



Revista Asia América Latina

ISSN 2524-9347

Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires



EL *MIRI PIRI*: LA BASE TEÓRICO-DEVOCIONAL SIJ DE LA LUCHA ANTICOLONIAL*

MIRI PIRI: THE SIKH THEORETICAL AND DEVOTIONAL FOUNDATIONS OF THE ANTICOLONIAL STRUGGLE

Óscar Domínguez Portugal 

Universidad Nacional de Colombia
oadominguezp@unal.edu.co

Fecha de recepción: 01/04/23

Fecha de aceptación: 20/12/23

RESUMEN: El sijismo es una religión nacida en el Punjab entre los siglos XV y XVI. Se diferencia de las demás religiones dhármicas por ser una religión intramundana, pues el creyente debe tener un equilibrio entre el mundo terrenal y el mundo espiritual, viendo en el aislarse del mundo como una forma incoherente de conducción de la vida. Después de la anexión del Imperio Sij en 1849 por parte de la Compañía Británica de las Indias Orientales, diferentes movimientos y corrientes filosóficas sijes surgieron para luchar contra la ocupación británica en la India. En este período, movimientos como la secta *namdhari*, líderes Udham Singh, Sohan Singh y Bhagat Singh o el movimiento Ghadar se vieron influidos de manera directa o indirecta por el sijismo. Este artículo propone analizar la influencia del *miri piri*, que debe entenderse como la lucha contra la opresión, la injusticia y la tiranía, en los diferentes proyectos de independencia de la India. Esto se realiza a través de la revisión de prensa y el análisis del discurso de la poesía ghadarita, además de la revisión de historiografía. El principio sij del *miri piri* influyó de manera sustancial, de forma directa o indirecta, en diferentes proyectos anticoloniales en el Indostán separados del movimiento *gandhiano*.

PALABRAS CLAVE: sij dharma, miri piri, Ghadar, namdhari, Bhagat Singh

* Este artículo fue presentado originalmente como ponencia en el Congreso del Grupo de Trabajo Religión, Neoliberalismo y Pos/Decolonialidad (RELIDE/CLACSO) en noviembre de 2021.

ABSTRACT: Sikhism, a religion born in Punjab between the 15th and 16th Centuries, differs from other dharmic religions in that it is an intramundane religion. The believer must strike a balance between the earthly and spiritual worlds since isolation from the former is considered incoherent in conducting their own life. After the annexation of the Sikh Empire in 1849 by the British East Company, different Sikh movements and philosophical currents emerged to fight against the British occupation of India. Movements such as the *Namdhari* sect, leaders like Udham Singh, Sohan Singh, and Bhagat Singh, or the Ghadar Party were directly or indirectly influenced by Sikhism. This paper analyses the influence of *miri piri* philosophy in the fight against oppression, injustice, and tyranny, on various Indian independence projects. This is done through the review of press publications and discourse analysis of Ghadarite poetry, in addition to a historiographical review. The Sikh principle of *miri piri* had a substantial influence, directly or indirectly, on different anti-colonial projects in Hindustan, separated from the Gandhian Movement.

KEYWORDS: Sikhdharm, *miri piri*, Ghadar, Namdhari, Bhagat Singh

Introducción

Los seres humanos, tal y como dijo en alguna ocasión Peter Berger, han perdido su conexión con el mundo natural, siendo necesario significar su realidad a través de lo que puede tomar del mundo social (Berger, 1970; Luckmann, 1973). Este último, lleno de múltiples símbolos y significados, otorga un marco para actuar en sociedad, provee las normas implícitas y explícitas, las maneras de comprender la realidad y de cómo actuar ante ciertas situaciones particulares. Este *universo de sentido*, es decir, el marco bajo el cual se logra interpretar y dar sentido a la realidad y el accionar en el mundo, proviene, a su vez, del *Cosmión Sacro*, el cosmos de lo sagrado, de lo espiritual, y por el cual en muchas ocasiones se ha logrado establecer un marco común para la existencia humana misma (Luckmann, 1973).

Ahora bien, el marco de comprensión del mundo que otorga el *Cosmión Sacro* no solo se da en el marco del ritual religioso, sino que muchas veces trasciende el mismo y se convierte en un elemento de la vida cotidiana, ya sea que la persona sea creyente o no, y muchas veces el sujeto social actúa – consciente o inconscientemente– bajo parámetros o actos religiosos. Así, por ejemplo, es común en los países de habla hispana, el terminar de despedirse de otra persona con un «que Dios lo bendiga», el desear que algo suceda diciendo «ojalá» –del árabe *in sha Allá* y del árabe hispánico *o' sha Allá* que significa «si Dios quiere»–, o más allá, el celebrar la finalización del año una semana después del

natalicio de Jesús de Nazaret, el que sería el día de su circuncisión –pues ha de recordarse que Jesús era judío–.

Así, muchas festividades, actividades o palabras y frases de la vida cotidiana han perdido su significado religioso, pero de manera inconsciente se siguen reproduciendo, mientras otras, aunque no han perdido este valor religioso, dependiendo del contexto, se emplean –o no– con tal fin. Muchas más nunca pierden su significado espiritual, aunque se reproduzcan en espacios o momentos religiosos o no religiosos. Ahora bien, esta reproducción consciente o inconsciente del mundo de lo religioso trasciende de elementos minúsculos del actuar del individuo –como los mencionados anteriormente– a conceptos estructurantes de la fe bajo los cuales se comprende y actúa el mundo.

En el caso del colonialismo británico en el Sur de Asia, entre los siglos XIX y XX, muchos movimientos anticoloniales basaron su accionar político en elementos religiosos. En el caso hinduista, esto especialmente se dio a causa de la reviviscencia religiosa que se dio a lo largo y ancho del subcontinente y la reaparición de conceptos teológicos como el *karma yoga*. Así, por ejemplo, el movimiento liderado por Bal Gangadhar Tilak revivió el culto a Sivaji, antiguo gobernante Maratha, y al dios Ganesha.

Otra muestra está en el boicot resultado de la partición de Bengala, que posteriormente se convirtió en el movimiento *swadeshi*. Este basó su accionar político en las prohibiciones y exclusiones de casta a los británicos compradores y vendedores de productos provenientes de la metrópoli, los cuales traspasaron las limitaciones religiosas para imponerse a cualquiera que estuviera en contra de los principios *swadeshitas*, independientemente de la casta o el estatus social que tuviese (Guha, 1997; Kulke y Rothermund, 2004; Majumdar, 2003; Sarkar, 1973).

Para el caso sij, las expresiones anticoloniales tuvieron lugar de manera temprana, con el movimiento *namdhari* o *kuka*, y durante la primera mitad del siglo XX. Este se expresó no solo en movimientos liderados por sijes y personalidades nacidas dentro de una familia sij aunque declarándose ateos (como fue el caso de Bhagat Singh) sino también movimientos panindios cuya mayoría de militantes eran miembros de la comunidad sij o nacidos en el seno de familias pertenecientes a este «camino de salvación», como fue el caso del *ghadar* o del Gobierno Provisional de la India Libre liderado por Subhas Chandra Bose en su momento de mayor auge.

Ha de resaltarse, por ejemplo, que en el caso del Ghadar, se declara desde un inicio como un movimiento arreligioso. Sin embargo, en su poesía se evoca constantemente la lucha contra la opresión y la injusticia, mientras que para el caso de Bhagat Singh, aunque él mismo se declaró ateo, se le considera como uno de los representantes del tipo ideal de creyente. Todos estos movimientos expresaron, de una u otra forma un concepto fundamental para el sijismo, el *miri piri*.

En el presente artículo se analiza la influencia del *miri piri* en los diferentes proyectos de independencia de la India. Para ello se revisó la prensa británica y la historiografía de la época. El artículo se organiza en dos partes: en la primera se explora el concepto de *miri piri*, sus expresiones devocionales y sus orígenes, mientras que en la segunda se profundiza en sus expresiones concretas en el proceso de independencia de la India.

El *miri piri*

El sijismo, a diferencia de las demás religiones dhármicas, se puede enmarcar bajo lo que Max Weber (1997, 1998, 2014) denominó como una religión ascética intramundana, es decir, aquella en la que el creyente no debe alejarse del mundo para encontrar su salvación, sino al contrario, tiene que actuar en el mundo, para por esta vía lograr unirse al *Ser Último y Eterno* y terminar con el ciclo del *samsara*.¹ Dice en el *Gurú Granth Sahib* (2018), libro sagrado del *sijdharna*, «el creador por Sí mismo actúa, y hace que otros actúen. ¿A quién debemos quejarnos? [...] El Comandante dicta su orden y está agradecido. Oh Nanak, nosotros recibimos lo que está escrito en nuestro destino» (sección 8, parte 72).

El gurú Nanak, primer gurú del sijismo, criticó fervorosamente la práctica ascética negadora del mundo y la injusticia social existente. Para el gurú, el ser un asceta implicaba no solo el alejarse del mundo para aceptar la salvación, sino también el no actuar en los momentos cuando se es consciente de la existencia de injusticias y necesidades sociales, como el hambre de muchos, y gobiernos opresivos a los que se tenía que aceptar, porque el hacer frente a uno de estos implicaba la continuación del sufrimiento, manteniendo la casta o descendiendo a una más baja en la próxima reencarnación, en vez de estar cada vez más cerca de romper este ciclo (J. Singh, 2000).

En este sentido, el gurú Nanak fue particularmente crítico del concepto de *ahimsa*, o la no violencia, pues para el él el concepto en sí mismo es contradictorio.² Esto se debe a que obliga al creyente a no lastimar a ningún ser vivo, propendiéndose por el vegetarianismo, sin embargo, se le permite al gobernante oprimir a su pueblo, porque cualquier acto de resistencia implica un

¹ Sobre el concepto de «ascetismo negador del mundo» y su relación con las religiones dhármicas se recomienda consultar a Max Weber (1997, 1998, 2014).

² El concepto de *ahimsa* surgió aproximadamente en el siglo IV a. C. de la mano del jainismo, religión en que se ve como la única virtud del creyente, pues es solo cuando se abandona la violencia el momento en que se vuelve fructuosa la acción religiosa; sin embargo, actualmente es ampliamente reconocido por ser la base del accionar político de Mohandas Gandhi.

castigo kármico, posibilitándose así la perpetuación de la violencia sistemática (J. Singh, 2000).

Ante esta situación, declaró que las responsabilidades espirituales de los seguidores del sendero devocional establecido por él eran: en primer lugar, servir a los demás (*seva*) de manera altruista con el fin de luchar en contra de la desigualdad y las necesidades sociales; en segundo lugar, crear maneras para resistir y enfrentar la opresión y la injusticia existentes en la sociedad. Esto último por medios pacíficos, como lo es la comida comunitaria, el *langar*, o por medios «violentos», lo que posteriormente se concibió como el *dharam yudha* o guerra santa y el mártir o *shahidi* (K. Singh, 1996). De igual manera, el gurú Nanak estableció el concepto de *raj jog*, que arguye que el creyente debe alcanzar su máximo potencial espiritual a la vez que desarrolla su vida no espiritual (J. Singh, 2000).

La muerte del gurú Nanak fortaleció estas concepciones de lucha en contra de la injusticia y la opresión social en el mundo. Así, de una parte, la práctica del *langar* se fortaleció durante el *guryaee* del segundo gurú, Angad. De hecho, cuando se narra su ascenso en el *Guru Granth Sahib* (2018), se dice que el *langar* fue abierto por el gurú y que todo lo recibido por él fue utilizado para llenar las alacenas de la cocina y distribuirse entre los necesitados.

Por otra parte, durante el *guryaee* del quinto gurú, Arjan, el concepto de *raj jog* se transformó a través de uno nuevo, el *sacha patsba* («el emperador del mundo secular y del espiritual») pues el seguidor del sendero establecido por el gurú y su reencarnación debe dedicar la atención a las necesidades espirituales y terrenales de la sociedad, tal como lo había declarado el gurú Nanak. Sin embargo, el cambio de concepto no solo le da al gurú facultades espirituales, sino también de la búsqueda del establecimiento de un proyecto político terrenal (J. Singh, 2000).

El desafío a la autoridad que este concepto evocó al emperador mogol Jahangir conllevó al martirio del gurú Arjan, y, tras la muerte del quinto gurú, su hijo y sucesor, el gurú Hargobind empezó a portar dos espadas.³ Una de las espadas, representando el gobierno terrenal (*miri*), mientras que la segunda el mundo espiritual (*piri*) (Mann, 2007), los dos aspectos que el creyente debe desarrollar al tiempo para tener una vida estable, y con los cuales el gurú representaba la lucha contra la tiranía y la protección del necesitado, además de expresar la indivisión entre lo espiritual y lo terrenal (K. Singh, 1996).

El uso de armas le valió críticas al sexto gurú, pues muchos consideraron al gurú Nanak como un asceta y al gurú Hargobind como un tergiversador de las

³ Sobre este martirio hay un debate historiográfico, pues aunque el relato tradicional sij concibe la muerte del quinto gurú como martirial, no hay pruebas de ello en los archivos o fuentes de la época, al menos según los hallazgos expuestos en el artículo de Louis E. Fenech (1997).

enseñanzas del primer gurú sij. Este respondía a sus críticos: «soy internamente un eremita y externamente un príncipe. Las armas significan protección a los pobres y los necesitados, y la destrucción del Tirano. El gurú Nanak no renunció al mundo, sino al *Maya* y al Ego» (Pániker, 2007, p. 86).

De igual manera, durante el *guryaee* del gurú Hargobind se creó el primer ejército sij, y sus guerreros fueron denominados *sant sipahi* o guerreros santos, a la par que se desarrolla el concepto de *dharam yudha* o guerra santa. Así, mientras el *sant sipahi* lucha por la pervivencia de las enseñanzas del gurú, la fe y la comunidad, *dharam yudha* es toda guerra que se hace con el fin de adquirir dharma. Ahora bien, cuando se declara *dharam yudha* debe tenerse en cuenta que el guerrero lucha para proteger y salvaguardar las enseñanzas del gurú, siendo su defensa uno de los deberes del creyente al aceptar al gurú como guía, por lo cual tiene que emplear la fuerza en sus justas proporciones, y debiéndose declarar la misma cuando el sij encuentra injusticia en el mundo.

De esta manera, todo aquel que muere por la defensa de la fe, del oprimido y el subyugado se le concibe como mártir. Su sangre provee el testimonio de su fe y que su acto es virtuoso, verdadero y justificado al ser resultado de la resistencia contra un gobierno tiránico (Fenech, 1997; J. Singh, 2000). Sobre ello dice el *Gurú Granth Sahib* (2018):

La muerte no puede ser llamada como mala, oh gente, si uno conoce cómo morir de verdad. La muerte de un héroe valiente es bendecida, si es aprobada por Dios. Aquellos que solamente son aclamados como guerreros valientes en el mundo de aquí en adelante, son quienes han recibido el verdadero honor en la Corte del Señor. Ellos son honrados en la corte del Señor; parten con honor, y no sufren dolor en el mundo de aquí en adelante. Ellos meditan en el Único Señor, y obtienen los frutos de sus recompensas. Al servir al Señor, su miedo es disipado. No satisfagas tu egoísmo, y medita en tu propia mente; El Que Conoce por Sí mismo lo sabe todo. La muerte de un héroe valiente es bendecida, si es aprobada por Dios. (sección 12, parte 23)⁴

Todas estas enseñanzas se consolidaron en una institución, la *kbalsa*, que fue creada por el gurú Gobind Singh –el último de los gurús humanos del sijismo– tras ver la inacción de los seguidores de su padre, el gurú Tegh Bahadur, tras su muerte martirial. Por medio de esta institución, el gurú estableció la igualdad entre seres humanos ante el *Satguru* («el Verdadero Gurú, el ser último y eterno») entre todos aquellos que se bautizaban para ser miembros de ella. De igual manera, aquel comentó «como la *kbalsa* es de Dios, quien se convierte en parte de la comunidad de la *kbalsa*, serán, *ipso facto*, sujetos directos de Dios» (Singh Dilgeer, 2005, p. 143).⁵ Así, quien acepta ser parte de la *kbalsa*, además, se aproxima a la salvación, pues tal y como dice en el *Gurú Granth Sahib* (2018):

⁴ Traducción y resaltado propios.

⁵ Traducción propia.

Sobre este plato, tres cosas han sido colocadas: la verdad, la satisfacción y la contemplación. El Néctar Sagrado de Naam, el Nombre de nuestro Señor y Maestro, también ha sido puesto sobre este; es el Soporte de todos. Quien lo coma y disfrute será salvado. Esas cosas nunca pueden ser olvidadas; guárdalo siempre y por siempre en tu mente. El oscuro Mundo-Océano puede ser cruzado agarrando los Pies del Señor; Oh Nanak, esto es una extensión de Dios. (sección 13, parte 51)⁶

En este sentido, el ser parte de la *kbalsa* y convertirse en herramientas del soberano supremo implica estar siempre listo para defender la fe y ser un guerrero que salvaguarda los principios legados por los gurús, dando la vida, si es necesario, por tal causa.

Además, el ser parte de la *kbalsa* implica para el creyente no solo el aceptar al gurú como guía de vida, sino, al ser lo profano y lo espiritual partes integrantes de la vida misma, el creyente debe buscar desarrollar y equilibrar cada una de ellas, dado que cultivar una más que otra conllevaría a rechazar la mitad de lo creado por el *Satguru* (K. Singh, 1996). De igual manera, quien se bautiza en la *kbalsa* está dispuesto a dar la vida para liberar al oprimido y acepta morir por el bien común, entendiendo a la humanidad como algo superior a la individualidad y como más importante que el propio destino (J. Singh, 2000).

Esto se expresa claramente en uno de los símbolos del sijismo, la *kbanda*, la cual se compone de tres espadas: una recta, cruzada por un círculo, y dos acostadas. Las dos acostadas implican el poder espiritual y el poder terrenal del creyente, mientras que la erecta, de dos filos, representa el equilibrio que debe haber entre ambas fuerzas, pues de llegarse a ladear hacia alguno de los dos lados se rompería con el orden natural dejado por el *Verdadero Gurú*.

Así, en pocas palabras, el *miri piri* es la lucha en contra de la opresión y la injusticia. En consecuencia, la guerra que se hace por la defensa de los principios de la fe, es decir, la defensa de los oprimidos y quienes están bajo un gobierno tiránico es el *dharam yudha*. Quien lucha en ella es el *sant sipahi*, y quien muere por la defensa de los oprimidos y los subyugados bajo un gobierno tiránico, ya sea en el marco de una guerra santa o en su lucha contra la opresión y la injusticia en otro contexto se convierte en *shabidi* o mártir. Estas son las bases, hechas con o sin intención, que los miembros sijes de los proyectos de independencia del Indostán emplearon en su lucha contra el gobierno imperial británico.

Proyectos de independencia del Indostán

El proceso de independencia de la India está lleno de mitos. Entre los más importante se destacan, por una parte, que entre el Motín de los Cipayos de 1857-1858 y 1905, año en que se dieron las protestas a causa de la partición de

⁶ Traducción propia.

Bengala, no hubo movimientos sociales anticoloniales. Por otra parte, que hubo un único e indiscutido movimiento de independencia del Indostán, liderado por Mohandas Gandhi y basado en el concepto dhármico de *ahimsa*.

Ambas afirmaciones son falsas, pues, con respecto a la primera, si bien se conocen pocos movimientos anticoloniales entre 1858 y 1905, uno de ellos fue el movimiento *kuka*, que es la forma con la que se conoce a una secta sij surgida como consecuencia de la anexión del Punjab a los territorios de la Compañía de las Indias Orientales, y posteriormente al Raj británico en la India. Con relación a la segunda, ha de reconocerse que, si bien Gandhi lideró el movimiento proindependencia más reconocido internacionalmente, lo cierto es que hubo distintos movimientos en pro de la independencia del Indostán, tanto anteriores como contemporáneos al liderado por este líder populista.

Estos movimientos fueron, en términos reales, más importante que el del Gandhi, como el de Bhagat Singh, quien, aunque ateo, había nacido en el seno de una familia sij, o el partido Ghadar, compuesto por indostanos migrantes en Norteamérica, quienes en su mayoría eran sijes. A esto se suma que en estos y otros proyectos políticos la participación sij fue alta en comparación tanto a las bases revolucionarias como al porcentaje demográfico en el Indostán, como en el Gobierno de la India Libre.

Ahora, ha de resaltarse que miles de sijes hicieron parte de los ejércitos imperiales y que, por diversas razones, muchos apoyaron el *statu quo*. Estos veían en el gobierno británico a un gobierno justo, y muchas veces avalado por predicciones de alguno de los gurús sijes, ya fuese esto un mito o algo verdadero, limitando el accionar revolucionario de varios movimientos (Soboslai, 2018). Sin embargo, esta actitud no coartó el pensamiento anticolonial sij.

El anticolonialismo sij tiene sus raíces en la corriente *namdhari* o *kuka* del sijismo que surgió en 1812 cuando, según la tradición *kuka*, el gurú Gobind Singh y los *punj pyare* se le aparecieron a quien se convertiría en el onceavo gurú sij, Balak Singh, mientras este se encontraba en las riberas del Río Heron.⁷ En este encuentro se le encarga a Balak Singh la dirección de la comunidad sij y se le indica que llegaría un gurú que aún no había nacido, cuyo nombre sería Ram Singh, y quien nacería en 1816 en una familia migrante de carpinteros en una villa cercana al río Sutlej (Kaur, 1999).

El joven gurú no conoció a Balak Singh sino hasta 1841 cuando, tras algunos ejercicios de los ejércitos de la *khalsa*, el regimiento *Bagtan Wali*—división a la que estaba vinculado Ram Singh desde 1837— pasó por la villa de Hazro, lugar en el que residía Balak Singh. Ya en 1845, como consecuencia de la baja moral de las tropas del Imperio Sij, sumado a la corrupción de algunos de sus líderes, este regimiento abandonó los Ejércitos del *darbar* de Lahore, razón por

⁷ En la tradición ortodoxa sij solo se reconocen diez gurús.

la que Ram Singh, junto con algunos compañeros –entre ellos Kahn Singh– se vinculó al movimiento de Balak Singh de forma permanente.

El movimiento trazado por Balak Singh, como parte de su mensaje divino, buscaba purificar al sijismo de ciertas prácticas próximas al hinduismo que se habían adoptado desde la muerte del gurú Gobind Singh hasta la caída del Imperio Sij en 1849 (Oberoi, 1992; Pániker, 2007). Por esta razón, unos meses después de la llegada de Ram Singh a la comunidad establecida por Balak Singh, este le ordenó establecer un movimiento misionero en su villa natal, Bhaini Arayian, que junto a las misiones en Amritsar (dirigida por Lal Singh) y la de Hazro (liderada por Kahn Singh y el mismo Balak Singh) serían los tres grandes ejes de la propagación del movimiento (Bajwa, 2017; Kaur, 1999; J. Singh, 2010a y 2010b).

En 1857, meses antes del estallido del Motín de los Cipayos, Ram Singh tuvo su último encuentro con Balak Singh, y este le entregó el *guryaee* de la comunidad sij a Ram Singh, convirtiéndose, de esta manera, en la doceava reencarnación del gurú Nanak. De igual manera, aunque al ser tan reciente el movimiento este no participó activamente en lo que se considera la primera guerra de independencia del Indostán por la percepción de Ram Singh de la inmadurez del grupo para tomar una posición activa en el Motín de los Cipayos, el movimiento encontró un liderazgo claro en Ram Singh, quien estableció la orden *sant kbalsa* (Bajwa, 2017).

En 1863, tras la muerte de Balak Singh, Ram Singh expandió el movimiento y rápidamente consiguió una base amplia de adeptos, llegando rápidamente a ser poco más de cien mil personas. La importancia que tuvo el movimiento en la década de 1860 fue descrita en la prensa de la época al comentar que durante la celebración del Diwali de 1867 en Amritsar los fieles veían al gurú Ram Singh como una deidad.

Testimonio de ello era usual que, tras la realización de las abluciones necesarias para las oraciones, los fieles le quitaran sus ropajes mojados y los exprimieran para beber así fuese una gota del agua que de sus túnicas salían al exprimirla, pues a través de estas gotas de agua el creyente sentía la conexión devocional con el gurú y la purificación de sus pecados. A ello se sumaba la ofrenda de monedas, que sumaban miles de rupias que iban a las arcas del movimiento, ofrendas que, sin embargo, según la prensa usualmente eran rechazadas en los *gurdwaras*, aunque sí se aceptaban regalos de los ingleses (“The Dewalee Festival at Umritsur”, 14 de diciembre de 1867).

En las reuniones dirigidas por este autoproclamado avatar del gurú Gobind Singh, realizadas en Ludhiana y Amritsar, Ram Singh resaltó el carácter político del movimiento *namdbari*, promoviendo el rechazo al uso de escuelas gubernamentales, al sistema postal del Raj y a los bienes importados, además de al empleo de las cortes británicas o mixtas para la resolución de conflictos. Esta fue la primera expresión del *swaraj* que más adelante sería adoptada por el

movimiento contra la partición de Bengala de 1905 y por Gandhi en la década de 1920.

Ha de resaltarse que este proyecto se estableció durante la década de 1860, tomando fuerza tras los sucesos de 1863 (Bajwa, 2017; Kaur, 1999; Majumdar, 2002). Según el reporte de un informante infiltrado en la comunidad de Bhaini Arayan, Ganda Singh, se afirmaba que en una carta de uno de los miembros del movimiento, Sahib Singh, al momento en que el movimiento contaba con 125 mil sijes, se iniciaría un ataque directo contra los *farangis* (extranjeros/británicos) y se les expulsaría del Indostán, reestableciéndose el Imperio Sij, que sería gobernado por el doceavo gurú (Bajwa, 2017; J. Singh, 2010a, 2010b).

Esto, junto con denuncias de algunos brahmanes y algunas de las acciones tanto de Ram Singh como de sus seguidores, generaron tensiones en el gobierno colonial. Por esto, al menos entre 1864 y 1867, se lo puso en un semiaprisionamiento, a la vez que se prohibió que los miembros de la comunidad hicieran parte de los ejércitos imperiales y de los de los reinos protectorados. Tal es el caso de Cachemira, en el que tenían un regimiento, y Nepal, reino con el cual Ram Singh había tenido intercambios directos, como el envío de elefantes y oro por parte del rajá de Nepal al doceavo gurú. Posteriormente se relajaron las regulaciones para con Ram Singh, permitiéndosele visitar lugares santos sijes, entre ellos Anandpur y Amritsar (Bajwa, 2017; J. Singh, 2010b).

Este relajamiento de las restricciones quedó registrado en la prensa del Raj, cuando menciona que la secta había surgido como un intento liderado por Ram Singh de restaurar el *sijdharma* a su pureza original. El movimiento era tan importante que contaba con cerca de treinta mil seguidores y ocho o nueve *subadares* o lugartenientes para 1867. También se menciona que el movimiento era visto como algo serio por el hecho de que los seguidores de esta secta llevaban consigo un hacha de batalla, y porque para mediados de la década de 1860 era frecuente que después de la lectura del *Granth* los seguidores de la secta fuesen a destruir las lápidas de los musulmanes.

Ello conllevó a que la secta estuviese bajo vigilancia y a la captura preventiva de Ram Singh por los riesgos a los que podría traer una orden suya para el Raj. Sin embargo, al no verse una proyección política en el mismo, se le permitió regresar a su aldea, aunque bajo vigilancia (“A New Sect in the Punjaub”, 12 de febrero de 1867).

A la par de estas acciones, empezarían a circular obras literarias referentes al concepto de *shabidi* (mártir) entre los sijes, especialmente aquellos vinculados con la comunidad *kuka*, reapareciendo en el universo de sentido de los sijes un espíritu de sacrificio para implementar los valores de la *kbalsa* en la comunidad (J. Singh, 2010b). Así, las decisiones tomadas por el Gobierno colonial, sumadas a la circulación de ideas referentes al martirio, crearon un ambiente de tensión que, para 1872, culminaría en un amotinamiento *kuka* en contra del poder británico (Bajwa, 2017).

Lo que desató el levantamiento fue la autorización por parte del Gobierno colonial del sacrificio de ganado bovino en la ciudad sagrada sij. A esto se sumaba el rumor de la existencia de carnicerías en cercanías al *Harimandir*, el templo más importante de la comunidad sij, y la aparición de huesos de res dentro del Templo Dorado de Amritsar, colocados allí por Deva Singh el 24 de abril de 1871, así como también el hallazgo de más huesos de res días antes en las proximidades del complejo sagrado. Posterior a estos hechos, los *kuka* atacaron los mataderos de Amritsar y Raikot (Bajwa, 2017; J. Singh, 2010b).

Estos hechos fueron conocidos por la comunidad británica fuera de la India. Tal y como queda registrado en la prensa en relación a los hechos, para los británicos de la metrópoli no debía haber carnicerías en proximidades a los templos hindúes (ni sijes), ni exponerse la carne de estos animales en ninguna tienda de la ciudad. Esto se cumplió por parte de las autoridades coloniales hasta la fecha de la autorización de la instalación de mataderos en proximidades de la ciudad. El aumento en el consumo de carne de res en la ciudad, además, se atribuyó a los cachemires que migraron desde el norte hacia el Punjab como consecuencia de la reducción de la demanda de telas provenientes de Cachemira, a razón del comercio de telas resultante de la guerra franco-prusiana entre británicos y franceses.

Para la gente de la metrópoli, además, se veía como una profanación que se hubiesen hallado huesos de res en el *Harimandir* y aunque se atribuyeron los hechos a un sij que protestaba contra la *khalsa*, los hechos causaron enfrentamientos entre hindúes, sijes y musulmanes. Si bien los enfrentamientos menguaron por la influencia de la burguesía de Amritsar, con la llegada de los *kuka* los actos de violencia resurgieron. Ha de agregarse que estos actos no fueron vistos por los británicos como alzamientos antigubernamentales («Sacrificio de reses en Amritsar [Título Atribuido]», 4 de septiembre de 1871).

Tras los hechos de Amritsar y Raikot, los *kuka* realizaron «actos rebeldes» durante las horas de luz, generando zozobra permanente entre la población británica. Ha de aclararse que este levantamiento fue visto por los británicos como un segundo motín indio, a tan solo quince años de lo que se consideró como la primera guerra de independencia del Indostán, por lo que la represión no tuvo contemplación, ni siquiera para con mujeres y niños (Wagner, 2016).

Esta percepción de zozobra quedó registrada claramente en la prensa de la época cuando se relata la historia de dos brahmanes que se dirigían de Ludhiana a Simla, y en el camino cerca de la villa de Jundiaila pararon cerca de un pozo, cuando, según se narra en la nota, fueron golpeados y heridos con un hacha por un *kuka* sin la menor provocación, quedando uno de ellos gravemente herido. Tras su captura, el *kuka* responsable aceptó los hechos alegando estar afectado por un espíritu maligno al momento de cometer tales actos, por lo que

fue condenado a siete años de prisión (“Another Outrage by a Kooka”, 11 de noviembre de 1871).

Las acciones en Amritsar y Raikot, además, tuvieron como consecuencia la pena de muerte para sesenta y ocho personas, quienes al momento de ser ahorcados dijeron:

Nuestra comida es el nombre de nuestro dios inmortal. Nosotros no le tememos a la muerte, porque nuestros antecesores han mostrado el noble ejemplo del martirio. Nosotros seguiremos sus pasos. La religión es nuestra familia y amigos. Nosotros no deseamos nada. Nosotros seremos sacrificados bajo nuestra fe, sin ninguna objeción. Bajwa, 2017, p. 77)⁸

En este fragmento se hace evidente el pensamiento del *miri piri*. Es decir, no solo se creó un ejército que sirviese a las enseñanzas del gurú Ram Singh – considerado como una reencarnación del mismísimo Gobind Singh–, sino también porque al estar sus seguidores dispuestos a dar la vida ante un acto de opresión e injusticia y aceptar la muerte (contemplando que así se confirmaría su fe) no hace más que ejemplificar la naturaleza misma del concepto del equilibrio espiritual y terrenal del sij.

Tras el levantamiento *kuka*, se responsabilizó a Ram Singh por los asesinatos cometidos por los seguidores de la secta, considerándose en ese momento el renacimiento de un espíritu *sant kbalsa* que era contrario al Imperio Británico. En consecuencia, se lo expulsó a Rangún en septiembre de 1872 (Bajwa, 2017). Esto queda registrado en la prensa de la época de la siguiente manera:

*No pensamos, cuando propusimos en el último número que Ram Singh, el archiconocido kuka, fuese puesto bajo vigilancia, que tendríamos que prestar atención a una atrocidad hecha por un kuka en nuestra ciudad, que ha resultado en la catastrófica muerte de un juez respetable. Hay muchos, sin embargo, que consideran que esta atrocidad fue solo la primera pequeña erupción de un veneno en la sangre, las burbujas de la superficie de un lago de lava. Las coincidencias han sido, por lo menos, lo suficientemente extraordinarias para demandar atención, y más que suficientes para justificar que publiquemos una muestra de ciertas cartas anónimas que han hecho referencia a nuestras propias columnas y a otras. Estas son, probablemente, el trabajo de algún temeroso *babu*, y las declaraciones son improbables e incongruentes. Pero cualquiera sea su valor o inutilidad, están en posesión de la policía, en quienes se puede confiar para estar alerta (“Warnings in the Panjab”, 9 de septiembre de 1871).⁹*

⁸ Traducción propia

⁹ Traducción y resaltado propios.

Tras la desarticulación del movimiento antiimperialista *kuka* en 1872, algunos de sus adeptos, convertidos en maestros, continuaron enseñando su doctrina. Uno de ellos, Baba Kesar Singh, conoció a Sohan Singh, de la villa de Bhakna, quien después de llevar una vida de derroche empezó a encaminar su vida bajo las enseñanzas *namdbari*, a partir de las cuales, entre otras cosas, empezó a tener un pensamiento antiimperialista. Durante la primera década del siglo XX, tras haber perdido gran parte de su riqueza y viéndose en necesidades económicas, decidió viajar a Canadá en busca de recursos con los cuales poder mantener a su familia, llevando consigo un pensamiento anticolonial que fue reforzado por las condiciones en las que se encontró tras pisar tierra americana (K. Singh, 2010, 2019).

El panorama que encontró Sohan Singh, y muchos otros punyabíes, en su mayoría sijes, tras cruzar los océanos Índico y Pacífico y desembarcar en Vancouver fue de rechazo ante cualquier asiático. Canadá, desde la segunda mitad del siglo XIX se había convertido en un dominio dentro del Imperio Británico, lo cual implicaba que, si bien mantenía lazos coloniales con Londres, los territorios bajo esta jurisdicción eran ampliamente autónomos, tomando sus propias decisiones ante ciertas situaciones.

En este sentido, desde la ley de inmigración de 1906 empezaron a presentarse fuertes limitaciones a la inmigración surasiática, y aunque no se podía prohibir –como sí sucedió con los chinos y japoneses a través de legislaciones especiales y específicas– dado que los surasiáticos hacían parte del Imperio Británico, sí se podía limitar a través de políticas administrativas cada vez más restrictivas. Así, en el treintavo punto de la ley se indicaba que el gobernador podía prohibir, ya fuese por orden o decreto, y cuando lo considerase necesario o pertinente, el desembarco de cualquier tipo de inmigrante (Grey, 1906).

Pocos meses después de la sanción de la ley apareció en el periódico *The Homeward Mail from India, China and the East, and Official Gazette* una nota que solicitaba al gobierno de Calcuta que se desincentivara la inmigración indostana a América del Norte, a la vez que se advertía sobre la posibilidad de deportarles (“Emigration to Canada”, 7 de enero de 1907). Estas medidas se endurecieron con la ley de inmigración de 1910, que limitaba el ingreso de mujeres no canadienses o que estuviesen casadas con un canadiense (Grey, 1910). Por esta vía se estimuló la migración hacia los Estados Unidos, estableciéndose los sijes especialmente en Oregón (Ogden, 2012) y California. A esto se sumaron políticas y actitudes xenófobas, por lo que los indostanos se nuclearon alrededor en la organización Chief Khalsa Diwan establecido en Vancouver.

Las acciones tomadas por el gobierno canadiense, sumado a la inacción por parte del gobierno británico –que demostraba de cierta manera la aceptación de dichas políticas y prácticas en el Dominio de Canadá– despertaron el descontento entre los migrantes. Estos se percibieron como seres inferiores

dentro del mismo imperio por el que muchos de sus compatriotas habían dado su sangre en su defensa.

Ese descontento quedó registrado en la prensa de la época, que mencionaba que entre las políticas del Dominio se proponía trasladar a los punyabíes a las Honduras Británicas, actual Belice, que era descrita por los delegados de la comunidad indostana como una colonia penal. La propuesta fue condenada por el líder de los indostanos en Canadá, Taja Singh, quien lo veía como un trato injusto. De hecho, entre los sijes surgió un sentimiento de menosprecio y rechazo, y se empezaban a sentir como simples mercenarios y «carne de cañón» de los ejércitos británicos, por lo que la misma prensa recomendaba un cambio en la actitud del Dominio por la consecuencia que estas acciones podrían acarrearle al imperio (“British Indian in Canada”, 24 de noviembre de 1908).

Así, hacia noviembre de 1912, en Stockton, California, se conformó la Asociación Indostana de la Costa del Pacífico. Luego, en diciembre de 1913, en la sede del Partido Socialista Finés ubicado en la ciudad de Astoria, en Oregón, se consolidó el partido Ghadar, que velaba por las necesidades e intereses de los inmigrantes del Sur de Asia en toda Norteamérica y se propuso como objetivo la expulsión de los británicos del subcontinente indio (Ogden, 2012).

Tras esto, entre abril y julio de 1914, ocurrió el incidente del Komagata Maru (Bhatte, 2013; K. Singh, 1984), en el que los inmigrantes vieron de primera mano la injusticia social vivido por sus congéneres y, bajo su visión de mundo, vieron a un gobierno tiránico y opresor que era necesario expulsar del Indostán. Por estas razones, los ghadaritas compraron boletos y retornaron en grandes cantidades al Indostán, aunque, justamente por esto, el Gobierno del Raj limitó la entrada a unos pocos.

El plan en el Indostán era simple: buscar el apoyo del Ejército para causar un gran motín en contra del Raj. Sin embargo, esto no se logró, e inclusive, la contrainteligencia británica logró desarticular rápidamente la sedición ghadarita que planeaba su primer complot en Lahore, para después expandirse a Varanasi y Calcuta. Aunque cerca de veinte de los implicados en la conspiración de Lahore fueron sentenciados a muerte, solo a nueve se les impuso tal condena. Al dar su vida por el bienestar social, se los empezó a considerar como mártires de la independencia (“Conspiracy Case. Twenty-four to be hanged.”, 17 de septiembre de 1915; Gupta, 1997; Singh y Chakravarty, 2013), pues fueron los ghadaritas quienes «ofrecieron sus cabezas al altar de la diosa de la Libertad» (Puri, 2007, p. 75).¹⁰

Más allá de estos martirios –que de por sí ya evocan al *miri piri*– el Ghadar evocó constantemente este concepto sij sin ser muchas veces consciente de ello. Un ejemplo se presenta en la publicación de diciembre de 1911 del periódico

¹⁰ Traducción propia.

canadiense de descendientes indostanos *The Aryan*, en el cual aparece lo siguiente bajo el título *El Credo Sij*:

Es de la *kbalsa* quien no habla mal de nadie, quien combate en la vanguardia, quien da caridad, y quien nunca tema, aunque a veces venza. Es de la *kbalsa*, quien protege al pobre, quien esté siempre luchando la batalla para expandir el Verdadero Camino, y quien da su cabeza por la causa verdadera. Un sij combatirá una multitud, y el sij que así perezca, será bendecido por siempre. (1911)¹¹

Ahora, si bien no es ningún tipo de credo como tal (pues lo más similar a este es el *Mul Mantra*) el hecho de que se exponga estas ideas evoca la importancia que mantenía el *miri piri* aún para las poblaciones en la diáspora. De igual manera, durante los juicios de la conspiración de Mandalay de 1916 aparece el siguiente apartado en un periódico de Yorkshire:

Sir Michael se refirió al reporte de los juicios de la conspiración y continuó: «[Los ghadaritas dicen en sus publicaciones que] se debe tratar a los europeos de tal manera que lo pudieran recordar a través de los mares. Luchar para el país. Asesinar a los blancos. *Estar determinados a expulsar a los tiranos*. Beber su sangre hasta la saciedad, y comenzar una rebelión. El enemigo está envuelto en dificultades. Está acorralado por el León Alemán. Todos juntos». [De igual manera] un poema que fue hallado en la libreta de uno de los hombres que traía al juicio es también interesante, aunque bastante horripilante. Dice lo siguiente: «Mata o muere. *El gobierno de estos tiranos no puede durar más*. El tiempo de su salida ha llegado. Matemos a los blancos. Tomemos el país a costa de sus vidas; estén listos para la rebelión. *Asesinen al malvado y tiránico europeo*». (“Indian Conspiracy that Fail”, 28 de noviembre de 1916)¹²

De igual manera, en el primer número del periódico Ghadar aparecía la siguiente publicidad: «Se busca: entusiastas y heroicos soldados para organizar el Partido Ghadar en Indostán. Remuneración: la muerte. Recompensa: el martirio. Pensión: la libertad. Lugar de trabajo: el Indostán» (Bhatte, 2013, p. 164).¹³

Y en la poesía ghadarita, en la que varias veces se resalta la palabra *singh* (literalmente: león, y nombre de los bautizados en la *kbalsa* que expresa, además, que el creyente debe luchar con la ferocidad de un león por la defensa de la fe), dice:

Ustedes van y luchan para los británicos. Ustedes, *fieros leones*, solo piensen acerca de ello. Ustedes luchan en tierras lejanas y distantes. ¿Por qué no se hacen cargo de su propia tierra? Ustedes han sometido al Tíbet, China, [y] África para los británicos. ¿Por qué no muestran su valor a nuestros

¹¹ Traducción propia.

¹² Traducción y resaltado propios.

¹³ Traducción propia.

enemigos los británicos? *Levántense y respiren el aire fresco de la libertad. ¿Por qué no realizan el Holi con la sangre de británicos?* Soldados, despierten y vuelvan a sus sentidos. ¿Por qué ustedes luchan para los otros, los británicos? Nuestro enemigo está atrapado en Europa. Tomemos ventaja de esta situación y rebelémonos (“Historical Sikh Events”, 27 de enero de 2014).¹⁴

El fin de la Primera Guerra Mundial no trajo mayores cambios políticos en el Punyab, y en 1919 miles de sijes murieron durante las celebraciones del Vaisakhi, la fiesta del inicio de la *khalsa*, por órdenes del general O’Dyer, quien buscaba demostrar la lealtad de los Ejércitos sijes para con el Imperio Británico (Wagner, 2016). Esta masacre llevó a varios cientos de sijes a sumarse al movimiento anticolonial, ya fuera uniéndose a otros movimientos existentes o creando nuevos, con líderes como Sohan Singh Josh o Bhagat Singh.

Bhagat Singh fue uno de los que adquirió una consciencia anticolonial como consecuencia de la masacre de Jillianwala, sin embargo ya a la edad de ocho años había conocido al *shahid* Kartar Singh Sarabha durante la campaña ghadarita de 1914-1915, convirtiéndose este mártir en su héroe (Puri, 2007). En la década de 1920 empezó a militar dentro del movimiento gandhiano, sin embargo, los hechos de Chauri Chaura de 1922 le hicieron desvincularse y tomar una posición crítica respecto a Gandhi, dando paso a que se uniera a la Naujawan Bharat Sabha y fuera una parte importante en la conformación de grupos proindependentistas como la Armada Revolucionaria Socialista del Indostán y del Partido Kirti Kisan, que fue el continuador del proyecto ghadarita en el Indostán.

En 1931, junto con otros dos camaradas, se convirtió en mártir al aceptar la muerte por ahorcamiento al luchar por sus ideales de un Indostán libre, sin sufrir ninguna forma de yugo imperialista, y convirtiéndose, dentro de la comunidad sij, en aquella persona que logró equilibrar el mundo espiritual y mundo profano (Datta, 2008; Elam, 2016; Habib, 2007, 2018; Juneja, 2008; Lal, 2007; Mittal y Habib, 1979; National Archives of India, 1929; Noorani, 2001; Patyar, 2018; Singh y Sindhra, 2013; Waraich *et al.*, 2010). Hay que destacar que a pesar de ello, él era declaradamente ateo (B. Singh, 2022).

Conclusiones

El *miri piri* es la lucha en contra de la opresión, la injusticia y la tiranía. Este concepto se ha convertido, a través de la historia y cotidianidad de los sijes, no solo en una de las bases filosóficas de su pensamiento, sino también en un eje sobre el cual se puede entender su accionar político, y también el de quienes han nacido y crecido en un contexto sij aunque ya no sean creyentes.

¹⁴ Traducción y resaltado propios.

Así, conceptos como los de *shabidi* (martirio), *dharam yudha* (guerra santa), *langar* (comida comunitaria) y *sewa* (servicio) son expresiones de la lucha contra la opresión, la injusticia y la tiranía existente en el mundo, y por las que el sij debe luchar en su vida cotidiana. Esto puede ser evidenciado en la historia sij en dos momentos, durante el período de los gurús y el período colonial británico en el Indostán. Así, de una parte, los gurús demostraron desde el inicio de la enseñanza sij la necesidad de luchar en pro del bienestar social, ya fuese por medio de la *langar* o de la *dharam yudha*, que se debe hacer cuando el creyente encuentra en el mundo injusticia y opresión, poniendo su individualidad por debajo del bienestar social.

Al aceptar el mensaje del gurú –demostrado al momento de realizar el bautizo (*amrit*)–, el sij está dispuesto a dar su vida por la defensa de estos principios de fe y a buscar el bienestar de la humanidad antes que el propio, convirtiéndose entonces en una herramienta del *Verdadero Gurú* para llevar a cabo tal fin. Quien muere en esta lucha contra la opresión y la injusticia se convierte en mártir, pues ha entendido el propósito del mensaje de *Vabiguru*, y estuvo dispuesto a demostrarlo.

Por otra parte, tras la conquista británica del Punjab en 1849, miles de sijes –conscientes de lo que la presencia colonial implicaba– tomaron las armas para luchar contra el Gobierno. Los *kuka*, por un lado, vivieron esto en carne propia tras el levantamiento en Amritsar en 1872. Los ghadaritas, por otra parte, evidenciaron el Gobierno opresor en su experiencia como migrantes culíes. Buscaron expulsar a los colonos del suelo indostano, llegando a dar su vida por tal causa –tal como lo vivió Kartar Singh–, e impulsar la reflexión a través de la poesía. Bhagat Singh, por último, siendo consciente del propósito ghadarita, continuó su legado y, tan tarde como 1931, aceptó la muerte como muestra de su convencimiento de un Indostán libre de un régimen opresor e injusto.

Referencias bibliográficas

- A NEW SECT IN THE PUNJAUB (12 de febrero de 1867). *The Homeward Mail from India, China and the East*, 121.
- ANOTHER OUTRAGE BY A KOOKA (11 de noviembre de 1871). *The Homeward Mail from India, China and the East*, 1253.
- BAJWA, F. S. (2017). *Kuka Movement: An important phase in Punjab's role in India's struggle for freedom* (2a ed.). Vishav Namdhari Sangat.
- BERGER, P. (1970). *El dosel sagrado*. Amorrortu.
- BHATTE, P. (2013). Transnational Ghadr Movement: A Diasporic Dimension. *歴史文化社会論講座紀要*, 10, 157–173.
- BRITISH INDIAN IN CANADA (24 de noviembre de 1908). *The Morning Post*, 8.

- CONSPIRACY CASE. TWENTY-FOUR TO BE HANGED. TWENTY-SEVEN TRANSPORTED. LAHORE TRIBUNAL JUDGEMENT (17 de septiembre 1915). *The Englishman*, 3.
- DATTA, V. N. (2008). *Gandhi and Bhagat Singh*. Rupa Publications Private Limited.
- ELAM, J. D. (2016). Commonplace Anti-Colonialism: Bhagat Singh's Jail Notebook and the Politics of Reading. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 39(3), 592–607.
<https://doi.org/10.1080/00856401.2016.1193796>
- EMIGRATION TO CANADA (7 de enero de 1907). *Homeward Mail from India, China and the East, and Official Gazette with which is incorporated Allen's Indian Mail*, 2.
- FENECH, L. E. (1997). Martyrdom and the Sikh Tradition. *Journal of the American Oriental Society*, 117(4), 623-642. <https://doi.org/10.2307/606445>
- GREY, S. A. G. E. (1906). *Acts of the Parliament of the Dominion of Canada passed in the session held in the Six Year of the Reign of His Majesty King Edward VII being the Second Session of the Tenth Parliament: Vol. I*. Samuel Edward Dawson.
- GREY, S. A. G. E. (1910). *Acts of the Parliament of the Dominion of Canada passed in the session held in the Ninth and Tenth Years of the Reign of His Majesty King Edward VII being the Second Session of the Eleventh Parliament: Vol. I*. Charles Henry Parmelee.
- GUHA, R. (1997). *Dominance without hegemony: History and power in colonial India*. Harvard University Press.
- GUPTA, A. K. (1997). Defying Death: Nationalist Revolutionism in India, 1897-1938. *Social Scientist*, 25(9/10), 3–27. <https://doi.org/10.2307/3517678>
- SHRI GURU GRANTH SAHIB (KHALSA CONSENSUS TRANSLATION) (2018). Global Grey ebooks.
- HABIB, S. I. (2007). Shaheed Bhagat Singh and his Revolutionary Inheritance. *The Indian Historical Review*, 34(2), 79–94.
- HABIB, S. I. (Ed.). (2018). *Inquilab: Bhagat Singh on religion and revolution* (First edition). SAGE Publications India Pvt: Thousand Oaks, California SAGE Publications Inc.
- HISTORICAL SIKH EVENTS: HISTORY OF THE GHADAR MOVEMENT PART 2. (27 de enero de 2014). *Gateway to Sikhism*. <https://www.allaboutsikhs.com/sikh-history/historical-events/historical-sikh-events-history-of-the-ghadar-movement-part-2/>
- INDIAN CONSPIRACY THAT FAIL. AMERICAN CENTERS OF SEDITION (28 de noviembre de 1916). *The Leeds Mercury*, 5.
- JUNEJA, M. M. (2008). *Biography of Bhagat Singh*. Pankaj Printers.
- KAUR, B. (1999). *The Namdhari Sikhs*. Namdhari Sikhs Historical Museum.
- KULKE, H., y ROTHERMUND, D. (2004). *A history of India* (4. ed.). Routledge.

- LAL, C. (2007). Revolutionary Legacy of Bhagat Singh. *Economic and Political Weekly*, 42(37), 3712–3718.
- LUCKMANN, T. (1973). *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Sígueme.
- MAJUMDAR, R. C. (Ed.). (2002). *British Paramountcy and Indian Renaissance Part I: Vol. IX* (4a ed.). Bharatiya Vidya Bhavan.
- MAJUMDAR, R. C. (Ed.). (2003). *Struggle for Freedom: Vol. XI* (3a ed.). Bharatiya Vidya Bhavan.
- MANN, G. S. (2007). *El sijismo*. Akal.
- MITTAL, S. K., Y HABIB, S. I. (1979). Towards Independence and Socialist Republic: Naujawan Bharat Sabha: Part One. *Social Scientist*, 8(2), 18–29.
- NATIONAL ARCHIVES OF INDIA (1929). *Assembly Bomb Case No. 9 of 1929. Crown Vs. Bhagat Singh and Bhatukeshwar Dutta Vol-I*. <https://indiancultureapp.page.link/cXnZz8EVkx6GTyacA>
- NOORANI, A. G. A. M. (2001). *The trial of Bhagat Singh: Politics of justice*. Oxford University Press.
- OBEROI, H. S. (1992). Popular Saints, Goddesses, and Village Sacred Sites: Rereading Sikh Experience in the Nineteenth Century. *History of Religions*, 31(4), 363–384. <http://www.jstor.org/stable/1062800>
- OGDEN, J. (2012). Ghadar, Historical Silences, and Notions of Belonging: Early 1900s Punjabis of the Columbia River. *Oregon Historical Quarterly*, 113(2), 164–197. <https://doi.org/10.5403/oregonhistq.113.2.0164>
- PÁNIKER, A. (2007). *Los sikhs: Historia, identidad y religión*. Editorial Kairós.
- PATYAR, M. (2018). *Mahatma Gandhi and Bhagat Singh: Perceptions of Freedom*. 12(1), 730–739.
- PURI, H. K. (2007). The Influence of Ghadar Movement on Bhagat Singh's Thought and Action. *Pakistan Vision*, 9(2), 70–84.
- SACRIFICIO DE RESES EN AMRITSAR [Título Atribuido]. (4 de septiembre de 1871). *Pall Mall Gazette*, 10.
- SARKAR, S. (1973). *The Swadeshi Movement In Bengal 1903-1908*. People's Publishing Press.
- SINGH, B. (2022). *Why I am an Atheist and Other Works*. Sanage Publishing.
- SINGH DILGEER, H. (2005). *Dictionary of Sikh Philosophy*. Sikh University Press.
- SINGH, I., y CHAKRAVARTY, S. (2013). *The Gadar heroics: The forgotten saga of overseas Indians who staked their lives to free India from the British*. India Empire Pub.
- SINGH, J. (2000). *Dynamics of Sikh revolution*. Institute of Sikh Studies.
- SINGH, J. (2010a). *A Short History of Namdhari Sikhs of Punjab*. Guru Nanak Dev University.
- SINGH, J. (2010b). *Namdhari Guru Ram Singh* (1st ed). National Book Trust.
- SINGH, K. (1984). *A History of the Sikhs: 1839-1974: Vol. II*. Oxford University Press.

- SINGH, K. (1996). *Sikhism. A Miri Piri System*. Dharam Parchar Committee (Shriomani Gurdwara Parbandhak Committee).
- SINGH, K. (2010). Ghadar Movement and Ideological Moorings of Sohan Singh Bhakna. En M. Rajivlochan, D. Sirohi, y A. Suri (Eds.), *History perspectives* (pp. 35–45). Unistar Books.
- SINGH, K. (2019). Sketching the Formative Years of Sohan Singh Bhakna's Life in Punjab. *Journal of Sikh and Punjabi Studies*, 26(1 & 2), 111–126. http://giss.org/jsps_vol_26.html
- SINGH, K., Y SINDHRA, G. S. (2013). *Martyrdom of Shaheed Bhagat Singh: Secrets Unfolded by an Intelligence Bureau Agent of British-India*. Unistar Books.
- SOBOSLAI, J. (2018). Sikh Self-Sacrifice and Religious Representation during World War I. *Religions*, 9(2), 1–18. <https://doi.org/10.3390/rel9020055>
- THE DEWALEE FESTIVAL AT UMRITSUR (14 de diciembre de 1867). *The Homeward Mail from India, China and the East*, 1041.
- THE SIKH'S CREED (1911). *The Aryan*, 1.
- WAGNER, K. A. (2016). 'Calculated to Strike Terror': The Amritsar Massacre and the Spectacle of Colonial Violence. *Past & Present*, 233(1), 185–225. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtw037>
- WARAICH, M. S., MANN, R., y JAIN, H. (2010). *The Hanging of Bhagat Singh* (Vols. 2-A). Unistar Books.
- WARNINGS IN THE PANJAB (9 de septiembre de 1871). *The Englishman's Overland Mail*, 9.
- WEBER, M. (1997). *Sociología de la religión*. E. Gavilán, Trad. Istmo.
- WEBER, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión: Vol. II*. Taurus.
- WEBER, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.



Grupo de Estudios sobre Asia y América Latina
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Universidad de Buenos Aires