo, la humildad y el respeto de la persona que lo lleva a cabo.

Este hecho, que es muy frecuente observar en la India, y que también he podido contemplar en ámbitos familiares en Londres, no es tan fácilmente observable en Barcelona, pero bien puede traducirse al lenguaje hablado como una alternativa al uso. Así lo explicaba una de mis informantes cuando yo le preguntaba por qué yo no llegaba a observar esto en Barcelona:

Por el tipo de convivencia. Allí [en la India] viven con la familia y te sientes obligado a hacer eso, sin embargo aquí hay una diversidad de gente pero pocos tienen la familia completa. No descarto tampoco que hayan personas que lo hagan porque claro en un país ajeno siempre creas amistades que a lo largo del tiempo ya se sienten como de familia. Otra cosa, por ejemplo, mi madre cuando habla [por teléfono] con mi tío (hermano de mi padre) o con su mujer [que viven en la India] su saludo es “*pairi*

---

271 Algo similar sería la expresión española ya en desuso “A sus pies”, que venía a expresar el mismo respeto de una persona que se coloca jerárquicamente por debajo de otra.

*pehndi*” que traducido es “te toco los pies” (sustituye al “*Sat Sri akal*”<sup>272</sup>). Se tocan los pies al suegro/a, hermano mayor del marido, mujer mayor del marido, si la hermana es mayor que el marido también...así infinidad de personas...no sólo importa que sean mayor en cuanto a la edad sino que es el tipo de relación lo que marca. La relación de suegros es superior...(...). Lo que importa es la intención. Que creo que en algunas zonas cada vez más se van perdiendo las buenas costumbres. Cuando alguien muestra un gesto así se le considera una persona que conserva los valores [Notas de Campo, Barcelona, 27/03/08].

Se da así una categorización de los individuos en función de distintas variables como la edad, el lugar que se ocupa en la familia, en la red de relaciones sociales y en la comunidad y donde la variable de género también tiene un papel importante. Tanto es así que, por ejemplo, si en un matrimonio se pertenece a la familia del esposo o de la esposa, será la familia de la esposa la que debe respeto a la familia del esposo. Otra de las formas en que esto se escenifica en la India (y que no he llegado a observar en Barcelona) es a través de la entrega de una cantidad simbólica de dinero (aunque en determinados contextos el importe puede llegar a ser considerable para algunas familias de allí):

Después de tanto observarlo, también le he preguntado a Priyavrat en qué casos hay que dar dinero en señal de respeto. Dice que, por una parte, hay que darle a las criadas o trabajadores, pero no por obligación, sino “para quedar como un señor” (unas 50 rupias es lo que le ha dicho a Jordi que le dé a la criada de Bakhur). Y, por otro lado, en los casos en que se hace en señal de respeto es más complicado de explicar. No supo encontrar una palabra para explicarlo en español. Dice que, por ejemplo, lo da el que es mayor al que es menor<sup>273</sup> (por ejemplo Jordi a la hermana de Priyavrat de Bakhur) y se da de una manera simbólica (por ejemplo, 10 rupias) (aunque los padres de Mohini nos dieron 100 rupias a Jordi y 100 rupias a mí). Insiste en que es difícil de explicar. Y que, por ejemplo, en el funeral nos lo dieron porque éramos acompañantes de Priyavrat, y una hermana de la familia que nos dio el dinero está casada en la familia de Priyavrat, por eso le deben respeto [Notas de Campo, Panyab, 09/09/07].

Todas estas prácticas y situaciones señaladas ponen de manifiesto cómo tanto el hecho de pertenecer a la familia como a la comunidad confieren, por un lado, una serie de derechos, pero por otro, deberes y obligaciones, que en ambos casos se ritualizan y simbolizan, y en el de la comunidad incluso se materializan utilizando categorías de parentesco (una suerte de parentesco ficticio) para explicar los lugares en la jerarquía social que se concretan utilizando terminologías como las de “hermano mayor” o “hermano menor”. Pero si tomamos como elemento de análisis los planteamientos de Foucault (2006), encontraremos que la sociedad, en nuestro caso la *comunidad* y muy especialmente a través de la institución de la familia, utiliza elementos como el *dispositivo de*

---

272 Forma de saludo habitual entre los sikhs.

273 En este caso refiere a la escala social de valores, no tiene que ver con la edad.

*alianza* y otras formas de *disciplinamiento* de los cuerpos para gobernar, controlar y normativizar las relaciones dentro del grupo –excluyendo a los que están fuera mediante el tabú del matrimonio exogámico- para el control sobre el matrimonio, la descendencia, y los roles que se desempeñan dentro de la familia –y por tanto del grupo-. Sirven, además, los rituales para significar y ejemplificar –pero también *disciplinar* en- las jerarquías dentro de la familia y de la comunidad, como se ha visto en el caso del *rathki* y del simbolismo asociado a *tocar los pies* de aquellos que *están por encima* en la escala de valores del grupo; sirviendo además estos rituales como formas de reconocimiento del sometimiento a los dictámenes que que estos (familia y comunidad) establecen; que finalmente son los que en gran medida deciden sobre los individuos que terminan en cierto modo *in-corporando* sus preceptos y poniendo, en manos de la familia y la comunidad todo el *capital social* que a partir de ello se genera.

Para todo ello se hacen necesarios sacrificios individuales (en las elecciones vitales y la toma de decisiones personales, como se ha visto con los ejemplos señalados más arriba) que son constantes en favor de la familia y la comunidad; a veces reconocidos como tales, aunque otras ni siquiera son objeto de cuestionamiento. Así, por ejemplo, esta sobrevaloración del grupo sobre el individuo en la escala de los sacrificios y las decisiones, se pone de manifiesto en la práctica donde sobre la comodidad o el objetivo individual, se busca la inclusión y la ampliación de las posibilidades del grupo o de otros miembros del mismo. Esto, como ha puesto de manifiesto la etnografía, se puede materializar en situaciones como el habitual acogimiento en el hogar de los emigrados por largos e inconcretos plazos de tiempo de otros miembros del grupo de parentesco o la comunidad (aunque esto suponga condiciones verdaderamente incómodas manifiestas en la convivencia por falta de espacio, intimidad, etc.). O en situaciones más concretas como por ejemplo puede experimentar en distintas ocasiones viajando largos trayectos en coche donde sin considerar el número de plazas de los vehículos íbamos literalmente tantas personas como cupiéramos, en condiciones de gran incomodidad, con los cuerpos muy pegados los unos a los otros, con sensación de falta de aire y hormigueo en las piernas por la imposibilidad de movimiento. A pesar de situaciones de gran incomodidad durante largos trayectos, nadie, en ninguna ocasión, hizo ningún comentario de queja a pesar de que podía haberse evitado limitando el uso del vehículo al número menor de miembros imprescindibles (por ejemplo, la familia nuclear e invitados). En cambio, se invita a otros parientes y amigos hasta ocupar la capacidad absolutamente límite del espacio del vehículo, a pesar de que ello suponga incomodidades y otras consecuencias en los sujetos (como decía, hormigueos, miembros del cuerpo dormidos, dolor, sensación de falta de aire...). No han sido pocas las ocasiones en la India que he podido vivir esta misma situación (que sin embargo se evitan en Barcelona por temor a las multas y sanciones establecidas). Es interesante señalar que en situaciones como estas,

cuando se les pregunta si no van agobiados o incomodados, suelen responder entre risas que <<asi mejor vamos más personas y se aprovecha más lo que cuesta el viaje>>, haciendo referencia en este caso a los gastos de alquiler de vehículo y chofer; aunque, como señalamos, esto suponga incomodidades individuales. Esto implica, no obstante, un plus de valoración de la persona que paga el viaje, a quien se califica como “generoso” y “considerado” con la familia y el grupo.

Además de ello, pertenecer a la familia y, por extensión, a la comunidad, implican asimismo otras formas de sometimiento a determinado control y a la normatividad establecida, que son especialmente relevantes en el caso de las mujeres<sup>274</sup>, entidad como se ha visto de gran significación en cuanto a la carga simbólica y al *capital social* refiere que son susceptibles de ser gestionados por la familia y la comunidad. Los rigores de los comportamientos de los individuos son sometidos al juicio de la comunidad, y el nivel de exigencia y crítica de estos comportamientos irá en función de la categoría de persona que se esté considerando. Como se ha visto en el capítulo 4, a aquellos sikhs que se representan como más ortodoxos (por determinada corporalidad asociada a la ortodoxia religiosa y/o a la pertenencia al grupo de la *khālsā* o “los puros”) se les exige comportamientos ejemplarizantes y se les critica la falta de rigor y ortodoxia en los preceptos que deben cumplir. Asimismo, el nivel de control y sometimiento a determinados dictámenes de la comunidad puede llegar al punto que determinados líderes o representantes de la comunidad se presenten en uno de los templos de Barcelona para reprender a sus miembros por considerar que determinadas prácticas no son las adecuadas u ortodoxas. Del mismo modo que no dudarán en desplazarse hasta otra provincia o comunidad para arrebatar un ejemplar del Gurú Granth Sahib traído de la India de la casa de una familia sikh por considerar que si el cabeza de familia no es *amritdhari*<sup>275</sup> no debe tenerlo en casa. De modo que lo que atañe a los individuos de la comunidad, incumbe y es gestionado por la comunidad -en la línea de lo que señalábamos más arriba que planteaban Baixas & Simon (*op.cit.*), sobre el *izzat*- aunque en algún caso los afectados puedan reclamar, como me decía una informante, que <<fuera del *gurdwara* es mi vida personal (privada). Pero eso esas mujeres u hombres no lo entienden. Esta es mi vida personal (privada)>>. Apreciaciones personales como esta última, no obstante, no impiden que los asuntos que afectan a la comunidad traten de ser resueltos en el seno de la misma, de modo que cuando se han dado casos, por ejemplo, de violencia de género o malos tratos dentro de las familias en Barcelona<sup>276</sup>, la

---

274 Esta cuestión se plantea detenidamente en el capítulo 4, donde se discuten la construcción de sexos y las relaciones de género.

275 Sikh que ha pasado por el rito de iniciación y es considerado representante de la *khālsā*.

276 Durante el trabajo de campo en Barcelona he podido conocer, a través de una informante muy fiable que trabaja como mediadora y traductora para los servicios sociales y alguna ONG, que se dan casos de violencia de género. Estos casos, normalmente se gestionan dentro de la comunidad, a través de alguna persona cercana a la familia que trata de intermediar para que la situación no trascienda. Muy pocos son los casos en que las mujeres

cuestión difícilmente ha llegado a los Asuntos Sociales, y trata de ser resulta -o acallada- a través de la intermediación de los miembros de la comunidad y dentro de la misma, llegando a ponerse en conocimiento de los Asuntos Sociales sólo en casos muy extremos. Se observa así cómo es la comunidad quien tiene potestad para controlar y gestionar así como ejercer acciones punitivas, especialmente en el caso de que miembros significativos por el *capital simbólico* que poseen se salgan de la normatividad establecida.

## 5.2 El cuerpo y las prácticas corporales como mediadores culturales.

### *5.2.1 Prácticas y corporalidades que facilitan la interacción*

Si bien el fenotipo así como determinada corporalidad de los foráneos pueden en un principio ser considerados por la población local como marcadores de la diferencia, existen recursos utilizados que solventan las distancias, susceptibilidades o prejuicios que esa primera impresión pudiera generar. Como ya se discutía en el capítulo anterior, el uso de determinadas ropas o la evitación de la henna son en nuestro caso recursos considerados como adecuados por miembros de la comunidad de estudio para la mejor integración o la evitación de suspicacias en la sociedad de llegada. Asimismo, y como explica una informante en los siguientes extractos, con independencia del sentimiento de pertenencia -normalmente repartido entre la cultura de origen y la de habitanza, algo que, por lo demás, los nuevos interlocutores no pueden conocer- el aprendizaje y uso de la lengua local es también un procedimiento útil estratégicamente empleado frente a las dudas previas al respecto que puedan surgir desde la comunidad nativa:

Ah, muchas veces, cuando hablo con la gente, tampoco no...me dicen que “sí, pensábamos que serías diferente por los rasgos, o algo” ¿no? (...)Yo, creo que he vivido aquí como una persona normal, mis estudios, trabajando y todo, pero gracias a todo esto pues he mantenido mucho mi cultura. Yo en ningún momento podría decir que soy más catalana o más española que hindú. Siempre me he sentido mucho más hindú que de aquí, evidentemente, aunque yo quiero mucho a Barcelona, y he vivido toda mi vida aquí, porque desde pequeña he estado aquí, pero es distinto. Pero no es un término de religión, es un término de cualquier persona que viene de afuera. Porque siempre que me hacen estas entrevistas es que ya no es que sea sikh, sea panyabi, sea hindú, sea quien sea, es que es un término de cualquier persona que venga de afuera aquí. Que muchas veces me preguntan ¿por qué los hindúes no queréis hablar castellano? Y yo digo, no es que sea un hindú, no es que sea una hindú, es que es cualquier persona que venga de afuera tardará su tiempo en aprender el idioma, y que aprenda catalán o castellano eso ya es según su propia decisión o lo que le hable la gente. Yo, mira, es curiosidad, yo fui a una reunión a un hospital, porque ahora voy a hacer las prácticas de final de carrera, y ayer era como una reunión de introducción, en

---

lo ponen en conocimiento de los servicios sociales, probablemente los casos más graves, como fue por ejemplo una situación en la que el marido le había arrebatado una hija neonata a la mujer (presuntamente con la intención de hacer desaparecer al bebé) ya que se negaba a reconocerla como hija propia. Antes de ello, habría habido continuados malos tratos de gravedad.

un seminario que teníamos de bienvenida. Y éramos como unos 8 ó 10 estudiantes y la profesora, y cuando vino el invitado, bueno el que nos tenía que dar el seminario, nos presentamos, dijimos los nombres, y dijo, “bueno, ¿hablo en castellano?” Yo yo dije “no, si me miras a mí, adelante en catalán”, que aún pasa y es normal que normalmente, a la primera vista, pues te hablan en castellano y nosotros entendemos, a ver, catalán no se enseña fuera de España, el catalán [Notas de la entrevista a Anju, Barcelona, Jueves, 12/10/06].

Asimismo, también se discutía en el capítulo anterior, cómo el uso de determinadas ropas puede facilitar, no solamente el pasar desapercibidos en tanto que “diferentes”, sino también la interacción y comunicación entre grupos distintos. De ahí que estratégicamente los varones sikhs eviten la utilización del *kurta pijama* excepto para el hogar o para la asistencia al templo, y que las jóvenes sikhs, como aquellas mujeres de mayor edad que trabajan de cara al público, prefieran el uso de ropas “occidentales”. Las ropas, así como una apariencia lo más asemejada posible a la de la sociedad de llegada -evitando aquellos elementos que pudieran ser “distorsionadores”-, servirán como elemento de mediación o salvoconducto para la interacción. Lo que no sucede sólo en la situación que corresponde a los sikhs frente a la sociedad de acogida, sino también a la inversa, dado que es una experiencia que yo misma he podido vivir durante el trabajo de campo, tanto en la India como en mi asistencia a los templos y a las festividades en las que los sikhs participaban. El uso del *shalwar kamiz*, así como la correcta forma de llevar el *chunni*, fueron elementos claves a la hora de facilitar la interacción con los miembros de la comunidad, permitiendo el acercamiento, la comunicación y la eliminación de barreras previas. Tanto es así que varios de los *shalwar kamiz* que en la actualidad poseo fueron objetos de regalo por parte de miembros o familias de la comunidad, lo que resulta bastante significativo si los pensamos en tanto que objetos de mediación o acercamiento<sup>277</sup> -además de demostraciones de afecto- de marcado carácter identitario que sirven para *construir* determinada corporalidad, o, al menos, una apariencia corporal específica. Es asimismo interesante en este sentido considerar que este mismo traje ha de llevarse de una forma definida, bien conjuntado, con el pantalón llegando prácticamente hasta el suelo y con pulcritud <<y no como las pakistaníes>><sup>278</sup>, pues es un elemento que también -en este sentido- sirve para marcar las diferencias y las distancias -en tanto que fronteras identitarias- entre unas mujeres y otras: en este caso, entre sikhs y pakistaníes.

Otra cuestión que también se ponía de manifiesto en el capítulo anterior, era cómo la ingestión o la evitación de determinados productos o alimentos es asimismo un factor relevante a la hora de

---

277 Tal es así, que en una ocasión en que por pudor y tratando de evitar un gasto a la familia que me lo ofrecía rechacé el obsequio de un *shalwar kamiz*, pude observar la gran contrariedad y consternación que esto produjo en la mujer que me lo ofrecía.

278 Ya en el capítulo anterior se aclaraba cómo y cuáles son las diferencias que se consideran a la hora de llevar *shalwar kamiz* y que distinguen a las mujeres sikhs de las pakistaníes.

considerar los elementos que en relación con el cuerpo o la corporalidad pueden actuar como facilitadores de la interacción o las buenas y cercanas relaciones. Así, se señalaba cómo durante el trabajo de campo era continuamente impelida a evitar el consumo de carnes y alcohol, directrices que asumí y seguí sin cuestionar, lo que finalmente la propia investigación ha demostrado ser determinante para las buenas relaciones y la cercanía con determinados miembros de la comunidad, especialmente los más ortodoxos, pero no sólo. Haber insistido en el consumo de alcohol o haber solicitado carne cuando compartía la comida con personas vegetarianas hubiera creado barreras que, fundamentadas -como ya se explicaba- en importantes tabúes de contaminación, habrían impedido una estrecha y continua relación con muchos miembros de la comunidad, como pude observar que sucedía con personas que persistían en estas prácticas.

Así, las prácticas en relación al cuerpo y la corporalidad además de ser susceptibles de modificarse en función del contexto y las circunstancias, son capaces del poner a individuos y grupos en relación. O, como se ha visto, marcar las diferencias y las distancias justificadas en argumentos que se esgrimen en relación a la identidad.

Algunos autores como Edward Hall (1968), Ray Birdwhistell (1970), Gregory Bateson (1971), Flora Davis (1993) y Ervin Goffman (1997 y 2006), que han trabajado sobre la comunicación no verbal, ponen de relevancia la importancia de esta y de la interacción corporal entre individuos y grupos, pertenezcan o no a un mismo conjunto cultural. Davis, quien ha seguido a autores como Birdwhistell, Condon o Hall, señalaba cómo entre personas pertenecientes a culturas distintas la comunicación no verbal podía fácilmente dificultar la interacción o generar malentendidos. Si bien el desconocimiento sobre las formas de hacer o la cultura del “otro” es el principal factor que actúa en estas ocasiones, también sucede que el cuerpo puede ser -y de hecho es- utilizado como mediador o como intermediario en pro de esa interacción, de la buena comunicación. Para justificar esta aseveración analizaremos cómo se desarrolla la situación cuando, en los instantes primeros de la interacción, dos personas sikhs o una sikh y otra de Barcelona se saludan. Cuando el saludo se realiza entre dos sikhs -normalmente mujeres, pero también hombre y mujer si son de un trato muy cercano y/o familiar- se abrazan uniendo los cuerpos de modo que primero se lleva el cuerpo hacia el lado izquierdo y acto seguido hacia el derecho al tiempo que se abraza el cuerpo del otro saludante con los brazos. Sin embargo, cuando el saludo ha de producirse entre, pongamos por caso, una mujer sikh (de origen panyabi) y otra de Barcelona, durante unos instantes suceden unos momentos de dudas o confusión sobre cómo llevar a cabo el saludo, que -lo que no es cuestión menor- será el inicio del contacto, tanto físico como cultural, entre personas de costumbres y formas de hacer diferentes; se producen, así, breves momentos de incertidumbre.

Este significativo y nada infrecuente hecho nos ayuda a reflexionar sobre el uso del cuerpo y los cambios en la comunicación no verbal: cuando el saludo se da entre iguales -ente sikhs, en nuestro caso de estudio- se lleva a cabo utilizando el cuerpo como mediador o ejecutor de esa interacción (en España lo hacemos utilizando la zona restringida de la cara, dando dos besos, ya sea entre mujeres o entre un hombre y una mujer). Aquellas mujeres sikhs que llevan aquí más tiempo y se relacionan de forma habitual con mujeres nativas (ya sea por sus trabajos o estudios, como es el caso de algunas informantes), las saludan dando dos besos. No sucede del mismo modo con aquellas otras mujeres sikhs que se dedican a los quehaceres del hogar, que no desempeñan ninguna labor fuera de este, no se relacionan habitualmente con personas nativas y cuyo conocimiento de la lengua local es normalmente escaso o limitado. Suele suceder que finalmente la situación se resuelve con una acción más activa por parte de la persona nativa que, en función del conocimiento de las formas y la cultura del lugar de origen de la otra actriz social, actuará del modo siguiente: si posee un conocimiento previo de las costumbres sikhs, procederá a abrazarla; si desconoce estas costumbres, intentará darle dos besos ante la inmovilidad corporal, y la actitud expectante, de la mujer sikh.

También quiero dejar constancia de que cuando la madre de Sitara saludó a estos chic@s catalanes, sucedió lo que yo había descrito anteriormente. Con ellos se daba dos besos, sin saber muy bien si hacer esto o darles las manos; en cambio, conmigo, directamente nos abrazamos al “estilo hindú” [Notas de Campo, Barcelona, 24/03/08].

Por tanto, observar el comienzo de este proceso de interacción, en el que dos personas se saludan, en el caso arriba planteado dos mujeres, una sikh y una española, nos da información no solamente sobre la habitualidad de su trato, sino también del conocimiento que la una tiene acerca de las costumbres y la cultura de la otra respectivamente. Del mismo modo, también puede ser indicativo -o, más que indicativo, sugerente- del nivel de adaptación de la mujer sikh a la sociedad de llegada, quien adaptará su forma de saludo a los requerimientos o formalidades de la sociedad de acogida; lo hará utilizando su cuerpo -o en nuestro caso su rostro- para ello. Cuerpo -o zona del cuerpo- cuya gestión se modifica en lo que concierne a las formas de hacer habituales para que actúe como mediador, pero que seguirá utilizando en su modo tradicional cuando el encuentro y el saludo se produzcan con sus iguales.

Inferimos, entonces, que tanto los usos de las ropas -o los diferentes atuendos que se portan o se quitan- como determinadas prácticas corporales, no son solamente negociables en función del contexto, sino que también posibilitan la mediación y la comunicación entre individuos y grupos y, desde una óptica más amplia, permiten y facilitan la interacción y la adaptación. La comunicación -también corporal- es, para ello, el primer paso. Una comunicación que, como resumía Birdwhistell,



(...) no es como una emisora y un receptor. Es una negociación entre dos personas, un acto creativo. No se mide por el hecho de que el otro entienda exactamente lo que uno dice, sino porque él también contribuya con su parte, ambos cambien con la acción. Y, cuando se comunican realmente, lo que forman es un sistema de interacción y reacción bien integrado (citado en Davis, 1993: 29).

### 5.2.2 Estrategias matrimoniales de los varones sikhs en situación de migración

No obstante, el cuerpo, además de permitir la gestión de la corporalidad con fines determinados es siempre un *cuerpo situado* en un contexto social, económico, político, y cultural al que no es ajeno, y en el que el individuo ha de desenvolverse, lo que a veces se lleva a cabo desde un posicionamiento absolutamente pragmático. En este sentido, y utilizando la comparación con lo expuesto por Adriana Piscitelli (2011a) en su trabajo “Amor, apego e interesse: trocas sexuais econômicas e afetivas em cenários transnacionais”, sobre las migrantes brasileñas y los distintos tipos de relaciones e intercambios que establecen con determinados hombres, podemos pensar en los cuerpos de algunos varones sikhs como cuerpos instrumentalizados, que en algunos casos serían utilizados por sus dueños como medios en un juego estratégico de seducción de mujeres occidentales con las que obtener matrimonio y descendencia que, en muchos casos, finalizarán en divorcios y en nuevos matrimonios con mujeres traídas de la India.

Si bien son dos los tipos de estrategias o prácticas que se dan en el caso de los varones sikhs de Barcelona que utilizan el matrimonio con mujeres occidentales para poder afianzar su situación en el lugar de llegada<sup>279</sup>, sólo esta a la que nos referimos en estos momentos implica, además de la generación de afectos -considerando, como lo hace Piscitelli (*op.cit.*), las relaciones entre afectos e intereses pragmáticos-, una importante implicación corporal dado que requieren necesariamente de interacciones carnales además de constantes presencias y contactos físicos y personales, entre otros -lo que como veremos no sucede en la segunda estrategia que señalaremos-. Aunque, a diferencia de lo que muestran los trabajos de Piscitelli para el caso de los y las migrantes brasileños, donde la categoría de *ayuda*<sup>280</sup> es un elemento que en gran medida estructura esas relaciones interpersonales, en nuestro caso de estudio esta idea de *ayuda* no permea tanto o funciona como impulso de cara a los autóctonos para la formalización de esas uniones. Aunque se dan algunos casos, siempre están más rodeados de situaciones que se justifican en base al amor romántico. No obstante, y del mismo

---

279 La segunda forma, como se verá un poco más adelante, es el concierto del matrimonio a cambio de ciertas cantidades de dinero.

280 Según Piscitelli, quien sigue a autores como Gregg (2006), el término *ayuda* remite a una noción ampliamente difundida tanto en Brasil como entre los migrantes brasileños al exterior, que entre las clases más bajas y medias-bajas refiere a contribuciones económicas que a pesar de ser consideradas relevantes no constituyen la principal fuente de recursos para la subsistencia de quienes la obtienen. Esa ayuda, no obstante, conlleva habitualmente intercambios sexuales y está además a menudo vinculada al afecto. Asimismo, establecida en una relación de intercambios que implican grados de jerarquía (tanto social como económica), remite a nociones de amparo, cuidado y afecto que son expresados en términos de contribución o aporte para la sobrevivencia económica y para el consumo (*Op. cit.*, p. 550).

modo que sucede en las relaciones que describe Piscitelli, estos matrimonios “por amor” conllevan el envío de remesas con aportaciones dinerarias frecuentes a la familia de origen en la India, con quienes también se mantienen contactos telefónicos habituales. Entendemos, en cualquier caso, estos matrimonios mixtos como estrategias corporeizadas que permiten a estos varones una mayor integración en la sociedad de acogida, no solamente porque les da acceso a la regularización de su situación en tanto que inmigrados, sino también porque les ofrece acceso a mayor información, conocimiento del funcionamiento del contexto en que ahora habitan, mayores opciones de la gestión de sus vidas en este contexto nuevo y acceso a redes sociales que de otra forma difícilmente resultarían de la misma eficacia a la hora de hallar oportunidades; además del más fácil acceso a recursos económicos que finalmente también terminan revirtiendo en la familia de origen. Es interesante, por tanto, destacar aquí cómo los cuerpos de estos varones sikhs son instrumentalizados para seducir a las mujeres locales, en un juego estratégico y de objetivos pragmáticos de seducción cuando el ideal de ellos es la mujer panyabi (con la que se casan en posteriores nupcias). No obstante, si consideramos aquí la estrategia opuesta vista más arriba donde se abandona (aunque no materialmente) a la esposa fruto de un enlace concertado en la India y se establece un nuevo matrimonio con una nueva pareja en el lugar de acogida, podemos considerarlas en el sentido de que ambas situaciones o estrategias no significan una ruptura con la norma tradicional, sino acomodaciones fruto de la agencia individual y que actúan en el sentido de la reproducción social.

En cualquier caso, encontramos la utilización del cuerpo por parte del individuo varón que lo posee como un medio para acceder a la institución del matrimonio y la familia locales, que permiten su inserción estratégica en el contexto de llegada:

Cuando le pregunto a Sunil por las diferencias que encuentra en Barcelona e India, parece no entender la pregunta, y me dice que en este momento, y para mañana (el futuro) lo importante es Barcelona. Una razón es (o esa es la razón de) que ha decidido su vida con Radha Kaur [mujer occidental convertida al sikhismo], casarse con Radha Kaur. Él ha decidido quedarse aquí el resto de su vida, “en Barcelona, con esposa, bien. Porque la esposa india no bien. Toda su vida, aquí, en España con Radha Kaur” [Notas de la entrevista a Sunil, Barcelona, 10/04/07].

No es de extrañar que esto suceda cuando las prácticas absolutamente establecidas de concertación de matrimonios entre los propios sikhs (o entre sikhs e hinduistas), también son estrategias pragmáticas que, como ya se ha explicado, buscan determinados objetivos, como lo son la generación de redes sociales, alianzas entre familias, búsqueda de prestigio y/o ascensión social, el logro de la descendencia dentro de los marcos establecidos, etc.

Cabe cuestionarse, sin embargo, si estas situaciones producen reconfiguraciones en términos de parentesco. Es difícil saber si la mujer occidental que accede a este tipo de matrimonios se inserta

en las relaciones de parentesco más amplias especialmente con aquellos miembros que permanecen en la India, hecho que los límites del trabajo de campo no han permitido comprobar, pero de lo que sí hay constancia es de algún caso ya mencionado más arriba de poliginia en Barcelona -aunque no explícitamente reconocido- donde en la práctica conviven la primera esposa de origen local, la segunda esposa de origen panyabi, y las hijas de ambas.

Si bien los textos de Piscitelli destacan la recurrente interpenetración entre sexo, dinero y afecto en las mobilities y las relaciones vinculadas, en nuestro caso de estudio las prácticas difieren hasta el punto que lo que se busca es la regularización de la relación de vinculación (y de la situación del varón sikh en el país) mediante la institución del matrimonio, que entendemos mientras perdura incluye afecto, sexo y dinero, además de acceso a redes sociales y de información. No obstante, como ya se señalaba más arriba, en la mayoría de los casos observados tras un largo período de tiempo -a partir de 7 ó 10 años- la vinculación matrimonial suele romperse en favor de segundas nupcias con mujeres que para ello vendrán de la India.

La segunda estrategia, más invisibilizada pero no por ello poco frecuente, consiste en concertar matrimonios con mujeres occidentales a cambio de dinero. Según me explicaba una informante, una de las opciones a las que se recurre consiste en acordar matrimonios de conveniencia para la regularización de la situación en el país, <<para obtener los papeles>>, en sus propias palabras, para lo que se pagan cantidades que oscilan entre los 6.000 y 9.000 €. Según me informaba, hasta donde ella sabía se llevan a cabo con chicas portuguesas con las que van a Noruega para formalizar el matrimonio, donde los trámites se solventan en apenas unos días (más o menos 4, según explicaba). También en este mismo sentido, en la comunicación presentada por Zbigniew Igielski en las conferencias *Sikhs in Europe. Migration, Identity, Translocal Practices* organizadas en Suecia en el 2010 por el Centre for Theology and Religious Studies de la Lund University y que llevaba por título “Sikh Migration to Poland and other East European Countries”, Igielski ponía de manifiesto que sikhs iban de España a Polonia para casarse. Cuando le pedí que por favor me aclarara esto, me explicó que funcionaba de la siguiente manera: mujeres polacas emigran a España y una vez aquí conocen a un sikh y deciden casarse con él. Dado que hacerlo en España les resulta muy complicado, viajan a Polonia, se casan allí, y luego vuelven a España.

Estos matrimonios concertados que no implican ningún tipo de afecto, vinculación personal o relaciones carnales son generalmente bien vistos por la comunidad. No tanto así en los primeros casos, y para comprender el alcance de la situación es relevante considerar la visión que los hombres sikhs suelen tener de las mujeres occidentales, cargada de una percepción en general bastante negativa, dado que nos ven como <<corrompidas>>, al asociarnos con hábitos para ellos despreciables -especialmente en el caso de las mujeres- como lo son fumar, y el consumo de alcohol

y alimentos no vegetarianos; de igual modo, hábitos como tomar café (o cualquier otra consumición) en un bar, por ejemplo, son reprobables desde la perspectiva masculina sikh.

Por otra parte, no hay que dejar de lado que el matrimonio es considerado casi como una institución social sacralizada entre los hindúes en general, tanto en el subcontinente indio como en la diáspora, que además de incrementar el prestigio de la familia, establece y refuerza las redes de parentesco dentro de la propia comunidad. Como muestra Judith Brown en su trabajo *Global South Asians. Introducing the Modern Diaspora* (2006), con las comunidades del sudeste asiático en general es extremadamente difícil encontrar matrimonios que transgredan las fronteras étnicas. Así, como muestra Brown,

Even in Britain, where South Asians have lived (to the extent that residential patterns permit), worked and been educated alongside the white population for two to three generations, mixed marriages are most uncommon. For example, in 1990, among married Indian men 91 per cent of their spouses were Indians (...). By comparison all other groups of non-white immigrants were far more likely to marry outside their own ethnic group. Moreover South Asians have tended to restrict their marriage choices within religious as well as ethnic groups, so Hindus virtually never marry Muslims or Christians but sometimes Sikhs (with whom they have had kinship links in India), and Muslims marry only other Muslims. (...) The very strong tendency elsewhere in the diaspora for intra-ethnic, intra-religious marriages has served to maintain clear boundaries between groups within the diaspora as well as stark social and ethnic division from the rest of the host society. Where inter-ethnic unions have taken place these tend to be among the very highly educated who share similar lifestyles and values and are outside the constraints of ethnic enclaves. (...) The ability of groups in the diaspora to maintain such firm sexual and social boundaries lies partly in the existence of ethnic enclaves as the core of much sociability. Young South Asians of marriageable age are more likely to meet other South Asians just because of where they live and the circles in which their parents and older relatives move. The exceptions are those (increasing numbers) who leave home to go to university, and even for them there appears often to be a clear understanding that although friendships and sometimes sexual relationships between young men and women may occur across ethnic boundaries, few of these are likely to lead to marriage because of parental expectations and controls. Parental control of marriage is an even more important factor in maintaining intragroup marriages. On the subcontinent marriages were all arranged by parents at least until the later twentieth century, on the understanding that marriages were alliances between whole families and should only take place between families or similar standing, and from the same religion and region (2006: 84-85).

En este punto, sin embargo, es interesante considerar el trabajo de Karen Isaksen Leonard (1992) *Making Ethnic Choices. California's Punjabi Mexican Americans*, en el que la autora presenta una etnografía que expone la situación de los panyabis que desde las primeras décadas del siglo XX se establecen en las zonas rurales del norte de California y donde encontró que entre los primeros grupos allí asentados se daba una importante mayoría de matrimonios establecidos entre hombres

panyabis y mujeres mexicanas o mexicano-americanas, dando lugar a una comunidad *bicultural*<sup>281</sup> (en términos de la autora) panyabi-mexicana como el modelo de familia establecido para los entonces inmigrados de la India (1992: 3). En muchos casos, además, se daban matrimonios donde varias mujeres mexicanas de una misma familia (incluyendo a madres y hermanas) se casaban con hombres panyabis. Estos matrimonios en muchos casos eran concertados por las propias mujeres mexicanas ya casadas con hombres panyabis entre sus hermanas y otras familiares con allegados o amigos de sus maridos (1992: 69). Según Leonard, no obstante, se dieron desde situaciones de compra de novias por parte de hombres panyabis como matrimonios que relatan historias de amor, aunque ambos casos estarían más que superados por aquellas versiones o relatos que ponen el énfasis en la seguridad económica como la motivación básica para estas mujeres. En cualquier caso, a nivel pragmático y según explica la autora, el beneficio de estos contratos matrimoniales recaía en ambos miembros de la pareja (1992: 70).

Estas familias mixtas, por otro lado, implicaban también cambios en las pautas de los individuos sikhs -así como en las mujeres mexicanas-, que tuvieron que ver tanto con la negociación de su apariencia corporal, como en los hábitos alimenticios: ellos se deshicieron de sus turbantes –aunque mantuvieron la *kara*- y ellas aprendieron a cocinar las verduras al estilo panyabi y pollo al curri (1992: 66).

Si bien el establecimiento de estos matrimonios era una cuestión básicamente voluntaria, al parecer también vino alentada por una discriminatoria legislación californiana que durante décadas, por un lado, limitó la participación de los asiáticos en las actividades políticas y económicas del estado, impidiéndoles el acceso a la ciudadanía, la posesión de la tierra e impidiendo el reagrupamiento familiar o los viajes a la India para buscar esposa<sup>282</sup>. No sería hasta después de 1949 cuando los cambios en la legislación facilitarían traer sus esposas desde la India o viajar para casarse allí. De igual modo, sería a partir de 1965 -también por las modificaciones en la legislación que establecía límites de cupo a la inmigración asiática-, que el número de inmigrantes de la India crecería de forma vertiginosa. Esto conllevaría que muchos panyabis patrocinaran la venida de familiares y allegados, entre ellos a esposas que permanecían en la India; también aquellos viudos, divorciados o nunca casados fueron a la India en busca de jóvenes mujeres, creándose así nuevos núcleos familiares que producirían cambios estructurales en la conformación de la comunidad, que

---

281 Las cursivas son mías. Destaco el término por entender que no se puede entender una comunidad o individuo como bi-cultural, tri-cultural, etc., ni siquiera como pertenecientes a una única cultura, sino que deberíamos hablar de niveles culturales en función de dónde establezcamos los límites del marco cultural al que nos estemos refiriendo.

282 Una legislación que a su vez prohibía los matrimonios interraciales, pero cuyos parámetros los funcionarios a veces obviaban o establecían según sus propios criterios aceptando matrimonios cuyos cónyuges eran de diferente origen étnico. En otros casos, la pareja viajaba por diferentes condados hasta lograr que en alguno de ellos el funcionario de turno aceptara el casamiento.

sufriría un sustancial y rápido crecimiento a partir de 1965 (1992: 163-167, 247). Con el tiempo, la continuada y creciente llegada de mujeres desde la India y el nacimiento de sus vástagos (unido al auge del nacionalismo y orgullo identitario panyabi producido en gran parte por la partición del Panyab) repercutiría en un revitalizamiento de la religión sikh y en la conformación de una nueva comunidad identitaria que se reificaría a su vez con la creación de nuevos gurdwaras y replanteamientos en el funcionamiento de los anteriores en los que las prácticas rituales y los modos de hacer considerados como ortodoxos habían decaído sufriendo cierta laxitud (1992: 163-170).

Todo ello, pero especialmente el influjo de la oleada de nuevos panyabis que llegaron a California a partir de 1965 haría que muchos de los que fueron pioneros revalorizaran sus orientaciones sociales y culturales. Cuando el modelo de familia panyabi-mexicano había sido el dominante durante cuatro décadas, ahora que las limitaciones legales habían desaparecido, y que era posible conseguir en los Estados Unidos una vida familiar “puramente panyabi” muchos de estos panyabis reconsideraron su compromiso con la familia panyabi-mexicana (1992: 174-175). De tal modo que los propios pioneros y que formaron parte de estos matrimonios mixtos reajustaron sus estrategias, entre ellas la de la herencia de las tierras en el momento en que pudieron reconocerlas como propias tras los cambios legislativos. Si bien antes la propiedad de la tierra había sido estratégicamente puesta en manos de sus mujeres o hijos en estas familias panyabi-mexicanas, una vez pudieron obtener los títulos de propiedad en sus propios nombres y traer familiares de la India, se encargaron de establecer como suya la propiedad, y luego recurrieron a otros parientes traídos de la India como herederos disponibles (1992: 176-177). De igual modo, muchos panyabis persuadían a sus hijos haciéndoles saber que conseguirían mucho más en tanto que herederos si se casaban con una “verdadera hindú”. De igual modo, en estos modelos de familia mixtas no eran las viudas las que heredarían las propiedades de los maridos, sino que muy a menudo socios u otros familiares serían los herederos en lugar de las mujeres hispanas o los hijos nacidos en estas familias (*ibid.* 177-178).

Asimismo, los prejuicios contra las mujeres hispanas y los descendientes de familias panyabi-mexicanas se hicieron patentes, ya que no eran considerados “verdaderos hindúes”. Tanto es así que, según Leonard, el alcance de la comunidad que aquellas familias panyabi-mexicanas habían creado ni era reconocido entonces ni lo fue en tiempos de su investigación (1992: 176). Así, la reacción con respecto a estos grupos de los que fueron llegando en las siguientes generaciones no era sólo de incredulidad y consternación, sino también de absoluta negación (*ibid.*, 175-176).

La cuestión que principalmente nos interesa en este punto es que esas familias panyabi-mexicanas, formadas sobre todo en la década de los años 1920, son consideradas por las siguientes generaciones de inmigrados y sus descendientes como “no verdaderos hindúes” (“*not really*

*Indian*”) (1992: 6, 14, 176-178). De modo que aquellos que se consideraban a sí mismos como “realmente hindúes”, o “verdaderos hindúes” no reconocían relaciones de parentesco o de pertenencia a una misma comunidad con estas familias compuestas a partir de prácticas matrimoniales exogámicas con mujeres de origen mexicano. Una comunidad que abarcaría estructuralmente un par de generaciones según Leonard (1992: 14) y cuyas familias híbridas, dondequiera que se hubieren establecido en California realmente conformaron una comunidad, vista y nombrada desde afuera como hindúes, mexicano-hindúes o hindo-mexicanos; y donde para el caso de los varones, el lugar de origen en la India, junto con la pertenencia al grupo de casta y a la religión eran elementos cohesionadores así como de identificación y diferenciación con respecto a otros (1992: 79).

Es interesante destacar, además, cómo incluso en este tipo de matrimonios, la potestad de la comunidad sikh más amplia (la misma a la que pertenecen aquellos mismos que la niegan) se impone también sobre las decisiones en el ámbito de estas familias biculturales (de nuevo como las define Leonard), hasta el punto que, como relata la autora de este interesantísimo trabajo, tras la muerte de uno de sus miembros, son otros varones panyabis quienes pese a la voluntad de la viuda, deciden y llevan a cabo lo que consideran ha de hacerse con el cuerpo del difunto:

She and he had lived in the town, away from the Punjabi-Mexican farming households, and they had run a restaurant together. When the husband died, a group of Sikh men came and forcibly removed his body from her house in order to cremate him according to Sikh religious practice. She was unable to recover his body and bury it as she has wished to do, in the Mexican section of the local cemetery. Clearly, the Punjabis had been powerful men, and not all experiences with them had been happy ones (1992: 7).

Destacamos, por tanto, del trabajo de Leonard (1992) cómo las estrategias matrimoniales son negociadas por los varones sikhs en función del contexto, de las constricciones o las oportunidades que ya sea a nivel coyuntural o estructural este ofrece. Asumiendo también modificaciones que tienen que ver tanto con las prácticas como con la apariencia corporal (y nos referimos aquí a lo mencionado con los hábitos alimenticios o el uso o no de ciertas ropas o el turbante). Leonard lo relaciona con el uso de la etnicidad, y nosotros lo observamos con respecto a las prácticas corporales y las estrategias de los individuos que son negociadas de forma continua en función del contexto que se habita y las opciones o recursos que este ofrece. Algo que obviamente no sería exclusivo de los sikhs o de los panyabis de Barcelona en la actualidad o de California -como se observa en el trabajo de Leonard-, sino también, como la autora misma señala, de otros grupos y generaciones:

As socioeconomic and political circumstances changed over time, the perception and use of ethnicity by the Punjabi men and the Hispanic women, and by members of the

successive generations, changed as well. The same individual, over his or her life course, could choose to understand and use ethnic identity in several different ways. The children of these marriages, in particular, given their very incomplete inheritance of Punjabi culture, showed remarkable inventiveness and resilience as they continued to identify themselves as “Hindus” and as Americans (1992: 13).

Es interesante, asimismo, no obviar la incidencia que para estos individuos tuvo la legislación californiana, que durante décadas limitó la participación de los asiáticos en las actividades políticas y económicas del estado. Esto nos lleva a reflexionar acerca del modo en que el contexto económico regional así como las políticas públicas inciden claramente en la construcción y reconstrucción de la identidad étnica. Pero, por otro lado, es necesario destacar el uso de la agencia de los individuos, que en el caso expuesto buscan estrategias para resolver aquellas cuestiones que tienen que ver con los propios valores y las situaciones socio-económicas (dícese la consecución, el trabajo y el mantenimiento de la propiedad de la tierra, muy en consonancia con la tradición panyabi -especialmente entre los *jat-* de la posesión de la tierra como fuente de valor y prestigio) y cómo llegado el momento revierten la situación que hasta el momento había sido la más viable para ellos en el contexto coyuntural, en pro del mantenimiento de una familia -y por extensión una comunidad- “verdaderamente hindú”, con patrones, pautas y valores culturales - o *habitus-* que no habían sido modificados, sino estratégicamente desviados en sus prácticas dadas las constricciones legislativas del lugar de acogida. Algo similar a lo que encontramos en Barcelona con los matrimonios mixtos entre sikhs y mujeres nativas que son posteriormente rotos en pro de matrimonios con mujeres traídas de la India, consiguiendo así, como para California señalara Leonard, un matrimonio “verdaderamente hindú o panyabi”. Encontramos así, en ambos casos, individuos poseedores de cuerpos y corporalidades que en tanto que *cuerpos situados* en determinados contextos económicos, políticos, sociales y culturales son estratégicamente gestionados desde posicionamientos pragmáticos para la consecución de las mejores opciones posibles en función de las oportunidades y las limitaciones que los contextos en que se hallan ofrecen y en los que necesariamente cuerpo y corporalidad son gestionados para interactuar -previa mediación- y desenvolverse en tales contextos.

### 5.3 La negociación de las corporalidades frente al cuerpo como culturalmente mediatizado.

Una vez visto que el uso del cuerpo puede ser instrumentalizado para mediar y desenvolverse en determinados contextos en función de las posibilidades y las constricciones que estos ofrecen, cabe reflexionar cómo también las corporalidades son elementos de gestión y negociación -al menos en el caso de los sikhs, como los estudios de caso expuestos están evidenciando- como hecho consustancial al proceso migratorio y el asentamiento en un nuevo escenario.



Si bien Shilling (2005) señalaba que la asunción y la creciente importancia de los cuidados del cuerpo respondían a un marco representacional que presentaba a nuestra salud (y por tanto a los individuos) como constantemente amenazados por peligros *globales* frente a los que asumimos nuestra responsabilidad *individual* que se materializa en cuidados que llevamos a cabo a través de prácticas como la realización habitual de ejercicio, estrictas dietas y control sobre los alimentos y ciertos productos, estas prácticas y conciencias de auto-cuidados necesarios, habrían favorecido una percepción del cuerpo como un espacio de seguridad en un sistema global que se caracterizaría por múltiples e ineludibles riesgos (Beck, 1992 citado en Shilling 2005: 5). Si extrapolamos esta idea a la concepción y la práctica religiosa en su vinculación con las prácticas corporales podemos encontrar que éstas también son susceptibles de otorgar garantías y seguridad en contextos o circunstancias difíciles como son las que suelen acompañar al proyecto migratorio. Así, podemos encontrar cómo entre los individuos sikhs que habitan Barcelona existe en muchos casos la idea de que mantenerse dentro de la “ortodoxia” en las prácticas (en cuanto al rezo diario, al mantenimiento de las restricciones y tabúes religiosos, la conservación de los cabellos y el turbante, etc.) puede dar la solución a los problemas en casos de dificultades; o, al contrario, no hacerlo les llevará a vivir en condiciones aún más difíciles. Ya en el capítulo anterior se discutía cómo la falta de trabajo, el mal funcionamiento de los negocios, la pérdida del permiso de residencia o la denegación de la reagrupación familiar se explicaban por la no atención a los requerimientos religiosos -en muchos casos corporalizados- y cómo el haber vuelto a la ortodoxia -o no haberse salido de ella- hacía que las situaciones mejoraran o que fuesen generalmente positivas. Estas percepciones, que condicionarían lo que podemos entender como *cuerpos mediatizados*, en tanto que cultural o religiosamente constreñidos por unos idearios y unas pautas o prácticas que son las que garantizan el bienestar o éxito vital, se ven, no obstante, confrontadas frente a la percepción que tienen en la mayoría de los casos los sikhs de que determinada corporalidad, atuendos o prácticas corporales tradicionales impiden o dificultan su plena inserción o sus posibilidades de establecerse con éxito -sobre todo laboral, pero también social- en Barcelona. Esto implica, a su vez, y en determinados casos, no solamente tener que efectuar cambios que excluyan elementos o prácticas considerados como propios o tradicionales, sino que también supone incluir hábitos o actos que consideran ajenos o que en principio son objeto de rechazo, especialmente por aquellas y aquellos que son más ortodoxos. Nos referimos, por ejemplo, a acceder a tomar alcohol por las persuasiones de compañeros o amigos en determinados acontecimientos sociales propios de la cultura de acogida, o por la introducción de formas de celebración que mezclan la cultura de origen con las tradiciones locales y que por estas últimas implican el consumo de productos como el cava o champán, como pueden ser el las navidades o la nochevieja.

Los cambios en las pautas alimenticias también son significativos, en tanto que se introducen nuevos alimentos y formas de cocinar, aunque a menudo no se salgan del margen de lo permitido por la ortodoxia, como es la comida vegetariana<sup>283</sup>.

En este mismo sentido, encontramos que el uso del turbante y el mantenimiento del cabello largo y la barba por los sikhs es negociado en la comunidad y con la sociedad de acogida dependiendo del contexto, dado que encontramos que tras su llegada a Barcelona, muchos sikhs de barba y turbante deciden eliminarlos -y en menos casos sólo modificarlos- tras la asunción de que esta imagen corporal les impide el acceso al mundo laboral. Así lo reflejan las siguientes notas del cuaderno de campo:

El padre de Anju llevaba barba y turbante pero se lo quitó aquí porque entendía que le suponía una dificultad [Notas de Campo, Barcelona, 15/04/07].

Jordi también le ha preguntado [a Priyavrat] si tuvo algún problema con la policía cuando llegó a España por llevar barba y turbante. Priyavrat dice que nunca tuvo ningún problema, porque a pesar de no tener papeles siempre iba bien vestido y con un maletín. Así, aunque se recortó la barba nunca tuvo que quitarse el turbante. Yo entonces le comenté que había sikhs que decían que se habían visto obligados a quitarse el turbante y afeitarse la barba. A lo que él me ha respondido que eso depende de la fe de cada uno, que en realidad no es tan necesario hacerlo [Notas de Campo, Delhi, 04/09/07].

De este último extracto es relevante destacar que pese a que el informante afirma que no es necesario salirse de las pautas que establece la ortodoxia religiosa -es decir, mantenerse en lo que denominábamos más arriba como *el cuerpo culturalmente mediatizado*-, sí recurrió a recortarse la barba (algo que las pautas religiosas no contemplan) y a quitarse el turbante durante un tiempo, y que siempre vestía de forma estratégica (<<*iba bien vestido*>>, en sus palabras) para garantizar su éxito en la inserción en el contexto de llegada. Este mismo informante, que en Barcelona siempre he podido observar vestido con traje o pantalón y camisa, en el Panyab utilizaba de forma habitual el *kurta pijama*.

Por otro lado, sucede que en determinados casos estos cambios más profundos como lo son el abandono de la barba y el turbante, se acompañan, además, de otras prácticas corporales como es la ingestión habitual de carne y alcohol –como ya se ha explicado, elementos considerados tabú por la ideología sikh.

---

283 Esto no impide no obstante, en muchas ocasiones, que cierta relajación en la creencia y en las prácticas de las generaciones que nacen y crecen aquí también se manifieste en sus gustos culinarios: no sólo son más propensos en muchos casos a comer carne, sino que tienen preferencias muy claras por comidas locales (como es el caso del <<*pollo al ast*>> -típico pollo asado en catalán-, las patatas fritas con huevos e incluso, si es posible, alguna escapada a lugares de comida rápida como el McDonalds que se caracterizan por la utilización de carnes (y que en India también existen pero donde han modificado su carta hacia el vegetarianismo).

También hemos hablado [el padre de Neja, ella y yo] de cómo los sikhs cuando vienen aquí no sólo se cortan la barba y el cabello, sino que también se entregan a una vida más ociosa o de mayor libertinaje: beben alcohol, fuman, etc. [Notas de Campo, Barcelona, 04/06/08].

A veces estos cambios son explicados en el marco de la coyuntura específica que se vive en ese momento, y se vuelve a la práctica más ortodoxa cuando esta coyuntura desaparece: esto es, cuando se consigue cierta independencia laboral (como es la gestión del propio negocio) y la estabilidad en el hogar tras la reagrupación familiar. Asimismo, también encontramos que con el crecimiento y mayor asentamiento de la comunidad, no sólo retoman estas prácticas corporales más ortodoxas muchos de aquellos que un día tuvieron que renunciar a ellas, sino que también son incorporadas por miembros de la comunidad que antes nunca las ejercieron. Es decir, en los últimos tiempos -y donde ya tanto el número de sikhs como el tiempo que la comunidad lleva establecida en Barcelona y alrededores son considerables-, es fácil encontrar que sikhs que nunca antes llevaron turbante lo incorporan con la finalidad de favorecer su integración y posición dentro de la propia comunidad.

[Sohil, un joven de unos veinte años crecido en Barcelona] también me explicó algo que yo ya intuía: que muchos que vienen de India sin turbante se lo ponen aquí porque aquí se vinculan más a la religión y porque aquí se identifican más con ellos. Que en India no tienen tanto esta necesidad. Entonces yo le dije que conocía casos en los que se habían quitado el turbante y la barba para poder trabajar, y me confirmó que sí, que se lo quitan para encontrar trabajo, y cuando tienen los papeles se lo vuelven a poner [Notas de Campo, Barcelona, 25/01/09].

Este crecimiento de la comunidad, y con él el aumento del número de sikhs que portan barba y turbante, también les permite gestionar y negociar su uso con la sociedad local. Si veíamos que en un principio optaron mayoritariamente por eliminar el uso de la barba y el turbante, ahora su afianzamiento en el lugar de acogida les permite negociar y vindicar directamente su derecho al uso y el reconocimiento de su identidad étnico-religiosa. En este sentido, en distintas ocasiones hombres sikhs se han quejado o han denunciado tratos discriminatorios cuando en algún aeropuerto español se les ha obligado a quitarse el turbante justificando medidas de control y seguridad:

[Hablando con Priyavrat le comenté que había sabido en Londres que un sikh británico tuvo problemas en un aeropuerto español porque le hicieron quitarse el turbante (lo había leído en Internet)<sup>284</sup>. A lo que Priyavrat me contestó que en febrero del año pasado, cuando él venía de la India también un guardia de seguridad le dijo que se quitara el turbante, a lo que él contestó de forma firme y decidida, enfrentándose con el guardia de seguridad y mostrando su negativa a quitarse el turbante, lo que al final no tuvo que hacer, argumentando que le chequeara todo lo que hiciera falta, pero que no le pidiera que se desnudara (pedirles que se quiten el turbante en público es como pedirles que se desnuden, tiene cierta implicación de

---

284 El artículo al que hago referencia se puede leer en el Anexo 24.

intimidad. Es algo que sólo hacen en la intimidad de la casa –o de un hotel donde se alojan, por ejemplo). [Notas de Campo, Barcelona, 25/01/09].

No obstante, es una situación que no solamente se da en España como país nuevo receptor de individuos sikhs en los que aún existe un gran desconocimiento sobre su religión y tradiciones asociadas. Otro ejemplo de caso se puede observar en un artículo publicado sobre un juicio en Polonia<sup>285</sup> precisamente por la misma razón por la que varones sikhs se sienten agredidos en los controles de seguridad de los aeropuertos donde se les exige que se quiten el turbante.

Una situación análoga de negociación del uso de los atuendos corporales que los varones sikhs han incorporado, la encontramos a un nivel similar con determinados representantes de administraciones locales a quienes los sikhs consideran que son útiles para mediar o interceder en su favor. Así, en una de las varias entrevistas que mantuve con Agustí Iglesias, Técnico Experto en Políticas Migratorias que trabaja en la *Direcció General d'Afers Religiosos* de la *Generalitat de Catalunya*, éste me explicaba cómo representantes de los sikhs venían a verle para tratar cuestiones como el mantenimiento del turbante en la fotografía del Documento Nacional de Identidad, tal y como refleja la siguiente nota de campo:

Otro conflicto por el que vienen a menudo a verle es por el turbante y la foto del DNI. Dice que los que llevan turbante insisten en hacerse la foto del DNI con el turbante puesto, y que en algunas comisarías desconocen que hay una instrucción que permite hacerse la foto con el turbante (o un pañuelo, en el caso del velo islámico) siempre que la cara esté despejada hasta el nacimiento del pelo. Así, en alguna comisaría encuentran menos inconvenientes, y en otras se niegan a hacérselo rotundamente. También había sabido por ellos de algún conflicto con el turbante en el aeropuerto de Barcelona (les hacían quitarse el turbante) [Entrevista con Agustí Iglesias, Barcelona, 17/05/09].

En otras ocasiones, en cambio, son los propios sikhs los que introducen modificaciones en las formas o tamaños de algún elemento considerado como imprescindible pero, al tiempo, susceptible de alguna variación considerando las normativas y la legislación vigente en el lugar. Este es el caso del *kirpan*, que como ya habíamos mencionado no separan del cuerpo ni siquiera para tomar un baño, pero que sí ajustan o varían en función de las necesidades. En este sentido, se puede observar cómo algunos *amritdharis* han sustituido el *kirpan* considerado como tradicional en sus diferentes variedades por pequeños colgantes que portan del cuello (pero eso sí, siempre pegado al cuerpo). Asimismo, quitarse el *kirpan* tradicional e introducirlo en la maleta que se factura cuando se viaja, o dejarlo bajo la custodia de los guardias de seguridad de los edificios públicos es un hecho que no

---

285 Ver Anexo 25.

supone mayores inconvenientes, aunque a veces hagan gestiones previas a fin de poder evitar esta situación. Así lo refleja el siguiente extracto de la misma entrevista con Agusti Iglesias:

Me habló de conflictos que, según él, básicamente tienen que ver principalmente con el puñal. Dice que muchos suelen llevar el puñal (el habla de puñal, yo prefiero hablar de daga) de 11 cm., que al parecer es lo que se les permite (según Jordi me ha explicado, no se puede llevar de menos de 11 cm. porque es más fácil de ocultar<sup>286</sup>). Y que el problema viene cuando quieren acceder a edificios públicos. Dice que por ejemplo, en el edificio que ellos están, si avisan previamente él advierte a seguridad y se les deja pasar, pero que a veces vienen sin avisar y entonces el personal de seguridad les hace quitárselo, y que no ponen problema en dejarlo en el puesto de seguridad. A este respecto hizo un comentario con cierta ironía diciendo que aquellos que son supuestamente más ortodoxos, en su práctica son más flexibles (refiriéndose a eso, a los presidentes o representantes de los templos que van a verle y no tienen inconveniente en quitarse el puñal) [Notas de campo, Barcelona 17/05/09].

Todo lo planteado hasta el momento nos lleva a considerar cómo el contexto incide en determinadas prácticas corporales -o en la corporalidad- asociadas a lo religioso, algo que ya planteaba Francisco Ferrándiz (1996, 1999) en sus extraordinarios trabajos sobre el culto a M<sup>a</sup> Lionza en Venezuela en los que de manera excepcional pone de manifiesto cómo la situación socio-político-económica se refleja en los cultos religiosos o esotéricos y, sobre todo, en las prácticas corporales que estos implican. Lo que nos lleva a considerar también la canalización corporal de las prácticas y de los cambios contextuales coyunturales como un *continuum* de los cambios producidos en el contexto en el que se dan. En este sentido, hemos de señalar cómo en Barcelona nos encontramos con que esos cambios sociales que se producen se reproducen también en la corporalidad de los individuos, quienes hacen precisamente uso de este potencial tanto para poner de manifiesto esas transformaciones como, al tiempo, materializarlas de modo que se conviertan en algo susceptible de garantizar esos cambios en la realidad que se vive o que se busca transformar. Es en este sentido que, en el proceso de separación de los *ravidassias* (que ya se señalaba más arriba), los miembros que pertenecen a este sub-grupo han optado por eliminar el uso del turbante, cortar su cabello y rasurar su barba, en algunos casos en contra de las opiniones y prácticas de otros miembros del grupo y la familia. Estos cambios en la corporalidad, han ido acompañados además de otras modificaciones colectivas en las prácticas religiosas, como lo ha sido la supresión del *Adi Granth* en el templo de Ravidass, el recurso a la utilización de símbolos, lecturas, mantras y otras prácticas religiosas propias y distintivas y la constante verbalización de la diferencia con respecto a la comunidad sikh mayor<sup>287</sup>. Resulta aquí especialmente significativo esta mayor capacidad que muestran los *ravidassias* en tanto que colectivo para modificar los signos externos de su pertenencia

---

286 Jordi por su profesión está al corriente de las normativas y legislaciones con respecto a este tipo de cuestiones.

287 Sobre esta cuestión ya se exponía en el capítulo 4.

religiosa si consideramos que siendo un grupo que ocupa un estrato inferior en la estructura social de origen, y sin capacidad para mejorar esta posición de forma significativa dentro de su propia sociedad, no tienen nada que perder al abandonarlos y mucho que ganar en la sociedad de acogida donde el ascenso social es potencialmente posible pero sin esos significativos signos exteriores.

Asimismo, otras cuestiones a considerar en esta línea de argumentación que vincula prácticas corporales y corporalidad asociadas a lo religioso con las situaciones contextuales son, por un lado, la notable diferencia que encontramos entre las reivindicaciones que por el uso del turbante se dan en el Reino Unido desde hace décadas (ver Beetham, 1970)<sup>288</sup> y que aún perviven -al menos en el caso de Londres, como el trabajo de campo ha puesto de manifiesto-, y no así en Barcelona. Y, por otro lado, cómo también existe una sustancial diferencia entre ambos lugares, encontrando que en Londres se dan importantes reivindicaciones políticas públicas por la independencia del Panyab, en las que se visibiliza y exalta tanto a los mártires como a las armas tradicionales y la práctica del *gatkha*<sup>289</sup>.

En cuanto a las reivindicaciones por el uso del turbante, nos interesa especialmente el trabajo de David Beetham, *Transport and Turbans. A comparative study in local politics* (1970), en el que se hace un análisis y comparativa de dos procesos locales (con posteriores repercusiones más globales) por los cuales dos sikhs solicitaban que se les permitiera trabajar como conductores de autobuses portando barba y turbante. Al principio ambas solicitudes fueron desestimadas porque su petición iba en contra del reglamento de vestuario que exigía en un caso estar afeitado y en el otro utilizar el gorro reglamentario del uniforme. A pesar de que los procesos fueron gestionados por los interesados y sus comunidades locales de formas diferentes, en ambos casos finalmente lograron que su petición resultase exitosa. En un caso, con apoyos en la comunidad de acogida y, en el otro, con enfrentamientos raciales -como los define Beetham- y como un enfrentamiento con la sociedad de acogida. Tanto las diferentes formas de gestionar la solicitud por los sikhs como las distintas formas de afrontar el tema desde las políticas locales, hizo que a pesar de finalizar con el mismo resultado, la resolución del conflicto tomara matices diferentes que según el autor afectarían a la convivencia e integración cultural. Así, este trabajo nos resulta aquí de interés porque en él se analizan las diferentes estrategias de negociación que han sido utilizadas en las relaciones entre los sikhs y las sociedades de acogida (en este caso en Manchester y Wolverhampton, ambos en el Reino Unido) en la lucha por el uso y la aceptación del turbante y que se han desarrollado de forma diferente en función de los diferentes contextos. Reivindicaciones que, partiendo de una casuística

---

288 Asimismo, en el Anexo 26 se puede ver un ejemplo gráfico de esta situación.

289 Esta cuestión se desarrolla detenidamente en el apartado siguiente.

individual, conllevan una importante implicación comunitaria sikh, en tanto que como Beetham señala, son consideradas tanto una cuestión racial y de libertad religiosa como ejemplarizante de cara a la propia comunidad:

To the Sikhs, of course, the turban is a symbol of deep religious and traditional significance, and the refusal to let them wear it was taken by some as an act of religious persecution and an affront to the dignity of their race. (...) Such persistence on the part of the Sikhs was not only a matter of being true to their convictions; it also had an important exemplary purpose, in making a public demonstration of the importance of the religious symbols for the benefit of those Sikhs who had abandoned them since coming to Britain. (...) Thus for the Sikh leaders it was seen as a question of freedom from religious oppression (1970: 3-5).

Aunque Beetham idealiza en exceso simplificando las opciones sikh frente a la corporalidad entre aquellos bautizados (*amritdharis*) y aquellos que no lo están (*sahajdharis*), y obviando los que portan barba y turbante pero no pasaron por el rito del *amrit*, es decir, los *keshdharis*, sí que parece acertado cuando relaciona la importancia para los propios sikh del uso y el mantenimiento del turbante -y la corporalidad que le acompaña- como forma de visibilizar la distinción frente a otros grupos -como es el caso de los hinduistas- y, sobre todo, como símbolo de la lucha frente al riesgo de desaparición en tanto que comunidad étnico-religiosa distintiva, ya sea por la absorción desde el hinduismo<sup>290</sup>, como por la influencia del mundo occidental:

The effect of the Guru's action was to create a distinction between two kinds of Sikh: the kesadharis as they are called (the baptized) and the sahadjaris (lit. those who take time). No great stigma attaches to those who are not baptized –the Sikhs regard it as a matter of personal choice, which should not be made before the age of discretion. Yet the continuance of a brotherhood of the baptized and committed, of which the turban is the symbol, has always been regarded as essential to the survival of a distinctive Sikh religion and cultural heritage independent of Hinduism. The Sikh religion has always been particularly susceptible to the danger of syncretism, or ‘disappearing in the quicksands of Hinduism’ as one authority puts it; and the emphasis on outward symbols can be seen as one response to this danger. (...) In modern times the necessity of the symbols has been increasingly questioned, particularly under the pressures of secularism and Westernization. It is argued that it is perfectly possible to be a good Sikh without them. These pressures are particularly acute for those who have migrated to the West (1970: 10-11).

Es interesante destacar asimismo hasta dónde se han llevado estas reivindicaciones por el uso y el mantenimiento del turbante en el Reino Unido, donde se ha llegado a la utilización de la amenaza de suicidio -una forma de violencia ejercida a través del propio cuerpo y de la destrucción de la vida

---

290 En este sentido, cabe mencionar que para muchos hinduistas el sikhismo no sería más que una de las diferentes formas del hinduismo, al que podríamos definir como un conjunto de creencias y prácticas religiosas de muy diversa índole.

propia- si las reivindicaciones no son aceptadas<sup>291</sup>. El sacrificio de la propia vida sería entonces considerado un martirio en pro de la religión y de la comunidad, donde la figura de los mártires es ensalzada y venerada (algo que no sólo se observa en el Reino Unido, sino también en el Panyab, pero no así en Barcelona, donde sólo se refiere a los mártires en el campo discursivo):

Their purpose was not only to challenge British practice, so that turban wearing would become accepted; more, it was to demonstrate the importance of religious commitment to their own community by showing that they were prepared to make a sacrifice for the turban. (...) In other words, they were fighting not only for the principle of a multicultural society, but also the souls of their own people (...) On hearing the news of decision, Mr. Sagar made a dramatic announcement, that perhaps it was time for someone to die for the turban. This was not a threat, he said; it was information for people to understand the nature of the Sikh and their deep grievance. 'I am so annoyed. I want to die myself for the turban rather than live under discrimination in this way'. He said he would discuss the matter with Sant Fateh Singh, the Indian religious and political leader (Beetham, 1970: 12, 32-33).

No es esta una cuestión baladí, si consideramos lo que este pronunciamiento implica. Como Beetham bien explica, estas manifestaciones -que son voluntarias- una vez realizadas son consideradas como no susceptibles de retracto:

There was little doubt that Mr. Jolly was determined to carry his threat out if necessary. This was clear not only from his own attitude, but from that of the Sikh community as well. To commit himself to such a course and then fail to see it through would have been considered a disgrace to his religion as well as to himself; he would have faced ostracism, if not personal danger. There were precedents for this. A former Sikh leader, Master Tara Singh, had once broken off a fast before a successful conclusion had been reached and had been made to clean shoes outside the Golden Temple in Amritsar by way of penance; his standing never recovered from this disgrace. As one Sikh leader expressed it, no one asked Jolly to declare himself in this way; having done so, he had to go through with it (Beetham, 1970: 62).

Como se desprende de la cita del texto de Beetham, una vez más es, en diferentes formas, pero a través del cuerpo (y esta es la cuestión que aquí nos interesa) que se sancionaría a aquel que, en el contexto de la ideología religiosa, incumpliera un compromiso pronunciado voluntariamente en pro de la defensa de la religión, sus símbolos y de los miembros de su comunidad (o de "*las almas de su correligionarios*", como se señalaba en la anterior cita) poniendo en cuestión el *izzat* o el prestigio comunitario, como veíamos más arriba. De tal modo que estas sanciones corporalizadas (al igual que ocurre con las jóvenes "descarriadas"), irían, así, desde el ostracismo al daño físico o simbólico -y no por ello de menor importancia o gravedad- cuando se les destierra a limpiar zapatos como penitencia o mortificación a las puertas del Golden Temple, con las implicaciones simbólicas y

---

291 Algo que se muestra tanto en el trabajo de Beetham como en el artículo del Anexo 26.



contaminantes que este hecho tiene para los sikhs al estar relacionado con los pies, la parte más impura del cuerpo, como ya se explicaba en el capítulo anterior.

Resulta de interés poner esta idea en relación con los trabajos de Foucault (2005) que observan el cuerpo como instrumento utilizado para afectar de forma punitiva a los individuos, a través de coacciones, prohibiciones, y otras formas de ejercicio de la microfísica del poder (en este último caso a través de un castigo simbólico pero de muy duras consecuencias para aquel que lo sufre y para su familia), y por los que se logra actuar sobre la voluntad, el pensamiento y las disposiciones de los individuos y sobre sus “almas” (Foucault 2005: 24-26). Una forma en que desde el poder institucionalizado -en este caso aquel otorgado a la ideología sikh y a sus discursos, y a aquellos que tienen el poder de ejercerlo-, se hace uso de diferentes herramientas o estrategias para disciplinar y normativizar a los individuos que se salen del ideario establecido y que, en este caso, alaba y rememora a los mártires, pero que destierra y castiga mediante el daño físico, pero también desde la contaminación corporal del individuo y el destierro a trabajos degradantes y contaminantes, a aquellos otros que osan acercarse a las imágenes mitificadas pero que luego degradarían al no cumplir lo normativamente establecido y que forma parte del ideario construido. De modo que el cuerpo, en este caso, no pertenecería por tanto al individuo, sino a la comunidad, que actuaría sobre este y lo controlaría a través de la microfísica del poder. Y la amenaza del individuo de acabar con la vida del propio cuerpo, que se haría en pro de la comunidad y sus valores, si se establece, ha de ser cumplida, pues es precisamente la comunidad y sus valores, además del *izzat*, lo que está en juego. Así, el incumplimiento de esta amenaza es gravemente sancionado por la comunidad, pues esta no puede ser menospreciada o vilipendiada. Es, así, como definíamos más arriba, otro claro ejemplo del cuerpo como *culturalmente mediatizado*.

En cualquier caso, y volviendo a los casos que describe Beetham, así como a las diferencias entre el Reino Unido y Barcelona, es significativo señalar, como lo hace este autor, que las diferencias entre las dos situaciones por él analizadas no se encuentran en diferentes actuaciones en función de distintas personalidades individuales, sino que conllevan consideraciones más profundas de políticas internas sikhs pero, sobre todo, diferentes actitudes hacia las relaciones interraciales en las dos localidades (Beetham, 1970: 7-8). Es así que, al final, termina dándose un juego de tensiones donde las dos partes, inmigrados y sociedades de acogida, aportan diferentes elementos de tensión y distensión que llevarán a que la negociación, así como los resultados más o menos exitosos en cuanto a la integración y adaptación se refiere, sea gestionada de un modo o de otro:

The dispute demonstrated the existence of a very vocal minority in Britain who believed cultural diversity to be either undesirable or unrealizable. This has added to the secular pressures already at work to induce the Sikhs to abandon the turban. There is still a widespread fear among the Sikhs in this country that in the absence of special protection from the Race Relations Act they will remain excluded from many kinds of

occupation, unless they give up their traditional dress. At the same time the dispute revealed a majority who were prepared to accept cultural differences. Given the existence of such a majority, there seems no reason why the ideal of integration with cultural diversity should not in the end be realized. However, it depends on two factors, the importance of which has been underlined by this study. The first is the kind of leadership to be found within the host community; the second is the methods the immigrants themselves use to remedy their grievances (Beetham, 1970: 86).

Hablamos, por tanto, de la importancia de las situaciones contextuales y de cómo estas inciden en las negociaciones entre inmigrados o minorías asentadas y nativos.

En el caso de Barcelona, sin embargo, como ya apuntábamos, aunque sí encontramos negociaciones con respecto a la utilización del turbante tanto con los representantes de las administraciones públicas o del Estado (como son los miembros de los cuerpos y fuerzas de seguridad en los aeropuertos y comisarías así como los técnicos de la *Direcció General d'Afers Religiosos* de la *Generalitat de Catalunya*), como entre los propios miembros de la comunidad, las reivindicaciones públicas como se han dado en el Reino Unido hasta el momento no se han sucedido. La razón probable para que así sea puede venir porque en Barcelona la comunidad se encuentra en proceso de asentamiento, de integración y, lo que es quizás más relevante, de *construcción* no sólo como comunidad, sino -siguiendo a Barth (1975)- también de su representación, entendida como la forma en que en el contexto que habitan se quieren mostrar en tanto que grupo diferenciado. Un contexto, no lo olvidemos, en el cual los sikhs son un grupo étnico-religioso generalmente desconocido en su idiosincrasia.

En cualquier caso, estas modificaciones o negociaciones en el porte de los elementos religiosos que identifican a determinados varones sikhs -y en las prácticas asociadas a ellos-, también las encontramos con respecto a los vestidos, como ya se adelantaba más arriba. En el caso de las mujeres, éstas reconocen que no pueden llevar el *shalwar-kamiz* al trabajo, excepto en los casos en que desarrollan su labor ocupacional en tiendas propias o de otros miembros de la comunidad hindú, en las que normalmente se venden productos importados desde la India. Asimismo, como ya señalábamos, evitan el uso de henna, que consideran llama en exceso la atención. En el caso de los varones, algunos sikh también varían su apariencia en función del contexto en que van a participar. En Barcelona, utilizan ropa “occidental”<sup>292</sup> a diario; en cambio, cuando están en el ámbito privado del hogar, así como para la asistencia al templo los domingos, usan el *kurta-pijama*, especialmente aquellos que van a participar de la liturgia religiosa. Esto último, sin embargo, sería considerado

---

292 No obstante, tal y como Emma Tarlo explica, los estilos de ropa occidental están tan introducidos en los armarios hindúes masculinos que muchos de ellos los consideran también parte del vestir propio de la India (1996: 331).

poco adecuado en el Panyab, donde este tipo de prendas es considerado propio del ámbito privado del hogar y alrededores.

Teniendo lo hasta aquí expuesto en consideración, los sikhs de lo que podríamos llamar la primera generación de los asentados en Barcelona y su periferia, consideran que en gran medida debieron renunciar a una apariencia determinada que los identifica en tanto que comunidad y que implica asimismo importantes connotaciones religiosas (como es el caso del cabello y la barba sin cortar), pero también a hábitos en la vestimenta (como el uso del *shalwar kamiz* o el *kurta pijama*), principalmente por dos razones: la primera y más fundamental, la dificultad de encontrar un empleo, puesto que consideran que los empleadores estiman que les otorga un aspecto inadecuado para el trabajo, especialmente en aquellos puestos que implican contacto con el público; la segunda razón -válida sólo para el caso de los varones- es porque en no pocas ocasiones les confunden con seguidores de Bin Laden. En vista de estas situaciones, los sikhs que habitan Barcelona admiten y asumen que la sociedad de acogida es ignorante de su religión y su cultura. Una religión y una cultura que ellos defienden mediante un discurso que es constantemente repetido (tanto por ellos como por aquellos que, sin ser sikhs, tienen algún conocimiento sobre éstos): que ellos, los sikhs, son fundamentalmente gente pacífica y muy trabajadora, características con las cuales se identifican y consideran como idiosincrásicas de su comunidad.

Llegados a este punto, es interesante considerar, como lo hace Emma Tarlo (1996), que las ropas -e incluiremos asimismo los atuendos que se utilizan- son elementos tanto de clasificación como de identificación, tanto individual como comunitaria. En palabras de Tarlo,

Understanding the dual processes of differentiation and identification is central to understanding the development of any clothing tradition, for clothes are literally a means of classification –whether of individuals, groups, castes, classes, regions or nations. And in the same way that clothes draw boundaries which exclude those dressed differently, so they encompass and include those dressed in the same way. This is the process of identification (1996: 318).

Y es precisamente este proceso de exclusión-identificación algo que los sikhs han comprendido y asumido de forma fehaciente en tanto que varían la utilización de sus ropas y otros elementos corporales como estrategia para la inserción y el aumento de las posibilidades de éxito y condiciones de asentamiento en el contexto de llegada. Tanto es así que el uso de ropas que consideraríamos “occidentales” por los varones sikhs para el día a día (excepto para aquellos que participan de la liturgia religiosa) puede funcionar como elemento simbólico de mediación o identificación con la sociedad local, con la cual necesariamente han de interactuar con objeto de insertarse y permanecer con cierto éxito en el mercado laboral (razón por la que vienen aquí). De igual modo que sucedería con las mujeres jóvenes que estudian o bien trabajan de cara al público y que claramente manifiestan su preferencia por las ropas “occidentales”. Con todo ello, no hay que

obviar que cuando el rol de los varones de la comunidad consiste en gran medida en actuar como intermediarios con la sociedad de acogida, el papel que se otorga a las mujeres es aquel de mantenedoras y transmisoras de los valores y tradiciones de la comunidad; aunque esto sea contestado por aquellas jóvenes que se encuentran en esos espacios que podríamos denominar como intersticiales (*in-between*, en inglés), dado que ni se ubican en el lugar social en gran medida limitado al ámbito privado que ocupan sus madres, ni se les concede -o permite del todo- el lugar más público y de interacción con la comunidad local que ocupan los varones. Estos espacios que señalamos tanto de negociación, como de contestación o intersticios, vendrían dados, de este modo, por la identificación y la distinción a través del uso de las ropas y atuendos, que los sikhs -tanto varones como mujeres- utilizan de forma estratégica para establecerse en un país diferente pero en el que buscan mantener sus propias tradiciones y cultura, conscientes -aunque no por ello a menudo reticentes- de que ello implica modificaciones y estrategias de adaptación.

Es menester que antes de finalizar este apartado hagamos también mención a un aspecto que igualmente tiene relación con los lugares o intersticios que sirven como espacios para la agencia de los individuos frente a las limitaciones o constricciones que establecerían los cuerpos como culturalmente mediatizados. Y nos referimos a esos espacios o estrategias que encuentran, en este caso las mujeres sikhs jóvenes de Barcelona, para saltarse las restricciones que les son impuestas y gestionadas tanto por los varones como por las mujeres adultas de la comunidad. A pesar de que, como ya se explicaba en capítulos anteriores, las mujeres, y especialmente las jóvenes, son controladas por sus familias y por el resto de la comunidad, éstas logran encontrar espacios y estrategias para eludir esos controles que se ejercen sobre todo a través de su cuerpo y su corporalidad. Si bien cuando se encuentran lejos de la influencia y el control de otros miembros de la comunidad aprovechan para modificar en parte su vestuario quitándose pantalones que llevan bajo los vestidos, o jerséis o chaquetas que oculten prendas algo escotadas o de tirantes, también utilizan las redes sociales como *facebook* u *orkut* para mostrarse en minifaldas, bikinis u otras prendas de uso prohibido para ellas.

Otras estrategias son asimismo utilizadas para llevar a cabo otro tipo de actividades igualmente vetadas como son las salidas nocturnas (aunque para ello recurran -según cuentan- al empleo de métodos que no he podido corroborar, como es dormir a sus padres con pastillas o escaparse por una ventana algunas noches), o las llamadas y encuentros con novios o amantes, algo de lo que no sólo he participado, sino a lo que he coadyuvado sirviendo de encubridora. Como decimos, un férreo control se establece tanto desde la familia extensa como desde la propia comunidad sobre las mujeres, especialmente las jóvenes y más aún si están solteras (aunque no sólo), pero como anotaba en otro momento del cuaderno de campo:

No obstante, esto no impide que ella [Neja] (igual que hace Sitara, y que hacía su prima) busque alternativas y logre encontrar intersticios en los que llevar a cabo sus propias prácticas y desarrollar su capacidad de agencia, que en este caso se concreta en verse con el chico que le gusta y mantener –aunque sea a escondidas y con el riesgo que esto conlleva- una relación estable [Notas de Campo, Delhi, 10/11/07].

En este sentido, las estrategias que estas mujeres llevan a cabo para poder encontrar esos espacios pueden llegar a ser verdaderamente complejas y arriesgadas, como lo fue el caso de una informante que se marchó durante varios días de vacaciones a una isla con unos amigos cuando los padres creían que estaba participando de un curso obligatorio de formación relacionado con su profesión e impartido por una universidad española, para lo cual tuvo que falsificar varios documentos de invitación, alojamiento y acreditación. Tras esta arriesgada experiencia (lo que no es cuestión baladí, dado el riesgo que corren y las probables consecuencias, que pueden ir desde el maltrato físico, hasta el matrimonio forzoso e inmediato por la posibilidad de deshonor para la joven y su familia), la informante explicaba que, por primera vez en su vida, había tenido la sensación de ser libre y que a partir de entonces su percepción del mundo y de la propia vida, así como de la ciudad en la que habita (Barcelona) habían cambiado. Como escribí entonces en el cuaderno de campo, <<Me contaba, así, que ni ella, ni el mundo, eran desde ahora lo mismo>>.

#### 5.4 Los cuerpos en exhibición y movimiento: Usos de los espacios. Dinamismos Transfronterizos.

##### *5.4.1 Exhibición, visibilización y reconocimiento*

A pesar de que desde el principio de esta tesis se ha mantenido que los sikhs pasan desapercibidos para el común de los barceloneses, bien es cierto que hay momentos y espacios en los que los sikhs se exhiben ante la comunidad local mostrando su comunidad y su idiosincrasia tal y como esperan sea percibida por los *otros* -algo, por lo demás, propio de los procesos de autoconformación de los grupos étnicos (Barth, 1976).

Pero esta invisibilidad de la que gozan en el espacio barcelonés contrasta sobremanera con la gran visibilidad que tienen a nivel transnacional sobrevenida en gran medida por los acontecimientos violentos de los que han participado en la India, pero también por un importante esfuerzo de construcción de su imagen y representación internacional, mediante campañas de información y difusión a través de publicaciones propias fuera y dentro del mundo de la academia, de los *mass media* y de instituciones de significativa relevancia impulsadas y financiadas fundamentalmente por los sikhs de la diáspora, como puede ser, por ejemplo, la *Sikh Art & Film Foundation* y su célebre y magnificente *Sikh International Film Festival*, donde promocionan y

preman producciones cinematográficas y audiovisuales sobre la temática sikh<sup>293</sup> que logran tener un importante alcance y difusión.

En definitiva, una visibilidad transnacional que no parece matizar la invisibilidad cotidiana que viven en Barcelona. En este sentido, y a partir de trabajos como los de Corina Lang (2015) y Jean-Claude Bourdin (2010), nos interesa considerar, por un lado, esta invisibilidad como actos de exclusión (Lang) y formas de violencia ordinaria<sup>294</sup> (Bourdin); y, por otro, la construcción de la percepción, entendiendo que la integración, al igual que la exclusión social en el nuevo contexto, son parte de un proceso clave en una situación dinámica (como es la migración) que plantea nuevas posiciones, reordenamientos, escenarios y conflictos en las distintas áreas de la sociedad receptora y donde se redefinen los contenidos del “nosotros” y los vínculos con los “otros” (Lang, 2015: 4-5). Pero sucede, además, en estas situaciones de invisibilidad que “*si el sujeto percipiente no ve, ello responde a una doble razón: por un lado, su percepción está condicionada por marcos sociales; por otro lado, el objeto no percibido obedece a condiciones políticas de aparición*” (Bourdin, 2010: 17). De tal modo que la invisibilidad vendría a ser una forma de bio-política, “*el signo de una estructura social que mutila la existencia de las personas que están sometidas*” (Ibid.) y donde los sikhs entrarían en la categoría genérica de “inmigrantes”, ambigua y homogénea, que diluye su especificidad, su singularidad y, más aún, su existencia en tanto que colectivo definido.

Según Bourdin,

“A la experiencia del desprecio social, que compromete a la vez la cuestión social de la miseria y de la negación de las identidades, corresponde la temática de la justicia cultural (Nancy Frazer) y del reconocimiento (Honneth y Ricoeur), y las luchas por el reconocimiento que exigen el derecho de tener derechos.” (2010: 19).

---

293 Producciones que son asimismo realizadas y dirigidas en su gran mayoría por sikhs en la diáspora y cuyos títulos hablan ya por sí solos. La siguiente relación es sólo una pequeña muestra: *Divided we fall: Americans in the Aftermath* (Dir. Sharat Raju); *My mother India* (Dir. Sabina Uberoi); *Alone Together* (Dir. Suman Bhuchar), *American Made* (Dir. Sharat Raju), *I'm British But...* (Dir. Gurinder K. Chadha); *Keeping the Faith* (Dir. Harvind Kaur); *Passage from India* (Dir. by Ali Kazimi); *Roots in the Sand* (Dir. Jayasri Majumdar Hart); *Sweet Jail: The Sikhs of Yuba City* (Dir. Beheroze Shroff Shot); *Turbans* (Dir. Erika Surat Andersen); *Warrior Saints & Regeneration* (Dir. John Das, Tommy Nagra); *Continuous Journey* (Dir. Ali Kazimi); *Dastaar: Defending Sikh Identity* (Dir. Kevin Lee); *The Khalsa: Vision Revisited* (Dir. the Nagaara Trust); *Khamosh Pani (Silent Waters)* (Dir. Sabiha Sumar); *Ranjit Singh* (Prod. T. Sher Singh); *Sewa: From Paris to Tapovan* (Dir. Reema Anand); *Sikhs and the City* (Dir. Roger Childs, BBC); *The Sikhs: Part One* (Dir. John Das); *Sikhs in World Wars* (Prod. Vicky Singh); *Continuous Journey* (Dir. Ali Kazimi); *Eco-Punjab* (Dir. Navdeep Singh Kandola); *Fighting For My Crown* (Dir. Sundeep Singh); *Gatka* (Dir. Sartaj Singh Dhami); *Golden Kitchen* (Dir. Valerie Berteau & Philippe Witjes); *In Search Of The Tartan Turban* (Prod. Hardeep Singh Kohli); *London Ji Aya* (Dir. Sarbjit Singh Bakhshi); *A Monument of Injustice* (Dir. Amarjeet Singh); *Monty For England* (Dir. Kate Forshaw); *My Yorkshire* (Dir. Jane Hickson); *Sikhs Help Protect America* (Produced by FBI (USA)); *Widow Colony* (Dir. Harpreet Kaur).

294 Según Bourdin, “*si se sostiene que no existimos sino por nuestra participación en la vía del espacio público y del reconocimiento que allí ganamos, no por nuestra pertenencia a la sociedad civil, la invisibilidad produce una herida psicológica y moral que se identifica con una forma de violencia ordinaria*” (2010: 27).

Es, así, que los sikhs de la ciudad condal se afanan en visibilizarse y que podemos hablar de la búsqueda del reconocimiento y de una construcción de la percepción, donde la comunidad sikh, que ya se encuentra afianzada en el espacio barcelonés, trabaja por el reconocimiento y la existencia en el tejido urbano de Barcelona, buscando hacerse visible y participar activamente de la sociedad barcelonesa. Y si, según Bourdin, “*la clase social es (...) la norma que traza el límite entre aquellos que son visibles, ostensibles, y aquellos a quienes no les es posible mostrarse y aparecer en el espacio sensible*” (Bourdin, 2010: 29), cabe considerar aquí también el hecho de que los sujetos que forman parte de este colectivo sean mayoritariamente de clase media o media-baja, donde además, y especialmente en el caso de los grupos subalternos en el sistema de castas, buscan el ascenso social en un sistema de clases con mayores potencialidades y mejores perspectivas para ellos. Es, así, en esta búsqueda de la visibilidad y a partir de la construcción de la percepción de los barceloneses, que buscan y hacen por exhibirse para forzar el reconocimiento de su presencia como colectivo con una identidad propia y diferenciada, para lo que tratan de construir más y mayores templos, salir en procesión en los *Nagar Kirtans* por calles estratégicamente céntricas de Barcelona (y no así en Badalona, Hospitalet de Llobregat o Santa Coloma de Gramanet, zonas más periféricas), y esforzarse en el aprendizaje del catalán (algo especialmente sensible y positivo en Cataluña).

#### *5.4.1.1 La construcción de una percepción determinada en función del contexto y el lugar para la vindicación política*

En la construcción de la percepción también tiene una significativa importancia el momento de “madurez” de la comunidad (es decir, el número de miembros que la componen, el tiempo que lleva establecida en el lugar de llegada y la adaptación lograda) y el arraigo conseguido en relación con la sociedad de acogida. Así, ya adelantábamos en el apartado anterior algo que resulta muy significativo, esto es, cómo en Londres se observa una importante afluencia de reivindicaciones políticas públicas relacionadas con la independencia del Panyab, haciendo uso del recurso a la visibilización y recuerdo constante de aquellos considerados mártires del sikhismo y asociado, todo ello, a una importante posesión y ostentación comunitaria de las armas tradicionales (claramente visibles en los templos y en demostraciones públicas, ya sea en procesiones como el *Nagar Kirtan* o en la práctica y las exhibiciones de *gatkha*). En Barcelona, en cambio, esta vinculación con las armas (que se pueden observar en los templos y en las procesiones), así como con los mártires, es mucho menor, apenas simbólica.

Así, si comparamos un *Nagar Kirtan* en Londres y en Barcelona, lo primero que encontramos en la comitiva que abre la procesión en la ciudad condal, es un cartel llevado por niños que preside el cortejo y en el que puede leerse <<FELICITACION. FUNDADOR DE SIKH PRIMERO GURU

## NANK DEV JI RELIGION SIKH CUMPLE 538 AÑOS PARTE DE COMUNIDAD SIKH DE LA INDIA>><sup>295</sup>

Unas aclaraciones intencionales y necesarias dado el desconocimiento que la comunidad sikh asume que sobre ellos y su religión existe en la ciudad de acogida. Algo, por lo demás, inexistente por innecesario en Londres, donde la convivencia entre hindúes y británicos se da prácticamente desde el período de la colonización. Sí encontramos, en cambio, que en la comitiva de niños que abren la procesión en Londres, éstos portarán carteles donde se muestran determinados idearios sikhs además de imágenes de los mártires, que también aparecerán -igual que las constantes referencias a ellos- decorando furgonetas, autobuses y otros vehículos que formarán parte de la comitiva<sup>296</sup>, como muestra los siguientes extractos de las notas de campo:

Luego una comitiva de sikhs con turbantes color azafrán (incluido niñas y niños, algunos portando carteles con las palabras de Gurú Nanak, o con ciertos ideales sikhs, con respecto al tema de las castas, por ejemplo); otros también vestidos con el traje del tradicional color azul; otros portando las banderas azafrán con el símbolo de la *khālsā*; uno que creo debe ser *nihang*, vestido de blanco, diferenciándose por su atuendo de todos los demás, también por la forma de su turbante, mucho más alto, terminando como en pico, y con cadenas alrededor. Debe ser un *amritdhari* que, además de llevar el *kirpan* a la vista, llevaba también un arco (bueno, el arco se lo llevaba otro sikh de turbante) y flechas a su espalda. Según veo en el vídeo que he descargado de youtube, este hombre parece que va escoltado todo el tiempo por otros tres hombres de turbante azul, que le siguen a todos lados (uno de ellos es el que le lleva el arco) [Notas de Campo, Southall, 25/10/09].

(...) Después de los que portan las banderas, y en un sitio preferente (justo delante del primer camión) los cinco *panj piare*. Luego el camión que porta al Gurú Gran Sahib Ji, completamente decorado con guirnaldas de flores, emblemas de la *khālsā* (la *khanda* y también el puñal recto), desde el que reparten *prashad*, y donde va el *granthi* moviendo el *chauri* todo el tiempo. Detrás, hombres y mujeres juntos y mezclados siguen a la procesión (me daba la impresión de que se movían con más libertad y menos regulación de lo que podían hacerlo en Barcelona). Aún detrás van siguiendo otros camiones, en los que encontramos desde aquellos que cantan y tocan *kirtans*, hasta carteles con emblemas y textos políticos a favor de *Khalistan*, denunciando matanzas, asesinatos y persecuciones de sikhs, publicitando a los mártires y a su causa (que según esos carteles sigue hoy en día), etc. Entre unos y otros camiones va gente, siguiendo la procesión. Y al final también van autobuses (cedidos por *Transports of London* y otras instituciones de transportes) llevando a la gente que no puede o no quiere ir caminando. Según Kamaljit, todo esto, hasta la policía que hoy estaba por allí, es pagado por los sikhs. El Estado no paga nada de esto [Notas de Campo, Southall, 25/10/09].

---

295 Ver imágenes en el Anexo 27.

296 Ver Anexo 27.



Encontramos, así, que los mensajes que tratan de mostrarse varían ostensiblemente en función del contexto en el que las comunidades se manejan. No solamente de forma explícita se escribe y exhibe en los carteles aquello que se quiere hacer saber, sino que también todo un conglomerado de símbolos y emblemas, que van desde la utilización masiva de colores cargados de simbolismo (el azul, el naranja azafrán, o el blanco)<sup>297</sup> hasta banderas de *Khalistan* y *khandas*, y donde las armas tradicionales son asimismo una constante visible en las procesiones que se dan en Londres. Asimismo, la utilización de los espacios -como lugares simbólicos que marcan los sitios diferenciados para hombres y mujeres- también varían en Londres y en Barcelona. Si bien en Londres hombres y mujeres caminan juntos en función de grupos de parentesco o afinidad, en Barcelona, como ya se adelantaba en el capítulo anterior, se establece una clara diferenciación de grupos por sexo, donde hay unos lugares y roles (como la práctica del *sewa*) para los hombres y otros lugares y roles (en este caso exclusivamente el de acompañantes en la procesión) para las mujeres, reproduciendo el funcionamiento del *gurdwara* en la ciudad condal<sup>298</sup>.

Todos ellos, elementos y prácticas simbólicos cargados de significación que se despliegan de acuerdo con aquello que se quiere comunicar o vindicar, en función de la imagen que el grupo quiere construir y dar de sí, tanto para los propios miembros como para los observadores externos. Y que varían, ostensiblemente, entre Londres y Barcelona.

#### 5.4.1.2 Prácticas y corporalizaciones contextuales

Todo lo analizado hasta el momento nos lleva a reflexionar sobre la interesante relación entre creencia o religiosidad, la aprehensión e interiorización de las experiencias o vivencias a través de la corporalidad (ya sea porque las limitaciones o prohibiciones frente al uso de determinados elementos corporalizados se consideran una agresión a la comunidad, al individuo pero también a las “almas”, así como la consideración viable y alabada del sacrificio de la propia vida a través de la muerte del cuerpo) y los contextos históricos -entiéndase la situación socio-político-económica- en los que estas relaciones se dan, que inciden de forma determinante para que la comunidad se muestre con unas características y un discurso determinado u otro. Podríamos, así, entender como una analogía lo que sucede en el culto a M<sup>a</sup> Lionza descrito por Ferrándiz (1996, 1999) y la corporalización de las situaciones contextuales en el sikhismo. En este sentido, las modificaciones de las prácticas corporales y la corporalidad en el sikhismo -así como su exhibición- se corresponde con los distintos paisajes contextuales que los envuelven, dado que, en la línea de lo plantea Ferrándiz, encontramos que las prácticas corporales vinculadas a la creencia y la práctica religiosa,

---

297 Sobre la significación de los colores se trataba en el capítulo 4.

298 Ver Anexo 22.

se recrean y reinventan como una extensión de los cambios en el contexto histórico, político, social y, en el caso concreto de los sikhs, geográfico-cultural. Así sucede con el aumento de la violencia en el culto de M<sup>a</sup> de Lionza (Ferrándiz, *ops. cit.*) y así sucede con las prácticas y la politización de las prácticas religiosas de los sikhs en los diferentes contextos, como veíamos con la diferencia entre Londres y Barcelona, donde en Londres hay lugar destacado para la reivindicación política y de los mártires del sikhismo en los *Nagar Kirtan*, cuando en Barcelona esto en ningún caso aparece (aunque sí la exaltación de la importancia de las armas guerras, pero en mucha menor medida), y cuando en Londres, por ejemplo, no aparecen significativamente marcados los lugares -y roles- de hombres y mujeres, y en Barcelona se establecen de forma muy explícita.

Así, sucede pues, que el cambio de contexto, y de coyuntura dentro del contexto, implican también una negociación de las corporalidades y de las prácticas a ellas asociadas que se definirían como características y diferenciadoras de los sikhs, y que llevarían a lo que hemos denominado como *cuerpos cultural o religiosamente mediatizados*. Y es en este sentido que podemos hablar de transformaciones que los sikhs consideran como pertinentes o necesarias a fin de establecerse en un contexto nuevo y que podemos entender también como uso de la *agencia*, que les lleva a alejarse o acercarse del ideario que establece la “ortodoxia” religiosa dependiendo de las circunstancias concretas. Esto nos acercaría, asimismo, a la asimilación que hace Baumann de la religión a un *sextante*, como el elemento que les sirve para orientarse, y donde “*el rumbo de la creencia y la práctica religiosa cambiará cuando los propios usuarios cambien la posición o cuando vean que han cambiado en su nuevo contexto*” (Baumann 2001: 104).

#### 5.4.2 *Uso de los espacios y negociación de los roles de género*

Al igual que sucede cuando los sikhs se apropian del espacio público en sus procesiones, es, asimismo, en función de las diferencias coyunturales que encontramos notables distinciones en la organización y las dinámicas de los *gurdwaras* tanto entre Barcelona y Londres, como entre estos y los del Panyab o Delhi. Si bien en el Panyab (o incluso en Delhi) los espacios de los *gurdwaras* visitados no están divididos en función del sexo, tampoco están delimitadas o limitadas de forma tan extrema las actividades o el *sewa* que unos y otras pueden realizar.

En cambio, en Barcelona, la división del espacio por sexos está claramente marcada por la alfombra que divide los templos en ambas zonas, aunque el resto de zonas (como son el baño o el lugar para quitarse y ponerse zapatos y el pañuelo que cubra la cabeza) sean comunes. Y, como adelantábamos en el capítulo anterior, en Barcelona no encontraremos a mujeres realizando *sewa*.

Sin embargo en Londres la separación de los espacios por sexos se radicaliza y aumenta, no sólo por las diferentes escaleras que de forma separada darán acceso a unos y otras al templo, sino

también porque además de los espacios diferenciados en los que hombres y mujeres se ubicarán, también tendrán diferentes baños y otras zonas de uso, como son aquellas que sirven para quitarse y ponerse zapatos y pañuelos. No obstante, en Londres sí que encontraremos mujeres haciendo *sewa*, aunque de una forma mucho más estructurada en sus límites y distancias (con respecto al que realicen los hombres) en comparación con el *sewa* que las mujeres practican en la India, donde hemos visto que también las actividades estarán diferenciadas, pero de una forma un tanto más laxa.

Así, considerando los diferentes lugares que han sido objeto de observación y análisis en esta investigación, y partiendo de una premisa inductiva, encontramos que si bien la separación de los espacios por sexos parece radicalizarse en la diáspora<sup>299</sup> en función del número de sus miembros así como del tiempo que la comunidad sikh lleva asentada en los lugares de destino -y de forma extrema con respecto al lugar de origen-, también la permisividad para que las mujeres obtengan un rol más activo o agente mediante la práctica del *sewa* parece disminuir en el lugar de reciente establecimiento para aumentar donde hay una larga tradición de asentamiento sikh. Esto, que puede parecer una paradoja, podemos entenderlo desde la idea de que la ubicación o el asentamiento de la comunidad en tanto que tal en los diferentes lugares implica, una vez más, negociaciones en función de los distintos contextos. Negociaciones que por un lado establecen límites y tratan de crear hábitos estructurales, a través de la delimitación de los espacios y las restricciones en el uso de estos en función del sexo; pero por otro, necesariamente deben permitir ciertos márgenes de acción, como sucede en el caso de la práctica del *sewa* por parte de las mujeres en Londres (siempre que esto se lleve a cabo dentro de la delimitación marcada por los espacios y las actividades a realizar posibles en ellos). Todo ello, dentro de un juego de tensiones y cesiones donde la *agencia* y las exigencias en el caso de las mujeres, se ven respaldadas por la coyuntura político-social que les envuelve. Así, en el caso de Inglaterra, donde son ya varias generaciones las que han crecido y vivido su proceso de socialización, las mujeres encuentran más alternativas y mejores opciones con las que negociar su situación y sus roles dentro de la comunidad, algo que probablemente les venga facilitado por su mayor presencia en el espacio público, venida por el progresivo aumento de mujeres que trabajan fuera de casa. Como explica Judith Brown (2006), el rol que las mujeres sikhs han jugado en la economía familiar -así como ha sucedido para las mujeres del sudeste asiático en general- se ha transformado como parte del proceso diaspórico:

Women in South Asia had always contributed fundamentally to the family economy in many ways, but paid work outside the home or the family farm was less usual and

---

299 Sería interesante poder tener más elementos de comparación en este sentido sobre la forma de gestión y utilización de los espacios en función del sexo en diferentes países de la diáspora sikh, a fin de corroborar de forma más fehaciente esta aseveración, pero lamentablemente no hay más trabajos que observen esta interesante cuestión como lo es el uso de los espacios como forma de estructuración de los roles de género en la diáspora.

often felt as demeaning to family honour. Increasingly in the new situation abroad women also became involved in paid work of various kinds (Brown 2006: 61).

En este mismo trabajo, donde la autora analiza la situación y evolución de distintas comunidades del sudeste asiático en el Reino Unido (paquistaníes, bangladeshis e hindúes, tanto sikhs como hinduistas, entre otros), Brown señala cómo precisamente las diferentes actitudes de estas comunidades frente al trabajo femenino fuera del ámbito familiar y remunerado ha incidido no solamente en el crecimiento del nivel socio-adquisitivo de las familias, sino también en el empoderamiento de estas mujeres, aunque como se ve con significativas variaciones en función de los distintos grupos étnico-religiosos:

Particularly significant have been attitudes towards women's paid employment outside the home. This has been most unwelcome to Pakistanis and Bangladeshis from Muslim societies with particularly strict conventions about appropriate female behaviour and appearance in public. Hindus and Sikhs are much more accepting of women working in a range of paid employment, as they have increasingly been in India itself; and women's incomes have consequently contributed to family capital and the capacity to invest in many of the strategies of upward mobility such as home-buying and education, as well as disposable goods. (...) As a result of this pattern of increasing paid employment Indian women have also on occasion found themselves at the forefront of major industrial disputes, in contrast to the popular image of South Asian women as meek and submissive (2006: 70-71).

Un empoderamiento que, en su caso y como Brown señala sigue teniendo, no obstante, importantes limitaciones si las consideramos en el marco de las relaciones de género, lo que no impide que las mujeres hagan uso de su agencia y se produzcan marcos de negociación también en el ámbito familiar, que varían -una vez más- según los grupos y contextos:

Women's paid work outside the home, which is growing in significance particularly among non-Muslim South Asians, can serve to empower women, in the workplace itself, in the context of household decision-making, or in the choice of marriage partner. Paid work is, however, not always the route to greater independence or to more equal gender relations. (...) Despite the clear evidence that in many diaspora households women and girls are subject to strict and sometimes extreme forms of control, studies of South Asian women in Britain have shown that, whatever the tensions, many of them are actively negotiating considerable changes in gender relations and in the status of women in their families, and are drawing on their new-found resources from the wider environment in this process (*op. cit.*, 91-92).

Negociaciones que no sólo se enmarcan en relación a las cuestiones de género, sino que las tensiones también vienen dadas por las diferencias generacionales<sup>300</sup> vinculadas, sobre todo, al

---

300 Ya en el capítulo 4 veíamos cómo Helweg (1986) mostraba que las propias mujeres sikhs adultas en Inglaterra son en muchas ocasiones las que más presión ejercen sobre las hijas con el fin de evitar comportamientos considerados por ellas como “desviantes”.

lugar en el que se crece y, por tanto, en el que se desarrollan en gran medida los procesos de socialización:

Gender often becomes a faultline in domestic relations across generational boundaries. More broadly the experiences and expectations of different generations are another source of social friction in the South Asian diaspora. This occurs acutely when parents brought up in the subcontinent find their children diverging from them as a result of their upbringing in the diaspora. Although most young South Asians grow up in locations where they are surrounded by their ethnic peers, they are powerfully influenced by the systems of state education in the countries where they live, and by the media which penetrate the intimate domestic lives of diaspora families. It is not surprising that there develop different attitudes towards a variety of issues including dress, leisure pursuits, religion, the use of money, careers and of course relations between young men and women, and arranged marriages. Such topics generate tension between generations within families in the host society, but they are greater in ethnic groups where parents have brought conservative assumptions and standards from a very different sort of society. (...) Despite tensions and occasional breakdowns it is clear that many parents are adapting and modifying their views on key issues. It is still the case that parents adopt a double standard in dealing with children, and girls tend to be more carefully controlled than sons, indicating the persistence of assumptions about the connection between gender and family honour (*op. cit.*, 91-92).

Estas negociaciones que como vemos vienen atravesadas de forma transversal por cuestiones de sexo (y por tanto de género) y de edad, también las encontramos en Barcelona, donde, como se mostraba en el capítulo 3, las jóvenes sikhs que habiendo crecido aquí han llegado a la edad adulta, sufren importantes desencuentros en el ámbito familiar cuando se trata de plantearse cuestiones como el papel de la mujer tanto en la familia como en la sociedad en general.

Vemos, por tanto, cómo en función de los contextos se producen variaciones estratégicas tanto en el uso y la designación de los espacios así como en los significados simbólicos que a ellos se atribuyen cuando se los vincula con la diferenciación y la separación de sexos, que tratan de afianzar determinados roles de género. También cómo estos mismos roles son negociados (en este caso por las mujeres jóvenes frente a los miembros de otras generaciones) en virtud de las potencialidades o recursos que existen y son aprehendidos en el contexto de llegada.

#### 5.4.3 *Dinamismos Transfronterizos*

En este apartado se trata de mostrar a los sikhs como una comunidad que no solamente tiene una trayectoria migratoria y diaspórica importante, sino además como un grupo cuyos miembros varones pueden pensarse en tanto que cuerpos dinámicos y transfronterizos. Hablamos en este caso exclusivamente de los varones sikhs como portadores de esta cualidad móvil y maleable dado que en el caso de las mujeres ellas solamente participan del proceso migratorio una vez el padre o marido está establemente asentado en un lugar y en condiciones de ciertas garantías que permitirán a las mujeres y otros miembros de la familia (principalmente los hijos pero también otros familiares

dependientes) venir hasta un lugar concreto en el que instalarse con ciertas garantías de estabilidad. En tanto esta situación se produce, los varones sikhs -que como ya avanzábamos en el capítulo 3 consideran Europa como un todo, un espacio unitario por el que moverse en pro de materializar con éxito el proyecto migratorio- se van desplazando, de un país a otro, cruzando fronteras no sólo geográficas sino también políticas, en función de las circunstancias económicas, sociales, políticas y laborales, a fin de establecerse laboralmente en tanto que individuos, pero también de mantener los vínculos y la cohesión con el resto de la comunidad. Así -y como es propio de toda persona integrada en una diáspora-, los sikhs que de forma más o menos establecida habitan Barcelona, no dudan en desplazarse con dinamismo y solvencia si la situación así lo requiere, ya sea porque las condiciones laborales o las garantías de estabilidad no son las óptimas, o bien porque los vínculos con la comunidad así lo requieren. También es fácil que aquellos que poseen negocios los tengan diversificados en otros países como es el caso de algún informante con negocios en los dos países entre los que con gran dinamismo se mueve, España y Holanda.

Estos dinamismos, que empiezan a activarse en gran medida desde la propia diáspora, comienzan en muchos casos cuando desde aquí se busca la forma de traer a gente directamente desde la India, ya sea reclamándolos como trabajadores para negocios ya establecidos (como restaurantes, agencias de viaje o tiendas) o a través de redes de contactos que pudieran servir de reclamo con “invitaciones”. Así me detallaba uno de mis informantes, que me planteaba la posibilidad de que yo contribuyera a traer gente de la India, circunstancia en que me he visto en más de una ocasión con diferentes informantes:

Priyavrat nos ha contado que tiene cotizando a su mujer, como si fuese una trabajadora de la tienda. Dice, además, que si nos queremos traer a España a una chica de la India, que el proceso tarda unos 6 meses, y que lo que habría que hacer es ofrecerle un contrato como trabajadora doméstica, por ejemplo, pagando su seguridad social durante un año. Al año, tú puedes rescindir el contrato y ella tendría derecho a quedarse en España, buscándose la vida. En el caso de que quieras invitar a alguien como turista, has de solicitarlo adjuntando, por ejemplo, una foto donde estés tú con tu invitado y explicando de qué le conoces. En el caso de un contrato de trabajo, por ejemplo, tienes que decir que quieres a tal persona porque tienes buenas referencias tuyas por un amigo, por ejemplo. Y seguramente te ofrecerán a una chica española, por lo que tú tendrías que hacerle una entrevista a la española y decir que no te interesa, que sigues interesado en la chica de India [Notas de Campo, Panyab, 12/09/07].

Así, muchos de los sikhs varones que ahora se encuentran habitando la ciudad condal, han pasado antes y han estado viviendo durante temporadas que varían en el tiempo, por países como Francia, Bélgica, Alemania o Italia (algo que como decimos, no se da en las mujeres).

Si bien además de las posibilidades de trabajo, los procesos de regularización -<<conseguir los papeles>> en sus propias palabras- han sido un factor de atracción clave para venir y tratar de establecerse aquí, la variación en las opciones laborales es también un factor de impulso que les lleva a moverse con facilidad y dinamismo por otros países europeos, se tenga la documentación regularizada o no. No es la India, en cambio, un lugar al que se quiera volver, ni tan siquiera temporalmente, a excepción de los estadios vacacionales, las visitas a la familia, cuestiones de negocios o de celebraciones importantes (como sería el caso de rituales matrimoniales o funerales).

La movilidad por Europa, por tanto, que es además de una posibilidad un hecho para los sikhs - acrecentado para los que habitan Barcelona por la situación de grave crisis que en los últimos años asola el país- no quita que los vínculos y la supuesta permanencia en España se mantengan como situaciones tácticas para mantener la viabilidad y la estabilidad del proyecto migratorio, así como las opciones de conseguir la reagrupación familiar cuando, como en el caso de algunos informantes, se trasladan a trabajar fuera de España (a países como Alemania, Francia o Bélgica, entre otros) pero siguen empadronados aquí, a donde vienen con cierta regularidad cuando la situación lo demanda con el objeto de conseguir el objetivo final: el establecimiento definitivo y con garantías para ellos y para sus familias<sup>301</sup>. En este sentido, también se ha visto más arriba cómo en la práctica del concierto de matrimonios a cambio de dinero los varones recurren a mujeres y a instituciones de otros países europeos (como Portugal, Noruega o Polonia, según los casos mencionados más arriba) a fin de conseguir regularizar su situación y tener así mayores probabilidades de éxito. De tal forma que Europa es *una* para los sikhs a nivel de espacio para la práctica de estrategias en el proyecto migratorio.

No obstante, este dinamismo del que hablamos también se da con países más allá de las fronteras europeas. Así, como se ha visto en algún ejemplo anterior, la posibilidad de enviar temporalmente a los hijos fuera (exclusivamente a la India en el caso de hijas con comportamientos “desviados” o, como también sucede, a países como Estados Unidos cuando se tienen familiares con los que enviar al hijo varón en las vacaciones estivales. Más aún, cuando detrás está el propósito de en unos años enviarlo allí a estudiar, algo que también resulta impensable para las hijas).

Decíamos más arriba que estas movilidades también se observan cuando de mantener los vínculos de la comunidad se trata. Lo veíamos con los matrimonios, que se establecen entre miembros de la comunidad que viven en países diferentes (ya sea en la India en el caso de la esposa, o de otros países europeos si se trata de un marido factible para una joven sikh que viva en Barcelona). Asimismo, en caso de celebraciones festivas o importantes, grupos de varones sikhs de

---

301 Esta movilidad suele darse normalmente entre aquellos que tienen regularizada su situación en el país; en cambio, aquellos que no tienen “papeles” tratan de aguantar y sobrevivir a la situación con ayudas sociales y de la comunidad.

los distintos países se visitan, honran con su presencia y colaboran económicamente con los distintos grupos o comunidades. Especialmente, cuando de situaciones trágicas se trata, como vimos con el atentado de mayo de 2009 en Viena<sup>302</sup> (que según algunas informaciones estaba planificado llevar a cabo en España) -donde asesinaron a un líder espiritual y se produjo más de una treintena de heridos<sup>303</sup>-, que, además de la presencia de numerosos correligionarios de otros lugares de Europa que se trasladaron al lugar de los hechos tras recibir la noticia para apoyar a la comunidad, también tuvo como consecuencia movilizaciones y la lectura de manifiestos de las comunidades en distintos sitios de la diáspora (en nuestro caso concreto de la comunidad *ravidassia* en Barcelona). Circunstancia esta, que al tratarse de una situación excepcional, una especie de acontecimiento-crisis, conlleva la conformación de una comunidad a escala transnacional que trasciende las habituales líneas divisorias internas; fenómeno que por lo demás es propio de la dinámica de la diáspora. Asimismo, también tuvo una importante repercusión en la India donde, de hecho, se produjeron movilizaciones en distritos como Jammu y el estallido de altercados violentos que, en el caso del Panyab y Haryana, se cobraron algunas víctimas mortales, multitud de heridos y que conllevaron la movilización del ejército y el establecimiento del toque de queda por parte de las autoridades<sup>304</sup>.

Todos estos *dinamismos transfronterizos*, no hacen sino apoyar la idea que en este trabajo se plantea desde el principio de la comunidad sikh como una comunidad transnacional y diaspórica, con interconexiones globales que se materializan de forma muy concreta también a través de los cuerpos de los varones sikhs.

---

302 Se piensa que detrás de estos atentados están los mismos grupos organizados que, como se mencionaba en el capítulo 2, tienen en alerta a las autoridades internacionales por la posibilidad de asesinato del líder espiritual Baba Gurinder Singh Dhillon.

303 Sobre esta cuestión ya se trata en el capítulo 4.

304 Ver Anexo 12.





## Conclusiones

La comunidad sikh de Barcelona se define por su adscripción religiosa y un origen y lengua comunes, pero a su vez se caracteriza por su vinculación o pertenencia a una comunidad mucho más global, en tanto que está irremediabilmente imbuida de -e imposiblemente ajena a- procesos migratorios y diaspóricos que articulan interrelaciones transnacionales. En este contexto son centrales los procesos de autoadscripción primaria, en los que juega un papel central la pertenencia a una comunidad religiosa. Esto nos llevó de forma necesaria al análisis de la cosmovisión de los sikhs y, por un lado, su relación con el mundo en que habitan, y por otro, con su propia corporalidad, en la que son incorporados factores religiosos, sociales y culturales.

Los sikhs de Barcelona, en sus prácticas discursivas, refieren constantemente a lo que definimos como *preceptos vitales*. Es en función de su mayor o menor cercanía a la ortodoxia, que se *conforman* determinados “tipos” o “clases” de sujetos. En la corriente ortodoxa se excluye del “nosotros” a aquellos que no aceptan representar esta “subjetividad de lo político”, cuando afirman que <<sólo bebiendo el *amrit* eres “verdadero sikh”>>, o que <<sólo si tienes barba y turbante serás respetado por la comunidad>>. No obstante, la normatividad también es contestada desde la praxis, ya que los individuos tienen la capacidad de subvertir o eludir esos intentos de control y disciplinamiento.

La gestión del cuerpo y la corporalidad en pro de una identidad de grupo o comunidad -que se materializa a través de los procesos de in-corporación en los cuerpos sikhs- se lleva a cabo en gran medida en el uso de los espacios sagrados (como el *gurdwara*) y en el campo de los rituales, lo que hace que se torne incontestable. De este modo, el mismo rito del *amrit* permite corporalizar los principios y las ideas que rigen a la propia comunidad. Es en este ritual que determinados elementos, que simbolizan el ideario de la comunidad y el estatus de pertenencia en su máximo nivel, se insertan o in-corporan en los cuerpos de los individuos *amritdharis*.

Las *5ks* se corporalizan de forma no invasiva, lo que no podría ser de otra manera -como sería el caso de la inscripción de tatuajes, circuncisiones, escarificaciones, por ejemplo- ya que el cuerpo vincula a los sikhs con la divinidad; es, en cierto modo, parte de ella -como sucede con el pelo, de ahí la prohibición de cortarlo-. Es así que la corporalización simbólica de la comunidad se realiza a través de la in-corporación de estos elementos simbólicos que, sin agredir los cuerpos, pasan a formar parte de ellos. Y es mediante el rito del *amrit*, beber el “agua sagrada”, que dejan de ser simples objetos para convertirse en una extensión del propio cuerpo que reifica los valores de la comunidad misma. Las *5ks*, de este modo, ya siempre formarán parte de la persona, que corporaliza

la idea de comunidad y por tanto sus preceptos, que son representados fundamentalmente por sus referentes, los miembros de la *khālsā*, considerados “los puros”.

El rito de la *khālsā*, más que un rito de paso sería un rito de creación y recreación comunitaria. De ahí también que los *amrtidharis* estén sujetos a un doble rol. Por un lado, son los poseedores de un estatus especial que les confiere cierto prestigio y autoridad, pero de la misma forma este hecho les hace susceptibles de ser especialmente observados y juzgados por el resto de la comunidad, que no permitirá que decaigan sus fundamentos o principios básicos.

La centralidad de la comunidad se pone especialmente de manifiesto también en las mujeres sikhs. Ellas son las sustentadoras del honor y del prestigio de la familia y el grupo, lo que se traduce en el control de su propia corporalidad (deben, por ejemplo, mantener el pelo largo y usar el *shalwar kamiz*) pero también en las limitaciones tanto en el uso de los lugares sagrados y espacios públicos, como de las prácticas permitidas.

Sin embargo, la importancia del habitus no puede hacernos olvidar la existencia de una agencia que se pone especialmente de relevancia cuando los hombres y mujeres sikhs utilizan sus cuerpos y su corporalidad como mediadores o elementos susceptibles de ser gestionados de forma estratégica para la negociación frente a las dificultades o variaciones que imponen los nuevos contextos. Estas acciones están ligadas a una intencionalidad que actúa en el marco de relaciones de poder, dentro de los diferentes modos de acción humana que irían según Ortner (1989): desde las actividades rutinarias -o los habitus incorporados-, a las acciones intencionales de los individuos, pasando por la transformación de las sociedades y las relaciones culturales a partir de la praxis de los individuos. De tal modo que, los cuerpos, la corporalidad, y aquello que la construye (como las ropas o atuendos que utilizan, los alimentos que ingieren o no -con independencia de los tabúes culturales-) e incluso las formas de uso del cuerpo, son utilizados como mediadores en el encuentro de grupos o culturas diferentes; ya sea como hemos visto en la gestión de las formas del saludo, o bien con su instrumentalización pragmática como es el caso de los hombres sikhs que en un juego de estrategia seducen a mujeres occidentales.

Los cuerpos y la corporalidad son susceptibles de negociación, bien como acciones intencionales o bien como praxis que terminan construyendo o reconstruyendo relaciones sociales y culturales, como hemos visto con el uso de la agencia de los individuos e incluso con la negociación de los roles de género, a partir de la gestión simbólica de los espacios (ya sean los *gurdwaras*, ya las calles cuando devienen *gurdwaras*). Pues si bien como decía García Selgas (1994) los sentidos de las acciones implican a la vez representaciones simbólicas y valoraciones normativas, estas son seleccionadas y gestionadas estratégicamente en función de los contextos y estructuras en los que se hallan. En el caso de los sikhs hemos visto cómo seleccionan aquellos elementos que los identifican

y con los que se quieren identificar en tanto grupo. Sus mensajes, discursos, imágenes y representaciones son sustancialmente diferentes ante “los otros” en función de los contextos (ya sea en Barcelona o en Londres). Del mismo modo, y con respecto a la propia comunidad, se revalorizan algunos elementos en la diáspora, que en sus lugares de origen pasan desapercibidos, por lo que no requieren de evocación. Así, los actos o acciones, están necesariamente ligados a marcos de sentido que los propios actores sociales tratan de producir y reproducir, siempre a partir de las condiciones de posibilidad, que son variables en función de cada contexto.

Es así, por tanto, cómo la construcción de la corporalidad y las prácticas corporales -en este caso asociadas a la creencia y la práctica religiosa sikh-, se recrean y reinventan como una extensión también de los cambios históricos, políticos y sociales, que se plasman en contextos geográfico-culturales concretos. Un claro ejemplo de esto es la desigual significación política de las prácticas religiosas. Mientras en Londres hay lugar para la reivindicación política y de los mártires del sikhismo, en el caso de Barcelona esto no sucede (aunque sí, pero en mucha menor medida, la exaltación de la importancia de las armas). Todo ello se evidencia a través de la mayor o menor exhibición de las armas, por un lado, en los templos y, por otro, cuando la calle deviene *gurdwara*, espacio especialmente significativo para mostrar aquello que se quiere vindicar –esto es, la construcción de su auto-representación de cara al auditorio que el nuevo contexto significa.

Asimismo, encontramos un significativo contraste entre la invisibilidad de los sikhs en Barcelona frente a su visibilidad transnacional vinculada: (1) con actividades políticas y la lucha armada por la consecución de un estado sikh independiente) y (2) a las diferentes campañas de visibilización y expresión de la negación de cualquier vínculo con los grupos islámicos fundamentalistas o yihadistas, especialmente a partir del 11/S. Es en este contexto que en tanto que comunidad ya organizada y establecida con cierto arraigo en Barcelona experimenta un doble proceso. El primero implica mostrarse como un grupo cohesionado, a pesar de que en su seno se dan divisiones y fragmentaciones jerárquicas, que parten de elementos simbólico-corporales -de contaminación y pureza-. Un hecho que se evidencia especialmente en los grupos tradicionalmente más desfavorecidos que procuran salir del sistema de castas, para integrarse en un sistema de clases que posibilite una mayor movilidad social. El segundo proceso implica una estrategia de visibilización, intensificando su presencia en el espacio público, mediante la construcción de *gurdwaras*, y el despliegue de los *Nagar Kirtans* y, por supuesto, de la gestión de la corporalidad, tratando de mantener e incrementar el uso del *shalwar-kamiz* en las mujeres y la imposición de la barba y el turbante en los hombres. A ello se une, también, otras acciones estratégicas como son el intento por mantener buenas relaciones con las instituciones (como es el caso de la *Direcció General d'Afers Religiosos*, por ejemplo) o los esfuerzos por el aprendizaje del catalán como lengua

vehicular (por encima del castellano) que les permita no sólo comunicarse, sino tener mayores opciones de integración en la vida social y política de Barcelona, donde hablar catalán es un valor en alza.

Finalmente, y a partir de esta aproximación etnográfica a la comunidad sikh de Barcelona, hemos podido observar el cuerpo y la corporalidad como un elemento a disposición de los individuos -y especialmente de los grupos-, a veces mediatizado por el contexto en el que habitan, pero también lugar para la agencia; imbuido de ideologías político-religiosas, que pueden ser corporalizadas, pero también susceptible de ser negociadas en función de las coyunturas. Hemos tratado de poner de manifiesto, por tanto, con este trabajo, y dentro de unos límites muy específicos, la relación entre individuo, cuerpo y corporalidad, sociedad, contexto, y agencia.

Para finalizar, a partir de este trabajo de investigación hemos tenido la oportunidad de conocer y acercarnos a la comunidad sikh de Barcelona, donde sus hombres y mujeres destacan por su hospitalidad, generosidad, y riqueza idiosincrásica. Lo que hace deseable, además de pertinente, seguir trabajando y abrir nuevos campos de estudio que se vislumbran de gran interés como son, entre otros, los relacionados con el simbolismo, el rol cambiante de las mujeres más jóvenes o la gestión entre la tradición y el cambio para las nuevas generaciones sikhs. Esta tesis ha puesto de manifiesto la importancia del análisis del cuerpo y la corporalidad como herramientas metodológicas de análisis para desvelar precisamente la reproducción y el cambio social, articulando las prácticas y las representaciones en unos cuerpos que permanecen y cambian a un tiempo en un contexto globalizado, que nos enfrentan a nuevos retos de investigación.

## **Bibliografía utilizada:**

AGUILUZ IBARGÜEN, Maya (2009) *El lejano próximo. Estudios sociológicos sobre extrañidad*, Barcelona: Anthropos.

ALLUÉ, Marta (2000) *Perder la piel*, Barcelona: Seix Barral.

AMMISCHT-QUINN, Regina y TAMEZ, Elsa (eds.) (2002) *The body and religion* London: SCM Press.

ANDERSON, Benedict (2000) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.

ANDRIEU, Bernard y BOËTSCH, Gilles (dirs.) (2008) *Dictionnaire du corps*, Paris: CNRS.

APPADURAI, Arjun (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ARDÈVOL, Elisenda y MUNILLA, Glòria (coords.) (2003) *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona: Editorial UOC.

ARTHUR, Linda B. (ed.) (1999) *Religion, dress and the body*, New York: Berg.

BACHU, Parminder (1999) "Multiple migrants and multiple diasporas: cultural reproduction and transformation among British Punjabi women in 1990 Britain", en SINGH, Pritam and SINGH THANDI, Shinder (eds), *Punjabi identity in a global context*, Oxford & New York: Oxford University Press, 343-355.

BAIXAS, Lionel & SIMON, Charlene (2008) "From Protesters to Martyrs: How to Become a 'True' Sikh", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 2. <<http://samaj.revues.org/index1532.html>> . [Consulta, 7/12/2010].

BALLARD, Roger and BALLARD, Catherine (1979) "The Sikhs: The development of South Asian settlements in Britain" en WATSON, James L. (ed.), *Between two cultures. Migrants and minorities in Britain*, Oxford: Basil Blackwell, 21-56.

BANSAL, I.J.S. y SINGH, Swaran (eds.) (2003) *Punjab*. Volumen XXXVIII de la serie SINGH, K.S. (ed. general) *People of India*, Nacional Series, Anthropological Survey of India, Manohar.

BAÑUELOS MADERA, Carmen (coord.), <<Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo>>, *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, octubre-diciembre.

BARLEY, Nigel (1995) [1989] *El antropólogo inocente*, Barcelona: Anagrama.

BARTH, Fredrik (1976) "Introducción" en BARTH, Fredrik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9- 49.

BARTH, Fredrik (1976) "Introduction" en BARTH, Fredrik (comp.) *Ethnic groups and boundaries*, Long Grove, Illinois: Waveland Press, pp. 9- 38.

- BATESON, Gregory (1971) “Comunicación”, en WINKIN, Yves (coord.) (1994) [1984] *La nueva comunicación*, Barcelona: Cairos, pp.120-150.
- BAUMAN, Zygmunt (2012) *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMANN, Gerd (2003) [1996] *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMANN, Gerd (2001) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- BAYLY, Susan (2005) [1999] *Caste, society and politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, The new Cambridge history of India IV.3, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEETHAM, David (1970) *Transport and Turbans. A comparative study in local politics*, London: Institute of Race Relations and Oxford University Press.
- BENEDICT, Ruth (2008) [1946] *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza Editorial.
- BENOIST, Jocelyn (2007) “Corps objet / corps sujet”, en MARZANO, Michela (dir.) *Dictionnaire du corps*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, pp. 244-248.
- BHALLA, Prem P (2006) *Hindu rites, rituals, customs and traditions: A to Z on the Hindu way of life*. New Delhi: Pustak Mahal.
- BIRDWHISTELL, Ray L. (1970) “Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo”, en WINKIN, Yves (coord.) (1994) [1984] *La nueva comunicación*, Barcelona: Cairos, pp. 166-197.
- BLACKING, John (1977) *The Anthropology of the Body*”, A.S.A Monograph 15, London, New York, San Francisco, Academic Press.
- BORDO, Susan (2003) [1995] *Unbearable Weight. Feminism, Western culture, and the body*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre (1991) “Préface de Pierre Bourdieu” en SAYAD, Abdelmalek (2006) *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Paris: Éditions Raisons d’Agir.
- BOURDIEU, Pierre (2000) [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2003) [1998] *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2008) [1980] *El sentido práctico*, Madrid: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1992), *An invitation to reflexive sociology*, Oxford: Blackwell.

- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIN, Jean-Claude (2010) “La invisibilidad social como violencia”, en *Universitas Philosophica*, 54, Año 27, Jun 2010, p. 15-33.
- BRIONES, Rafael (dir) (2010) *¿Y tú (de) quién eres?. Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- BRIONES, Rafael, TARRÉS, Sol y SALGUERO, Óscar, (2013) *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- BROWN, Judith M. (2006) *Global South Asians. Introducing the Modern Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUADES FUESTER, Josep, VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (2007) *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la comunidad valenciana*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- BUTLER, Judith (2002) [1993] *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2007) [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- BUXÓ REY, Maria Jesus (1988) *Antropología de la mujer*, Barcelona: Anthropos.
- CAMPOS MANSILLA, Beatriz “El feticidio e infanticidio femeninos”, en *Nomadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 27, 2010.3, pp. 197-210.
- CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen, “Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones”, en *Gazeta de Antropología*, 2009, 25 (2), artículo 40 [En línea] <http://hdl.handle.net/10481/6911>
- CICERCHIA, R. y BESTARD, J. (2006). “¡Todavía una historia de la familia! Encrucijadas e itinerarios en los estudios sobre las formas familiares”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4 (1), pp. 17-36.
- CLASSEN, Constance (1993) *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*, London and New York: Routledge.
- CLASSEN, Constance. “Fundamentos de una antropología de los sentidos”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1997, vol. 153, p. 401-412.
- CLASTRES, Pierre (1986) *Crónica de los indios guayaquís: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Alta Fulla.
- COAKLEY, Sarah (1997) *Religion and the body*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COLE, Owen W. (2004) *Understanding Sikhism*, Edimburg: Dunedin Academic Press.



- COLE, Owen W. and SINGH SAMBHI, Piara (2006) [1995] *The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices*, Brighton-Portland: Sussex Academic Press.
- COUNIHAN, Carole M. (1999) *The anthropology of food and body. Gender, meaning and power*, New York: Routledge.
- CSORDAS, Thomas J. (1990) “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, Vol. 18, No. 1 (Mar., 1990), pp. 5-47.
- CSORDAS, Thomas J. (1996) “Body”, en KUPER, Adam y KUPER, Jessica, *The social science encyclopedia*, London: Routledge, pp. 55-56.
- CSORDAS, Thomas J. (ed.) (2001) [1994] *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CSORDAS, Thomas J. (2004) “Asymptote of the ineffable. Embodiment, alterity and the theory of religion”, en *Current Anthropology*, vol. 4, num. 2, abril 2004, pp. 163-185.
- DAVIS, Flora (1993) [1976] *La comunicación no verbal*, Madrid: Alianza.
- DEL VALLE, Teresa (dir.); APAOLAZA, Jose Miguel; ARBE, Francisca; CUCÓ, Josepa; DÍEZ, Carmen; ESTEBAN, Mari Luz; ETXEBERRIA, Feli; MAQUIEIRA, Virginia, (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Madrid: Narcea.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (ed.) (2008) *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias* (2008), Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria
- DOGRA, Ramesh Chander & SINGH MANSUKHANI, Gobind (1995) *Encyclopaedia of Sikh religion and culture*, Delhi, Vikas Publishing House.
- DORN, Walter A. y GUCCIARDI, Stephen, “The sword and the turban: armed force in Sikh thought”, en *Journal of Military Ethics*, 10: 1, pp. 52 — 70. En línea: <http://dx.doi.org/10.1080/15027570.2011.562026>
- DOUGLAS, Mary (2008) [1970] *Natural symbols*, New York, Routledge.
- DOUGLAS, Mary (1991) [1973] *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- DUCH, Lluís y MÈLICH, Joan-Carles (2005) *Escenarios de la corporeidad*, Madrid: Trotta.
- DUMONT, Louis (1970) *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas.*, Madrid: Aguilar.
- DUQUE PÁRAMO, María Claudia, “Niñas y niños colombianos en los Estados Unidos. Agencia, identidades y cambios culturales alrededor de la comida”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 44 (2), julio-diciembre 2008, pp. 281-308.
- DURKHEIM, Emile (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- ELIAS, Norbert (1993) [1977] *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- ERICKSON, Paul A. & MURPHY, Liam D. (2008) *A history of anthropological theory*, Plymouth, New York, Ontario: University of Toronto Press
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona: Bellaterra.
- ESTRUCH, Joan; GÓMEZ I SEGALÀ, Joan, GRIERA, María del Mar, IGLESIAS, Agustí (2007), *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- FARJAS, ANNA (2006) *Desh, Pradesh. El meu país, l'altre país. Els panjabis de l'Índia a les comarques gironines*, Girona: Diputació de Girona.
- FARNELL, Brenda (1999) "Moving bodies, acting selves", *Annual Review of Anthropology*, n°. 28, pp. 341-373.
- FAST, Julius (1980) [1971] *El lenguaje del cuerpo*, Barcelona: Kairós.
- FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike and TURNER, Bryan S. (eds.) (2001) [1991] *The body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage.
- FEHER, Michael, NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia (1990) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid: Taurus.
- FEHER, Michael, NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia (1991) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda. Madrid: Taurus.
- FERRÁNDIZ, Francisco (1996) "Malandros, africanos y vikingos: Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana", *Actas del VII Congreso de Antropología Social, Simposio VI*, Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español, pp. 125-137.
- FERRÁNDIZ, Francisco (1999) "El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos" en *Alteridades*, 9 (18), pp. 39-55.
- FOUCAULT, Michel (2006) [1976] *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2005) [1975] *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, S.XXI.
- FRAISSE, Geneviève (2001) *El concepto filosófico de género*, en [http://www.europarl.europa.eu/transl\\_es/plataforma/pagina/celter/art2fraise.htm](http://www.europarl.europa.eu/transl_es/plataforma/pagina/celter/art2fraise.htm)
- FRANK, Arthur W. "For a sociology of the body: an analytical review", en FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike and TURNER, Bryan S (2001) [1991] *The body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage, pp. 36-102.
- FRASER, Miriam and GRECO, Monica (eds.) (2008) [2005] *The body. A reader*, London and New York: Routledge.

GARCÍA SELGAS, Fernando J. (1994) "El << cuerpo >> como base del sentido de la acción", en BAÑUELOS MADERA, Carmen (Coord.), << Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo >>, *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, octubre-diciembre, pp. 41-83.

GAVRON, Kate (2005) "Migrants to Citizens", *Revue européenne des migrations internationales* [En línea], vol. 21 - n.º 3. URL : <http://remi.revues.org/2515> [Consultado el 19-01-2015].

GHUMAN, B. S., and MEHTA, Akshat (2006) "Health care for the poor in India with special reference to Punjab state." *Network of Asia-Pacific Schools and Institutes of Public Administration and Governance (NAPSIPAG)*.

GIL, Marta y CÁCERES, Juanco (coords.) (2008) *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, Montesinos.

GODELIER, Maurice (2010) "Community, society, culture: three keys to understanding today's conflicted identities." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16.1 (2010): 1-11.

GOFFMAN, Ervin (1963) "Compromiso", en WINKIN, Yves (coord.) (1994) [1984] *La nueva comunicación*, Barcelona: Cairos, pp. 287-298.

GOFFMAN, Ervin (1997) [1981] *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.

GOFFMAN, Ervin (2006) [1963] *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference", en *Cultural Anthropology*, Vol. 7, nº 1, Space, Identity and the Politics of Difference (Feb., 1992), pp. 6-23.

GUPTA, Dipankar (ed.) (2007) [2004] *Caste in question: Identity or hierarchy?*, New Delhi-London, Sage Publications.

HAGE, Ghassan (2005) "A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community", en *Anthropological Theory*, Vol. 5 (4), pp. 463-475.

HALL, Edward T. (1968) "Proxémica", en WINKIN, Yves (coord.) (1994) [1984] *La nueva comunicación*, Barcelona: Cairos, pp. 198-229.

HALL, Edward T. (2003) [1972] *La dimensión oculta*, Buenos Aires: Siglo XXI.

*Handbook on Pre-Conception & Pre-Natal Diagnostic Techniques Act, 1994 and Rules with Amendments*. Ministry of Health and Family Welfare. Government of India, 2006.

[En línea] <  
<http://rajswasthya.nic.in/PCPNDT%2005.12.08/Hand%20book%20with%20Act%20&%20Rules%20%285%29%20%20%281%29.pdf>> [Consulta, 17-1-2015]

HARAWAY, Donna J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra.

- HELWEG, Arthur Wesley (1986) *Sikhs in England: the development of a migrant community*. Delhi: Oxford University Press.
- HÉRITIER, François (2002) *Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona: Ariel.
- HÉRITIER, François (2007) *Le corps, le sens*, Paris: Seuil.
- HILTEBEITEL, Alf and MILLER, Barbara D. (eds.) (1998) *Hair. Its Power and meaning in Asian culture*, New York: State University of New York Press.
- HIRVE, Siddhivinayak S., “Abortion Law, Policy and Services in India: A Critical Review” en *Reproductive Health Matters*, Vol. 12, No. 24, Supplement: Abortion Law, Policy and Practice in Transition (Nov., 2004), pp. 114-121. Accesible en: <http://www.jstor.org/stable/3776122> Visto el: 03/03/2009.
- HOWES, David (1991) *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronton-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- IBARGÜEN, Aguiluz (2009) *El lejano próximo. Estudios sociales sobre extrañeidad*, Barcelona: CEIICH-UNAM/Anthropos.
- IGIELSK Zbigniew “Sikh Migration to Poland and other East European Countries”, comunicación presentada en la *Conference Sikhs in Europe. Migration, Identity, Translocal Practices*, Centre for Theology and Religious Studies: Lund University, Lund (SUECIA) 16-18 de junio de 2010.
- JAKOBESH, Doris R. (2003) *Relocating Gender in Sikh History. Transformation, meaning and identity*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- JENKINS, Richard (1994) “Rethinking ethnicity: identity, categorization and power” en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 17, nº 2, pp. 197-223.
- JENKINS, Richard (2002) [1992] *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- JOCILES, M<sup>a</sup> Isabel (2002) “Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de antropología social”, en DE LA CRUZ, Isabel (Coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia: Tirant Lo Blanch, pp. 85-119.
- JODHKA, Surinder S. (2007) “Sikhism and the caste question”, in GUPTA, Dipankar (ed.) *Caste in question: Identity or hierarchy?*, New Delhi-London, Sage Publications, pp. 165-192.
- KAPLAN, Adriana (1998) *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*, Barcelona: Fundació La Caixa.
- KAUR RAIT, Satwant (2005) *Sikh women in England: their religious and cultural beliefs and social practices*. Stoke on Trent: Trentham Books.
- KAUR SINGH, Nikky-Guninder (1993) *The feminine principle in the sikh vision of the transcendent*, Cambridge: Cambridge University Press.

- KAUR SINGH, Nikky-Guninder (2004) [1993] *Sikhism. World religions*. New York: Facts on File.
- KEANE, Webb, “Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 45, No. 2 (Apr., 2003), pp. 222-248
- LA BRACK, Bruce (1999) “California’s “Punjabi century”: Changing Punjabi/Sikh identity”, en SINGH, Pritam & SINGH THANDI, Zinder (eds.) *Punjabi identity in a global context*, Oxford & New York: Oxford University Press, 373-386.
- LANG, Corina (2015) “Migración: estigma, prejuicio y distancia social”, Ponencia presentada en las XI Jornadas de Sociología *Coordenadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos, saberes*, en Universidad de Buenos Aires, julio de 2015. Disponible en: [http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/ponencias/391\\_754.pdf](http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/ponencias/391_754.pdf) [Visitado por última vez el 25/10/2015]
- LE BRETON, David (1994) “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, en BAÑUELOS MADERA, C. (Coord.), <<Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo>>, *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, octubre-diciembre, pp. 197-210.
- LE BRETON, David (1999) *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral.
- LE BRETON, David (2005) [1990] *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LEACH, Edmund (1967) *Un mundo en explosión*, Barcelona: Anagrama.
- LEENHARDT, Maurice (1997) [1961] *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- LEONARD, Karen Isaksen (1992) *Making Ethnic Choices. California’s Punjabi Mexican Americans*, Philadelphia: Temple University Press.
- LEONARD, Karen Isaksen (1997) *The South Asian Americans*, London: Greenwood Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2002) [1955] *Tristes Trópicos*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- LUM, Kathryn (2009) A minority within a minority: the Ravidassia Sikhs, in <http://www.sikhs-in-europe.org>, Retrieved 19 July 2009 from [http://www.sikhs-in-europe.org/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=49&tmpl=component&format=raw&Itemid=60](http://www.sikhs-in-europe.org/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=49&tmpl=component&format=raw&Itemid=60)
- LUM, Kathryn (2011) *How caste works: Forging New Identities in a Punjabi Ex-Untouchable Community in Catalonia, Spain*, Florencia: Tesis doctoral, EUI
- LYON, M. L. y BARBALET, J.M. (2001) [1994] “Society’s body: emotion and the “somatization” of social theory, en CSORDAS, Thomas J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-66
- MacAULIFFE, Max Arthur (2008) [1909] *The Sikh religion*, Forgotten Books.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989) *Diario de campo en Melanesia*, Madrid: Jucar Universidad.

- MARCUS, George E. (1995) "Ethnography in /of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" in MARCUS, George E. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 79- 104.
- MARTÍ, Josep y AIXELÀ, Yolanda (coord.) (2010a) *La presentació social del cos. Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. Sèrie monogràfics, nº 26, Institut Català d'Antropologia-UOC.
- MARTÍ, Josep y AIXELÀ, Yolanda (coord.) (2010b), *El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona: CSIC.
- MARTÍNEZ GUIRAO, Javier Eloy y TÉLLEZ INFANTES, Anastasia (eds.) (2010) *Cuerpo y cultura*, Barcelona: Icaria-Institut Català d'Antropologia.
- MARZANO, Michela (dir.) (2007) *Dictionnaire du corps*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1991) *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté-femmes éditions.
- MATHIEU, Nicole-Claude (2002) "Sexo y género" en HIRATA, Helena, LABORIE, Françoise, LE DOARÉ, Hélène y SENOTIER, Danièle (Coords.) *Diccionario crítico del feminismo*, Madrid: Editorial Síntesis, pp. 236-244.
- MATRINGE, Denis (2008) *Les Sikhs : Histoire et tradition des "Lions du Panjab"*, Édition Albin Michel.
- MAUSS, Marcel (1993a) [1950] "Les techniques du corps" en *Sociologie et Anthropologie*, Paris: Quadrige-Presses Universitaires de France, pp. 363-386.
- MAUSS, Marcel (1993b) [1950] "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de <<moi>>" en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, pp. 331-362.
- MAUSS, Marcel (1979) *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- McGREGOR, R. S. (ed.) (2004) [1993] *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford; New York: Oxford University Press
- McLEOD, W.H. (2004) [2000] *Exploring sikhism. Aspects of sikh identity, culture and thought*, Oxford: Oxford University Press.
- McLEOD, W.H. (2006) [1996] *Sikhs and sikhism*, Oxford: Oxford University Press.
- MEAD, Martaret (2006) [1935] *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- MELLOR, Phillip A. and SHILLING, Chris (1997) *Re-forming the body. Religion, community and modernity*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.

- MENA CABEZAS, Ignacio R. (2007) “La religión y la construcción del cuerpo. Evangelismo gitano e identidad religiosa.” Actas de las II Jornadas de Sociología ‘El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’, Centro de Estudios Andaluces.
- MENA CABEZAS, Ignacio R. (2008) “El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo”, en *Athenea Digital*, primavera 2008, núm. 13: 1-26.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1985) [1945] *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- MILON, Alain (2007) “DESCARTES, René, 1596-1650”, en MARZANO, Michela (dir.) *Dictionnaire du corps*, Paris: Quadrige-Presses universitaires de France, pp. 292-296.
- MONIER-WILLIAMS, Monier (1996) *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged*, Godowila: Indica
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Ma José (2011) *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la región de Murcia*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- MUÑIZ, Elsa (2010) “En busca de la belleza: ¿Perfección o ficción?” en MARTÍNEZ, Javier E., TÉLLEZ, Anastasia (eds.), *Cuerpo y Cultura*, Barcelona: Editorial Icaria, pp. 55-78.
- MUSOLF, Gil Richard (2003) “The Chicago School”, en REYNOLDS, Larry T. y HERMAN-KINNE Nancy. J. (eds.) *Handbook of symbolic interactionism*, Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 91-117.
- NESBITT, Eleanor (2000) “The body in Sikh tradition” in COAKLEY, Sarah *Religion and the body*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OBEROI, Harjot (1994) *The construction of religious boundaries. Culture, identity and diversity in the Sikh tradition*, Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press
- OBEROI, Harjot (1997) “Sikh fundamentalism”, in KAVIRAJ, Sudipta (ed.) *Politics in India*, New Delhi: Oxford University Press.
- OROBITG, Gemma (1999) “El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los pumé de los Llanos del Apure (Venezuela)”, en *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, Ankulegi, *Revista de Antropología Social*, pp. 71-82.
- ORTNER, Sherry (1989) *High religion. A cultural and political history of Sherpa Buddhism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- PÁNIKER, Agustín (2007) *Los sikhs. Historia, identidad y religión*, Barcelona: Kairós.
- PARRY, Jonathan (1991) “El fin del cuerpo” en FEHER, Michel, NADDAFF, Ramona & TAZI, Nadia, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Parte segunda, Madrid: Taurus, pp. 491-517.

- PARTRIDGE, Christopher (Ed.) (2004) *Enciclopedia of New Religions. New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Oxford: Lion Publishing.
- PISCITELLI, Adriana (2011a) “Amor, apego e interesse: trocas sexuais econômicas e afetivas em cenários transnacionais”, en PISCITELLI, Adriana *et alt.* (Org.) *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, Campinas, SP: UNICAMP/PAGU, pp. 537-582.
- PISCITELLI, Adriana *et alt.* (Org.) (2011b) *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, Campinas, SP: UNICAMP/PAGU.
- PRAT, Joan (2007) [1997] *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel.
- PROVANSAL, Danielle (ed.) (1993). *Migraciones, segregaciones y racismo*. Asociación canaria de Antropología. Actas del VI Congreso de Antropología, Tenerife.
- PROVANSAL, Danielle (1997) “La inmigración extra-comunitaria desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Quaderns*, 11, Barcelona, pp. 7-26.
- PROVANSAL, Danielle (1997) “Antropología delle migrazioni”, *Confronto*, L’ Harmattan Italia, Torino, III/6, pp. 57-64.
- PROVANSAL, Danielle (1999) “De que migración hablamos? Desde los conceptos a las prácticas sociales” en CHECA, F. Y SORIANO, F. (eds.) *Inmigrantes entre nosotros*, Barcelona: Icaria, pp. 17-32.
- PROVANSAL, Danielle (2001) “Antropología mediterránea y construcción de las categorías de género: comentarios críticos”, en NASH, M. y MARRE, D. (eds.) *Multiculturalismo y género - Un estudio interdisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, pp. 71-86.
- PROVANSAL, Danielle (2003) “Des retrouvailles identitaires à la (re)connaissance de l’autre”, *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, Poitiers, 2002, Vol 18, n 1. Poitiers, pp. 149-158.
- PROVANSAL, Danielle (2004) “Mondialisation, développement local et identités”, en MUNTAÑOLA, J. & PROVANSAL, D. (eds.) *Anthropologie et espace. Champ, méthodes et pratiques*, Barcelona: Architectonics, pp. 97-107.
- PROVANSAL, Danielle y MUÑOZ MORENO, Manuel (1999) “El papel de las instituciones en la producción social del otro”, *Demófilo*, Sevilla, pp. 29-75.
- PUJOL, Oscar (2005) *Diccionari Sanscrit-Català*, Barcelona: Enciclopèdica Catalana.
- RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J. (Dir) (2010), *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria
- SALZMAN, Philip C. (2001) *Understanding culture. An introduction to anthropological theory*, Long Grove, Illinois: Waveland Press.



SANDSTROM, Kent L. y FINE, Gary Alan (2003) "Triumphs, emerging voices and the future" en REYNOLDS, L. T. y HERMAN-KINNE, N. J. (eds.) *Handbook of symbolic interactionism*, Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 1041-1058.

SANTOS, Sandra (2007) *La comunidad Sikh en Barcelona. Una aproximación etnográfica*. Trabajo de investigación de segundo año del programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Barcelona, Universidad de Barcelona.

SAYAD, Abdelmalek (2006) *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris: Éditions Raisons d'Agir.

SCHEPER-HUGHES, Nancy (1999) "Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil.", en VIOLA, Andreu, *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona: Paidós, pp. 267-99.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y LOCK, Margaret M. (1987) "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology", en *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, Vol. 1, num. 1, pp. 6-49.

SCHÜTZ, Alfred (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós,

SEN, Amartya (1990) "More than 100 million women are missing", *The New York Review of Books*. 1990, vol. 37, nº 20 ISSN 0028-7504, <<http://www.nybooks.com/articles/3408>>.

SHARP, Lesley A. (2000) "The commodification of the body and its parts", en *Annual Review of Anthropology*, 2000, num. 29, pp. 287-328.

SHILLING, Chris (2005) [1993] *The Body and Social Theory*. Second Edition, London, Sage Publications.

SINGH, Gurharpal & SINGH TATLA, Darshan (2006) *Sikhs in Britain. The making of a community*, London & New York, Zed Books.

SINGH, Khushwant (2006a) [1977] *A History of the Sikhs. Volume I: 1469-1839*, New Dehi: Oxford University Press.

SINGH, Khushwant (2006b) [1977] *A History of the Sikhs. Volume II: 1839-2004*, New Dehi: Oxford University Press.

SINGH KOHLI, Surindar (2003) [1976] *Outlines of Sikh thought*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

SINGH, Pashaura (2004) "Sikh Identity in the Light of History" en SINGH, P. y BARRIER, N. G. (Eds), *Sikhism and History*, Oxford: Oxford University Press, pp. 77-110.

SINGH, Pritam & SINGH THANDI, Zinder (eds) (1999) *Punjabi identity in a global context*, Oxford & New York: Oxford University Press.

SINGH, Sukhbir (2005) "Sikhisme. La veritat sota el turbant", en *Dialogal. Quaderns del'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós*. Primavera 2005, núm 13: 14-19.

- SINGH TATLA, Darshan (2004) [1999] *The Sikh diaspora. The search for statehood*, London and New York: Routledge.
- SRINIVAS, M.N. (2002) [1962] *Caste in modern India and other essays*, Bombay: Media Promoters & Publishers.
- STOLCKE, Verena (1996) “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres”, en PRAT, J. y MARTÍNEZ, A. (Eds.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona: Editorial Ariel, pp. 335-344.
- STOLCKE, Verena (2003) “La mujer es puro cuento. La cultura del género” en *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia. Sèrie monogràfics*, num, 19, 2003, pp. 69-95
- STOLLER, Paul (1992) *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*, University of Pennsylvania Press.
- STOLLER, Paul (1997) *Sensuous scholarship*, University of Pennsylvania Press.
- STRATHERN, Andrew (1998) “Garder le corps à l’esprit”, en GODELIER, M., PANOFF, M. (eds), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam: éditions des archives contemporaines, pp. 63-80
- STRATHERN, Andrew J. (1999) [1996] *Body Thoughts*, Michigan: The University of Michigan Press.
- SYNNOTT, Anthony (1997) [1993] *The body social. Symbolism, self and society*, London and New York: Routledge.
- TAKHAR, Opinderjit K. (2005) *Sikh Identity*, Aldershot, UK: Ashgate Publishing Company.
- TARLO, Emma (1996) *Clothing Matters. Dress and identity in India*, London: Hurst & Company.
- THAPAN, Meenakshi (ed.) (1997) *Embodiment. Essays on gender and identity*, Delhi: Oxford University Press.
- THURÉN, Britt-Marie (1992) “Del sexo al género. Un desarrollo teórico, 1970-1990, en *Antropología*, nº 2, pp. 31-55.
- TURNER, Bryan, S. (2008) [1984] *The body and society*, Third Edition, London: Sage
- TURNER, Bryan S. (2001) “Recent developments in the theory of the body”, en FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike and TURNER, Bryan S (2001) [1991] *The body: Social Process and Cultural Theory*, London: Sage, pp 1-35.
- TURNER, Terence (1995) “Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo”, *Cultural Anthropology* 10(2), pp. 143-170.
- TURNER, Terence (2001) [1994] “Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory”, en CSORDAS, Thomas J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-47.

- TURNER, Víctor (1999) [1980] *La selva de los símbolos*, Madrid: S XXI.
- UBEROI, J.P.S (1991) [1967] “Five symbols of Sikh identity”, en T. N. Madan (ed.) (1992) *Religion in India*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 320-332.
- VALCUENDE DEL RÍO, José María (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas*, Sevilla: Fundación Blas Infante.
- VALCUENDE DEL RÍO, José María (1999) “Desde a devoção como um jogo ate a reprodução da norma social”, *Educação, Sociedade & Culturas*, 12, 85-98.
- VALCUENDE DEL RÍO, José María (2004) “Cuerpos, Géneros y Sexualidades: Representaciones y prácticas sociales”, *Crítica Jurídica*, vol 23.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio M. (2007) *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.
- VERTOVEC, Steven (2009) *Transnationalism*, New York: Routledge.
- VOIROL, Olivier (2005) “Présentation. Visibilité et invisibilité : une introduction”, *Réseaux* 2005/1 (n° 129-130), p. 9-36. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1-page-9.htm>. [Visto por última vez: 25/10/2015]
- VV.AA. (2007) *Arraigados. Minorías religiosas de la comunidad de Madrid*, Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia; Icaria.
- VV.AA. (2009) *Counting Girls: Addressing Son Preference and Daughter Discrimination in India and China*. Draft paper prepared for presentation at the Population Association of America meetings, Detroit, April 30th – May 2nd, 2009. [En línea] <<http://www.idlirasam.net/rohinipande/papers/IndiaChinaSonprefApr09.pdf>> [Consulta, 17-1-2015]
- YOUNG, Iris Marion (2005) *On female body experience. “Throwing like a girl and other essays”*, Oxford: Oxford University Press.

#### WEBS CONSULTADAS:

- <http://ravidassiaincommunity.com>
- <http://sikhdharmabhaibandi.blogspot.com.es>
- <http://sikhhispanos.wordpress.com>
- [www.allaboutsikhs.com](http://www.allaboutsikhs.com)
- [www.chamars.net](http://www.chamars.net)
- [www.gururavidassguruji.com](http://www.gururavidassguruji.com)
- [www.proudtobesikh.com](http://www.proudtobesikh.com)
- [www.sgpc.net/sikhism/karhah-prasad.com](http://www.sgpc.net/sikhism/karhah-prasad.com)

[www.sikhcoalition.org](http://www.sikhcoalition.org)

[www.sikhnet.com](http://www.sikhnet.com)

[www.sikhithemax.com](http://www.sikhithemax.com)

[www.sikhiwiki.org](http://www.sikhiwiki.org)

[www.sikhnet.com](http://www.sikhnet.com)

[www.sikhs.org](http://www.sikhs.org)

[www.sikhsangat.com](http://www.sikhsangat.com)

<http://www.sikhsanjog.com>

<http://www.worldgurudwaras.com>



# **ANEXOS**

## ANEXO 1

Evolución de la población extranjera mayoritaria por países extracomunitarios. Período 2000-2013.  
Provincia: Barcelona

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Marruecos	38.445	51.759	69.476	85.476	94.048	109.306	118.803	117.234	125.197	135.801	139.745	141.202	141.646	138.829
Ecuador	2.216	14.680	34.715	59.173	76.147	79.513	77.776	72.911	71.557	73.154	69.688	60.905	52.531	44.837
Pakistán	2.072	4.128	7.513	12.827	13.892	18.488	23.470	22.607	25.488	30.070	31.905	38.903	42.607	41.396
China	3.696	5.734	8.155	13.580	17.377	24.279	29.604	27.838	31.446	36.701	37.792	39.219	40.742	40.869
Bolivia	400	1.131	2.398	5.683	10.911	20.433	29.837	43.834	51.504	49.695	47.259	44.741	42.692	40.413
Colombia	2.840	8.606	19.375	26.417	27.300	30.168	31.158	30.016	31.801	33.802	33.474	31.286	29.197	26.550
Perú	7.885	10.491	13.466	17.584	20.685	25.360	27.445	27.711	29.611	32.045	31.409	29.287	27.821	25.449
República Dominicana	4.809	6.337	7.920	9.770	10.704	12.507	13.852	13.905	15.522	17.007	17.447	17.537	18.706	19.015
Argentina	3.599	5.341	9.726	20.148	23.353	26.835	28.371	24.931	25.108	24.256	22.940	20.900	19.031	17.233
Brasil	1.697	2.525	3.595	5.061	6.001	8.410	11.596	13.768	17.351	18.808	17.605	15.933	14.836	13.690
Paraguay	113	168	270	605	1.253	3.062	4.927	7.812	11.070	13.362	13.820	14.106	14.340	13.427
India	927	1.246	2.258	3.675	4.546	5.853	6.998	6.981	8.558	10.575	12.295	12.692	13.004	12.996
Honduras	309	460	674	1.054	1.292	1.733	2.299	3.681	5.824	6.549	7.305	8.275	9.948	11.111
Senegal	941	1.455	2.231	3.237	3.930	5.353	6.643	7.122	8.815	10.319	10.761	10.987	11.091	10.990
Rusia	632	1.345	2.444	3.865	4.785	6.070	7.252	7.382	7.989	8.280	8.574	8.999	9.729	10.359
<b>Total población Extranjera</b>														<b>771.990</b>

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Padrón Municipal de habitantes-Idescat (Institut d'Estadística de Catalunya).  
<http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12&nac=a&res=b1>

Última consulta: 22 de julio de 2014

## ANEXO 2

**Población extranjera y porcentajes mayoritarios por países extracomunitarios.  
Provincia: Barcelona. Año 2013.**

		<b>% sobre la población extranjera</b>	<b>% sobre la población total</b>
Marruecos	<b>138.829</b>	17,98	2,51
Ecuador	<b>44.837</b>	5,81	0,81
Pakistán	<b>41.396</b>	5,38	0,77
China	<b>40.869</b>	5,29	0,74
Bolivia	<b>40.413</b>	5,23	0,73
Colombia	<b>26.550</b>	3,44	0,48
Perú	<b>25.449</b>	3,3	0,46
República Dominicana	<b>19.015</b>	2,46	0,34
Argentina	<b>17.233</b>	2,23	0,31
Brasil	<b>13.690</b>	1,77	0,25
Paraguay	<b>13.427</b>	1,74	0,24
India	<b>12.996</b>	1,68	0,23
Honduras	<b>11.111</b>	1,44	0,2
Senegal	<b>10.990</b>	1,42	0,2
Rusia	<b>10.359</b>	1,34	0,19
<b>Total población Extranjera</b>	<b>771.990</b>		

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Padrón Municipal de habitantes-Idescat (Institut d'Estadística de Catalunya).

<http://www.idescat.cat/poblacioextranjera/?b=12&nac=a&res=b1>

Última consulta: 22 de julio de 2014.



## ANEXO 3

### GUÍA PARA LA ENTREVISTA AL PORTAVOZ DEL CONSELL SIKH DE CATALUÑA

- Datos básicos:
  - Edad
  - Nivel de estudios
  - Profesión
  - Lugar donde vivía en la India
- Historia personal
  - Tiempo que lleva viviendo en Barcelona
  - Si llegó directamente desde el Panyab
  - Desde cuándo es sikh
- Consideraciones personales respecto a la experiencia religiosa
  - Por qué es importante ser sikh
  - Relación entre sikhismo y kundalini yoga.
- Respecto a la comunidad
  - Si tiene algún dato estadístico de la comunidad
  - Situación de responsabilidad con respecto a la comunidad Sikh
  - Actividades en las que participa con su comunidad
  - Lo que más valora de su comunidad.
  - Lo que menos valora de su comunidad.
  - Su visión de la comunidad Sikh en Barcelona
- Consideraciones personales respecto a la experiencia migratoria
  - Diferencias más significativas entre lugar de origen y de residencia
  - Lo que más le sorprendió o llamó su atención al venir
  - Lo que más valora de aquí.
  - Lo que menos valora de aquí.
  - Cambios por los que ha tenido que pasar para adaptarse.
  - Si participa de alguna asociación o conoce alguna interesante
  - Qué sería diferente en el si se hubiese quedado en la India
- Plantear las visitas al templo.
- Plantear entrevistas a mujeres de la India.

## GUÍA ENTREVISTA VARONES SIKHS EN BARCELONA

- Datos básicos:
  - Edad
  - Nivel de estudios
  - Profesión
  - Casta a la que pertenece
  - Situación matrimonial
  - Lugar donde vivía en la India
- Historia personal
  - Tiempo que lleva viviendo en Barcelona
  - Por qué quiso irse de la India
  - Si llegó directamente desde el Panyab
  - Cómo fue el viaje
  - Cómo y por qué llegó hasta aquí
  - Si tuvo que pagar dinero a otras personas para poder irte de La India
  - Desde cuándo es sikh
- Respecto a la familia
  - Cómo es su familia
  - Si querría que vinieran a vivir aquí con él
  - Si envía dinero a su familia en la India regularmente o necesitas que ellos le ayuden a él
  - Cómo es un matrimonio en la India
  - Cómo es un divorcio en la India
  - Qué espera de sus hijos
  - Qué espera para sus hijos
- Consideraciones con respecto a la casta
  - Si es difícil vivir siendo de su casta
  - Si su casta le afecta en su vida aquí
- Consideraciones personales respecto a la experiencia religiosa
  - Por qué es importante ser sikh
  - Relación entre sikhismo y kundalini yoga.
  - Si es difícil ser un sikh en la India
  - Si encuentra problemas por ser sikh allí (conflictos religiosos)
  - Si es difícil ser un sikh aquí
  - Si encuentra problemas por ser sikh aquí (algún tipo de conflicto)
- Respecto a la comunidad
  - Situación de responsabilidad con respecto a la comunidad Sikh
  - Actividades en las que participa con su comunidad
  - Lo que más valora de su comunidad.
  - Lo que menos valora de su comunidad.
  - Su visión de la comunidad Sikh en Barcelona
- Consideraciones personales respecto a la experiencia migratoria
  - Diferencias más significativas entre lugar de origen y de residencia
  - Lo que más le sorprendió o llamó su atención al venir
  - Lo que más valora de aquí.
  - Lo que menos valora de aquí.
  - Cambios por los que ha tenido que pasar para adaptarse.
  - Si participa de alguna asociación o conoce alguna interesante

- Qué sería diferente en él si se hubiese quedado en la India
- Qué sería diferente si su familia viniera aquí
- Cómo es un matrimonio sikh aquí
- Cómo es un divorcio sikh aquí
- Proyectos para el futuro

## GUÍA ENTREVISTA MUJERES SIKHS EN DELHI

- Datos básicos
  - Edad
  - Nivel de estudios
  - Profesión
  - Casta a la que pertenece
  - Situación matrimonial
  - Lugar donde vive en la India
- Historia personal
- Respecto a la familia
  - Cómo es su familia
  - Cómo es un matrimonio en la India
  - Cómo es un divorcio en la India
  - Qué espera de sus hijos
  - Qué espera para sus hijos
- Consideraciones con respecto a la casta
  - Si es difícil vivir siendo de su casta
  - Si su casta le afecta en su vida
- Consideraciones personales respecto a la pertenencia religiosa
  - Desde cuándo es sikh
  - Qué significa ser sikh
  - Qué significa ser mujer sikh
  - Diferencias entre ser hombre sikh o mujer sikh
  - Diferencias entre las mujeres sikhs de cierta edad y las chicas más jóvenes
  - Diferencias entre las mujeres sikhs de diferentes castas
  - Diferencias entre las mujeres sikhs de diferente estatus social o nivel socio-económico
  - Diferencias si las hay entre las mujeres sikhs que viven en Delhi y las mujeres sikhs que viven en el Panyab
  - Diferencias si las hay entre las mujeres sikhs de la India y las que viven en el extranjero
- Respecto a la comunidad
  - Situación de responsabilidad con respecto a la comunidad Sikh
  - Actividades en las que participa con su comunidad
  - Lo que más valora de su comunidad.
  - Lo que menos valora de su comunidad.
- Respecto a la migración
  - Si conoce alguna mujer sikh que haya emigrado fuera de la India. A dónde.
  - Si encuentra alguna diferencia en ella/s antes y después de la emigración
  - En el aspecto físico o en su apariencia, si encuentras diferencia en la/s mujer/es emigrada/s

## ANEXO 4

*Algunas de las casas de los sikhs emigrados que están en construcción en zonas rurales del Panyab  
(Fuente propia):*



*Algunas de las casas ya construidas. También en las mismas zonas rurales del Panyab (Fuente propia):*



*Calle de la misma zona rural del Panyab donde vive gente que no ha participado del proyecto migratorio. Estas áreas se caracterizan en muchos casos por la falta de canalizaciones de agua, cortes continuados de suministro eléctrico y otras carencias estructurales (Fuente propia):*



*Zonas colindantes del mismo área y con las mismas características que se mencionan en la fotografía anterior (Fuente propia):*





## ANEXO 5

### Preferencias habitacionales de los sikhs establecidos en Barcelona:

Si bien según los datos que ofrece Idescat (Institut d'Estadística de Catalunya) para el año 2014 encontramos con que hay presencia de población de origen hindú en prácticamente todos los municipios barceloneses –aunque en la mayoría de los casos esta población apenas sea significativa-, destacan notablemente los datos para Barcelona ciudad con 5.068 habitantes de origen hindú, seguido en número por los municipios de l'Hospitalet de Llobregat con 2.533 hindúes, Santa Coloma de Gramanet con 1.127, Badalona con 1.063 y Vic con 893<sup>305306</sup>. En cuanto su presencia en la ciudad de Barcelona y su distribución por barrios, según los datos que ofrece el Ayuntamiento de Barcelona, si bien encontramos que existe también presencia en casi todos ellos, se observa una mayor concentración de hindúes en el Raval con 1.045 habitantes de origen hindú registrados, el Poble Sec con 681, la Vila de Gràcia con 261, Sants con 223, el Besòs y el Maresme con 175, el Barri Gòtic con 166 y Hostafrancs con 165<sup>307</sup>. En cualquier caso, estos datos que nos pueden servir a nivel orientativo hay que tomarlos con mucha cautela ya que los propios sikhs reconocen que se han estado empadronando en determinadas viviendas (y por tanto zonas) en función de sus posibilidades (a veces a cambio de una remuneración económica) y sin corresponder a sus patrones de habitación pero por necesidades estratégicas de cara a la regularización de su situación o la adquisición de prestaciones sanitarias.

---

305 Fuente: <http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=1&nac=d410&res=e77>. Consultado por última vez el 20/05/2015.

306 Para hacernos una idea del incremento del número de personas de origen hindú en estos municipios señalaremos que para el año 2005 Idescat da los siguientes valores: Barcelona 2.938; l'Hospitalet de Llobregat 792; Santa Coloma de Gramanet 385, Badalona 890 y Vic 181. Destaca así especialmente el crecimiento de extranjeros procedentes de la India en los municipios de Barcelona y l'Hospitalet de Llobregat. Sin embargo, los datos para el año 2007 en la ciudad de Barcelona muestran que la concentración era de 756 hindúes para el barrio del Raval, en el Barri Gòtic habitarían 651 hindúes, 214 en el Poble Sec, 166 en la Vila de Gràcia, 158 en Sants, 124 en el Besòs y el Maresme, y 91 en Hostafrancs (Fuente: Ajuntamet de Barcelona. Disponible en: <http://www.bcn.cat/estadistica/castella/dades/barris/tpob/pad/a2007/cp14.htm>. Visto por última vez el 20/05/2015).

307 Fuente: Ajuntamet de Barcelona. Disponible en: <http://www.bcn.cat/estadistica/castella/dades/barris/tpob/pad/a2014/cp14.htm>. Visto por última vez el 20/05/2015.

Community Voice

Saturday, 14 October 2006

30 Assu, Samvat 538

Spanish Sikhs Need Urgent Help: Police Issue Warning to Cut Gurdwara Water Supply

## Valencia Sikhs Need Your Help to Raise £10,000 to Move into New Gurdwara

“It touched my soul to see the togetherness and love in the Valencia Sikh sangat. No politics, no haumai, everyone was in Chardi Kala.”: Jagdev Singh, UNITED SIKHS Project Co-ordinator based in Spain.

Please donate whatever you can Contact [swan@unitedsikhs.org](mailto:swan@unitedsikhs.org) for more details



**Valencia, Spain:** Spanish police last week warned the sangat of the Guru Nanak Association Gurdwara in Valencia that their water supply will be cut if their blocked sewers are not repaired, because they were flooding the neighbouring areas. The 3000-strong Sikh community are facing a desperate situation because they cannot move into the new Gurdwara, which they have been building, as it is not yet habitable. They do not have the €15,000 (£10,000/\$19,000) needed to carry out minimal work to meet local government requirements for a licence to occupy the new Gurdwara.

“We have decided that there is no point in repairing the sewers at the present Gurdwara, which itself is in a poor state, as it would cost too much and also involve digging up land of the adjacent premises,” Palwinder Singh, the chief sevadar of the Gurdwara told UNITED SIKHS.



Outside the old Gurdwara

“It would take two weeks to complete the minimal works at the new Gurdwara and do Maharaj’s Prakash (instal the Sikh scriptures). But we cannot start any building work until we collect the funds. Hence we are in a desperate situation to raise funds to make the new Gurdwara site useable,” he added.

Kulvinder Singh, the President of the Gurdwara Committee said, “We appeal to Sikhs to help us meet our emergency. The situation is very bad at the present Gurdwara and we would not otherwise ask but the circumstances have left us with no choice – we need help urgently”.

Since last week, this young community of new settlers, whose average age is 21 years, has had to run the Gurdwara activities without water except for urgent needs. There are no toilet facilities and there is no fully functioning kitchen,” Jagdev Singh, UNITED SIKHS project coordinator based in Spain, reported after visiting the Gurdwara and the community.

“The kitchen is a crucial part of this Gurdwara, since most of the sangat have low-paid jobs and rely on the langar (community meals),” he added. Langar, which is prepared with water brought in from outside, is served on plastic disposable trays as they are unable to wash their reusable plates.

“The Valencia Sikh sangat are a very hard working and proud community who have raised most of the funds to purchase the new Gurdwara site from their sangat, despite the fact that most of them are labourers and fruit pickers. They have low disposable income yet give whatever spare cash they have to run the current Gurdwara and towards the building of the new Gurdwara. They would prefer to complete the new Gurdwara without having to “beg” or push people for donations. However, the unexpected problem has left the community in dire straits as it means the new building must become habitable quicker than expected,” Jagdev Singh said after talking to the community.



Outside the New Gurdwara

Two years ago, when the idea of a Gurdwara in Valencia was first raised by Sevdar Palvinder Singh, he was told that no one would turn up as most of the Sikh community in Valencia were busy, had cut their hair and were caught in the alcohol trap. He was told that these Sikhs were

disillusioned with their lives and would not be interested in a Gurdwara. The critics were proved wrong as the Gurdwara is thriving and a very important part of the sangat's lives.



Palvinder Singh in the new Gurdwara

“The Valencia Sikh community are very down to earth, Guru loving and genuine people. They and the sangat have put in all the spare cash they have towards this project and would not have asked for help if they were not completely stuck. These are first generation migrants who have seen a lot of hardship and love and rely on Guruji so much and are a very united sangat. In my opinion, these people are what Sikhs should be.” said Jagdev Singh who was moved after spending some time with the Valencia Sikh community.

Please contact us via email at [swan@unitedsikhs.org](mailto:swan@unitedsikhs.org) with the subject “I Wish to Help the Valencia Sikh Community”, if you can help.

To donate go to [www.unitedsikhs.org/donate](http://www.unitedsikhs.org/donate) and specify that you are donating to the Valencia Sikh Community.

To read previous press releases on a SWAN project please click <http://unitedsikhs.org/PressReleases/COMVCE-12-09-2006-00.htm>

**Issued by:**

Meerat Kaur

Executive Director

UNITED SIKHS

Visto en la web: <http://www.unitedsikhs.org/PressReleases/COMVCE-14-10-2006-00.htm>. Última visita: 24/11/2008.

***Gurdwara Sri Guru Singh Sabha, Coventry Donates to help Spanish Sikhs***

Valencia Sikhs Thank Donors for Emergency Gurdwara Appeal

Valencia Sikh Community Moves into New Gurdwara in Time for Religious Celebrations and Appeal Ends

**Valencia, Spain:** The sangat of the Guru Nanak Association Gurdwara in Valencia, moved into their new Gurdwara last Saturday in time for the Sikh religious festival of Bandi Cchod. The president of the Gurdwara, Kulwinder Singh, has conveyed thanks on behalf of the community, to the donors who answered the UNITED SIKHS appeal for emergency funds to move into their new Gurdwara.

“We did the first parkash of Sri Guru Granth Sahib ji to celebrate Bandi Cchod at the new Gurdwara on Saturday,” Kulwinder Singh said in a telephone interview.

“We will be able to raise the remainder of the funds we require to fully equip the Gurdwara ourselves,” he added.

Donations came from individuals across the world from places as far away as South Korea and from members of various religious communities. **The sangat of Gurdwara Sri Guru Singh Sabha Coventry in the UK who had gathered to celebrate Bandi Cchod donated £830.** In total, €4794 was raised in response to the Community Voice UNITED SIKHS issued over a week ago. UNITED SIKHS launched the appeal to help the community meet the urgency and since the objective has been met, the appeal has been closed.

The Gurdwara, as previously reported, is central to the lives of the Valencia Sikh community, so the fact that the community were able to do the first prakash of Sri Guru Granth Sahib Ji (the Sikh scriptures and eternal Guru of the Sikhs) in time for the festival of Bandi CChod, raised the community’s spirits.

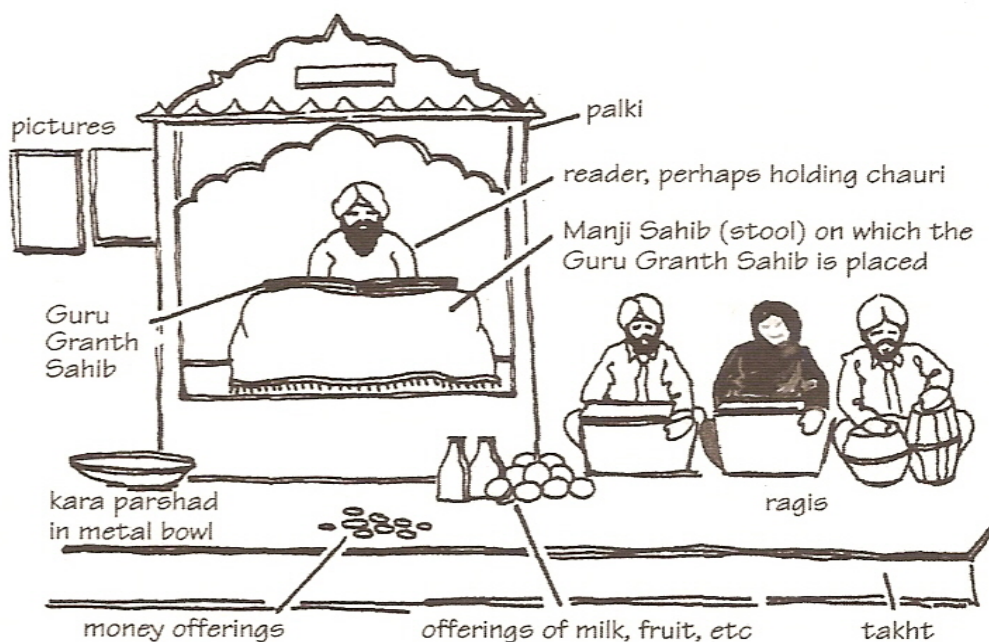
“The generosity we have witnessed from people across the globe for the Valencia Sikh community has been amazing and has shown just how much we can achieve in a short space of time. This generosity has been shown by both Sikhs and non-Sikhs and is testament to growing goodwill regardless of religious, cultural or any other differences”, said Jagdev Singh, UNITED SIKHS project coordinator based in Spain.

The Valencia Sikh community and UNITED SIKHS once again thank every one who has responded by either giving a donation or publicising the appeal.

This entry was posted on Sunday, November 12<sup>th</sup>, 2006 at 12:03 pm and is filed under [Gurdwara Message Board](#). You can follow any responses to this entry through the [RSS 2.0](#) feed. You can [leave a response](#), or [trackback](#) from your own site.

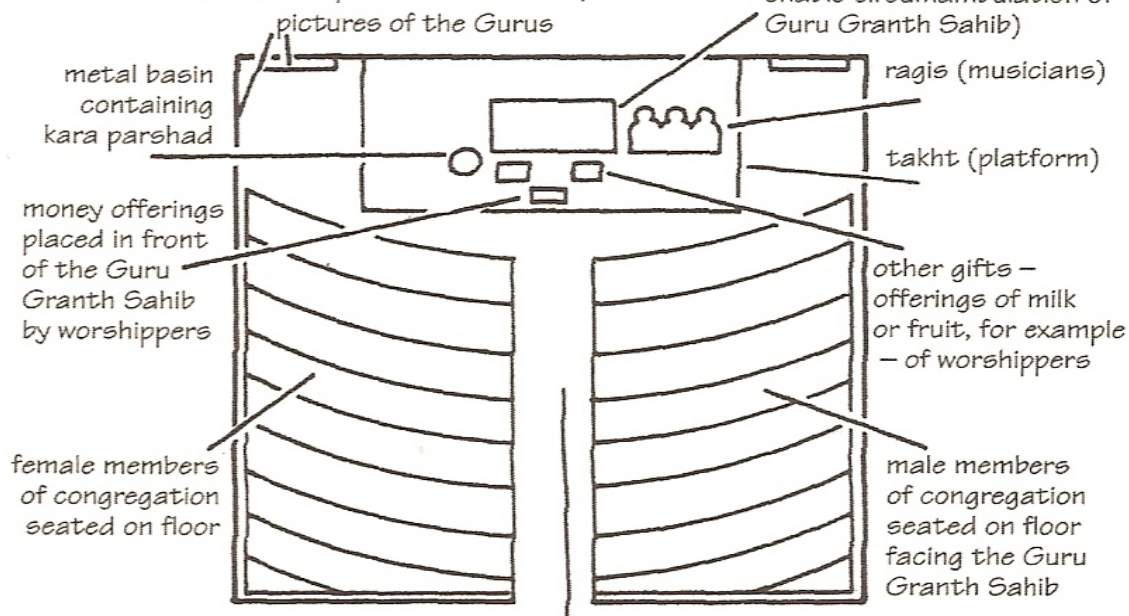
Visto en: <http://www.sevatothemax.com/blog/2006/11/12/gurdwara-sri-guru-singh-sabha-coventry-donates-to-help-spanish-sikhs/>. Última visita: 24/11/2008.

ANEXO 7



(Note: There is no standard or orthodox shape but the Guru Granth Sahib must always be the clear focal point, visible from all points of the room.)

palki (standing on takht – platform – free from wall to enable circumambulation of Guru Granth Sahib)



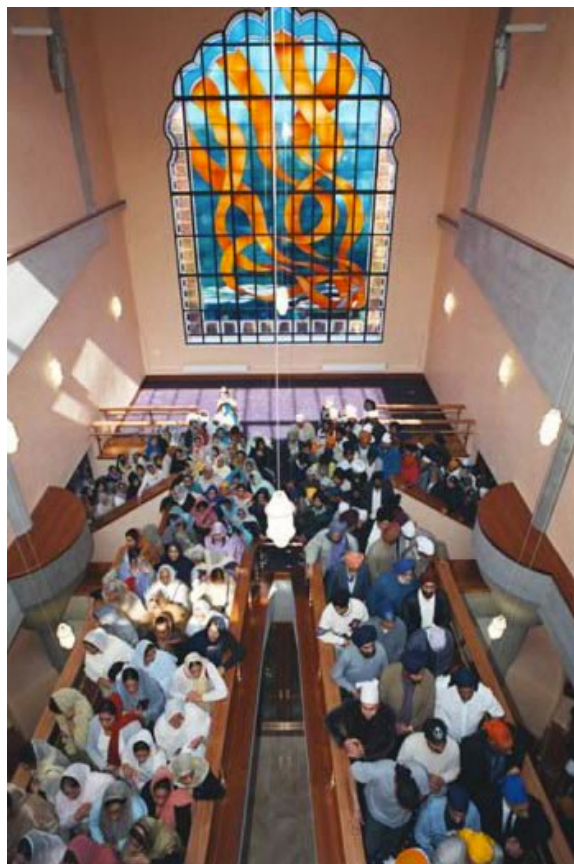
aisle left free for worshippers to pay their respects to the Guru Granth Sahib before sitting in the congregation – sometimes men and women use separate entrances

Sikh congregational worship in a gurdwara.

Plano de los gurdwaras en la diáspora. Fuente Cole (2004)

## ANEXO 8

Imágenes del templo The Sri Guru Singh Sabha Gurdwara de Southall (Londres) y de las escaleras de acceso al mismo. Fuente: Internet: <http://www.sgsss.org/gallery/>. Último acceso 30/07/15.



*Imágenes que muestran la distinción de los espacios ocupados por los hombres y por las mujeres respectivamente en The Sri Guru Singh Sabha Gurdwara de Southall (Londres). Fuente: <http://www.sgsss.org/gallery/>. Último acceso 30/07/15.*





# The Washington Post

## A Ritual Slowly Unravels In India

Alarm Grows as More Sikh Youths Give Up Turbans

By Rama Lakshmi Washington Post Foreign Service Sunday, March 29, 2009

CHANDIGARH, India -- Text messaging with one hand and holding a cup of milky tea in the other, spiky-haired Amandeep Singh Saini, 27, recalled the year-long battle he waged against his traditional Sikh parents to cut his hair.



Amandeep Singh Saini ( centre) cut his hair and discarded his turban, the most visible symbol of Sikh identity, at 14. The number of Sikh youths who wear turbans is declining.

The act was blasphemous to his father, who tied his long hair in a turban, the most visible marker of Sikh identity.

"I was 14 then. I wanted to jump into the village pool and play in mud. The long hair and the turban were always in the way. It took half an hour to tie the turban every morning," said Saini, a student pursuing a doctorate in Punjabi literature.

After he cut his hair and discarded the turban, his two brothers followed suit. "My mother wept, my father was angry, but I was stubborn," he said. "At that age, you don't think about right and wrong. I look around the campus today, and there are so few turbaned Sikhs."

The rapidly shrinking number of young Sikhs who wear turbans and have unshorn hair has alarmed many in this religious minority of 20 million. Although there are no formal surveys, community groups say that only 25 percent of Sikhs younger than 30 follow the practice. Many young Sikhs say the daily tedium of combing and tying up their long hair and a desire to assimilate are pushing them to give up the turban, a sacred symbol of a religion founded in the 15th century.

Now, a court case about college admission quotas for Sikhs is threatening to alienate hundreds of thousands of short-haired, un-turbaned youths.

In August, four students petitioned the high court after they applied to a medical college under a Sikh quota

but were denied admission. The college said the students, who had cut their hair, did not fit in the category of Sikh. In the ongoing legal proceedings, religious bodies and scholars have testified about the importance of uncut hair to Sikhism.

"The case is about college admission quotas, but it has become part of dinner table conversations everywhere. People are asking, 'What am I? What will I be after the judgment?' It is unsettling," said Gurminder Singh Gill, an attorney for the Shiromani Gurudwara Prabandhak Committee, an elected forum of the Sikh clergy that runs the college and whose rules are designed to prevent the dilution of Sikh symbols.

"The court ruling will impact future interpretations of the word 'Sikh.' "

Three hundred years ago, devout Sikh men and women were urged to demonstrate their commitment by not cutting their hair and by carrying a sword, comb and a bracelet. They were given the name "Singh," which means lion in Hindi, as a mark of common brotherhood that eliminates caste distinctions.

Faced with the recent decline in turban-wearers, the community is thinking up ways to draw young people back to the tradition.

A group called Akal Purakh Ki Fauj, or the Army of the Timeless Being, organizes the annual Turban Pride Day in April, sends volunteers to schools to teach turban-tying and has introduced a software program called the Smart Turban that helps people pick a style that suits them.

Since 2005, the group has held Mr. Singh International, a beauty pageant for turbaned Sikhs. Among other talents, contestants must demonstrate their turban-tying skills. The winners have won modeling contracts and movie roles.

"We need more turbaned role models for our young," said Navnit Singh, a member of the group. To this end, he recently launched a 6-year-old turbaned cartoon character, Rony Singh.

"Rony Singh is a whiz kid and loves playing with gadgets. He can get his friends out of any sticky situation," Singh said. "He will be competing with Pokemon, Tintin and all the superheroes. I want kids to think the turban is cool."

Turbans come in a variety of colors and styles, including polka-dotted and tie-dyed. Shops even sell ready-made turbans. Indian Prime Minister Manmohan Singh, a Sikh who was educated at Oxford University, wears a blue turban, and a popular cricket player started a fad by matching his turbans and ties.

In the early 1980s, Sikh religious extremists insisted on turbans and beards as an assertion of pride. Then, in 1984, Prime Minister Indira Gandhi was assassinated by her Sikh bodyguards after she sent the army to the Golden Temple, a revered Sikh shrine, to rout radicals holed up inside. Angry Hindus retaliated by targeting turbaned Sikhs, killing and burning thousands alive on the streets of the capital, New Delhi. In the following years of armed militancy and bloodshed, Indian police crushed the movement.

"There were widespread human rights violations. Young men with turbans or with Sikh names were more vulnerable to being picked up and thrown into illegal detention. Many Sikhs cut their hair and discarded their identity to escape police brutality," said Ishwinder Singh Chadha, a member of the Institute of Sikh Studies. "In the 1990s, turbaned Sikhs were caricatured in TV shows and movies, and young Sikhs lost pride in their identity."

Rajvinder Singh Bains, a human rights lawyer, said that like many Sikhs, he responded with jubilation when Gandhi was assassinated and mourned when Sikhs were massacred. But he wears his hair short.

"Why fuss over external symbols?" Bains asked. "They say Sikh men have to grow their hair and wear turbans, and women cannot remove their body hair or trim their eyebrows. Is that what we want to reduce Sikhism to?"

Back in the college cafeteria, Saini and a turbaned friend, Sukhjeet Singh Sandhu, discussed their faith over another round of tea.

"I am a Sikh because my faith runs deep in my heart," Saini said.

"Every fold of the turban of a devout Sikh is like a historical chapter of his blood-soaked history, which every Sikh carries with him with great pride and dignity," said Sandhu, 26.

But he trimmed his beard, he said, because "campus life demands it."

start the copyright for the articles

© 2009 The Washington Post Company

Fuente: [http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/03/28/AR2009032801901\\_pf.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/03/28/AR2009032801901_pf.html). Visto por última vez 05/11/15.

## ANEXO 10

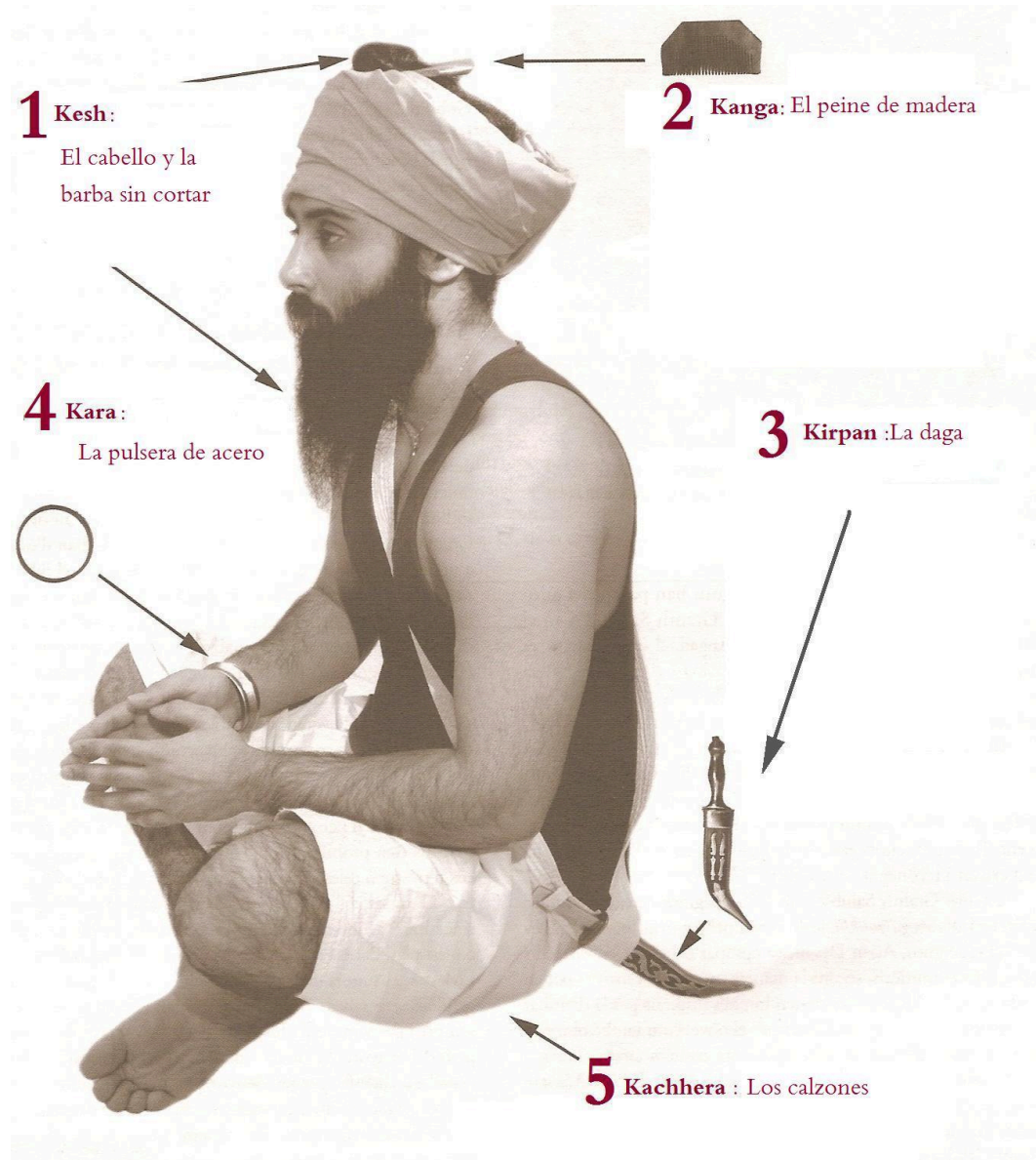


*Proceso de colocación del turbante. Fuente: <http://sites.lafayette.edu/rel101-sp12/author/riordanp/>.  
Última visita: 30/07/15<sup>308</sup>.*

---

308 En la red se pueden encontrar numerosos videos explicativos así como imágenes que muestran, instruyendo, en el proceso de colocación del turbante.

Las 5Ks.



*La in-corporación de las 5ks. Imagen modificada. Original obtenida de Singh, Sukhbir (2005).*



*Kesh, el pelo y barba sin cortar*



*KaKangā, peine de madera*



*Kachhera, tipo de calzones*



*Kirpan, daga*



*Karā, pulsera de acero*

Fuente: Internet: <http://religiousclothing.weebly.com/sikh-clothing.html>.  
Visitado por última vez: 6/11/15.

## ANEXO 12

TV EN DIRECTO CANALES SERIES INFORMATIVOS DOCUMENTALES PROGRAMAS RADIO EN DIRECTO CADENAS MÚSICA PROGRAMAS

Busca en rtve Buscar Registrarse Iniciar sesión

A la Carta | Programación | Telediario en 4' | Blogs | Mundo | España | Paralímpicos 2012 | Autonomías | Economía | Cultura | Tecnología Más Temas»

David Cameron lleva a cabo la remodelación más importante de su gobierno de coalición

Noticias > Mundo > Austria [Imprimir](#)

### Al menos nueve heridos tras un tiroteo en un templo de una comunidad india en Viena

Un grupo de seis fundamentalistas atacó a los fieles  
Según la Policía, mostraban su disconformidad con el oficiante del acto  
Un agresor disparó con una pistola y el resto usaron armas blancas  
A su vez, los asistentes a la ceremonia atacaron a los agresores  
Los medios austríacos hablan de 30 lesionados



Ampliar foto

La policía austríaca y el equipo médico atienden a un herido en el templo indio en la localidad de Wien-Rudolfshheim-Fuenfhaus de Viena. BENEDIKT LOEBELL / EFE

Recomendar   0

[Ir a fotogalería](#)

**EFE - VIENA**  
24.05.2009

Al menos nueve personas, según las últimas cifras, han resultado heridas en un tiroteo ocurrido este domingo en un templo de la comunidad india en Viena, cuando un **grupo de seis fundamentalistas atacó a los fieles** que asistían a la celebración de una ceremonia religiosa.

La oficina de prensa de la Policía de Viena ha dicho que durante la celebración, un grupo de fundamentalistas religiosos mostró su **disconformidad con el oficiante del acto**.

Uno de los agresores esgrimió una **pistola** y abrió fuego, mientras que el resto empleó **armas blancas**.

A su vez, los asistentes a la ceremonia atacaron a los agresores, que resultaron heridos de gravedad y fueron arrestados e internados en un centro hospitalario.

Al menos otras tres personas resultaron heridas de gravedad, aunque las fuentes policiales confirmaron que el número oficial de heridos aún puede crecer. Los **medios austríacos manejan la cifra de 30** personas lesionadas.

#### Internacional



### Obama quiere recuperar el entusiasmo en Charlotte

Todo listo en la localidad de Carolina del Norte para la celebración de la convención demócrata que debe lanzar su campaña.

|

---

Domingo 24/05/2009. Actualizado **23:05h.**

**AUSTRIA** | Algunos están graves

## **Al menos dieciséis heridos en un tiroteo en un templo Sij de Viena**

- Entre 150 y 350 personas asistían a la ceremonia en el templo
- El gurú fue alcanzado por los disparos y su estado es grave
- Un grupo de fieles atacó a los agresores, que fueron arrestados

*Efe* | Viena

Actualizado **domingo 24/05/2009 20:54 horas**

---

Al menos 16 personas resultaron heridas este domingo en un tiroteo ocurrido **en un templo de la comunidad sij** en Viena, cuando un grupo de seis fundamentalistas atacó a los fieles que participaban en la celebración de una ceremonia religiosa.

El suceso se produjo poco después de las 13.00 (11.00 GMT) durante una ceremonia a la que **asistían entre 150 y 350 personas.**

La oficina de prensa de la Policía de Viena explicó a Efe que durante la celebración, un grupo de fundamentalistas religiosos mostró su disconformidad con el gurú que oficiaba el acto.

Uno de los agresores esgrimió una pistola y abrió fuego, mientras que el resto empleó armas blancas. **El gurú fue alcanzado por los disparos y su estado es grave**, según la Policía.

Mientras la mayoría de los asistentes se daba a la fuga presa del pánico, **un grupo de fieles atacó a los agresores**, que resultaron heridos y fueron arrestados e internados en un centro hospitalario. Dos de ellos, heridos leves, fueron trasladados posteriormente a prisión.

Según la agencia austríaca APA, los agresores entendieron que el gurú que dirigía el rezo, venido para la ocasión desde la India, **no mostraba el debido respeto al 'Libro Sagrado'** que guía a la religión sij.

Bernhard Segal, del servicio de emergencias de Viena, explicó a la televisión pública ORF que hay heridos que fueron alcanzados por disparos en la cabeza, en los muslos y en el estómago.

Según la radiotelevisión pública austríaca ORF, tres helicópteros y numerosos vehículos de rescate participaron en la evacuación de los heridos.

La ORF indicó que fieles habituales del templo donde se produjo el ataque declararon que habían advertido a la Policía sobre las amenazas que otras corrientes sijs habían proferido en relación a la visita del gurú.

---

© 2012 Unidad Editorial Internet, S.L.

LUNES, 25 de mayo de 2009

## 16 heridos en un ataque a un templo sij en Viena

AGENCIAS | Viena | 25 MAY 2009

**Archivado en:** [Tirroteos](#) [Integrismo religioso](#) [Incidentes](#) [Fanatismo](#) [Austria](#) [Europa occidental](#) [Europa](#) [Sucesos](#) [Política](#) [Sociedad](#) [Religión](#)

---

Al menos 16 personas resultaron heridas ayer en un tiroteo ocurrido en un templo de la comunidad sij en Viena, cuando un grupo de seis fundamentalistas atacó a los fieles que asistían a la celebración de una ceremonia religiosa. La policía austriaca señaló que, durante la celebración, un grupo de fundamentalistas religiosos mostró su disconformidad con el oficiante del acto.

Uno de los agresores esgrimió una pistola y abrió fuego, mientras que el resto empleó armas blancas. A su vez, los asistentes a la ceremonia atacaron a los agresores, que resultaron heridos de gravedad y fueron arrestados e internados en un centro hospitalario.



Detenidos los componentes de la marcha del SAT por ocupar una entidad bancaria en Málaga

Noticias > Mundo > Austria

Imprimir

Lo + visto Lo último

## Muere un líder sij tiroteado en un templo de Viena

Seis hombres han atacado a los líderes de una corriente de esta religión  
Los fieles del templo los han defendido con sus tradicionales puñales  
Unas 30 personas han resultado heridas en este templo de reciente apertura

Recomendar

Twitter < 0

Enviar



Ir a galería

RTVE.ES / AGENCIAS

25.05.2009

Uno de los líderes sijes **atacados este domingo** en un templo en Viena ha fallecido, ha informado la policía. En el enfrentamiento entre miembros de esta religión originaria de la India han resultado heridas unas 30 personas.

Al parecer, el origen de la pelea fue la visita de los dos gurús del movimiento Shri Guru Ravidas Sabha, venidos expresamente de la India. **Sant Niranjan Dass**, de 66 años, ha fallecido por heridas de bala, mientras que el otro, Sant Rama Nand (56 años), está "estable", según la fuente.

Tiroteo en un templo indio de Austria Berufshilfe Wien Ma 70

El suceso ha ocurrido a mediodía, durante el sermón en el templo de **Pelzgasse 17**, en el distrito 15 de la capital austriaca. "Seis personas no estaban de acuerdo (con el sermón de los líderes). Una sacó una pistola, las otras cuchillos. Las seis personas fueron reducidas por miembros de la comunidad", ha declarado un portavoz de la policía.

Unos 200 fieles asistían a la ceremonia, la mayoría armados ya que según la tradición los hombres deben llevar un puñal (uno de sus elementos distintivos junto al turbante). En total hay unos 30 heridos, nueve de los cuales graves, según un balance difundido antes de confirmarse el primer fallecido. De los seis "atacantes" detenidos, cuatro están heridos, **dos en estado muy grave**.

El vicepresidente del templo, Kumar Balvinder, ha acusado a fieles de otras comunidades del ataque. Pelzgasse 17 fue inaugurado a finales del 2005 y el movimiento en el que se enmarca se opone al sistema de castas, que todavía es popular entre los sijes.

La religión sij, que mezcla elementos del hinduismo y el islam, cuenta con entre 3.000 y 10.000 miembros en Austria y **unos 25 millones en el mundo**, la mayoría en el norte de la India. El año pasado, criticaron "la falta de libertad religiosa" en Austria.

Recomendar

Twitter < 0

Enviar

Más sobre: | Austria | Terrorismo | Atentados | Islam | Religiones y creencias

### BLOGS

El Ojo Crítico

'Lily was here' vs 'Divenire'

Por El Ojo Crítico

Fallece el actor Clarke Duncan, rostro de "La Milla Verde", a los 54 años

"Me quedo en la calle con cinco hijos"

Andalucía pide un anticipo de 1.000 millones y Hacienda le remite al fondo de rescate

Los Pericopertos: Pajares - Cuitu Negro

Vuelta ciclista a España 2012 - 15ª etapa: La Robla-Lagos de Covadonga

Dario Cataldo estrena el Cuitu Negro y "Purito" se afianza como líder

Ascensión integra al Cuitu Negro

Mercadona retira once cremas de Delliplus y Solcare aunque no causan daños a la salud

Vuelta ciclista a España 2012 - 16ª etapa: Gijón-Valgrande-Pajares.Cuitu Negrus

"Purito" le gana a Contador la partida de ajedrez y Cataldo gana la etapa reina de la Vuelta

## Internacional



### Obama quiere recuperar el entusiasmo en Charlotte

Todo listo en la localidad de Carolina del Norte para la celebración de la convención demócrata que debe lanzar su campaña.

Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend

# Gurudwara attacked in Vienna

NDTV Correspondent, Monday May 25, 2009, Vienna



On Sunday evening, Sant Niranjan Das, head of the Dera Sachkhand sect, leader of Dalit Sikhs was attacked by followers of a rival sect while a service was on in a Gurudwara in the Austrian capital Vienna. They accused the Dera Sachkhand and Niranjan Dass of insulting the Guru Granth Sahib, the Sikhs most holy book.

One of the preachers died in the attack and 30 people were wounded.

"I heard sixteen shots, somebody held him, he had a knife and there were several people," recalled an eyewitness.

"According to our investigation so far six persons did not agree with the ceremony during a religious service of the Sikhs. They stood up, pulled their guns and attacked the people inside the temple and the priest. They injured people and were badly injured themselves by the attenders," said Michael Takacs, Spokesman, Vienna Police.

Six people have been arrested. Investigations into the incident are still on.

And this is what led to the violence that saw rival Sikh factions clashing in Jalandhar and Ludhiana late on Monday night.

Niranjan Das, head of Dera Sachkhand is undergoing treatment and is stable now.

The Dera was established 70 years ago by Sant Sarwan Das and Sant Niranjan Das is the current head. The Dera is credited with running several social organisations and hospitals. Most followers of Dera Sachkhand don't wear turbans. Dera Sachkhand has several lakh followers among Dalit Sikhs in and around Jalandhar and the Doaba area in Punjab. It also has followers in UK, Canada, Germany, Italy, Spain and Greece.

Advertisement

**NDTV's New App for Android Tablet**

Download Here Google play

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Katy Perry - Download Music



Featured Car: Jaguar XK



Home loans today

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

Post free ads. Sell Old stuff ..

Experience NDTVclassifieds.com

### Most Popular

Read & Watched [Shared](#) [Commented](#)

NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover

Mother told about daughter's death on reality show

NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate

Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall

Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14

US worried by harsh tone of China's military

### On Facebook

Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS

## WORLD » Story

Article Comments



# Sikh priest wounded in Vienna gurdwara attack dies

Agence France-Presse, Monday May 25, 2009, Vienna



AP image

**Top 10 Stocks for September 2012** These 10 stocks are set to crush the market in September. In fact, Warren Buffett's Berkshire Hathaway owns more than **7.5 million** shares of one of these stocks. [Click here](#) for more on these stocks...

A visiting Indian Sikh priest died early Monday after being shot in a clash between rival religious communities at a gurdwara in Vienna in which about 30 people were injured, police announced.

The priest, Sant Rama Nand, 56, one of two visiting the Austrian capital, died of his wounds in hospital after Sikh followers clashed with knives and at least one gun at a gurdwara in Vienna on Sunday, a police spokesman said.

"The surgeon said at first he was satisfied with his patient's condition after an emergency operation," the spokesman said. "But the patient lost consciousness and died shortly after midnight (0330 IST)," he added.

The condition of the second wounded priest, Sant Niranjn Dass, 66, was described as stable, the spokesman said. The two priests belonged to the Shri Guru Ravidas Sabha movement.

The clash broke out around 1:30 pm (1700 IST) and saw the perpetrators pull out knives and a gun as the priests visiting from India gave a sermon at the temple, where some 200 people had gathered.

Others in the audience pounced on the attackers, whom a witness said were wearing yellow and blue turbans, and subdued them, according to police.

"Six people did not agree" with the sermon, police spokesman Michael Takacs told Austrian public radio. "One drew a firearm, the others knives. The six people were overpowered by members of the community and seriously injured."

Advertisement  
**New & Improved**  
**NDTV News App for Android**  
Click here to upgrade»

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Katy Perry - Download Music



Featured Car: Jaguar XK



Home loans today

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

**Students of Class 6-12 Study Online.** Try Now!

### Most Popular

Read & Watched Shared Commented

NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover

Mother told about daughter's death on reality show NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall

Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14 US worried by harsh tone of China's military

### On Facebook

Fast, Free Money Transfers ✓ **TORFX** www.torfx.com  
FREE Quote Excellent Exchange Rates ✓



Go



Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend

# Army deployed in Jalandhar after violence

Press Trust of India, Monday May 25, 2009, Jalandhar



Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Katy Perry - Download Music



Featured Car: Jaguar XK



Looking for restaurants?

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)



### Most Popular

Read & Watched Shared Commented

[NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover](#)

[Mother told about daughter's death on reality show NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall](#)

[Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14 US worried by harsh tone of China's military](#)

### On Facebook

On Monday, army was deployed in the city and some of its neighbouring areas and indefinite curfew clamped after protestors resorted to widespread violence and blocked rail and road traffic following an attack on Dera sect leaders in Vienna.

"Curfew in the entire district has been extended for an indefinite period and five columns of army (containing 75 personnel each) have been deployed to control the violence", A S Pannu, Deputy Commissioner said.

Protestors resorted to arson and violence, attacking a police station at Maksooda here and setting afire several vehicles parked inside it and indulged in stone pelting in several areas, police said.

Police fired in Lambra village, about 30 kms from here, to quell the stone pelting mob. Reports of violence came in from Nurmahal, Nakodar and other places. In Phillaur, about 50 kms from here, a sub divisional magistrate and deputy superintendent of police was gheraoed by the protestors, police said.

Rail traffic was blocked on the Jalandhar-Amritsar track as protestors on the lines, police said, noting that road blocks were set up at several areas to stop traffic.

Tension engulfed the city soon after reports of the killing of Sant Ramanand came in from Vienna.

Tension gripped the city late Sunday evening as protestors gathered at local Rama Mandi Chowk, Ram Nagar railway crossing and blocked the road and rail traffic in protest against the firing at the head of Dera Sachkhand Ballan and his close associate in Vienna.

In spite of the curfew, protestors were seen in several areas including Butan Mandi, Nakodar Chowk and Workshop Chowk, where a police post was also burnt by the protestors.

Reports from Phagwara and Banga stated that traffic on Jalandhar-Chandigarh and Jalandhar-Ludhiana was also blocked by the protestors.

On Sunday night, protestors, burnt several vehicles and attacked two trains at Jalandhar Cantonment Railway Station in which 11 persons received minor injuries.

Devotees of Dera Sachkhand in Butan Mandi area burnt several vehicles parked in the area, police sources said adding within no time violence spread to adjoining areas of Phagwara and Nawahshehr district.

The dera has a large following in the Adhami community, particularly in Doaba region of Punjab.

[Add a Friend](#) [E](#) [M](#)

Comments: [Read](#) | [Post](#)

**Tags:** [Gurdwara, Jalandhar, Sikh](#)

#### Comments

Posted by [vishal dheer](#) on May 25, 2009

i think we indians talk about the growth and glory of india in whole world, but this incident has proved the reality that we have not grown beyond the issues of caste and religion. on the name of religion, the innocents are being tortured public and private properties are badly effected. Under the cover of protests showrooms are being robbed. All i can say that its very shameful...strict actions should be taken against the defaulters..

Posted by [Harmanpreet Singh](#) on May 25, 2009

Violence for what???? someone got killed in personal dispute in vienna, n we started killing each-other here... What a shame it is. People grow up n try to live peacefully.

[More Comments](#)

#### Related

- [Sikh youth attacked in US](#)
- [Curfew imposed in entire Ludhiana city](#)
- [Indian Sikh youth beaten up in Australia](#)
- [Now, Sikh kids in US can carry Kirpan to school](#)
- [Let Sikhs join military: US lawmakers](#)
- [Gurdwara head attacked in UK town](#)

 **NDTV on Facebook**  
[Like](#)

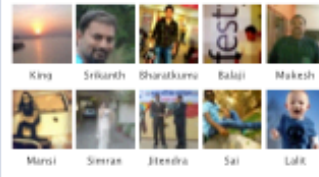
---

 **NDTV**  
"If Mumbai Police needs Bihar Police's permission to nab criminals who have committed crime in Maharashtra and escaped to Bihar, then implement the permit system for those coming here from Bihar," Uddhav Thackeray said.

Do you agree with him?

Uddhav Thackeray wants permit system for Biharis in Mumbai  
[www.ndtv.com](#)

534,819 people like NDTV



#### Photos



[More >](#)

[NDTV](#) [Profit](#) [Khabar](#) [Movies](#) [Cricket](#) [Doctor](#) [Good Times](#) [Social](#)

Search NDTV.com  
[Go](#)

[Advertise](#) | [About Us](#) | [Feedback](#) | [Disclaimer](#) | [Investor](#) | [Complaint Redressal](#) | [Careers](#) | [Contact Us](#)

© Copyright NDTV Convergence Limited 2012. All rights reserved.



[Live TV](#)

[Video](#)

[India](#)

[Cities](#)

[World](#)

[Tech](#)

[Environment](#)

[Sports](#)

[Hot Trends](#)

[Photos](#)

[Polls](#)

[Forums](#)

[RSS](#)



## INDIA » Story

Article [Comments](#)



[te! a Friend](#) [f](#) [t](#) [M](#)

# PM appeals for calm as Punjab burns

Press Trust of India, Monday May 25, 2009, New Delhi



Prime Minister Manmohan Singh on Monday said he was deeply distressed over the outbreak of violence in Punjab in the wake of the killing of a Dera leader in Vienna and appealed for calm and restraint.

"I am deeply distressed by the outbreak of violence in Punjab following certain incidents in Vienna, Austria. Whatever the provocation, it is important to maintain peace and harmony among different sections of the people," he said in an appeal to the people.

Singh said that Sikhism preaches tolerance and harmony. All the revered Gurus of Sikhism preach the values of equality, brotherhood and harmony.

Invoking the teachings of the Gurus, the Prime Minister appealed to all sections of the people in Punjab to abjure violence and maintain peace.

"In areas where curfew has been imposed, it was necessary that people should go back to their homes and allow the security forces to restore law and order," he said.

"I sincerely appeal to the people of Punjab to heed this message and help the authorities restore peace and order," Singh said.



[te! a Friend](#) [f](#) [t](#) [M](#)

Comments: [Read](#) | [Post](#)

**Tags:** [Dera](#), [Punjab](#), [Sikh](#), [Vienna](#), [Violence](#)

### Comments

Posted by **Sandeep** on May 25, 2009

Badal govt openly supporting these protesters!!! Police was asked to remain silent & to

Advertisement

**New & Improved**

**NDTV News App for Android**

[Click here to upgrade»](#)

Advertisement

### Featured Services

[Best Deals](#) [»](#)



Featured Car:  
Jaguar XK



Katy Perry-  
Download Music



Go Goa

[More: Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

**Live Online Language Learning.**

**1st Lesson Free. [Try Now!](#)**

### Most Popular

[Read & Watched](#) [Shared](#) [Commented](#)

[NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover](#)

[Mother told about daughter's death on reality show NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate](#)

[Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall](#)

[Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14](#)  
[US worried by harsh tone of China's military](#)

### On Facebook

Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend

# Curfew in Jalandhar after attack on Dera chief in Vienna

Press Trust of India, Sunday May 24, 2009, Jalandhar



A policeman stands in front the Gurudwara in Vienna's Rudolfsheim district following the shooting. (AP image)

Curfew was clamped in Jalandhar city on Sunday night and Army alerted as tension gripped this district after violence flared up and protestors resorted to arson within hours after the head of a Dera sect was attacked in a Gurudwara shootout in Vienna.

Six buses were damaged in stone-pelting in Phagwara and Adampur, near Jalandhar, and a truck torched while traffic was blocked on a National Highway No 1. An ATM of a bank was also set on fire.

Police said curfew was clamped in Jalandhar town as a precautionary measure and Army has been alerted.

The Jalandhar cantonment station was attacked by protestors who targeted a EMU train and a passenger train, police said, adding, two express trains including an Amritsar-bound Shatabdi was stranded at the station after protestors gathered there in large numbers.

Tension gripped Jalandhar when followers of Dera Sachkhand and various Dalit bodies took to the streets after the news of firing on Sant Niranjn Dass, the Dera head, in the Austrian capital spread. The Dera was established by Sant Sarwan Dass and Sant Niranjn Dass is the current incumbent (Gadi Nasheen).

Activists of various Dalit bodies, including Ambedkar Sena and BSP, blocked vehicular traffic in Phagwara for nearly an hour on National Highway No 1 on the over-bridge near Sugar Mill crossing to protest the Vienna incident, police said.

Some of the protesters pelted stones at vehicles, damaging three buses, they said, adding no passenger was injured in the incident. Three buses were attacked in Adampur.

Punjab Chief Minister Parkash Singh Badal and his son and deputy Sukhbir Singh Badal appealed to all Punjabis to maintain calm.

Protesters also gave a call for Phagwara bandh on Monday.

In Buta Mandi locality in Phagwara, followers of the sect torched a truck parked in the

Advertisement

New & Improved

NDTV News App for Android

Click here to upgrade»

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Home loans today



Best Deals on Omega



Buy/Rent/Sell Property

More: Learn Chinese | Shop for Books Online

Post free ads.Sell Old stuff ..

Experience NDTVclassifieds.com

### Most Popular

Read & Watched Shared Commented

NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover

Mother told about daughter's death on reality show NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall

Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14 US worried by harsh tone of China's military

### On Facebook

in some remote areas in Jharkhand, because of the anti-Sikh attacks in that area, police said.

Senior Superintendent of Police R K Jaiswal said policemen have been deployed at sensitive points to check any untoward incident. Hundreds of the Dera followers have also assembled at the Dera premises at Balan village.


At least 11 people were injured, nine of them seriously when two groups of Sikh worshippers clashed with knives and handgun at a gurdwara in Vienna on Sunday, Vienna police said.

The fight erupted following a dispute over the sermon given by a priest from Shri Guru Ravidas Sabha.

At least six men, one wielding a gun and the others knives, attacked the preacher and others.

More »









 **NDTV** on Facebook  
[Like](#)

 **NDTV**  
"If Mumbai Police needs Bihar Police's permission to nab criminals who have committed crime in Maharashtra and escaped to Bihar, then implement the permit system for those coming here from Bihar," Uddhav Thackeray said.

Do you agree with him?

[Uddhav Thackeray wants permit system for Biharis in Mumbai](#)  
[www.ndtv.com](#)

534,930 people like NDTV.

				
Sateesh	Abhishek	Vijaykumar	Anni	Dev
				
Khushboo	Rockingfayn	Patel	Pranshu	Mehinder

#### Photos

		
<a href="#">Sridevi's life in pics</a>	<a href="#">Maxin's Hot 100 list of 2010</a>	<a href="#">Sidhartha spotted with Deepika</a>

More »

More »



[Add a Friend](#)   

Comments: [Read](#) | [Post](#)

**Tags:** [gurdwara shooting, Vienna](#)

#### Comments

Posted by [parveen sharma](#) on May 25, 2009

now days gurdwaras are not safe place to visits i cant beleive sikh can insult guregranth by attacking the sant who was helping poor people day and night since the day he was born. He strongly belive in gurugrath j. sat Ramanada will always live in our hearts. the followers will never ever forget this sad news the one is gone million rebrore today. who will be next to shot. God bless jalandher.

Posted by [Uday Sandhu](#) on May 25, 2009



Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend f t M

# Several trains cancelled as violence grips Punjab

Press Trust of India, Monday May 25, 2009, New Delhi



Northern Railways has cancelled several trains in Punjab in view of the widespread violence in the state in the wake of the killing of a Dera leader in Vienna.

Many trains have been left stranded since morning after the violence in several parts of the state.

The cancelled trains include EMUs mostly connecting Jalandhar city to other parts of the state, a Northern Railway spokesperson said.

The violence also saw complete disruption of rail traffic on the busy Jalandhar-Amritsar track as protesters squatted on the tracks.

The spokesperson said the blockade had a cascading effect with several long distance trains stranded at various stations.

At Amritsar station, he said, trains like Paschim Express, Amritsar-Dadar Express and Pathankot-Delhi Express have been held up since morning. Similarly, the Himsagar and Sonapur-Jammu Tawi expresses were held up at Phagwara while Delhi-Jammu Special was held up at Jalandhar Cant.

The rail blockade by protestors also saw Amritsar-Katihar Express being held up at Goraya and Himgiri Express at Ludhiana, he said.

At Bari Brahamna station, the Kathgodam-Jammu Tawi Express has also been held up, he added.

The Northern Railway official said the canceled local trains from Jalandhar city include 5 JH Hoshiarpur-Jalandhar city EMU and 2 JRJ Jalandhar-Jajon Doaba EMU.

Meanwhile, Railways have also opened helpline numbers for the benefit of passengers and their relatives in stations like Ludhiana, Jalandhar, Amritsar, Pathankot, Ferozpur and in Jammu Tawi.

te! a Friend f t M

Comments: [Read](#) | [Post](#)

Advertisement

**NDTV's New App for Android Tablet**

Download Here Google play

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Looking for restaurants?



Buy Samsung Galaxy S2



Home loans today

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

**Students of Class 6-12 Study Online.** [Try Now!](#)

### Most Popular

Read & Watched [Shared](#) [Commented](#)

[NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover](#)

[Mother told about daughter's death on reality show](#)

[NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV](#)

[Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate](#)

[Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall](#)

[Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14](#)

[US worried by harsh tone of China's military](#)

### On Facebook

Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend f t M

# Protest in Jammu over Vienna clash

Press Trust of India, Monday May 25, 2009, Jammu

Around 300 people demonstrated on the streets on Monday against the attack on the head of Dera sect at a gurdwara in Vienna on Sunday, police said on Monday.

The demonstrators took out a procession in jewel chowk amid tight police security to prevent any untoward incident, officials said.

The demonstrators voiced their protest over the incident and called for peace.

In Vienna about 30 people were injured, some of them seriously, when two groups of worshippers clashed with knives and other weapons on Sunday and also attacked religious leaders.

One Dera leader Sant Ramanand succumbed to injuries early on Monday, while the condition of another, Sant Niranjn Das was stable.

The fight between the supporters of the two Dera sects had erupted following a dispute over a sermon given by the visiting Indian priest at a gurdwara in Austrian capital.

te! a Friend f t M

Comments: [Read](#) | [Post](#)

Advertisement

**NDTV's New App for Android Tablet**

Download Here Google play

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Buy/Rent/Sell Property



Home loans today



Katy Perry - Download Music

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

**Live Online Language Learning.**  
1st Lesson Free. [Try Now!](#)

### Most Popular

Read & Watched [Shared](#) [Commented](#)

NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover

Mother told about daughter's death on reality show NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate

Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall

Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14 US worried by harsh tone of China's military

### On Facebook

I

---

Lunes 25/05/2009. Actualizado 12:24h.

## **Disturbios en la India tras la muerte de un predicador sij en Austria**

*Dpa* | Nueva Delhi

Actualizado **lunes 25/05/2009 12:24 horas**

---

En el estado norteño de Punjab, en la India, se han producido disturbios tras la muerte de un clérigo sij en un tiroteo en Viena, según la policía.

**Seguidores del predicador bloquearon armados de sables las calles** y vías del tren. Varios coches y vagones fueron incendiados. En el distrito de Jalandhar sijs enfurecidos atacaron una comisaría, según los medios. Los agentes dispararon al aire para dispersar a la multitud. Se desconoce si hubo víctimas.

Las autoridades indias decretaron entretanto un **toque de queda en Jalandhhar y otras partes de Punjab** y el Ejército fue puesto en estado de alerta. Se aumentaron las medidas de seguridad frente a templos de la comunidad sij. Una sangrienta **disputa entre dos grupos rivales de la religión sij dejó al menos 16 heridos el domingo en un templo en Viena**. El predicador Sant Rama Nand, que había viajado desde la India, murió más tarde en un hospital a causa de las heridas.

Rama Nand tenía muchos seguidores en la India, sobre todo entre los sijs de las castas más bajas. Aproximadamente un 2% de los más de 1.000 millones de indios son sijs, y la mayoría vive en el estado de Punjab.

---

© 2012 Unidad Editorial Internet, S.L.

Live TV

Video

India

Cities

World

Tech

Environment

Sports

Hot Trends

Photos

Polls

Forums

RSS



## INDIA » Story

Article Comments



te! a Friend

# Violence in Punjab, Haryana after Vienna clash

Press Trust of India, Monday May 25, 2009, Jalandhar/Ambala



Violence sparked by the killing of a Dera leader spread to more parts of Punjab and Haryana on Monday as protestors resorted to largescale arson, prompting authorities to call out the army in Jalandhar city and neighbouring areas and imposing indefinite curfew there.

One person was killed and four others injured as army personnel opened fire in Lambra village, about 30 kms from Jalandhar, police said. Earlier, protestors had attacked the convoy of IG (zonal) Sanjeev Kalra and set afire the vehicle of SP (city-II) Sarabjeet Singh in the village, police said.

Security men guarding Kalra opened 20 rounds of fire when the convoy was attacked, they said.

Violence spread to several parts of Punjab and Ambala in Haryana with arsonists setting fire to four bogies of Jammu Tawi-Kanyakumari Express at Jalandhar cantonment station, besides damaging bogies of a train in Phagwara.

Some buses were also damaged in Patiala by the attackers who also blocked the National Highway No 1 in Ambala as tension spread in the wake of the attack on the head of a Dera sect in a gurudwara in Vienna on Sunday.

A mob attacked Maqsudan police station in Jalandhar district and burnt several vehicles parked in the premises after which policemen used batons to disperse the agitators.

"Curfew in the entire Jalandhar district has been extended for an indefinite period and five columns of army (containing 75 personnel each) have been deployed to control the violence", A S Pannu, Deputy Commissioner said.

Advertisement

**NDTV's New App for Android Tablet**

Download Here Google play

Advertisement

### Featured Services

Best Deals



Buy 'RAFA'



Buy/Rent/Sell Property



Looking for restaurants?

More: [Learn Chinese](#) | [Shop for Books Online](#)

Lowest Prices on Best Sellers

**NDTVbooks.com** **Buy Now!**

### Most Popular

Read & Watched [Shared](#) [Commented](#)

NDTV 24x7: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Newly-wed woman killed in Bangalore home; cops suspect ex-lover

Mother told about daughter's death on reality show

NDTV India: Live TV - Watch Live TV Free - Free Live TV on NDTV

Karnataka High Court to decide rebel MLAs' fate

Karnataka Crisis: BJP slams Governor, asks for his recall

Governor to Yeddyurappa: Show majority on Oct 14 US worried by harsh tone of China's military

### On Facebook

ANEXO 13



*Los “panj piare”. Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Los “panj piare” en Vaisakhi, 16 de abril de 2007, Barcelona.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan en Barcelona el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



## ANEXO 14



*Imagen tomada en uno de los templos de Barcelona en un momento en que los hombres, una vez finalizada la ceremonia religiosa, discuten en relación sobre asuntos de organización y gestión del templo. En medio de la imagen, la alfombra que separa el espacio de los hombres del espacio de las mujeres. Fuente propia.*



*Esta imagen (del mismo templo) muestra en cambio, a las mujeres (y con ellas los niños) charlando amigablemente una vez finalizada la ceremonia religiosa. Se observa igualmente la alfombra que separa el espacio de los hombres del espacio de las mujeres. Fuente propia.*



*Idem. Fuente propia.*



*Imagen del templo The Sri Guru Singh Sabha Gurdwara de Southall (Londres) donde se observa claramente la alfombra que diferencia los espacios masculino y femenino. Fuente: <http://www.sgsss.org/gallery/>. Último acceso 30/07/15.*

## ANEXO 15

*Fotografías que muestran la diferencia entre llevar la barba solamente peinada, la barba recogida, y la banda que se utiliza para mejorar la estética de la barba.*



*Sikh con la barba sin recoger. Fuente propia.*



*Sikh con la barba recogida. Fuente propia.*



*Sikh portando la banda de tela que dará forma a la barba recogida. Fuente propia.*

ANEXO 16

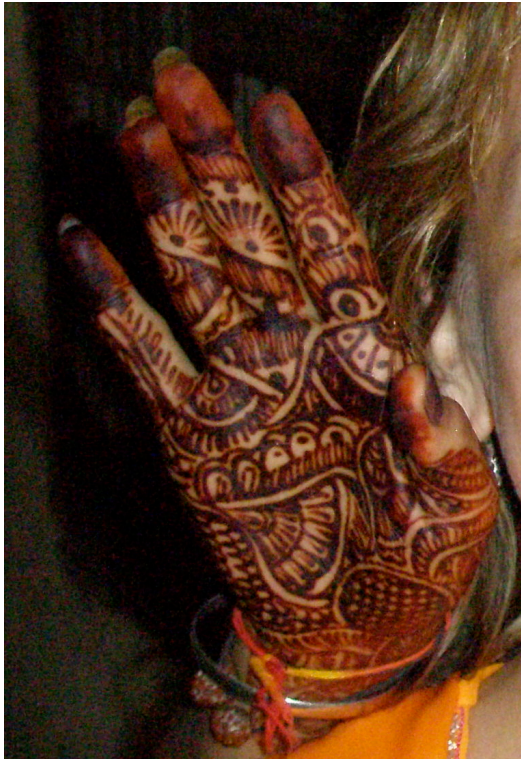
*Fotografías que muestran la utilización (o no) de henna en diferentes novias.*



*Imagen de la henna en las manos de una novia en el Panyab. Fuente propia.*



*Imagen de la henna en las piernas de una novia en el Panyab. Fuente propia.*



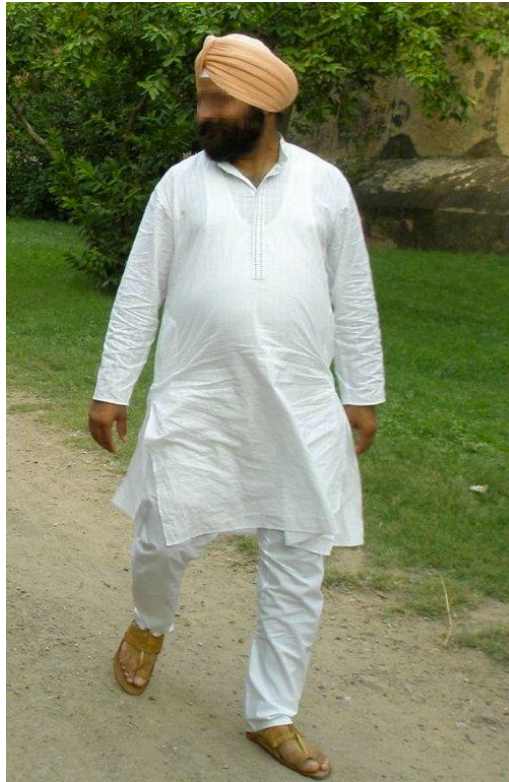
*Detalles de la utilización de henna en las manos derecha e izquierda de una invitada a una boda en el Panyab.  
Fuente propia.*



*Novia sikh en Barcelona que no porta henna para la ceremonia. Fuente propia.*

## ANEXO 17

### Vestimenta tradicional panyabi.



*Varón en kurta-pijama. Panyab. Fuente propia.*



*Mujeres en shalwar-kamiz. Panyab. Fuente propia.*

## ANEXO 18



*Detalle de los colores y atuendos significativos para las ceremonias. Fuente: Internet.  
<https://www.sikh24.com/2015/02/17/the-future-for-sikhs/>  
Último acceso: 30/07/15.*



*Nihangs. Fuente: Internet  
<http://www.sikhiwiki.org/index.php/Nihang>  
Último acceso: 30/07/15*



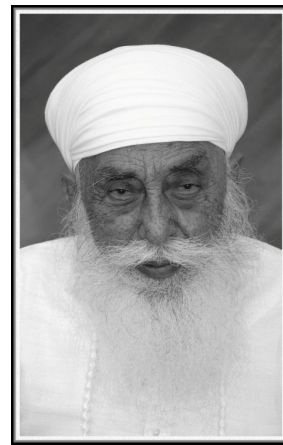
*Nihangs. Fuente: Internet*  
<http://adayinlife.timesofindia.com/photos/nihangs-at-kumbh-mela/18301/36>  
 Último acceso: 30/07/15



*Radha Soami. Fuente: Internet.*  
<http://radha-soami.com>  
 Última visita: 30/07/15



*Nirankari. Fuente: Internet.*  
<http://kids.nirankari.org/>  
 Última visita: 30/07/15



*Namdhari. Fuente: Internet.*  
<http://www.sikhnet.com/>  
 Última visita: 30/07/15





*Gora Sikh. Fuente: Internet.  
<http://whoaresikh.blogspot.com.es>  
Último acceso: 30/07/15*



*Gora Sikhs. Fuente: Internet.  
<http://proudesikhi.blogspot.com.es>  
Último acceso: 30/07/15*



*Gora Sikhs. Fuente: Internet. <http://proudesikhi.blogspot.com.es>. Último acceso: 30/07/15*

ANEXO 19



*Distintos tipos de turbante.*  
*Fuente: Internet*  
[www.sikhchic.com](http://www.sikhchic.com)  
*Último acceso: 30/07/15*



*Tipo de turbante que suelen llevar los comerciantes afganos.*  
*Fuente: Internet.*  
<http://www.huffingtonpost.com/news/sikh-turbans/>  
*Último acceso: 30/07/15*



*Tipo de turbante que llevan los jóvenes y deportistas.* Fuente: Internet  
[www.sikhnet.com](http://www.sikhnet.com) Última consulta: 30/07/15



*Tipo de turbante que llevan los jóvenes y deportistas.* Fuente: Internet  
<http://sikhshiyasat.net/2014/08/29/fiba-delays-ruling-on-turban-ban-on-sikh-basketball-players/>  
*Última consulta: 02/11/15*



Modalidad de turbante femenino. Fuente: Internet.  
[www.sikhnet.com](http://www.sikhnet.com). Última consulta: 30/07/15

## How Do You Tie a Patka?

Sikhs keep their hair long and wear a turban as a reminder of their commitment to Sikh values and to be easily identified as a Sikh. A patka, a smaller version of a Sikh turban, is usually worn by boys in pre-kindergarten to middle school before they begin wearing a turban. A Sikh child's patka and hair should always be treated respectfully, as they are considered articles of faith. If you are a teacher who is re-tying the patka on your student, please ask the child's permission before touching his patka or hair. Below are step-by-step instructions on how to tie a patka.

"Pssst! Sikh is pronounced with a short "i" sound, as in the word "sit". The first "a" in the word "patka" is like the "u" in "nut", and the second "a" is like the "a" in pizza."



A patka is a square piece of cloth (usually cotton) that has four strings attached to the four corners of the cloth.



**Step 1** - Before a patka can be tied on the boy's head, he must gather his hair and wrap it into a top knot centered, on top of the head.



**Step 2** - Sometimes a rubber band or ribbon is used to secure the top knot so that it does not become loose.



**Step 3** - Line up one edge of the square cloth on the child's forehead, about mid-way. When the patka is placed on the head, the front two strings are pulled down behind the ears.



**Step 4** - Tie the two strings in a knot at the back of the head. To ensure that the cloth on the head lays flat, you can pull on the cloth under the knot so that it is taut. Make sure that the patka is not too tight/loose on his head before moving on to the next step.



**Step 5** - Then, take one of the remaining corner strings, and wrap it around the top knot (on the opposite side).



**Step 6** - You will need to wrap the string several times around the top knot, and then ask the child to hold the remaining string while you work on the other corner.



**Step 7** - Take the last corner string and wrap it around the top knot several times like you did with the other corner.



**Step 8** - You are now left with the remainder of the two strings which can be double knotted around the top knot.



**Step 9** - The remaining string can be tucked inside the fold of a cloth.

**Little Sikhs** [www.littlesikhs.com](http://www.littlesikhs.com)

**THE SIKH COALITION**  
 the voice of a people

Patka o tipo de turbante que llevan los niños<sup>309</sup> y proceso de colocación. Fuente: Internet.  
<http://americanturban.com/2013/08/08/how-to-tie-a-patka/>  
 Última visita: 30/07/15

309 El patka también se usa por los adultos a modo de prenda interior bajo el turbante, e incluso hay quienes lo mantienen puesto mientras duermen.

## ANEXO 20



*Imagen de uno de los templos de Barcelona, en la que se observa el palki al centro, la zona de la cama a la izquierda, la cortina que separa este espacio del resto del templo, y la alfombra que lo divide en la zona de hombres y de mujeres.  
Fuente propia.*



*Imagen donde se observa un espacio independiente ubicar la cama (palang sahib) del Gurú Granth Sahib, al que se puede intuir bajo las sábanas. Fuente: internet. <https://www.sikh24.com/> Última consulta: 30/07/15.*



*Imagen del Palki del Gurdwara Saheb Craigieburn (Melbourne). Fuente: Internet. <https://spadda.wordpress.com/tag/gurdwara-saheb/> Última visita: 30/07/15.*



*Detalle de las armas al pie del palki del templo de Southall. Fuente: Internet. <http://www.sgsss.org/> Última visita: 30/07/15*

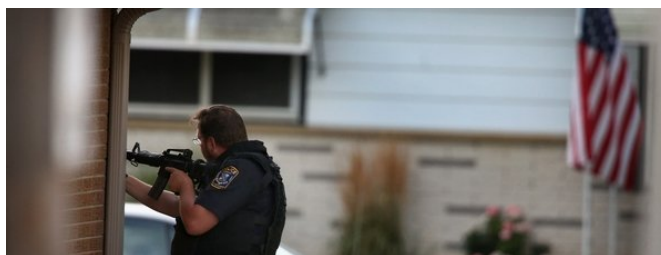
Viernes, 17 de agosto 2012

LA VANGUARDIA.com | Sucesos

## Siete muertos y varios heridos en un tiroteo en un templo sij de Milwaukee

Se desconocen los motivos del atentado, en el que falleció el atacante | Las autoridades han señalado que investigan los hechos como "terrorismo doméstico" | La congregación sij de Oak Creek cuenta con entre 250 y 400 miembros

Sucesos | 05/08/2012 - 19:22h | Actualizado el 06/08/2012 - 01:15h



Un policía vigila el barrio del presunto pistolero del templo Sij de Wisconsin Scott Olson/Getty Images/AFP

Washington. (EFE).- Una nueva **matanza** sacudió a **Estados Unidos** con el **tiroteo** ocurrido esta mañana en un **templo sij** del sur de **Milwaukee** en el que fallecieron 7 personas, entre ellos el atacante, y tres más resultaron heridas de gravedad.

Por el momento se desconocen los motivos del atentado, que interrumpió la tranquila mañana de oración en un templo de la comunidad sij en las afueras de Milwaukee, en el centro norte de EE.UU, y las autoridades han señalado que investigan los hechos como "terrorismo doméstico".

Aún con muchos detalles por precisar, las autoridades de Oak Creek, donde se produjeron los hechos, explicaron que una patrulla de policía se desplazó al edificio de la comunidad sij tras recibir una llamada de emergencia al 911 a las 10 de la mañana hora local (15 GMT).

Al llegar al templo, los agentes de policía fueron recibidos a tiros por un individuo, aún sin identificar, a la entrada del aparcamiento.

Uno de los agentes abrió fuego contra el agresor y logró finalmente matar al atacante, aunque recibió varias heridas de bala en el enfrentamiento y se encuentra en "situación crítica".

"La heroica actuación del agente de policía que fue recibido a tiros por el atacante en el aparcamiento del templo evitó una tragedia que podría haber sido mucho mayor", indicó John Edwards, jefe de policía de Oak Creek, ante los periodistas en una breve comparecencia. "En esos momentos", explicó Edwards, "había bastante gente en el lugar de oración".

Edwards eludió dar más precisiones ya que, señaló, "no disponemos de detalles" sobre la identidad del atacante. La congregación sij de Oak Creek cuenta con entre 250 y 400 miembros, según su página web.

En un principio, se había difundido la información de que había más atacantes en el complejo religioso, y de que se habían tomado rehenes en el interior del templo, algo que luego fue desmentido por las fuerzas de seguridad.

Cuando la policía accedió al interior del templo se encontró con cuatro cadáveres e informó de la presencia de tres cuerpos sin vida más en las afueras, entre ellos el del atacante.

La matanza se produce cuando la sociedad estadounidense aún trata de recuperarse de otra reciente masacre, la producida el pasado 20 de julio por un estudiante universitario en Denver que irrumpió en una sala de cine donde se estrenaba la última película de la saga Batman, "The Dark Knight Rises", y disparó contra los espectadores. Como consecuencia de los disparos, doce personas fallecieron y más de medio centenar resultaron heridas.

En esta ocasión, el objetivo del ataque fue la comunidad sij en Estados Unidos, y los investigadores, coordinados por el FBI, tratan de dilucidar qué relación tenía el atacante, de quien solo se conoce que es un hombre, con esta religión.

Los sijos ("sikhs" en inglés) forman la quinta religión del mundo, una religión monoteísta nacida en la India en el siglo XVI y que cuenta con 27 millones de creyentes en todo el mundo, de los que aproximadamente 500.000 viven en EE.UU.

Poco después de conocerse la tragedia, el presidente de Estados Unidos, Barack Obama, expresó su "profunda tristeza" por los fallecidos y heridos durante el tiroteo ocurrido hoy en Oak Creek, Wisconsin, que se cobró la vida de 7 personas en un templo sij, y señaló que sus "oraciones están con las familias y amigos de las víctimas".

Obama lamentó que "esta pérdida se produjese en un lugar de oración", y subrayó "lo mucho que ha enriquecido al país la comunidad sij, que es parte de la gran familia estadounidense".

Las autoridades de Oak Creek han programado una rueda de prensa para mañana, lunes, a las 10 de la mañana hora local (15 GMT) en la que ofrecerán más información.

## ANEXO 22

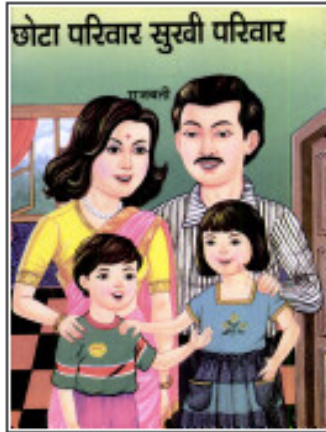


*En la fotografía, que pertenece al Nagar Kirtan del 4 de noviembre de 2006 de Barcelona, se observa claramente cómo hombres y mujeres van en grupos diferenciados y que además se busca mantener separados mediante la utilización de una barrera (concretamente un palo llevado por dos sevadars) que trata de mantener a cada sexo en su lugar, tratando de reproducir los sitios diferenciados para hombres y mujeres que se dan en los gurdwaras de la diáspora. Fuente propia.*



*La imagen, de los momentos previos al Nagar Kirtan del 4 de noviembre de 2006 en Barcelona, muestra claramente cómo los espacios en el templo están diferenciado por sexos. Aquí se observa la parte donde las mujeres se ubican, y a su derecha, el camino por el que los recién llegados se acercan a saludar al Gurú Granth Sahib (con la alfombra que sirve como elemento de separación). A la derecha de la alfombra estaría el espacio reservado a los hombres. Fuente propia.*





Imágenes que dan cuenta de la campaña a favor del control de la natalidad con el eslogan <<Chhota Parivar: Sukhi Parivar>> que viene a significar <<Familia pequeña: Familia feliz>>.

**गर्भनिरोधक उपाय**  
अंतराल उपाय  
घटने गर्भधारण में हिलेंच रखने तथा बच्चों के जन्म में अंतराल रखने के लिए अपनायें

- मिरोय
- गर्भनिरोधक गोलियाँ
- आई.यू.डी.

**स्थायी उपाय**  
परिवार पूरा होने पर अपनायें

- सिना वीरा-वीणा टांक पुंज नसबंदी
- महिलाओं के लिए ट्यूबेक्टोमी या लेवोरेक्टोमी

**टीकाकरण**  
टीकाकरण द्वारा बच्चों को छः घातक वीमारियों से बचाएं

- टिटेनस
- टी.बी.
- डिप्थीरिया
- काली खांसी
- पोलियो
- खसरा

**दस्त से होने वाली मौतों से बच्चों का बचाव**

- बच्चे को पर्याप्त तरल पदार्थ दें
- प्रत्येक दस्त के बाद उचित मात्रा में ओ.आर.एस. घोल पिलाएं
- दस्त के दौरान बच्चे को स्नानपान कराते रहें

**सुरक्षित मातृत्व**  
गर्भावस्था के दौरान

- पोषक आहार जैसे हरी पत्तेदार सब्जियां, दालें, दूध और फल लें
- तीन बार जांच के लिए अस्पताल अवश्य जायें
- टिटेनस के दो इंजेक्शन लगवायें। गर्भ के तीन माह बाद 100 दिनों तक आयुर्न की गोलियां खायें (ये स्वास्थ्य कार्यकर्ता के पास मुफ्त उपलब्ध हैं।)

**छोटा परिवार - स्वस्थ और सुखी परिवार**  
स्वास्थ्य एवं परिवार कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार

Ejemplo de las campañas publicitarias de planificación familiar y control de la natalidad. Fuente: Internet. Fuente: Internet. <http://nrhm.dnh.nic.in> y <http://nrhmrajasthan.nic.in> Visto por última vez. 04/11/15

## सुरक्षित मातृत्व

**गर्भावस्था के दौरान**

- पोषक आहार जैसे हरी पत्तेदार सब्जियां, दालें, दूध और फल लें
- तीन बार जांच के लिए अस्पताल अवश्य जायें
- टिटेनस के दो इंजेक्शन लगवायें।
- गर्भ के तीन माह बाद 100 दिनों तक आयुर्न की गोलियां खायें (ये स्वास्थ्य कार्यकर्ता के पास मुफ्त उपलब्ध हैं।)

**छोटा परिवार - स्वस्थ और सुखी परिवार**  
स्वास्थ्य एवं परिवार कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार

Ejemplo de las campañas publicitarias de planificación familiar y control de la natalidad. Fuente: Internet. <http://nrhm.dnh.nic.in> y <http://nrhmrajasthan.nic.in> Visto por última vez. 04/11/15.

Printed from  
**THE TIMES OF INDIA**

## Spanish police apologises to Sikh for removing turban

PTI | Jul 12, 2008, 12:50 PM IST



CHANDIGARH: A London-based Sikh NRI has secured an apology from the Spanish police after he was allegedly forced to remove his turban during security checking at an airport in that country.

Jaswant Singh Judge, who was in the city on Friday, said the incident had occurred on March 12 this year when he and his wife were returning to England after a week-long vacation in Tenerife, Spain.

"We were placing our hand luggage on scanner belt, when we were approached by a security guard who asked me to remove my turban. I explained to him that I am a Sikh and my turban is an integral part of my faith and I am not supposed to take it off. But he called his senior who also insisted on removing the turban," he said.

Judge said that when all attempts to convince them failed and the flight was about to leave, he was left with no alternative other than removing the turban.

He said Lee Scott, MP from Ilford North in London, took up his case with the Spanish embassy and the Interior Ministry of Spain.

The Spanish police has finally apologised to him and issued instructions to consider religious feelings of Sikhs during security check at airports, he said.

Stay updated on the go with Times of India [News App](#). Click [here](#) to download it for your device.

[Post a comment](#)

FROM AROUND THE WEB

MORE FROM THE TIMES OF INDIA

Recommended By Colombia

<p><b>THE TIMES OF INDIA</b> Powered by <b>INDIATIMES</b></p>	<p><a href="#">About us</a> <a href="#">Privacy policy</a> <a href="#">Newsletter</a> <a href="#">Sitemap</a></p>	<p><a href="#">Advertise with us</a> <a href="#">Feedback</a> <a href="#">TOI Mobile</a> <a href="#">Archives</a></p>	<p><a href="#">Terms of Use and Grievance Redressal Policy</a> <a href="#">RSS</a> <a href="#">ePaper</a></p>
<p><b>Other Times Group news sites</b> The Economic Times इकनॉमिक टाइम्स   ইকনॉমিক টাইমস Pune Mirror   Bangalore Mirror Ahmedabad Mirror   ItsMyAscent Education Times   Brand Capital Mumbai Mirror   Times Now Indiatimes   नवभारत टाइम्स महाराष्ट्र टाइम्स   മലയാള സമയം Go Green   NavGujarat Samay</p>	<p><b>Living and entertainment</b> Timescity   iDiva   Entertainment   Zoom Luxpresso   Gadget Reviews   Online Songs</p> <p><b>Interest Network</b> itimes</p>	<p><b>Hot on the Web</b> World   Politics Business   Sports Entertainment New Cars Xiaomi Mobile Motorola Mobile</p>	<p><b>Services</b> Book print ads   Online shopping Matrimonial   Astrology   Jobs   Tech Community   Property   Buy car Bikes in India   Free Classifieds   Send money to India   Used Cars Restaurants in Delhi   Movie Show Timings in Mumbai   Remit to India   Buy Mobiles Listen Songs   Real Estate Developers</p> <p><b>Trending Topics</b> Samsung Mobile   Micromax Mobile   You Tube   Delhi Travel Guide   Katrina Kaif Photos   Sony Mobile   Hindi Songs   Horoscope 2015 Predictions   Asus Mobile   Facebook   Sunny Leone Photos   Hindi News</p>

Copyright © 2014 Bennett, Coleman & Co. Ltd. All rights reserved. For reprint rights: [Times Syndication Service](#)

## ANEXO 25

PR Log - Global Press Release Distribution

### **Sikh Court Case against Polish Border Guard: hearing of Appeal postponed to mid February 2013**

*Source: Campaign for Respect to Sikh Turban*

*Dated: Dec. 21, 2012*

*The hearing of the Appeal in the case of Shaminder Puri vs Polish Border Guard has been postponed to mid Feb next year as stated by the lawyers acting in the Case.*

#### Introduction

Mr Puri, the claimant whose case is fully supported by the Helsinki Foundation (Warsaw) expressed disappointment at the delay, caused by the illness of one of the three judges in the Appeal Court Panel. He stated that "It would be good to bring the case to a close, but the postponement gives us more time to mobilise increased public opinion in our favour".

#### Details

The Court Case arose from the new EU Regulations on airport security checks. Many EU airports interpreted the rules such that Sikh travellers were not humiliated, however some did not, especially at Warsaw's Fredrick Chopin airport.

Arvinder Singh, an IT Expert from Maidenhead, UK, stated that he was very poorly treated by Border Guards demanding that he remove his turban, without first conducting any other check with available methods such as detectors and hand pat downs.

Another Sikh, Harminder Singh from Basingstoke, UK, was given the same humiliating treatment during his business related travel to Warsaw.

Charanjit Walia a businessman resident in Poland, travelling frequently through the Airport at Warsaw was held up several times, to the extent that he lodged an official complaint through his Sikh Gurudwara in Singapore, where he is a citizen, to the Polish Ambassador.

With these harassments going on, Shaminder Puri, who was himself harassed on ten occasions as he passed through the airport on business travel, decided that enough was enough. He compiled a Case Document and submitted it to Poland's Helsinki Foundation, whose review concluded that Human Rights had indeed been violated in the case of these Sikhs. The Court Case against the Border Guard was launched in Sept 2010.

In a lower court, the Judge ruled against the action that Puri brought in Dec 2011. The ruling was thought to be very unbalanced, and was even thought to be defective by the lawyers of the Helsinki Foundation, as well as the pro bono firm that is prosecuting the Case. An appeal was launched in March 2012.

The appeal was due to be heard on the 21st Dec, but due to the illness of one of the three Judges on the Appeal Panel, the hearing has been postponed to the 12th Feb 2013.

With the Case proceeding, several developments have taken place and the Authorities in Poland have taken actions that can only be considered positive in their treatment of Sikhs passing through. Mr Puri notes that it was his Court Case that has brought such changes, which are good. "We still need to follow through on the Court Case, in order to embed into legislation that mis treatment of innocent people by the Polish Border Guard is illegal", he has stated.

--- End ---

Email [Click to contact author](#)  
Country United Kingdom  
Industry Airport Security  
Tags [Harassment Sikhs, Polish Border Guard, court case](#)  
Link <http://prlog.org/12047581>



Scan this QR Code with your SmartPhone to-  
\* Read this news online  
\* Contact author  
\* Bookmark or share online

## ANEXO 26

Obtenido de: [http://www.movinghere.org.uk/galleries/histories/asian/working\\_lives/discrimination.htm](http://www.movinghere.org.uk/galleries/histories/asian/working_lives/discrimination.htm)  
Con fecha 24/12/08. Información facilitada por Chris Fuller (LSE)



[home](#) | [about this site](#) | [stories](#) | [the gallery](#) | [schools](#) | [migration histories](#) | [tracing your roots](#) | [search](#)

Migration Histories > South Asian > Working Lives

Discrimination in Employment



Letter sent to the British Prime Minister by [Sikhs in India](#) expressing concern about discrimination against Sikhs in Britain.

Moving Here catalogue reference [\(PRO\) FCO 37/440](#)

Sikh bus conductors brought the issue of discrimination in the workplace to the attention of the British government in 1969.

The complaint referred to the Wolverhampton Transport Committee's policy of prohibiting Sikhs from keeping a beard and turban when at work. In other areas turbaned bus conductors had been accepted: Bradford had appointed its first Sikh turbaned bus conductor three years earlier in 1966.

The Indian Sikhs argued that the beard and turban were articles of faith and were a part of the historic role they had played in the British Army. The case gained publicity when Sohan Singh Jolly, described as 'militant leader of a section of Sikhs in Britain', threatened to commit suicide if the ban was not lifted.

While the British government claimed it could not intervene in the dress rules of a private company, behind the scenes efforts were made in both India and Britain to avert a crisis. Local Sikhs, however, believed that the 'Committee were hiding behind dress rules in order to keep turbaned Sikhs off the buses'.



This picture of a group of workers leaving a London factory in the 1970s presents a picture of racial harmony but many Asian jobseekers still faced widespread prejudice in the workplace.

Creators: Dr. Shompa Lahiri

Even professional qualifications acquired in Britain did not protect a newly qualified Bradford chemist from experiencing the harsh reality of racial discrimination. Miss Kohli recounted her experiences of job hunting in the summer of 1974:

Elida Gibbs was advertising for posts and I rang up and I said, 'You need some chemists this year and I've just trained as a chemist this year. Can I come for an interview?' When they said what's your name, I said 'Miss Kohli.' Now, it doesn't sound very Asian, so maybe my name wasn't a give-away as to what I was. I finished my exams in June 1974, I came to know my degree, what I got, very soon after, so they said, 'Yes, come along.' So when I went and the gatekeeper, he saw me, and he said 'Can I help?' and I says, 'Yes I've come for an interview.... And he said 'There are no posts for chemists here. We've only got them for kitchen assistants.' And he didn't let me go any further and actually I was a bit nae at that time. I wasn't insistent. I took his word for it and came back home.

Sikhs wearing turbans had been accepted on buses in Bradford for some time.

Moving Here catalogue reference [\(BHU\) 316082](#)

ANEXO 27



*Nagar Kirtan en Barcelona, el 4 de noviembre de 2006. Fuente propia.*



*Nagar Kirtan del 25 de octubre de 2009 de Southall. Imagen obtenida del video "nagar\_kirtan\_GURU\_NANAK\_DEV\_JI\_gurpurab\_part\_1\_Sout" disponible en youtube. Visto por última vez el 01/11/2009. Las anotaciones sobre la fotografía son mias.*



*Nagar Kirtan del 25 de octubre de 2009 de Southall. Imagen obtenida del vídeo “nagar\_kirtan\_GURU\_NANAK\_DEV\_JI\_gurpurab\_part\_1\_Sout” disponible en youtube. Visto por última vez el 01/11/2009. Las anotaciones sobre la fotografía son mías.*







Programa de Doctorado Estudios Avanzados en  
Antropología Social.  
Departament d'Antropologia Cultural i Història  
d'Amèrica i Àfrica.  
Facultat de Geografia i Història  
Universitat de Barcelona