

HINDUISMO Y SISTEMA DE CASTAS EN LA TRADICIÓN DE LA INDIA

CARLOS ANDRÉS MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

JOSÉ MARÍA ARANDA ECHEVERRÍA

JORGE OCAÑA GÓMEZ

Máster en análisis político

Teoría y organización del poder político

Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Contextualización histórica. 2.1. Aproximación espacial y temporal. 2.2. Vedismo. 2.3. Brahmanismo. 2.4. Budismo. 2.5. Jainismo. 2.6. Hinduismo. 3. <<Varna>>, <<Jāti>> y el <<afuera>> del sistema. 3.1. Funcionalidad. 3.2. Efectos. 4. Literatura hindú. 4.1. Dharma-Shastra. 4.1.1. Leyes de Manu. 4.2. Artha-Shastra. 4.3. Otras obras relevantes. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

PALABRAS CLAVE: Hinduismo, Sistema de castas, Control político, social y religioso.

Índice

1. Introducción.....	3
2. Contextualización histórica	3
2.1. Aproximación espacial y temporal.	3
2.2. Vedismo.....	5
2.3. Brahmanismo.....	6
2.4. Budismo.....	7
2.5. Jainismo	9
2.6. Hinduismo	9
3. <<Varna>>, <<Jāti>> y el <<afuera>> del sistema	10
3.1. Funcionalidad	16
3.2. Efectos	17
4. Literatura hindú	18
4.1. Dharma-Shastra	20
4.1.1. Leyes de Manu	21
4.2. Artha-Shastra	23
4.3. Otras obras relevantes.....	25
5. Conclusiones.....	26
6. Bibliografía.....	28

1. Introducción

A la hora de tratar un tema como el del hinduismo es necesario realizar una precisión conceptual. Hay que diferenciar aquello que es hindú; relativo o propio a la cultura y religión del Valle del Indo, frente a lo indio, que debido al descubrimiento de América desvirtuó en parte su significado originario. En cualquier caso, lo indio; entendido como lo relativo a la India como país, está ligado, pero no es sinónimo del concepto hindú.

El hinduismo es un término posiblemente más conocido en la actualidad, pero que no goza de un gran conocimiento global aun teniendo más de 700 millones de adeptos. Este desconocimiento puede estar provocado por su complejidad, ya que es difícil poder concretar una definición del mismo, y por un excesivo eurocentrismo que provoca una pérdida de interés por las culturas no occidentales.

A lo largo de este trabajo intentaremos acotar el hinduismo, desde su origen a través de la civilización aria, pasando por las diferentes transformaciones que sufrió hasta su desarrollo actual, así, como su aspectos más culturales, influencia del hinduismo en las costumbres y en los conocimientos, sociales, estructura social y relaciones sociales, y políticos, sin entrar en la época más actual.

2. Contextualización histórica

2.1 Aproximación espacial y temporal

Se puede establecer, que el hinduismo tiene su origen en el Valle del Indo¹, cuando la cultura aria, se introdujo en dicha civilización, hacia el año 1500 a.C., la cual consiguió desplazarla. Por ello, se puede decir que el hinduismo es una creación de la cultura aria, pero el peso de las costumbres ya establecidas en el Valle del Indo también tuvo un papel en su creación. Aún así es cierto que la civilización aria crea los dogmas a partir de los cuales se va a regir dicha sociedad. Existen intentos por parte de los propios hindúes y de las civilizaciones imperialistas de apropiarse de su origen, por motivaciones políticas e ideológicas.

¹ Esta civilización está datada sobre el año 2500 a.C. (Flood, 1998: 37).

Los conocimientos que se tienen de la civilización del Valle del Indo son escasos. Sus ciudades más importantes eran Mohenjo – Daro y Harappa (alrededor de 40.000 habitantes cada una). La civilización del Valle del Indo, se sustentaba a través de la agricultura, ya que gozaba de un gran sistema hidráulico y de abastecimiento de agua, y del comercio de suministros agrícolas en las grandes ciudades. También tenían su propia forma de escritura, en la cual no está clara que tenga un origen dravídico² o indoeuropeo.

Se conoce poco de la religión que procesaban y del sistema político que reinaba en esta civilización, lo poco que se puede conocer de su religión es a través de la arquitectura de sus edificios religiosos, y diferentes figuras y símbolos de carácter teológicos como los sellos de esteatita. Los restos de estatuas halladas, en su mayoría representan cuerpos femeninos, que puede llegar a esclarecer en gran parte el posterior culto en el hinduismo de la Diosa, aunque no se puede afirmar este hecho.

Desde el punto de vista arquitectónico y del resto de los símbolos encontrados, se puede establecer que realizaban diferentes rituales en templos sagrados, el ritual de la purificación a través del agua, ya que se encontraron restos de una “gran bañera” en la ciudad de Mohenjo – Daro (estos rituales de purificación a través del agua posteriormente pasarían a formar parte del hinduismo) y puede que también realizaran algún tipo de sacrificio animal.

Hacia el intervalo de los años 1800 – 1700 a.C., la civilización del Valle del Indo por problemas de origen natural y sucesivas invasiones, entra en decadencia. Es aquí, cuando aparecen las primeras invasiones de los pueblos arios, que penetraban desde las montañas de Afganistán. El hinduismo, como ya hemos comentado, tiene su origen en la entrada de este pueblo en la civilización del Valle del Indo, ya que la religión irania tiene similitudes latentes con la religión védica. También de este pueblo provendría la lengua que posteriormente daría lugar al sánscrito, tanto védico como clásico, que se utiliza de forma sagrada en el hinduismo, esta lengua sería de origen indoeuropeo.

Por último, se debe mencionar, el desarrollo de diferentes investigaciones acerca de que la invasión aria nunca llegó a efectuarse, y que el hinduismo tiene su origen en

² Grupo de lenguas del sur de la India.

una evolución de la cultura de la civilización del Valle del Indo. Esta afirmación es posible llevarla a cabo mediante el análisis de restos arqueológicos, y bajo afirmaciones de que la teoría de las incursiones arias está realizada en el s. XVIII, época colonialista, pero si analizamos la evolución lingüística de la región, se puede establecer que las invasiones realizadas por los pueblos arios, se llevaron a cabo, ya que el lenguaje sánscrito tiene muchas más similitudes con las lenguas indoeuropeas, aparte de encontrar narraciones en el Veda que apoyan esta teoría (Flood, 1998: 38 – 48).

2.2 Vedismo

El Vedismo es la primera etapa religiosa después de la invasión aria. Proviene de los Vedas, primeros textos escritos en sánscrito, en donde se recogían las directrices para llevar a cabo los rituales píricos. La fecha en que se llevaron a cabo los Vedas, no se ha sabido establecer claramente, los estudiosos los han fechado en el intervalo de 1500 y 600 a. C. y han llegado a la actualidad mediante la transmisión oral de padres a hijos, consiguiendo no perder ninguno de ellos, y continúan otorgándoles una gran importancia ya que se consideran eternos, escritos por divinidades o por lo menos no por alguien terrenal. En ellos se recoge todo el conocimiento necesario, aunque pocos hindúes en la actualidad los conocen en su plenitud, ya que más allá de los textos que se recitan durante los rituales, pocos son los que lo estudian en profundidad. El ser hindú está directamente relacionado con la aceptación del Veda.

La palabra Veda, significa literalmente conocimiento. Los brahmanes (clase sacerdotal védica) son los encargados de proteger la tradición de los Vedas, estos, están compuesto por cuatro colecciones (*samhitas*) en donde se explican los rituales, estos textos serían:

- *Rig Veda Samhita*: donde se encuentran las oraciones que se realizan a las diferentes deidades que son adoradas en el Vedismo, que eran recitadas durante los rituales píricos.
- *Sama Veda Samhita*: está basado en el *Rig Veda*, y en este texto se explicaba cómo debían ser recitadas las oraciones que se encuentran en el *Rig Veda*.

- *Yajur Veda*: en él se encuentran los mantras que se utilizan durante los rituales.
- *Atharva Veda*: contiene himnos que se utilizan en la vida diaria de las personas que formaban esta población, entendido como instrucciones para llevar a cabo determinados asuntos cotidianos. Es este carácter no sagrado el que le da al *Atharva Veda* un estatus inferior al de las otras tres colecciones.

Estos Vedas son descritos en la actualidad como *Shruti* que traducido significa los que oyeron los sabios antiguos (revelación), aunque existe una discusión acerca de su origen divino (realizados por Dios), o terrenal (conocimientos eternos que los *Rishis* védicos, que significa vidente, supieron apreciar y difundir).

A parte de las colecciones principales, existían otros textos que las complementaban, como los brahmanes, que se ocupaban de especificar el porqué de los rituales, y el significado de sus símbolos. También existían los textos denominados *aranyakas*, que significa “composiciones del bosque”, que suponen explicaciones complementarias a los brahmanes, en el caso de que no estuvieran explicados en su plenitud. Y los últimos textos que complementaban a las Vedas, son los *Upanishads* datados de entre el 600 – 300 a. C. y que complementaban a los *aranyakas*, en la búsqueda del conocimiento en los rituales, éstos, no están recogidos como textos homogéneos, y se han seguido desarrollando hasta la actualidad (Shattuck, 2002: 19 – 27, Flood, 1998: 49 – 55).

2.3 Brahmanismo

De estos últimos textos, de los brahmanes y de los *Upanishads*, después del periodo Védico, surgiría el denominado periodo Brahmánico, que data del año 800 a. C. hasta el 500 a. C.

En este periodo el significado de la palabra Brahmán, va evolucionando hasta tener una gran importancia. Según las investigaciones, originariamente la palabra Brahmán, podría traducirse a términos como configurar, formar, o formulación, de ahí, que pudiera referirse a los métodos que utilizaba un Brahmán para realizar los ritos.

Pero es en los *Upanishads*, en donde por primera vez encontramos la palabra Brahmán como referencia a lo absoluto, al Principio Supremo, todo gira en torno al término, el universo tiene su origen, explicación, soporte y finalidad en base a él. Al ser un término gramaticalmente neutro, e impersonal, lo podemos encontrar recogido en los *Upanishads* como aquello o él.

También hay otro término que va evolucionando a lo largo de este periodo, es el término *Ātman*, que primigeniamente en el *Rig Veda* se refiere al “aliento de vida” o al “principio de vida”. Posteriormente la clase sacerdotal (los brahmanes) modificarían el significado del término, hasta identificarlo como referencia para el principio espiritual de cada individuo, su alma. Este principio, debe corresponder idénticamente al Brahmán, al principio absoluto, universal, así, podemos encontrar en diferentes *Upanishads* referencias a ambos términos como una sola identidad, aunque cada uno en referencia a los diferentes niveles, Brahmán nivel universal, y *Ātman* a nivel individual.

El problema de ambos términos, es que no se encuentran definidos de una forma homogénea en los *Upanishads*, por lo que pueden ser interpretados de múltiples maneras, de hecho, su variada interpretación dará como resultado la creación de diferentes escuelas de filosofía. Así, existiría una ambivalencia entre los términos Brahmán y *Ātman*, ya que hay quien concibe lo absoluto de una manera impersonal (Brahmán), y quien lo concibe de una concreta (*Ātman*), por lo que podemos encontrar ambos términos para referirse a los diferentes niveles. Aun así, estos términos tendrán una gran influencia en la generaciones posteriores y serán objeto de numerosos estudios teológicos con el fin de poder profundizar más en ellos (Tola, Dragonetti, 2008: 119 – 186).

2.4 Budismo

En los *Upanishads* también encontramos el concepto de *samsara*, entendido como el ciclo durante el que se produce la transmigración de las almas, es decir, su reencarnación, ésta, depende de otro concepto el karma, referido como un código moral de comportamiento. El concepto de karma tiene también una gran importancia dentro del Budismo, ya que sigue un estricto código moral necesario para alcanzar el nirvana o iluminación (Trainor, 2001: 20).

El Budismo surge a través de las enseñanzas de Buda. Toma conceptos de la época védica y brahmánica, con el Hinduismo comparte el concepto del *samsara*, pero, tienen una visión muy diferente del alma, ya que, mientras los hinduistas creen en la existencia del alma, un alma inalterable, en el concepto del *Ātman*, los budistas creen en el concepto de *Anatman*, es decir, todo lo contrario, en la volatilidad de los seres. Buda, fraccionó a los hombres en cinco componentes o *skandhas*: cuerpo físico o *rupa*, sensaciones o *vedana*, percepciones o *samjna*, pensamientos y construcciones mentales asiduas o *samskaras* y por último la conciencia o *vijnana*. El budismo rechaza lo material, ya que puede conllevar una malinterpretación de la realidad y por tanto al *samsara*, en lugar de alcanzar el nirvana.

Todas las escuelas budistas basan su filosofía en las Cuatro Nobles Verdades recogidas en el primer sermón recitado por Buda, y que son el camino para poder alcanzar el nirvana. La primera Noble Verdad es el sufrimiento, la vida en sí es sufrimiento e implica sufrir, desde que nacemos hasta el día en que morimos, hasta los momentos agradables de nuestra existencia son sufrimiento ya que son temporales y están dentro del *samsara*. La segunda Noble Verdad es que el origen del sufrimiento es el deseo o *trishma*, es decir, con el deseo codiciamos posesiones materiales, poder de influencia, sexo, alimentos, etc., y al no poder conseguir nuestros deseos entramos dentro del ciclo del sufrimiento. De esta gran verdad se desprende la idea fundamental del budismo del desapego a lo material, y la importancia de la vida monástica, ya que, el deseo es algo implícito en el mundo que nos rodea, para poder evitarlo no podemos llevar una vida con cotidianidad, sino una vida de reclusión monástica. La tercera Noble Verdad expresa que para una persona es posible controlar el deseo y por ende el sufrimiento, pudiendo así alcanzar el nirvana. El mismo Buda pudo alcanzar el nirvana, mediante la meditación y el desarrollo del *prajna* o sabiduría, que posibilitará el conocimiento del *Anatman*. Por último, la cuarta Noble Verdad es el camino para la erradicación del deseo, mediante el Óctuple Noble Sendero. Este camino está dividido en tres categorías: la moralidad que incluye la palabra correcta, acción correcta, medios de vida correctos, la meditación que recoge el esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta, y el *prajna* que contiene la comprensión correcta, y el pensamiento correcto.

De todas estas prácticas y de esta filosofía, podemos concluir, que el budismo es una religión no teísta, es decir, no cree en la existencia de un ser superior ni de un Dios

responsable de la creación del mundo y juez de la vida de las personas, y la idea que ya hemos mencionado, de la inexistencia del alma inmortal, ya que dicha creencia aleja de la realidad a la personas (Trainor, 2001: 64 – 71).

2.5 Jainismo

El jainismo también es una religión no teísta. Cree en las enseñanzas promulgadas por los *jinas*, todo ello en busca de la liberación o del nirvana. Esta liberación consiste en la liberación de la propia existencia, a llegar más allá de ella. En el jainismo, como en el budismo y en el hinduismo, también tiene una gran importancia el alma, ya que no se ve la vida de una forma lineal, sino de una manera circular, una sucesión de existencias. La nueva existencia en el jainismo vendrá determinada por la virtud moral o *punya*, o por el demérito moral o *pāpa*, por lo que como hemos visto en el budismo, el karma también es enormemente importante por el proceso del *samsara*, proceso, que como ya hemos mencionado, quiere liberarse ya que busca desprenderse de su realidad corporal, por lo que buscará el puro conocimiento o *jñāna*, su perfeccionamiento, y la visión infinita o *darśana*, hasta que coincida consigo mismo y se libere del *samsara*. Para llegar a esta liberación se debe seguir la senda jainista, expresada en las Tres Joyas o *triratna*, que consisten en la correcta visión o *samyak – darśana*, correcto conocimiento o *samyak – jñāna*, y la correcta conducta o *samyak – cāritra*.

Para los jainitas, hay una infinidad de espíritus denominados *jivas*, que se encarnan en los diferentes seres vivos, a los que también denominan *jivas*, desde el insecto más insignificante a criaturas demoníacas están incluidas dentro de estos *jivas*. Estos *jivas* al poder ser todo tipo de ser vivo (humano, ángel, animal, etc.), inspiran el concepto de no – violencia (Pániker, 2001: 20 – 27).

2.6 Hinduismo

El hinduismo, es la religión predominante en la India (700 millones de 900) y en Nepal. El hinduismo no es una religión como tal, sino un término que se utiliza para aunar varias religiones. Esto es debido a que hindú es una palabra persa que se refería a las personas que vivían en la India, más allá del Indo, por lo que no se refiere a una

religión en concreto, sino a las personas que vivían en la zona geográfica donde se encuentra India. Todo esto dificulta realizar una definición de lo que es el Hinduismo, ya que tiene grandes parecidos religiosos con el Jainismo y el Budismo.

Numerosos hindúes creen en un dios universal, pero que también lo encontramos dentro de las personas. Comúnmente se define al hinduismo como una religión politeísta, ya que adoran a numerosas deidades, pero la mayoría de los hindúes ven estas deidades como partes o facetas del dios universal, de un poder superior. Estas deidades son adoradas mediante la devoción o *bhakti*, y pueden interceder en la liberación final o *moksha*, mediante las acciones o karma. También creen en la transmigración de las almas algo común en casi todas las religiones de la India, es decir, en el *samsara*.

Los textos más importantes dentro de la literatura teológicos son el Veda y el Dharma, provenientes de la tradición Védica y Brahmanica. El Veda es el origen de todo el conocimiento y en él encontramos el Dharma, que simboliza el poder en el que se apoya el universo y la sociedad. Del Dharma se establecen las costumbres y prácticas sociales, tales como el sistema de castas que impera en la India, es por ello, que en el hinduismo es más importante la práctica que la creencia, ya que al adherirse al Dharma, aceptas ciertos roles y deberes sociales que tienes que cumplir. Estos deberes y roles sociales son voluntad de los dioses, que varían según la casta a la que pertenezcas. A esas castas se pertenece por nacimiento. La casta más alta, los brahmanes se encargan de interpretar las escrituras, y también de impartir justicia o realizar acciones legislativas, es por ello, que han sido ellos los que han vertebrado todo el sistema social de la India (Flood, 1998: 17 – 25).

3. <<Varna>>, <<Jāti>> y el <<afuera>> del sistema

La cultura del pueblo indoeuropeo, autodenominado *ārya* (<<nobleza>>) y cuyo origen estaría en la región caucásica, que sustituyó³ a la tradicional civilización del

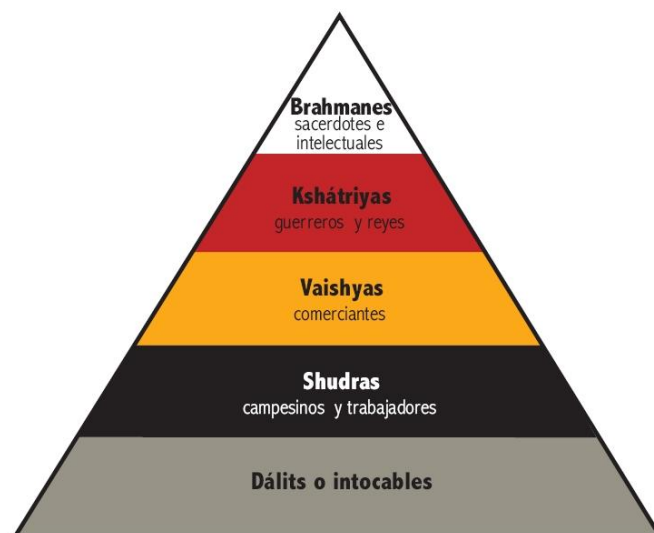
³ Seguimos aquí la hipótesis más extendida entre los investigadores, la cual atribuye la cultura aria a un pueblo de origen indoeuropeo que habría invadido el territorio que comprendía la antigua civilización del Valle del Indo alrededor del 1.500 a.C. Sin embargo, existe otra hipótesis donde la cultura aria sería un desarrollo interno propio de la cultura de la civilización del Valle del Indo, y no habría sido importada por invasores. Consideramos que la precisión de G. Flood es más que pertinente por lo que refiere a esta discusión: “No obstante, provengan los arios del exterior del subcontinente o no, se puede considerar que

Valle del Indo después de haberse extendido por las llanuras fértiles del noreste del subcontinente indio, es fundamental para la comprensión de los conceptos <<varṇa>> y <<jāti>>. Si bien las diferentes tribus arias, durante el primer período de invasión a través de los puertos de montaña de Afganistán, se auto-identificaban, principalmente, en contraposición a los *dāsas* (indígenas habitantes del valle del Indo),⁴ la consolidación de la cultura aria, fruto del sometimiento de los pobladores de la civilización del Valle del Indo, terminó por dividir normativamente la sociedad en cuatro clases (*varṇas*, literalmente <<colores>>).⁵ Si los arios se encontraban divididos en las clases indoeuropeas de campesinos (*vaiśya*), guerreros (*kṣatriya*) y sacerdotes (*brahmaṇa*), el sometimiento de la población indígena del territorio invadido dio fruto a una nueva clase. A estas tres clases fue añadida una cuarta, la de los *śūdra* o siervos, formada por los indígenas integrados o sometidos. Así, estas cuatro *varṇas* pueden considerarse la base de las que luego constituirían las grandes castas de la India clásica (Mosterín, 1982: 11).

el hinduismo es un desarrollo de la cultura aria, pero de un modo dinámico, habiendo sufrido la influencia y a la par habiendo influido en las culturas no arias de la India (o dravídicas) y en las culturas tribales. Sin embargo, será la cultura aria la que aportará la <<ideología maestra>> que incardinará y dominará los demás discursos” (Flood, 1998: 37).

⁴ La palabra *dāsa* terminará por significar <<esclavo>>.

⁵ En torno a la discusión académica sobre el racismo que se encuentra a la base de la clasificación social de los arios, nos gustaría citar a G. Flood, el cual propone una visión alternativa del uso que se hizo del concepto <<color>> en la diferenciación social: “El término que se traduce por <<clase>> es *varṇa*, <<color>>, y no se refiere a ninguna supuesta característica racial, sino a un sistema de símbolos de colores que refleja la jerarquía social y las cualidades (*guṇa*) presentes en varios grados en todas las cosas. Los brahmanes se asociaban con el blanco, color de la pureza y claridad, los *kṣatriya* con el rojo, color de la pasión y la energía, los *vaiśya* con el amarillo, color de la tierra, y los *śūdra* con el negro, color de la oscuridad y la inercia” (Flood, 1998: 74).



Un aspecto fundamental a tener en cuenta, y que no ha pasado inadvertido a ningún investigador, es el hecho de la justificación ideológica del orden social en la revelación sagrada. La primera referencia a la división en cuatro clases de la sociedad, si bien no el uso del vocablo <<varṇa>>, se encuentra en el *Ṛg Veda*. El himno del hombre cósmico (*púruṣasūkta*), contenido en este texto sagrado, describe la creación del mundo por los dioses, los cuales sacrifican y descuartizan a un gigante cósmico, el ser masculino (*púruṣa*), a partir del cual, y de sus diferentes partes del cuerpo, se formaron el cosmos, la sociedad y hasta los versos y canciones del mismo Veda. Así, respecto de la organización social en diferentes clases jerarquizadas, el texto narra que los sacerdotes proceden de la boca, al ser la voz de la sociedad, los guerreros de los brazos, al ser la fuerza de la sociedad, los campesinos proceden de los muslos, ya que son el soporte de la sociedad, y los siervos, sobre los que la sociedad se pone en pie, proceden de sus pies (Flood, 1998: 64). Se demuestra con este himno mítico, por tanto, que la estructura jerárquica de la sociedad es parte de la estructura del mismo cosmos, del mismo orden físico y moral del Universo (*rta*, que más tarde pasará a llamarse *dharma*), de forma que las clases pueden identificarse con sustancias cósmicas, y los miembros nacidos en las mismas como poseyendo una propiedad corporal inalienable y unos deberes inherentes propios a su condición de existencia.

El *dharma*, entendido en su sentido de <<deber>>, <<conducta>> o <<ética>> y articulado con la división jerárquica en diferentes clases, define variadas funciones y valores específicos para los diversos estatus sociales (*varṇa-dharma*). Los sacerdotes, según estos principios, deben dedicarse al cuidado del Veda y a realizar para los demás

los sacrificios; la clase militar, por su parte, debe dedicarse a la administración política y a prepararse para la acción bélica y la protección del pueblo; los campesinos deben cuidar el ganado, dedicarse a la agricultura y ejercer el comercio; los siervos, por último, deben cumplir su deber de servicio incondicional a las demás clases. La idea de la diversidad de obligaciones la hayamos, también, en el Artha-śāstra, donde se pone de manifiesto los diferentes deberes que les corresponden, por ejemplo, al asceta, al rey o a las mujeres (Pániker, 2014: 183). Así, cada individuo debe seguir su propio *dharma*, el cual se ajusta a su clase, edad, género o estadio de la vida, es decir, a su condición existencial en el orden cósmico sagrado. Estar suscrito a un *dharma* no es, fundamentalmente, la aceptación de un conjunto de creencias específicas, sino, y sobre todo, la práctica de ciertos deberes específicos en función de la estratificación social del *dharma*.⁶

La narración mítica de la creación del cosmos y el orden social se encuentra, también, articulada sobre el principio de gradación, fundamental para toda la teología védica, que va de la pureza a la polución, siendo que las clases se distribuyen jerárquicamente sobre esta línea desde la cabeza, que es la parte más pura, hasta los pies, la parte más contaminada. Si los miembros de una idéntica *varṇa* comparten la misma <<sustancia>> corporal, y si la sustancia se intercambia en transacciones en medio de las relaciones sociales, emitiéndose y absorbiéndose constantemente, las reglas de separación entre las diferentes clases son unos instrumentos necesarios para evitar la contaminación de lo puro por parte de lo que lo es menos. Así, por ejemplo, se condenan explícitamente los matrimonios mixtos, es decir, los matrimonios entre

⁶ Así, por ejemplo, las tres clases más altas son conocidas como los <<nacidos dos veces>> (*dvija*), ya que sus miembros deben pasar por un rito de iniciación (*upanayana*) que les permite convertirse en miembros plenos de la sociedad y comenzar su recorrido por las *āśramas* (<<etapas vitales>>) (Flood, 1998: 78). La clase de los siervos se encuentra excluida de poder oír el *Veda*. Por otro lado, “la vida de las mujeres no estaba organizada en las mismas cuatro fases. Aunque las noticias que se tienen de que mujeres sabias habían tomado parte en los debates upanishádicos sugieren que las niñas sí pasaban por una fase de estudiante en la época védica, en el primer siglo a las mujeres ya no se les permitía estudiar los Vedas. La vida familiar se consideraba como el centro principal de atención para las mujeres, de modo que la educación de una niña se limitaba al arte de gobernar una casa. Se dice que la ceremonia matrimonial es para una mujer el equivalente al ritual que señala la entrada de un niño en la fase formal de estudiante, que servir a su marido es como servir a un *gurú* (maestro espiritual) y que los quehaceres domésticos son sus rituales píricos” (Shattuck, 2002: 32).

miembros de diferentes clases, al mismo tiempo que se aplican estrictas normas de comensalidad.

Ahora bien, si la palabra *varṇa* se usa principalmente para denominar las cuatro clases fundamentales que hemos descrito, el término *jāti* (traducido generalmente por <<casta>>) se usa frecuentemente para referirse a las realidades complejas que son las diferentes subdivisiones y castas profesionales (Franz, 1992: 147), fruto de la proliferación histórica y regional de grupos sociales a partir del sistema principal de las cuatro *varṇas*.⁷ A pesar de la polisemia de los dos términos, cuyos significados en ocasiones se confunden, *varṇa* funciona, generalmente, como la categoría de referencia para todas las diversas conceptualizaciones y clasificaciones del rango social, para los diferentes sistemas de *jātis*. Así, por ejemplo, las *jātis* como <<grupos de nacimiento>>, que se encuentran asociados a ciertas ocupaciones profesionales específicas, han incluido <<castas>> para tejedores, orfebres, carpinteros, prensadores de aceite, hojalateros, sacerdotes del templo, sacerdotes encargados de los rituales o sacerdotes ocupados en la educación, cuyas relaciones mutuas siempre se han definido teniendo como marco general el sistema de las cuatro *varṇas*; sin embargo, la jerarquización y la posición social de cada *jāti* variaba de una región a otra,⁸ al mismo tiempo que el alto prestigio de una *jāti*, como podría ser la de un tipo de sacerdotes, no aseguraba en ningún momento una buena posición económica. La proliferación de *jātis* a lo largo del tiempo y en diversas regiones, ha flexibilizado, en ciertos aspectos, las normas de endogamia, de tal manera que, así se siga condenando explícitamente los matrimonios entre clases diferentes, se ha llegado a aceptar en contextos determinados la hipergamia (anuloma, <<a pelo>>), que es el matrimonio entre un hombre de una casta alta con una mujer de una casta inferior, sin que ello haya significado la aceptación, bajo ninguna

⁷ Si bien la hipótesis más extendida es que las *jātis* se desarrollaron a partir del sistema *varṇa*, diversos autores, como por ejemplo Karve, sostienen que la formación del sistema de castas es fruto de la fusión de dos sistemas provenientes de dos culturas diferentes, a saber, el de *jāti* de la cultura pre-aria y el esquema jerárquico de las *varṇas* propio de la cultura aria (Karve, 1961: 58). Sea como fuere, lo importante para nuestros fines es que el término *varṇa* funciona como la categoría fundamental de referencia para la organización de cualquier clasificación social en castas.

⁸ “La jerarquía de estos grupos variaba de una aldea a otra. El tejedor puede haber gozado de un *status* alto en una localidad y bajo en otra. En general, el *status* de una *jāti* lo determinaba el tipo de trabajo que realizaba” (Shattuck, 2002: 31).

circunstancia, de la hipogamia (*pratiloma*, <<a contrapelo>>), que es el matrimonio entre una mujer de casta alta y un hombre de una inferior.

No podemos terminar este apartado sin explicar la posición, respecto del sistema de las *varṇas*, de ese colectivo conocido bajo el nombre de <<intocables>>⁹ o <<descastados>>. Ya en la época del *Manu-smṛiti*,¹⁰ se hablaba de un grupo social denominado *caṇḍālas* (<<devoradores de perros>>) que vivía fuera de los límites de las aldeas, es decir, desterrados del orden de la sociedad védica (Pániker, 2014: 274). Aunque propiamente nunca existió una casta denominada *caṇḍālas*, el uso retórico del término, el cual asociaba grupos sociales a los animales más impuros como los perros, nos permite ver la existencia de colectivos sociales considerados altamente contaminantes para las castas más puras. Los individuos pertenecientes a estos grupos sociales representaban las mezclas más impuras entre las diferentes castas, como podía ser el hijo de una mujer *brahmaṇ* y un hombre *sūdra* (el límite más impuro de la hipogamia), o el hijo de una unión incestuosa (*sagotra*). Debido a su condición impura, se les atribuía como función propia la realización de actividades como barrer los excrementos en las aldeas o transportar los cadáveres y vigilar los espacios de cremación. Se podría decir, por tanto, que, en términos fundamentales, estos individuos, por su condición de degradados, no tienen cabida en ninguna clase o *varṇa*, de tal forma que se los considera parias sin casta (*avarṇa*), individuos fuera del orden social védico.¹¹

En resumen, podríamos mencionar cuatro características de la estructura socio-cultural que son las castas. 1) La casta a la que pertenece cualquier individuo es inalienable; es una propiedad del cuerpo mismo, de su condición, y, en principio, no

⁹ El término *asprṣta*, <<no tocado>>, no se emplea con frecuencia en las fuentes sánscritas.

¹⁰ “Existen pruebas, citadas por Dumont, y tomadas de los *Jātakas* budistas (historias de las vidas anteriores del Buda) de que existían castas de intocables varios siglos antes de la era cristiana. Dumont sugiere verosíblemente que tanto los brahmanes como los intocables fueron establecidos al mismo tiempo, ya que no se puede separar la impureza de los intocables de la pureza de los brahmanes; se encuentran en los extremos opuestos de la jerarquía de estatus” (Flood, 1998: 77).

¹¹ Así se le prohibiera a la clase de los siervos oír el *Veda*, seguían siendo parte integrante del sistema social. Sin embargo, los <<intocables>> no forman parte del orden de la comunidad, es decir, no tienen lugar dentro de ella.

puede ser suprimida; 2) se ordenan de forma jerárquica en todos los territorios, con los brahmanes situados en lo más alto, y los <<intocables>> (*dalit*, como ellos mismos se denominan) en lo más bajo. Entre los dos existe una amplia gama de otras *jātis*; 3) la jerarquía de castas se construye sobre la escala continua que va de la pureza a la polución, y en donde los brahmanes son los más puros y los intocables son los más impuros; y, 4) existen reglas estrictas de endogamia y comensalidad para las castas. Estas son, pues, las características generales que definen una estructura de organización social y cultural cuya importancia se puede medir en la pervivencia, compleja y conflictiva, que tiene en la contemporánea India <<democrática>>.

3.1 Funcionalidad

La función primordial de implantar un sistema de castas sobre una población es ejercer un control social sobre ésta, que evite el contacto entre miembros de castas distintas y prevenga el conflicto. Las castas conforman un sistema de estratificación social rígido como forma de control indirecto (autocontrol) y parcialmente informal. Su fortaleza radica en que se basan en principios, costumbres y en la tradición.¹² El requisito básico que presupone su éxito es la creencia dogmática en la reencarnación y el ciclo de vida. (Harris, 2003 [1983]: 332-334).

Existe en la concepción del sistema de castas un componente racista (supremacista) eugenésico que tiene una doble finalidad. Por un lado pretende evitar que aparezcan sublevaciones y rebeliones mediante el control indirecto e informal del espíritu (el ahora), y en segundo lugar quiere obstaculizar una excesiva procreación que pudiese dar lugar a revertir la situación en el futuro propiciando que se produjese esa rebelión (el mañana). Por tanto se controla de una forma dual el peligro de revolución mediante el control del espíritu y el control físico.

Para lograr ambos fines se asigna a cada cual un lugar, vinculando su acción presente con la finalidad de alcanzar una casta superior en las vidas futuras (renacimiento/reencarnación). Lo cual conlleva penar hoy para poder acceder a una casta superior en próximas vidas como recompensa. Pero además, para no desincentivar

¹² Se trata de un control “espiritual” del individuo más que uno formalmente legal-racional.

a aquellos que se sitúen en el escalafón más bajo existe la penalización de degradarse a una casta inferior, incluso de reencarnarse en un animal (insecto).¹³ Por su parte, existen restricciones y asignación de labores a los intocables que propician la mortandad entre sus miembros. Lo cual implica un control físico sobre ella para evitar su sobre repoblación, y con ello una situación de superioridad numérica de esta casta sobre las otras conjuntamente. (Kottak, 2011: 168).

La función de control social de este sistema es tan útil y profundamente poderosa que los propios británicos durante el periodo colonial decidieron utilizar estas mismas reglas poniendo en vigor los tratados en que se fundamentan, para ejercer el control sobre la población hindú y evitar así revueltas que cuestionasen su poder.

La idea de reencarnación se fundamenta en la idea de que somos almas (energía) en cuerpos físicos. La energía ni se crea ni se destruye, sólo se transforma, y en conclusión el alma no puede morir.¹⁴

3.2 Efectos

La finalidad principal del sistema de castas es el ejercicio de control sobre una población. Este control atiende a diferentes criterios dependiendo de los objetivos concretos que se persigan. En líneas generales pueden distinguirse cuatro tipos de control efectivo sobre la sociedad.

En primer lugar aparece un control político. Posiblemente la principal finalidad por la que se creó este sistema fuese la de evitar los cambios bruscos de régimen político, bien sea por revueltas, golpes de estado, sublevaciones o revoluciones.

¹³ Hay corrientes budistas hindúes que no contemplan la degradación y creen que la penalización consiste únicamente en volver a repetir casta en la siguiente vida.

¹⁴ Hay una frase de Ernst Hemingway que resumen y simplifica con meridiana claridad la esencia originaria del sistema de castas hindú, y la razón por la cual éste se ha mantenido en pie durante siglos pese a su flagrante carácter auto-opresivo. *“No hay nada noble en ser superior a tus semejantes, la verdadera nobleza está en ser superior a tu antiguo yo.”*

En segundo lugar existe un efecto de control económico. Se ejerce para evitar una sobredimensión de la población y en consecuencia una carestía de recursos y épocas de hambrunas.

En tercer lugar hay un control de carácter social que trata de prevenir el contacto tanto físico como en ocasiones visual (los invisibles) entre miembros de distintas castas, para prevenir que se generen envidias y recelos. Y también obstaculizando el aumento de población de la no casta.

Por último, se genera un control de tipo religioso, cuyo efecto es promover las buenas conductas y comportamientos, eludiendo aquellas que sean perniciosas teniendo siempre como objetivo fijo la reencarnación.

4. Literatura hindú

La literatura hindú antigua abarca toda la producción literaria desde las primeras etapas del vedismo hasta la época en que la India pasa a ser propiamente hindú. La influencia tanto religiosa-espiritual, como social, filosófica o política quedan patentes en una serie de tratados, himnos y cuentos que recogen de diferente forma los conocimientos transmitidos desde el periodo más pretérito y primitivo de su historia.

La relevancia de sus textos se encuentra fundamentalmente en la enorme influencia que ejerce la religión en la sociedad India, y la evolución natural que ésta ha tenido desde el vedismo, pasando por el brahmanismo y budismo hasta el hinduismo. Difícilmente comparable o equiparable a cualquier fenómeno literario occidental a excepción, salvando las distancias, del enfoque de la literatura medieval europea.

Todas las obras; desde los cuentos que tratan de ejemplificar situaciones cotidianas valiéndose de la semejanza para que las personas se pongan en la piel de los protagonistas, o los himnos que relatan historias de los dioses antiguos, o los tratados cuya naturaleza es eminentemente jurídica, económica, social y política, todos ellos tienen en común un trasfondo de marcado tinte espiritual que condiciona cada acción social dentro de una lógica estructurada y fuertemente marcada en torno a la estratificación que define su modo de vida.

El hinduismo como fenómeno no sólo religioso sino también filosófico y social, acepta la literatura védica antigua, y acopla dentro de su evolución natural de ésta la producción literaria primitiva como una raíz o punto de origen de donde extraer enseñanzas bien de los dioses, bien de los sabios antiguos que tuvieron contacto con éstos. A grandes rasgos pueden diferenciarse dos tipos de textos, por un lado están los textos sagrados y por el otro los textos revelados.

En la religión hindú a la recopilación del conjunto de textos revelados se los denomina; *śruti* o *shruti*. El significado del término en sánscrito es “lo oído”. Hace referencia a aquello que los sabios antiguos (*rishís*) escucharon directamente de boca de los dioses y lo plasmaron en papel para que quedase constancia de ello a lo largo del tiempo.¹⁵ Al no tener un origen intelectual, sino que se trata de forma indirecta de un mandato o revelación divinos, en consecuencia no cabe la posibilidad de interpretación por parte del lector, y deben ser obedecidos y seguidos fielmente al pie de la letra. (Shattuck, 2002: 21).

En contraposición se encuentra la recopilación de un conjunto de textos sagrados cuyo origen deriva de la tradición. En el hinduismo se los denomina; *smṛti* o *smiriti*. Su significado en sánscrito es “lo recordado”. Se trata de una serie de textos cuyo sentido no pierde vigencia ya que se basan en la tradición y su función principal es conservarla y perpetuarla mediante enseñanzas y resolución de dudas. Las temáticas en ellos tratadas son muy variadas, desde aspectos mitológicos o épicos (himnos), leyendas (cuentos), así como tratados (*śāstra* o *shastra*) de carácter político, jurídico, militar, social, religioso o filosófico. Éstos últimos recogen una serie de escritos acerca de las doctrinas que se contienen en los *sūtra* o *sutra*, que atienden a los cuatro objetivos principales que se pretenden alcanzar en vida por aquel que profese esta religión. (Shattuck, 2002: 33).

Las etapas y objetivos se verán más adelante en el apartado correspondiente a las Leyes de Manu donde éstas se desarrollan. Como tratados más relevantes para la finalidad político-social del sistema de castas se analizará a continuación en los apartados siguientes de las obras: Dharma-Shastra y Artha-Shastra.

¹⁵ En este sentido se encuentra un caro paralelismo con multitud de otras religiones. La religión cristiana entiende su libro sagrado, la Biblia, como la palabra de Dios transmitida por su hijo Jesús a los apóstoles y recopilada por éstos en el Nuevo Testamento.

4.1 Dharma-Shastra

El Dharma-Shastra o Dharma śāstra constituye uno de los cuatro grandes tratados fundamentales en la religión hindú. Se trata de una compilación de textos de carácter anónimo, posiblemente escrito por diferentes autores, del que no se conoce su datación. La obra está compuesta por 18 *smṛiti*. El conjunto de la obra tiene un carácter religioso y espiritual, cuya función principal es el desarrollo del deber (*dharma*).

La obra puede dividirse en tres grandes partes para sintetizarse por su temática. La primera de ellas comprende las explicaciones referentes a los deberes y reglas propios del sistema de castas hindú. Por un lado se exponen las normas, obligaciones y deberes que tiene asignados los individuos que pertenecen a cada casta, así como los rituales, oraciones y meditaciones que deben realizar a lo largo del día. También aparecen referencias al ciclo de vida (nacimiento y reencarnación) en la lógica del sistema de castas. En segundo lugar está la parte dedicada a la explicación del deber (*dharma*) de cada miembro según a la casta a la que corresponda en relación con la legislación hindú. Consiste en una forma de conjugar las prescripciones religioso-espirituales de carácter informal con la normatividad racional-legal de carácter formal. En tercer lugar se explican cuáles son los castigos propios para cada conducta, así como las formas de expiar una violación del deber (*dharma*) atendiendo a la infracción cometida y la casta a la que se pertenece.

Puede decirse, en semejanza con la cultura occidental y salvando las distancias, que se trata de un Código penal informal. La finalidad de este tratado es recopilar una serie de textos para dotar de una seguridad informal (no-jurídica) a la población, de las causas y consecuencias atribuidas a conductas precisas que puedan llevar a cabo atendiendo a su posición dentro del sistema de castas. Esta obra tiene una doble fundamentación, por un lado como conjunto su relevancia radica en la explicación del *dharma*. Por el otro, de forma particular expone cuestiones concretas, tales como; las fuentes del deber (*dharma*), los ritos, los 400 tipos de sacrificios existentes, entre ellos 21 obligatorios para los nacidos al menos dos veces (*duiṣṭa*), los tipos pecados, las expiaciones y penitencias, los ritos funerarios, las peregrinaciones, el funcionamiento del *karma*, las reglas de comida y alimentación, cuestiones de tipo legal en relación con la normativa vigente del Estado, etc. Buena parte de todo ello se encuentra dentro del

Dharma-Shastra en el Código o Leyes de Manu, que se trata de la parte fundamental de todo el texto, para el cual se hace necesaria una mención en un apartado propio.

4.1.1 Leyes de Manu

El denominado Código de Manu o Leyes de Manu constituye un texto que forma parte de la obra Dharma-Shastra. También conocido como *Manu smṛiti*, *Mānavā śāstra dharma* o *Manu samhitā* en sánscrito. Este texto fue escrito por Manu, también llamado Vaivasuata o Satiavrata, que en la religión hindú sería el equivalente al primer hombre y primer antepasado común de la humanidad, descendiente de dioses.

No existe un acuerdo extendido acerca de la datación exacta de cuando fue escrito el texto. Las fechas varían según los historiadores desde el siglo XIII a.C. hasta el II d. C.

La obra está dividida en 18 capítulos en los cuales se desarrolla un sistema de reglas de conducta social e individual atendiendo a los postulados propios del hinduismo, que deben seguir todos aquellos que profesen esta religión y quieran alcanzar los objetivos que propone la misma para lograr la finalidad religiosa en que se basa todo el modelo y por ende el sistema de castas y la influencia que éste ejerce como modo de control social y espiritual sobre la población.

Esta obra responde a la lógica de estratificación social seguida por el hinduismo, así como al fundamento religioso de la creencia en la reencarnación. No sólo forma parte de ella, sino que se trata de un elemento esencial en su perpetuación como texto que sostiene las pautas para que este entramado filosófico-espiritual-social pueda mantenerse en pie.

La pretensión de estas leyes es codificar el deber (*dharma*) de las cuatro castas (*varna*). Asimismo pretende organizar sus pautas de conducta (que deben y pueden, o no, hacer) y las consecuencias que de ello deriven, bien positivas o bien negativas atendiendo a su finalidad vital (*karma*). (Harvey, 1998: 62-66).

Para comprender su importancia en toda su plenitud es necesario atender a la lógica establecida por el sistema de castas. El sistema de castas parte de la lógica de que aquellos que pertenecen a alguna de las tres primeras castas han nacido y se han

reencarnado al menos dos veces (*duiia*). Este hecho presupone que todos han partido inicialmente la primera vez que nacieron desde la casta más baja; los intocables, y que actualmente se encuentran en una casta superior como recompensa por los méritos realizados en su vida anterior. Del mismo modo, nacer en una casta baja puede suponer haber realizado deméritos en una vida anterior y por tanto haber descendido de casta.

Atendiendo a la lógica del sistema de castas, en esta obra se expone el sistema *varnāshram*, que consiste en las cuatro etapas religiosas (*āshram*) que deben cumplir quienes pertenecen a las tres castas superiores para ascender de casta en la próxima reencarnación. Estas cuatro etapas tienen como finalidad alcanzar cuatro objetivos vitales (*purushartha*) al acabar las cuatro etapas. De esos cuatro objetivos, los tres primeros están al alcance de cualquiera, mientras que el cuarto queda reservado para los espiritualmente más preparados. (Shattuck, 2002: 31-34).

Las cuatro etapas corresponden con un periodo vital de cien años que presupone la permanencia durante 25 años en cada una de ellas. La primera etapa; *brahmacharya*, se corresponde con el período de estudiante célibe en el cual el joven aprendiz convive con su maestro (*gurú*) a quien sirve y con quien aprende los escritos sagrados y las técnicas de meditación y autocontrol.¹⁶ En segundo lugar se encuentra la etapa; *garjasthia*, en este período se debe dedicar al trabajo, al cuidado del hogar y de su familia, así como a rezar, meditar y ser caritativo y hospitalario con los sacerdotes. La tercera etapa; *vanaprasthia*, el hombre se convierte en ermitaño o asceta, se corresponde con el abandono del hogar y la familia para dedicarse por completo a la meditación, viviendo una vida de forma austera hasta alcanzar la renuncia completa y preparándose para la liberación. Por último, la cuarta etapa; *sannyasa*, comprende la renuncia total apartándose por completo de la sociedad, la finalidad es la dedicación en exclusividad a la meditación con el fin de lograr la liberación espiritual completa y alcanzar el nirvana. (Borreguero, 2004: 34-36).

Los cuatro objetivos vitales que se pretenden lograr al terminar las cuatro etapas están condicionados entre sí por su objetivo precedente. El primero de ellos es el *dharma*, que consisten en el deber, el trabajo que conlleva la obtención de riqueza. En

¹⁶ Esta etapa puede verse en otra multiplicidad de religiones orientales o en ejemplos fílmicos como los jedi.

segundo lugar está el *artha*, una vez obtenidas las riquezas se puede comenzar a disfrutar de los placeres que ofrece la vida. En tercer lugar se encuentra el *kāma*, la satisfacción del placer físico-terrenal llega a un punto de saturación con lo que se inicia un deseo de liberación. Finalmente, el cuarto objetivo es el *moksha*, que implica el fin del sufrimiento (*dukkha*) mediante la consecución de la liberación del ciclo de la reencarnación con el alcance del nirvana. Este proceso queda reflejado con meridiana claridad en la novela alemana del siglo XX; *Siddhartha*. (Hesse, 2010 [1922]).

Cada uno de estos cuatro objetivos vitales tiene un tratado (*shastra* o *sutra*) en el cual se desarrolla la forma de ejercer cada uno de ellos; el deber, el poder, el amor, y la liberación. Esas cuatro obras son: Dharma-Shastra, Artha-Shastra, Kama-Shastra o Kama Sutra, y Moksh-Shastra o Tattvartha Sutra.

4.2 Artha-Shastra

El Artha-Shastra o Artha śāstra constituye el segundo de los cuatro grandes tratados fundamentales en la religión hindú. Se trata de una obra compuesta por 15 libros cuya autoría se le atribuye a Chanakia Pandit “Kautilia”, quien fue consejero del emperador Chandragupta. Su datación se fija entre los siglos IV y III a.C. Esta obra tiene un carácter eminentemente político, económico y militar, centrando su atención en las cuestiones referentes al gobierno y la resolución de conflictos que a éste puedan plantearse. En este sentido, el fundamento de la obra es el desarrollo de la riqueza/trabajo (*artha*), en relación a aquellos aspectos que atañen al buen funcionamiento de la sociedad. Debido a esta obra, a su autor se lo ha conocido popularmente como el “Maquiavelo oriental”,¹⁷ también como el “Bismarck indio”. (Borreguero, 2004: 29), (Franz, 1992: 162).

En el plano político la obra describe cómo debe ser el comportamiento de un rey, así como los deberes y funciones de éste para con su reino y sus súbditos. También trata

¹⁷ En mi opinión este epíteto es un tanto exagerado, ya que esta obra va mucho más allá de la mera descripción racional de cuestiones o situaciones políticas que plantea el pensador florentino en su obra “El Príncipe” de una forma bastante prudente. Quizá la mayor diferencia radique en la sutileza de trato del pensador renacentista, frente a un estilo mucho más directo del pensador oriental, que en ocasiones llega a sobrepasar la línea no sólo de lo políticamente correcto, sino también de lo legal-racional.

acerca del sistema de alianzas que más convenga al reino y en ese sentido lo asocia con la política exterior y el aspecto militar-defensivo para salvaguardar la seguridad del reino. (Franz, 1992: 164).

El sistema militar-defensivo planteado está supeditado al sistema de alianzas, y se basa en la concepción del reino como elemento centrípeto alrededor del cual se han de comenzar a estructurar dichas alianzas. Es decir, las alianzas no dependen tanto de la figura del aliado de forma concreta como tal, sino de su situación geográfica y su localización respecto al reino. Todo gira en torno al reino, que por su disposición ha de ocupar una posición central dentro de ese sistema. Teniendo esto en cuenta, la propuesta que se realiza es aliarse no con las ciudades o reinos más próximos, sino con las segundas más próximas, de manera que aquellas más cercanas queden atrapadas entre el reino y sus aliados. De nuevo se hace uso de la lógica como elemento de control informal. Este sistema está ideado para infundir inseguridad en las ciudades más cercanas y evitar que ataquen, por temor a una respuesta de los aliados cuando emprendan dicha ofensiva. (Borreguero, 2004: 30), (Franz, 1992: 165-166).

La parte económica del tratado hace referencia por un lado a la organización interna del reino, y por el otro a la externa en conexión con la línea de política exterior que se siga. En lo referente a la organización interna se abstrae prácticamente por completo de la influencia que tiene el individuo dentro del proceso de producción, y atiende fundamentalmente a las necesidades del reino para el sostenimiento de su aparato burocrático de poder (Administración y Gobierno), y por otro lado a la conveniencia de redistribución de la riqueza (comida) en época de hambrunas para evitar la aparición de revueltas. En el apartado que atiende a la organización económica externa dependerá del sistema de alianzas, aún así el modelo económico que plantea es de carácter centralista y autárquico, de manera que la dependencia externa en materia económica sea minimizada en la medida de lo posible. (Franz, 1992: 172-173).

Además de los aspectos políticos, económicos y militares, el tratado atiende a otros elementos a tener en cuenta como la ética, la cultura o la administración de recursos del reino. Si bien es cierto que la administración de recursos sigue la misma línea que la política económica anteriormente descrita, la promoción de la ética y la cultura se perciben como una forma más de control social para apaciguar las pasiones generadas por la escasez y la necesidad, evitando con ello los problemas internos que

degeneren en inestabilidad. Para ello se promueve una unidad de la sociedad fundamentada en el sistema de castas, atendiendo a la propia ética individual para que éste se perpetúe.

El tratado en su conjunto atiende a una serie de pautas a seguir por el gobernante para resolver conflictos tanto externos como internos, y salvaguardar su posición dentro del reino. Se trata por tanto de un intento de control informal, de regular o normativizar los comportamientos del monarca para que éste sea capaz de mantener su status. De tal manera que al contrario que el resto de castas, para quienes pertenecen a ésta prevalece el *artha* sobre el *dharma*, hasta tal punto que en ocasiones lograr el *artha* puede suponer contravenir el *dharma*. Aunque el tratado vaya dirigido especialmente para los reyes y guerreros (*kshátriyas*) dentro de la ordenación del sistema de castas, su importancia trasciende como un elemento más de control del poder político dentro de este sistema social.

4.3 Otras obras relevantes

Dentro de los cuatro grandes tratados sólo se ha entrado a analizar dos de ellos por ser los que atañen de una forma más directa a la teoría y organización del poder, aunque los cuatro forman parte de un todo que comprende ese ejercicio de control social que es el sistema de castas en la India. Cada uno de ellos tiene su relevancia dentro de esos cuatro objetivos marcados por la religión hindú para completar las etapas del camino vital hacia la liberación del alma. Por tanto cabe al menos mencionar por su relevancia los otros dos tratados no analizados; Kama-Shastra o Kama Sutra de Vatsyayana, y Moksh-Shastra o Tattvartha Sutra.

Dejando a un lado la literatura *smiriti* que ha sido la que ha abarcado la totalidad de este apartado dedicado a la literatura hindú por su relevancia en la teoría y organización del poder, vamos siquiera a mencionar para que quede constancia de algunas de las obras más importantes que comprenden la literatura *shruti* de la etapa védica.

Rigveda o *Rig-veda*, data del siglo XVI a.C. Se trata del texto hindú más antiguo, siendo por tanto el origen del resto de literatura que derivará de él. Está compuesto por 10 libros que contienen himnos. *Yajurveda* o *Iáyur-veda*, data del siglo

X a.C. En su mayoría se desprende del texto anterior. La temática que predomina son los sacrificios relatados en rituales mediante himnos y mantras. *Samaveda* o *Sama-veda*, no se tiene conocimiento fehaciente de su datación. Se trata de una reordenación de los himnos del primer texto atendiendo al orden en que se practican los rituales. *Atharcaveda* o *Atharca-veda*, data del siglo IX a.C. La obra trata sobre rituales, magia misticismo y el origen universal, así como también sobre temas cotidianos. *Upanishads*, data del siglo VII a.C. Está compuesto por 200 libros que tratan sobre leyes místicas y filosofía. (Shattuck, 2002: 20-21).

Cada uno de ellos está compuesto a su vez de cuatro partes. *Samhita*, se le denomina al himno que compone la parte nuclear del texto. *Bráhmanas*, se le llama a los rituales que en él aparecen. *Aranyaka*, son las interpretaciones que derivan de las enseñanzas que el texto pretende, y por último. *Vedānta*, comprende las meditaciones filosóficas y míticas que se extraen del texto. (Shattuck, 2002: 20-21).

5. Conclusiones

Las castas, más específicamente, las varṇas y las jātis, han sido un elemento de suma importancia en el denominado <<hinduismo>>, debido, principalmente a la fundamentación religiosa que sustenta esta organización socio-cultural, es decir, a su estrecha vinculación con las doctrinas consideradas sagradas por la tradición. La organización en castas se estructura de forma jerárquica sobre un continuo que va desde la pureza hasta la polución, al mismo tiempo que instaure tanto el status del individuo como sus actividades vitales, organizando los posibles intercambios entre las posiciones definidas en la sociedad. Por lo que, si bien en el <<hinduismo>> existe un aspecto soteriológico (un método particular para alcanzar la <<liberación>>), las castas se vinculan con el aspecto práctico de la religión, con el dharma como legitimador de las relaciones jerárquicas sociales y fundamento de la comunidad.

Desde el punto de vista que atañe a la teoría y organización del poder político; la legitimación en origen y en ejercicio del poder, se puede considerar el sistema de castas como un orden óptimo de sometimiento del individuo al poder en sentido genérico (político y religioso, fundamentalmente). Para lograrlo, este sistema hace uso de una lograda estructura que se construye sobre dos pilares primordiales. En primer lugar la

idea de la responsabilidad personal; yo soy dueño de mis actos y por tanto de las consecuencias que de ellos deriven, para bien o para mal; *karma*. Lo cual recuerda en buena medida el ideal norteamericano de alcanzar el éxito basándose en el esfuerzo (resumido en ese spot comercial de una conocida marca deportiva; *impossible is nothing*). En segundo lugar se sustenta sobre la fe, la creencia religiosa en el ciclo vital condicionado por el proceso de la reencarnación, y que actúa siendo el propio individuo quien se auto ejerce un control restrictivo evitando realizar acciones dañinas. Un autocontrol que recuerda las tesis de Foucault sobre el poder, y que subsume al sujeto a auto reprimirse, identificando el *karma* como una suerte de panóptico.

Si hubiese que retratar la esencia del sistema de castas en una sola frase, esta de E. Hemingway lo sintetiza con gran acierto: “*No hay nada noble en ser superior a tus semejantes, la verdadera nobleza está en ser superior a tu antiguo yo.*”

6. Bibliografía

- AGUD, A., *Pensamiento y cultura en la antigua India*, Akal, Madrid, 1995.
- BORREGUERO, E., *Hindú. Nacionalismo religioso y política en la India contemporánea*, Libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- FLOOD, G., *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- FRANZ, H. G., *La antigua India*, Plaza y Janes, Barcelona, 1992.
- GALLUD JARDIEL, E., *Historia breve de la India*, Sílex, Madrid, 2005.
- HARRIS, M., *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 2003.
- HARVEY, P., *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- HESSE, H. *Siddhartha*, Debolsillo, Barcelona, 2010.
- KARVE, I. K., *Hindu Society: An interpretation*, Pune, Deccan College, 1961.
- KOTTAK, C. P., *Antropología cultural*, Mc Graw Hill, México D.F., 2011.
- KULKE, H., ROTHERMUND, D., *A History of India*, Routledge, Londres, 1998.
- METCALF, B., METCALF, T., *Historia de la India*, Cambridge University Press, Madrid, 2003.
- MOSTERÍN, J., *El pensamiento de la India*, Salvat, Barcelona, 1985.
- MYLIUS, K., *Historia de la literatura India antigua*, Trotta, Madrid, 2015.

- PÁNINKER, A., *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Kairós, Barcelona, 2001.
- PÁNIKER, A., *La Sociedad de Castas: Religión y Política en la India*, Kairós, Barcelona, 2014.
- ROMÁN, M. T., *Sabidurías orientales de la Antigüedad*, Alianza, Madrid, 2008.
- SARDESAI, D. R., *India: La historia definitiva*, Belacqua, Barcelona, 2008.
- SHATTUCK, C., *Hinduismo*, Akal, Madrid, 2002.
- THAPAR, R., *Historia de la India*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1966.
- TOLA, F., DRAGONETTI, C., *Filosofía de la India. Del veda al Vedānta. El sistema Sāmkhya*, Kairós, Barcelona, 2008.
- TRAINOR, K., *Budismo. Principios, prácticas, rituales y escrituras sagradas. Aspectos históricos, religiosos y sociales*, Blume, Londres, 2001.