

## **“Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa”**

Sandra Santos  
Universidad de Barcelona  
sssandra@gmail.com

Esta comunicación tiene como objeto reflexionar acerca del “cuerpo sikh” como cuerpo social, locus en el que se corporaliza, se vivencia y se exhibe una identidad cultural y religiosa imbuida de experiencias históricas y de relaciones de alteridad.

Esta reflexión surge como parte del trabajo que estoy desarrollando para mi tesis doctoral<sup>1</sup> que tiene a la comunidad sikh de Barcelona como grupo objeto de estudio y que parte de la hipótesis de los cambios corporales como forma de adaptación a la sociedad de llegada después del proceso migratorio. Esta investigación se hace desde una etnografía multisituada, donde Londres, Delhi, el Punjab y Barcelona son lugares para el trabajo de campo.

Para mi tesis, parto 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. Siendo así, el cuerpo, una realidad que actúa al tiempo como referencia física y simbólica para que los individuos participen de los procesos de objetivación y socialización de la cultura referencial en la que se inscriben. Se entiende, el cuerpo, de este modo, 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. Hemos de considerar, asimismo, que los procesos de socialización tienden a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigencias y

---

<sup>1</sup> Esta investigación doctoral está financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación, a través de su programa de Becas FPU (Formación del Profesorado Universitario) con la Referencia AP2500-1400.

normativas de la sociedad en que vivimos, pero que existe también por parte del individuo el uso de la *agencia*, lo que le permite, a través de la asunción de determinada corporalidad ubicarse socialmente, y mostrar ese lugar social tanto a aquellos con los que quiere identificarse como a aquellos de los que se quiere diferenciar.

Lo que propongo, entonces, es constatar en los cuerpos de los hombres sikhs *amritdharis*, los procesos de socialización cultural y los modos o maneras de embodiment o encarnación en que estos se producen, considerando los contextos, es decir, los ámbitos religiosos, históricos, sociales, políticos, económicos y culturales. Así, y citando a Lyon y Barbalet, partiría 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, pp. 55,63)<sup>2</sup>.

De este modo, el uso del cuerpo y de la corporalidad en el sikhismo respondería a una forma de *in-corporación –embodiment-* de una ideología social, político-religiosa (no se puede separar el sikhismo de la política (OBEROI, 1997)) que trasciende fronteras geográficas<sup>3</sup> y que se pone en relación con las demás comunidades en los distintos contextos culturales, exhibiendo una corporalidad que marca la pertenencia religiosa y a su vez la distinción con respecto a sus “otros”.

## **1. La construcción del sujeto y del cuerpo social sikh**

Diferentes autores ya han relacionado la construcción de la subjetividad y de la corporalidad sikh con los contextos históricos y socio-culturales en que ésta se da.

---

<sup>2</sup> Citado en ESTEBAN, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Bellaterra, p. 21.

<sup>3</sup> Los sikhs tienen una larga tradición como migrantes tanto dentro de India como a otros países donde destacaban especialmente como destinos migratorios Estados Unidos, Reino Unido y Canadá; pero que en las últimas décadas se han diversificados debido a los cambios de las políticas de frontera.

Uberoi, en su artículo “Five symbols of Sikh identity” (1991) explica los cinco símbolos que identifican a los hombres sikhs, así como el rito de iniciación que éstos llevan a cabo, como contenedores de una marcada relación de inversión, antítesis o antonimia en relación a las prácticas corporales y ritos de renunciación social establecidos por las órdenes mendicantes medievales que precedieron al sikhismo. Desde su punto de vista, por ejemplo, el tabú antidepilatorio de la iniciación sikh (*kuraht*) debe ser entendido como una específica inversión en términos estructurales de la depilación total impuesta por los Jogi, Sannyasi y otras iniciaciones (1991:326).

Axel, por su parte, en *The nation's tortured body* (2001), señala cómo las experiencias históricas han contribuido a configurar determinados sujetos sikhs. Para este autor,

“within the context of the formation of the diaspora, Sikh subjectification<sup>4</sup> has been intimately related to the takeover of Punjab by the British, nation-state formation, and the development of a fight Sikh homeland” (2001:36).

En este sentido,

“...the colonial scene of surrender inaugurates a new relation of identification productive of a Sikh “people” (Balibar 1991) –one that has been reconstituted over and again in the vicissitudes of multicultural England, in the changing formations of the Indian nation-state, in practices and representations of torture, and in the discourses of 1990s Khalistanis.(...) the colonial surrender points to a complex of processes that figures into the formation of the colonial Sikh subject, the effects of which may now seem a commonplace: the identification of a Sikh subject by the “distinctive”, and “distinctively” gendered, image of the male Sikh body. Today, the postcolonial Sikh diaspora is marked with this indelible imprint of coloniality.” (2001:42)

Pero hemos de considerar, además, que la diáspora también ofrece nuevos contextos en los que la identidad, así como la identificación, son susceptibles de negociación. Y con ellas la corporalidad asumida – a través de la *agencia*- por los individuos. Y la lectura del cuerpo social ha de hacerse ubicada en el contexto, esto es,

---

<sup>4</sup> Esto es, <<the transformation and translation of individuals into representations or representatives>> (Axel, 2001:33).

en el tiempo y en el espacio, tanto físico como cultural. En este sentido, un nuevo contexto ofrece nuevos lugares y nuevas alternativas para la negociación.

## **2. La corporalización y ostentación identitaria en el sikhismo**

Para los sikhs existe un Código de Conducta, el *Sikh Dharma*, que no sólo refiere a los aspectos religiosos del sikhismo, sino que organiza y ordena la vida de sus seguidores. Éste queda explícitamente regulado cuando, en 1945, el *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee* (comité que vela por el mantenimiento, la administración y las reglas de los templos sikhs y otras instituciones de este colectivo, como escuelas, editoriales, etc. ) aprobó el *Rahit Maryada* (código disciplinario creado en su día por el Gurú Gobind Singh, el décimo gurú sikh) con la intención de definir y ordenar las creencias y la práctica del sikhismo que no habían sido uniformes durante los últimos doscientos años, y durante los cuales multitud de rituales hinduistas se habían ido introduciendo en el culto sikh. En el *Rahit Maryada* se establecía un código que regularía la vida individual y comunal de los sikhs. Así, se regularizan una serie de condiciones que todo sikh debe cumplir: ha de levantarse temprano por la mañana, tomar un baño y acto seguido meditar en el único dios verdadero; ha de meditar y recitar diariamente y con constancia las escrituras además de participar en los cultos congregacionales; ha de vivir de acuerdo con las enseñanzas de los gurús, que se han de incorporar a todos los aspectos de la vida cotidiana; llevar a cabo trabajo voluntario para la comunidad (*sewa*) de forma desinteresada; buscar la compañía de personas iluminadas a través de la *sangat* o congregación; no ha de comer carne, ni beber alcohol, fumar o tomar cualquier tipo de droga u otro elemento que sea tóxico o contaminante para el cuerpo; y ha mantener limpio e intacto – es decir, sin cortar- el pelo del mismo. La conjunción y la práctica de estas pautas no solamente *construyen* a

un sikh (en el sentido de que un sikh es el que hace esto y no lo es el que no lo hace) sino que además le *definen*. Pero esto se concreta, además, en una serie de símbolos o elementos que, en la teoría, son los que identifican a un sikh: **Las Cinco Ks**. Estas son *Kesh*, el cabello sin cortar; *Kanga*, el peine de madera; *Kirpan*, la espada de la compasión; *Kachhera*, una especie de calzones; y *kara*, la pulsera de acero. Según Sukhbir Singh (2005:16), estos elementos logran inspirar virtudes como la devoción, la fuerza, la claridad, la compasión, el compromiso y la moral elevada y se pueden asimilar a los símbolos de un casamiento espiritual, combinando las diferentes virtudes en la forma del “soldado santo” como ideal sikh. Las cinco *ks* devienen parte del sikh, hasta el punto de que cada una es un miembro espiritual y se llevan hasta la muerte como miembros inseparables (sic.).

La corporalización de estos elementos se produciría a través del rito del *amrit*<sup>5</sup>, rito necesario para poder formar parte de la hermandad de la *khalsa*<sup>6</sup>. Aquellos que pasan por este ritual se convierten en *amritdharis*, y es a través de este rito que corporalizan toda una serie de ideas y principios que rigen y conforman la comunidad a través de la utilización de estos elementos externos que pasan a ser una prolongación del propio cuerpo: la idea de comunidad –y sus preceptos- se insertan en el cuerpo a través de la utilización de ciertos elementos (las *5ks*) que ya siempre formarán parte del *amritdhari*. La idea de comunidad se corporaliza –así como aquellas ideas que la fundamentan- y los *amritdharis*, los <<puros>>, se convierten en el espejo de la comunidad que concentra sus fundamentos básicos.

Así, la comunidad se corporaliza y personifica en los representantes de la *khalsa*; y el rito del *amrit* no sería solamente un rito de paso, sino que sería un rito de

---

<sup>5</sup> Significa “néctar de la inmortalidad” o “agua sagrada” y se refiere al néctar bautismal que se vierte sobre los neófitos en la ceremonia de la *khalsa*.

<sup>6</sup> Literalmente significa <<los puros>>, y viene a referir a una fraternidad al tiempo militar y religiosa promulgada por el Gurú Gobind Singh en 1699.

creación de comunidad y de reafirmación de la misma, a través de la incorporación en un cuerpo cuyo aspecto ha sido socio-históricamente construido<sup>7</sup> -lo que apoyaría la tesis de Birdwhistell de que el aspecto físico está a menudo culturalmente programado, siendo así <<adquirido>> y no como el resultado de haber nacido con él (DAVIS 1993:52).

Esto se entendería también desde la idea de que las *5ks* (así como el uso del turbante) son elementos que ya acompañarán siempre al “puro”, al iniciado, formando parte de su cuerpo, lo que no podría ser de otra manera –como por ejemplo con el uso de tatuajes, circuncisiones, escarificaciones, etc.- dado que el cuerpo, al ser lo que une a los sikhs con dios –como sucede con el pelo- es algo sagrado –dado que dios lo otorga de esta manera y no otra- y las personas no somos quiénes para contradecir o cuestionar su sabiduría. Por tanto, esta corporalización simbólica de la comunidad no puede ser de otra manera que a través del añadido externo de estos elementos simbólicos de forma no invasiva, pasando a formar parte del cuerpo, pero que lo hacen sin agredirlo, sin modificarlo.

Y sería el hecho de beber el “agua”, el *amrit*, el momento que hace que estos elementos dejen de ser simples objetos externos para pasar a ser una extensión del propio cuerpo.

No obstante, decía que estos símbolos son los que “en la teoría” identifican a un sikh porque, en la práctica de la realidad, estos son los elementos que portan aquellos que han pasado por el rito de iniciación de la *khalsa* y que llevarán durante el resto de su vida; la posesión de los símbolos de las *5ks* no solo denota la firmeza de los *amritdharis*

---

<sup>7</sup> El proceso de construcción de esta imagen corporal estaría directamente relacionado con el devenir social e histórico de la comunidad. Desde sus inicios y a lo largo de su historia los sikhs han vivido una extensa experiencia de enfrentamientos con las comunidades de su alrededor. Primero musulmanes y después británicos e hinduistas han tratado de tenerlos bajo su dominio, lo que ha llevado a los sikhs a hacer frente a notables episodios de represión y ha favorecido la creación de una apariencia “guerrera” y viril. A ello habría que unir la necesidad de afirmación de su identidad como grupo y diferenciación con respecto a sus “otros”.

sino también su disposición para la lucha por la causa de la *khalsa*<sup>8</sup>. No obstante, entre aquellos sikhs que no han tomado el *agua* o *amrit* algunos de estos símbolos sí que son utilizados como elementos identificativos de la comunidad, elementos que les identifican y que, al tiempo, crean identidad. Este es el caso de la *kara*, la pulsera de acero. Casi todo sikh practicante, sea hombre o mujer, lleva esta pulsera. Con ella se identifican entre ellos y, además, se diferencian de los demás (en contextos como el de Barcelona la *kara* sirve a los sikhs para distinguirse de los pakistaníes, y lo mismo sucede con los hinduistas; pese a que por su fenotipo o aspecto físico se les pueda confundir, el hecho de llevar este brazalete les *diferencia*, les *distingue* -hecho que es señalado por los mismos sikhs en sus discursos-). Lo mismo sucede con el turbante. A pesar de que no hay una reglamentación específica que ordene el uso del turbante, éste puede ser un elemento diferenciador, incluso entre los mismos sikhs. Aquellos que llevan el turbante –lo cual significa que no han cortado su cabello- son presumiblemente más ortodoxos que aquellos que no lo llevan. El uso del turbante va indisolublemente unido al mantenimiento del cabello largo y la barba, sin cortar. Uno puede usar turbante y ser un hombre *de barba* sin pasar por el rito de la *khalsa* (lo que no sucede con el uso del *kirpan* por ejemplo, que sólo pueden utilizarlo los *amritdharis*). El uso del turbante implica la protección del cabello. Y el cabello para los sikhs es una extensión de su cuerpo que posee además cierta relación con la divinidad. Dios les da el cabello por alguna razón, y ellos no son quienes para contradecir la voluntad de dios y cortarlo.

El hecho de portar el turbante implica todo un ritual que se lleva a cabo cada mañana, una suerte de unión de misticismo, corporalidad y visualidad con la que se inicia el día y que durante el curso del mismo recuerda al portador del mismo quién es, y se lo muestra también a los demás. El hecho de colocarse el turbante, cada mañana,

---

<sup>8</sup> Desde su surgimiento la hermandad de la *khalsa* ha servido como foco central de los ideales sikhs, reflejando en su envolvente disciplina el desarrollo y posterior consolidación de aquellos ideales.

gesto que se realiza con solemnidad y parsimonia, ofrece una predisposición que acompañará al *turban-man* durante todo el tiempo, en que se está, a través del pelo y del turbante, unido a dios.

Pero ahora bien, ante la asunción de que el cabello les *relaciona* con su deidad y la decisión de mantenerlo largo, entra en juego el contexto en el que estas decisiones se toman y se mantienen. Me explico, los sikhs reconocen la importancia de mantener el cabello largo, y asumen el respeto que los sikhs con turbante merecen por su –en principio- mayor cercanía con dios. Pero no todos los sikhs llevan turbante, y es más, algunos lo llevaron pero en determinado momento tomaron la decisión de quitarse el turbante, afeitarse la barba y cortarse el pelo. Esto tendrá diferentes lecturas dependiendo del contexto en el que se dé. Es decir, no es lo mismo un sikh de pelo corto y barba rasurada en Barcelona que en India<sup>9</sup>; y tampoco es lo mismo un sikh de turbante en Delhi, que en Londres o en Barcelona. Pues los contextos espaciales y socio-históricos tienen mucho que ver a la hora de las motivaciones que llevan a un sikh a mantener su barba y turbante o a quitárselos. También a un *amritdhari* a mantener sus prácticas vitales y religiosas o a abandonarlas; para retomarlas después, o no. El trabajo de campo en Barcelona ha puesto de manifiesto cómo en algunos casos, especialmente entre los primeros sikhs que vinieron a principios de los 70s, se produjo un abandono de estas prácticas que en algún caso serían retomadas con gran firmeza más tarde. En algunos casos, como al principio del proceso migratorio vienen solos, sin sus familias y han de vivir en situaciones precarias y con menor control y presión social por parte del entorno, así como con menores facilidades y comprensión sobre sus prácticas, algunos sikhs rompen fácilmente con sus prácticas más ortodoxas y comen carne, beben alcohol

---

<sup>9</sup> En India, en acontecimientos como la masacre de Delhi en 1984 tras el asesinato de Indira Gandhi a manos de dos sikhs de su guardia personal muchos sikhs optaron por quitarse el turbante, cortarse cabello y barba y eliminar el uso de apellido Singh, propio de los varones seguidores de esta religión, para evitar ser identificados como tales.

y fuman tabaco. Para más tarde retomar la ortodoxia cuando tras la reagrupación familiar sus más allegados se establecen para vivir con ellos.

Luego las motivaciones que llevan a un sikh –sea o no *amritdhari*- que viene a Barcelona a vivir y decide modificar determinadas prácticas corporales asociadas con cierta identidad social y religiosa son, al menos en algunos de los casos, bien claras: tienen que ver, por un lado, con el nivel de acogida y aceptación de *lo diferente* del lugar de llegada. Pero también, por otro lado, con el fin de las constricciones de un contexto anterior, ya vinieran por el arraigo cultural, el bagaje histórico de la comunidad, la situación política o por la necesidad de creación de identidades divergentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AXEL, Brian Keith (2001): *The nation's tortured body. Violence, representation, and the formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham and London, Duke University Press.
- BENACH ROVIRA, Núria (2005): "Diferencias e identidades en los espacios urbanos" en NASH, M., TELLÓ, R., BENACH, N. (Eds.) *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Bellaterra, pp. 71-84.
- COLE, Owen (2004): *Understanding Sikhism*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- DAVIS, Flora [1976] (1993): *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza.
- DOGRA, Ramesh Chander; SINGH MANSUKHANI, Gobind (1996) *Encyclopaedia of Sikh religion and culture*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- ESTRUCH, J. y otros (2005) [2004]: *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània.
- FARGAS, Anna (2006) *Desh Pradesh. El meu país, l'altre país. Els panjabis de l'Índia a les comarques gironines*. Girona: Diputació de Girona.
- GIL, Marta y CÁCERES Juanjo (Coords.) (2008): *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, Barcelona, Montesinos.
- GOFFMAN, Ervin (1963): "Compromiso", en WINKIN, Yves (coord.) [1984] (1994), *La nueva comunicación*, Barcelona, Cairós, pp. 287-298.
- GOFFMAN, Ervin [1981] (1997): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- KAUR SINGH, Nikky-Guninder (2004) [1993]: *Sikhism. World religions*. New York: Facts on File.
- 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.
- MAUSS, Marcel (1971): "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del <<yo>>" en *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Techos, pp. 307-333.
- MAUSS, Marcel (1971): "Técnicas y movimientos corporales" en *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Techos, pp. 335-356.
- OBEROI, Harjot (1997): "Sikh fundamentalism", in KAVIRAJ, Sudipta (ed.) *Politics in India*, New Delhi, Oxford University Press.
- ONGHENA, Yolanda (2005): "Dinámicas interculturales y construcción identitaria" en NASH, M., TELLÓ, R., BENACH, N. (Eds.): *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Bellaterra, pp. 57-70.
- 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.
- PÁNIKER, Agustín (2007): *Los sikhs. Historia, identidad y religión*, Barcelona, Kairós.
- SANTOS, Sandra (2007), *La comunidad sikh en Barcelona. Una aproximación etnográfica*, trabajo de investigación del segundo año del Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.

SINGH, Sukhbir (2005): “Sikhisme. La veritat sota el turbant”, en *Dialogal. Quaderns del'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós*. Primavera 2005, nº 13: 14-19.

THAPAN, Meenakshi (ed.) (1997): *Embodiment. Essays on gender and identity*, Delhi, Oxford University Press.

UBEROI, J.P.S [1967] (1991): “Five symbols of Sikh identity”, en MADAN, T.N (ed.) (1992) *Religion in India*, New Delhi, Oxford University Press, pp. 320-332.

VAN GENNEP (1986): *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

VELASCO, Honorio (2007): “Cuerpo y espacio”, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.

## **Resumen**

El Sikh Dharma o Código de Conducta Sikh no sólo refiere a los aspectos religiosos del sikhismo, sino que, a partir de la ordenación de una serie de prácticas corporales organiza y ordena la vida de sus seguidores. Prácticas que tienen que ver con una disciplina horaria, la limitación en la ingestión de ciertos alimentos y otros productos considerados contaminantes, y, sobre todo, con la ostentación de ciertos elementos que corporalizados tienen la función de generar identidad, de revelar identificación y de recrear la generación y los ideales de la comunidad. Así, es a través del cuerpo y de la corporalización de ciertos elementos cómo los sikhs se relacionan con la deidad y se ponen, a su vez, en relación con las demás comunidades, exhibiendo una corporalidad que marca la pertenencia religiosa y a su vez la distinción con respecto a sus “otros”.

## **Abstract**

The Sikh Dharma or The Sikh Code of Conduct not only refers to the religious aspect of Sikhism but also to the ordination of a series of corporal practices from which it organizes and arranges the lives of its followers. Some practices, that include a disciplined schedule, limited consumption of some foods and other products considered as contaminants, and, especially, with the ostentation of some elements, the embodiment of which have the objective to generate identity, to reveal identification and to recreate generation and the ideals of the community. So, it is through the body and the embodiment of some elements that the Sikhs are related to their deity and, at the same time, they form a relationship with other communities, exhibiting a corporeality which stresses, not only their religious belonging, but also the distinction with respect to their “others”.