

HINDUISMO: TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Eugenio R. Luján Martínez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN:

En este artículo se plantea una revisión de las principales bases ideológicas y religiosas del hinduismo, a partir de los principales conceptos que aparecen en la época de las *Upaniṣads*. Tras presentar resumidamente las ideas más importantes sobre escatología y cosmología, se pone el énfasis en las diferentes vías existentes para alcanzar la salvación del ciclo de las reencarnaciones y en las etapas y fines lícitos de la vida del hombre. También se analiza el concepto de *dharmā* ('deber, obligación'), en contraste con las tradiciones éticas occidentales, filosóficas y religiosas y, dentro de este marco, se encuadra la importancia de las castas y la concepción jerárquica del hombre hindú. Por último, se proponen algunos elementos de reflexión para los debates actuales entre filosofía, política y religión tomando como punto de partida ideas del hinduismo.

ABSTRACT:

A revision of the main religious and ideological bases of Hinduism is provided in this paper, starting with the main concepts introduced in the *Upaniṣads*. After summarizing the most significant ideas about eschatology and cosmology, special attention is paid to the different ways of achieving liberation from rebirth and to the stages and goals of men's life. The concept of *dharmā* ('duty, obligation') is analyzed in comparison to Western philosophical and religious traditions on ethics and the importance of castes and hierarchy is considered within this frame. Finally, some ideas for reflection in the context of current debates concerning philosophy, politics, and religion are proposed, based on key concepts of Hinduism.

PALABRAS CLAVE: *hinduismo, escatología, ética, castas, jerarquía.*

KEYWORDS: *Hinduism, eschatology, ethics, castes, hierarchy.*

1.- INTRODUCCIÓN

Más que como una religión, en el mismo sentido en el que lo pueden ser otras de las grandes confesiones practicadas en la actualidad como el judaísmo o el islam, el hinduismo ha de entenderse sobre todo un conjunto de prácticas y de creencias que muchas veces presentan rasgos y características muy diferentes

entre sí¹. Frente a lo que sucede también con otras confesiones, como el catolicismo o el budismo tibetano, el hinduismo se caracteriza por una falta de unidad

¹ Véanse a este respecto las aproximaciones a la definición y caracterización general del hinduismo de FLOOD, G.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 17-24; RODRIGUES, H. P.: *Introducing Hinduism*, Nueva York-Londres, Routledge, 2006, pp. 1-5; o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp.23-28.

organizativa y no está estructurado como una iglesia única bajo la dirección de un jefe religioso y líder espiritual que determine la ortodoxia y la ortopraxis, sino que, al contrario, si por algo se caracteriza el hinduismo es porque dentro de él pueden convivir corrientes muy distintas entre sí, que, en la mayoría de los casos, no tienen voluntad de constituirse en la única verdadera posibilidad, puesto que dentro del hinduismo se asume, ya desde los textos antiguos que las vías de práctica religiosa y de salvación pueden ser múltiples². No obstante lo dicho, existe sin duda una unidad dentro de lo que denominamos hinduismo en tanto que se trata de prácticas y creencias religiosas características, en principio, de un área geográfica determinada, como lo es la India y algunos países limítrofes, y todas ellas comparten un origen común. En la India son hindúes en torno al 80% de la población³, lo que, según las estimaciones de población más fiables⁴, supondría unos 960 millones de personas.

El hinduismo hunde sus raíces en la tradición brahmánica plasmada en los *Vedas*, pero la religión que ha llegado

hasta nuestros días depende muy marcadamente de las ideas que triunfaron a partir de un momento importante de cambio en la mentalidad religiosa de la India que tuvo lugar en torno al siglo VI a.C. Es en esa época cuando se configuraron las tres grandes tradiciones religiosas indias: hinduismo, budismo y jainismo, de las cuales la primera se presenta como una continuación de la tradición brahmánica anterior, mientras que el budismo y el jainismo, si bien comparten un número importante de doctrinas e ideas con el hinduismo, como puede ser la creencia en la reencarnación⁵, se posicionan como escuelas heterodoxas respecto de dicha tradición y niegan validez a los textos sagrados previamente existentes, lo que supone una ruptura respecto de aquella.

Es, por tanto, en torno al siglo VI a.C. cuando vemos desarrollarse en la India nuevas inquietudes religiosas que acabarán por suponer un cambio radical en la mentalidad y en la práctica religiosas de esta área del mundo. Frente a la importancia del ritualismo brahmánico y la ortopraxis religiosa que se refleja en los comentarios antiguos a los *Vedas* (denominados *brāhmaṇas* y compilados en las diferentes escuelas védicas), en este momento los textos nos permiten ver cómo hay un nuevo interés por la escatología y el más allá y una mayor implicación personal en la vivencia religiosa. Se puede rastrear, además, en los textos de la época la participación en las discusiones religiosas de nuevos actores que hasta ese momento no habían tenido voz frente al

² A propósito del surgimiento del nacionalismo hindú y el fundamentalismo consiguiente, manifestado en hechos como la destrucción de la mezquita de Ayodhya el 6 de diciembre de 1992, Das Gurcharan sintetiza magistralmente esta idea con las siguientes palabras: “[I]t was strange to read of the rise of Hindu fundamentalism because Hinduism is a religion without fundamentals.” DAS, G.: *The Elephant Paradigm. India wrestles with change*, Londres, Penguin, 2002, pp.74-75.

³ Concretamente, el 80,5%, según el censo de 2001 publicado por el gobierno indio. Los datos de religión del censo de 2011 aún no son públicos.

⁴ El último informe económico publicado por la OCDE sobre la India, correspondiente al año 2011, daba la cifra de 1210 millones de habitantes. Algunas estimaciones llegan hasta 1,4 billones de personas. *OECD Economic Surveys*, India. OECD Publishing, 2011.

⁵ Sobre la reencarnación en las tres grandes religiones indias véanse los capítulos correspondientes en BERNABÉ, A., KAHLE, M. y SANTA-MARÍA, M. A. (eds.): *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid, Abada, 2011.

control de la praxis religiosa por parte de los brahmanes. En tales discusiones encontramos ahora mujeres, ascetas o miembros de la casta de los *kṣatriyas* o guerreros, cuando en la tradición previa la exclusiva sobre estos asuntos la detentaban los integrantes de la casta sacerdotal, como garantes de la adecuada realización de los rituales en honor de los dioses védicos.

2.- CONCEPTOS BÁSICOS DEL HINDUISMO EN LA ÉPOCA DE LAS UPANIṢADS

Aunque, como es lógico, el hinduismo ha experimentado importantes variaciones y cambios a lo largo de la historia, las creencias y doctrinas más importantes quedaron configuradas en la época de las *Upaniṣads* más antiguas, es decir, aproximadamente entre los siglos VII-II a.C., según la cronología aceptada habitualmente. Las *Upaniṣads* son textos que se crean dentro de las escuelas védicas para instruir a los estudiantes en el conocimiento de los aspectos más relevantes e importantes dentro de la tradición, de forma que en ellas se encuentran elementos muy diversos que atañen tanto a rituales de señalada significación o cuya realización implica movilizar energías y fuerzas destacadas, cuestiones especialmente complejas de la interpretación de los rituales y de la comprensión de su significación o, lo que ha atraído sobre todo la atención de los estudiosos occidentales, temas de escatología, reencarnación, destino de las almas tras la muerte, etc. Lo que sí debe quedar claro es que lo que suele exponerse como la filosofía de las *Upaniṣads* no constituye una reflexión sobre el destino del individuo en el más allá elaborada de forma sistemática en las

diferentes escuelas védicas y presentada de forma aislada en tratados dedicados específicamente a esta cuestión, sino una selección de temas que, desde una perspectiva externa como lo es la occidental, son considerados especialmente elevados e importantes pero que forman parte de un conjunto de textos que, como ya hemos dicho, abordan una multiplicidad de temas muy diferentes⁶.

Resumiendo los conceptos más importantes que aparecen en las *Upaniṣads* y que constituirán el núcleo fundamental de las doctrinas que habrían de desarrollarse en los siglos siguientes dentro de las diferentes escuelas hindúes⁷, se observa cómo se parte de la constatación de que la experiencia del mundo es sufrimiento (*duḥkha*)⁸, un sufrimiento que está directamente ligado al hecho de que la experiencia que nos llega a través de los senti-

⁶ Tal y como lo indica VARENNE, J. [trad.]: *Sept Upanishads*, París, Éditions du Seuil, 1981, pp. 21-23, para una visión de conjunto de las principales ideas de las *Upaniṣads* véase la introducción de OLIVELLE, P. [trad.]: *Upaniṣads*, Oxford, Oxford University Press, 1996, xxiii-lvi; y, en español, la introducción y los textos seleccionados por ILÁRRAZ, F.G. y PUJOL, Ó. [trad.]: *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upaniṣads*. Madrid, Trotta-Edicions de l'Universitat de Barcelona, 2003; la introducción de AGUD, A. y RUBIO, F.: *La ciencia del brahman*. Madrid, RBA, 2006, pp.9-31 a su traducción o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, *op.cit.*, pp.63-76.

⁷ Sigo aquí básicamente a VARENNE, J. [trad.]: *Sept Upanishads*, *op.cit.*, pp.25-29. Para una información más detallada véanse las obras mencionadas en la nota anterior.

⁸ Con la difusión del conocimiento de los textos indios en la Europa de finales del siglo XVIII y del siglo XIX el impacto de estas ideas en la tradición filosófica occidental ha sido muy importante, sobre todo en la obra de filósofos como Schopenhauer, pues este pesimismo que hunde sus raíces en el pensamiento de las *Upaniṣads* se hace bien patente en obras como *El mundo como voluntad y representación*.

dos no nos permite ningún asidero, en el sentido de que todo lo que percibimos está en continuo cambio, en continua transformación. De ahí que para referirse al “mundo” que nos es accesible por los sentidos se utilicen en las *Upaniṣads* denominaciones que reflejan esa idea, como *jagat* “lo que se mueve” o *prakṛti* “transformación”.

Una vez realizada esta constatación, la pregunta clave que cabe plantearse es la siguiente: ¿existe una “realidad” universal? Para designar a esa “realidad” se utiliza en sánscrito la palabra *satya*, un término interesante en el confluyen las ideas de “verdad” y de “realidad”, por lo que la pregunta se plantea a la vez en el doble plano ontológico y gnoseológico. La respuesta a esta pregunta supone uno de los elementos clave que diferencian los desarrollos conceptuales del hinduismo y el budismo desde sus orígenes, pues si bien dentro del hinduismo la respuesta será positiva, en el budismo será negativa, lo que dentro de las dos tradiciones se expresa, además, mediante la misma metáfora de la rueda: en el hinduismo se concibe que esa realidad (*satya*) constituye el eje de la rueda, que es lo que le da soporte y sentido y le permite girar, mientras que en el budismo el centro de la rueda está vacío.

Una vez aceptada esa respuesta positiva, se plantea el problema de cómo referirse a esa realidad última y trascendente que da sentido a todo lo demás, identificada como el *brahman*⁹. Se utilizarán para

ello expresiones que ponen de manifiesto las limitaciones que el ser humano tiene a la hora de comprenderla, como son *tad* “eso”, *tad ekam* “lo uno”, *tad anantam* “lo ilimitado” o, incluso, *nirguṇa* “que no tiene atributos”, calificativo este último que no debe tomarse en un sentido peyorativo, sino como mera constatación de derrota ante la imposibilidad de utilizar para describir esa realidad última los adjetivos que estamos acostumbrados a usar para caracterizar aquello que nos llega por los sentidos.

En las *Upaniṣads* antiguas solo el conocimiento de esa realidad última, del *brahman*, puede salvar del *saṃsāra* o “ciclo de las reencarnaciones”. De forma que aquel hombre que no es capaz de alcanzar la liberación (*mokṣa*) de ese ciclo de muerte y nacimiento está condenado a vivir una y otra vez y, por tanto, a experimentar el sufrimiento ligado a la existencia en el mundo. Desde este planteamiento la salvación sólo puede lograrse a través del conocimiento, un conocimiento que debemos entender más bien, al modo platónico, como un conocimiento intuitivo en un momento de revelación de la verdad y no como un conocimiento lógico al que se llega mediante deducción.

Pero si la única vía de salvación posible es el conocimiento, surge entonces el problema de cómo es posible que el hombre, incurso en el ciclo de las reencarnaciones y en el mundo de lo sensorial, pueda llegar a conocer esa realidad última trascendente. Pues bien, ese conocimiento es posible porque hay una parte del *brahman* que reside en cada indi-

⁹ Se trata de un término muy interesante, pues en los textos védicos significa “plegaria” y a partir de su utilización para referirse a la fuerza de la oración acabará empleándose en las *Upaniṣads* y los

textos posteriores para referirse a esa realidad última.

viduo: se trata del *ātman*, término sánscrito frecuentemente traducido como “alma” pero que presenta una diferencia fundamental respecto de la idea de alma en la tradición occidental, ya que en el hinduismo el *ātman* no es esencialmente diferente del *brahman*, mientras que sí lo es el alma respecto de la esencia divina en el pensamiento occidental. Hay aquí, por tanto, una superación del dualismo de la tradición occidental en tanto que tal conocimiento es realmente un “autorreconocimiento”, la revelación de que el ser que nos constituye a cada uno de nosotros no es más que una parte de la esencia universal.

3.- LAS TRES VÍAS DE SALVACIÓN EN LA BHAGAVADGĪTĀ

Una religión de carácter tan marcadamente intelectualista habría tenido pocas posibilidades de convertirse en una religión de masas, pues la posibilidad de alcanzar ese conocimiento necesario para obtener la liberación es realmente limitada. No es de extrañar, por tanto, que desde muy pronto surgieran dentro del hinduismo posibilidades alternativas para lograr la liberación del ciclo de la reencarnación.

Las tres vías fundamentales aparecen ya formuladas en uno de los textos más sagrados del hinduismo, la *Bhagavadgītā* o *Canción del Señor*, verdadera perla inserta dentro del *Mahābhārata*, el gran poema épico indio, en la que Kṛṣṇa (que no es sino uno de los *avatāras* o “descensos” a la tierra del dios *Viṣṇu*) revela a Arjuna su naturaleza divina y le incita a cumplir con su deber (*dharma*) de guerrero y a acometer la batalla que va a enfrentar a los dos

bandos de la familia y supondrá su práctica aniquilación.

En la *Bhagavadgītā*, junto a la vía del conocimiento (*jñānayoga*), se mencionan ya como caminos de liberación el *karmayoga* o “yoga de la acción (desinteresada)” y el *bhaktiyoga* o “yoga de la devoción”¹⁰. Cada una de estas dos vías habría de tener importantes desarrollos en tradiciones hindúes posteriores. El *karmayoga* tiene una estrecha vinculación con la idea de *dharma* o “deber”, un concepto fundamental dentro del hinduismo sobre el más adelante nos detendremos en detalle, de modo que el yoga de la acción desinteresada básicamente consiste en cumplir con el deber propio de forma desinteresada, es decir, con desapego a los frutos (*phala*) de la acción, en la formulación clásica india. De ahí el papel de Kṛṣṇa al que aludíamos antes: Arjuna debe cumplir con su *dharma* como guerrero sin prestar atención a las consecuencias o resultados de su acción. Solo quien actúa con desapego y sin interés no se mancha por las acciones que realiza. Lo ideal sería no actuar, pero eso es imposible una vez que uno ha (re)nacido y está inmerso en el mundo de lo sensible.

El yoga de la devoción, en cambio, consiste en vincularse afectivamente a una divinidad, que será la que graciosamente otorgue al fiel la salvación, una vez que este ha aceptado sus limitaciones como ser humano que hacen imposible que alcance la liberación por sus propios medios¹¹. El *bhaktiyoga* habrá de ser muy

¹⁰ Véase RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, *op.cit.* pp.154-165 para una exposición de estas ideas y una ejemplificación con figuras modernas de estas tres diferentes vías.

¹¹ Sobre el desarrollo de la *bhakti* y su importancia en la historia del hinduismo puede verse SHAT-

importante a lo largo de la historia del hinduismo, sobre todo en relación con las distintas sectas sivaítas y visnuitas que tienen, respectivamente, a Śiva y Viṣṇu como divinidades tutelares. Śiva y Viṣṇu constituyen, junto a Brahmā, la *trimūrti* o “triple rostro”, divinización del *brahman* en sus tres aspectos de creación, preservación y destrucción, respectivamente

4.- LAS ETAPAS Y FINES DE LA VIDA DEL HOMBRE

Todas estas nuevas ideas podían haber tenido un encaje difícil con la tradición védica anterior y su marcado ritualismo y, como sucedió con el budismo y el jainismo, podrían haber supuesto su rechazo. Sin embargo, los brahmanes supieron realizar un elaborado encaje de ideas y prácticas, para lo cual fue clave el desarrollo de la concepción de que todo buen hindú debe pasar a lo largo de su vida por cuatro etapas (*āśramas*), en las que el peso de las prácticas varía en función del deber (*dharmā*) que debe cumplirse. Esas cuatro etapas son las siguientes: *brahmacārīn* “estudiante védico”; *gṛhastha* “padre de familia”; *vanaprastha* “eremita” y *saṃnyāsīn* “asceta”¹².

La primera de ellas supone un periodo

TUCK, C.: *Hinduismo*, Madrid, Akal, 2002, pp. 59-63, entre otros. DAS, G.: *The Elephant Paradigm. India wrestles with change*, *op.cit.* pp.91-92 analiza su importancia para la reconceptualización de los fines de la vida del hombre hindú, dentro de un interesante capítulo que, a través del relato de varias experiencias personales, revisa el papel de lo sagrado en la sociedad india de finales del siglo XX.

¹² Véase, por ejemplo, FLOOD, G.: *El hinduismo*, *op.cit.*, pp.77-81, SHATTUCK, C.: *Hinduismo*, *op.cit.*, pp.32-33, Rodrigues (2006: 89-94) o RUIZ CALDERÓN, J.: *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, *op.cit.*, pp.90-95.

de la adolescencia (más largo para los brahmanes y mucho más breve para los muchachos de las otras dos castas superiores) en el que el aprendizaje fuera de la familia y junto a un maestro espiritual proporcionará los conocimientos religiosos para el resto de la vida. En la segunda, ya reintegrado a la vida ordinaria, el deber como cabeza de familia conlleva procurar los medios de vida adecuados para la mujer y los hijos y realizar los rituales diarios exigibles a todo hindú. En cambio, las etapas tercera y cuarta implican el alejamiento del mundo: como *vanaprastha*, la vida en el bosque, en solitario o en comunidad, supondrá el desapego paulatino de lo material, que culminará en la última etapa, centrada ya en la ruptura de los vínculos con este mundo y en alcanzar la liberación (*mokṣa*), lo que, en caso de conseguirse, significará no volver a caer en el ciclo de la reencarnación.

Estas cuatro etapas no afectan a las mujeres ni a los pertenecientes a la casta inferior de sirvientes (*śūdras*), por lo que la ceremonia de iniciación (*upanayana*) que marca el comienzo de la etapa como *brahmacārīn* solo puede realizarse para los varones de las tres castas superiores.

El énfasis en unas u otras actividades va variando, por tanto, de una etapa a otra y debe ponerse en relación también con el cumplimiento de los cuatro fines (*puruṣārthas*) lícitos de la vida del hombre hindú: *mokṣa* “liberación”, *dharmā* “deber”, *artha* “riqueza” y *kāma* “amor”¹³. Si

¹³ Una interesante visión antropológica sobre esta concepción de los cuatro fines puede encontrarse en el capítulo que dedica a esta cuestión BIARDEAU, M.: *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. París, Flammarion, 1995, pp.69-111. Véase RODRIGUES, H. P.: *Introducing Hinduism*, *op.cit.*, pp. 89-94.

bien existe una indiscutible relación jerárquica entre ellos, de forma que el primero está por encima del segundo y así sucesivamente, al mismo tiempo ninguno puede predominar sobre los otros hasta tal punto que lo anule completamente. El cumplimiento del deber (*dharma*), entendido en el sentido que veremos un poco más abajo, debe llevarse a cabo en relación con las diferentes etapas de la vida, de forma que, por ejemplo, durante el periodo más largo de la vida como cabeza de familia, la obtención de recursos económicos adecuados para el mantenimiento de la familia (es decir, el cumplimiento del *artha*), así como el goce del placer sexual (*kāma*) no es solo que sean consentidos o tolerados, sino que forman parte del deber y no ocuparse de ellos representaría una grave falta. Existe, por tanto, un sutil juego de interconexiones, que otorgan gran versatilidad y riqueza de matices a la ortopraxis y al comportamiento que se considera adecuado.

Esta perspectiva nos permite comprender, además, cómo algunos enfoques occidentales que han enfatizado en demasía el carácter místico y la despreocupación por lo material (“*otherworldliness*”) de la India son construcciones externas a la propia idiosincrasia hindú, en la que el disfrute de lo material, siempre que no impida alcanzar el fin supremo de la vida, la liberación (*mokṣa*), y no vayan en contra del deber propio (*dharma*) no solo es lícito, sino, incluso, un objetivo deseable. No es de extrañar, por tanto, que en la oración principal del festival religioso más importante hoy en día en la India, *divalī*, se dirija una plegaria a *Lakṣmī*, la diosa de la fortuna, en la que, entre otras cosas, se le pidan riquezas materiales, y tampoco que una de las divinidades más veneradas

sea *Ganeṣa*, el dios con cabeza de elefante que, además de la sabiduría, otorga la riqueza.

Del mismo modo, la práctica sexual, con tratados enteros dedicados a ella como el *Kāmasūtra* o *Manual del amor*, no solo no se excluye, sino que forma parte del deber¹⁴ y, frente a lo que se ha planteado en la moral occidental tradicional, el placer sexual no es simplemente un epifenómeno inevitable de la reproducción, sino que es buscado *per se*. La sexualidad puede ser explotada también para el progreso religioso en la búsqueda de la liberación de las ataduras a este mundo, como sucede en algunas prácticas tántricas, por lo que religión y sexo no se oponen en absoluto, tal y como lo ponen de manifiesto las representaciones de prácticas sexuales en templos, de los que Karujaho constituye el ejemplo paradigmático aunque desde luego no único.

5.- LA DEFINICIÓN DE DHARMA

Conociendo este trasfondo ideológico del hinduismo podemos abordar ahora el concepto de *dharma*, que resulta fundamental para comprender los principios que rigen la actuación propia y la valoración del comportamiento ajeno en un contexto hindú. *Dharma* es una palabra que resulta difícil de traducir a las lenguas occidentales, pues no coincide exactamente con ninguno de los conceptos que

¹⁴ Sobre el *kāma* como deber específico de las mujeres véanse las magistrales páginas de BIARDEAU, M.: *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, *op.cit.*, pp.77-87. Para un análisis de las fuentes antiguas sobre la sexualidad y su práctica en la India contemporánea véase KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*. Madrid, Kairós, 2012, pp. 95-136.

se suelen manejar en las éticas occidentales. Se traduce a veces como “ley”, pero, a diferencia de lo que se suele entender bajo esa denominación, no corresponde a algo impuesto externamente, por lo que puede traducirse también por “deber” y, más específicamente, por “deber moral” o “deber religioso”¹⁵.

Ahora bien, la pregunta clave que surge es: ¿cómo se puede determinar cuál es el deber de una persona? Y aquí es donde los planteamientos éticos hindúes tradicionales se apartan radicalmente de las respuestas que se han ofrecido a lo largo de la historia en el pensamiento occidental. Desde la respuesta cristiana tradicional, basada en los diez mandamientos, y pasando por el imperativo categórico kantiano, la religión y la filosofía occidental se han esforzado por buscar reglas de comportamiento universales, algo que resulta totalmente ajeno al pensamiento clásico indio. Se suele afirmar, en este sentido, que las éticas hindúes son sensibles al contexto, a diferencia de lo que sucede en el pensamiento ético occidental¹⁶.

Desde la perspectiva hindú, el *dharmā* en ningún caso puede ser universal, sino que dependerá de la situación particular de cada individuo y las circunstancias que lo rodean¹⁷. El *dharmā* está ligado también

al sexo del individuo, pues las obligaciones que debe cumplir un hombre no son las mismas que resultan esperables en una mujer. Veámos así en el apartado anterior cómo el *kāma* constituye un fin lícito en la vida de la mujer en mayor medida que en la del hombre. Pero los deberes del hombre también variarán en función de la etapa de su vida en la que se encuentre y, tal como ya hemos señalado, será ir contra el *dharmā* propio eludir las obligaciones como cabeza de familia durante la etapa como *grhastha* por mucho que se haga en aras de un fin superior como lo sería la liberación.

El *dharmā* también variará en función de uno de los elementos básicos para comprender el hinduismo, como lo es la casta, de la que nos ocuparemos un poco más adelante, de modo que los deberes que ha de cumplir un brahmán y las pautas de comportamiento que son esperables en él no son en absoluto los mismos que los de un guerrero. Recordábamos más arriba (§ 3) cómo el propio *Kṛṣṇa* insta a Arjuna en la *Bhagavadgītā* a cumplir con su deber de guerrero independientemente de lo que ese cumplimiento de su *dharmā* pueda acarrear. De ahí que los tratados tradicionales sobre el *dharmā*, los *Dharmaśāstras*, de los que el más conocido son las *Leyes de Manu* (*Mānavadharmaśāstra* o *Manusmṛti*), dediquen capítulos especiales a los deberes de los miembros de cada una de las castas. Aunque esos tratados sobre el *dharmā*, y especialmente las *Leyes de Manu*, fueran utilizados en época de la

¹⁵ En relación con el *dharmā* pueden verse, entre otros muchos, los capítulos que les dedican FLOOD, G.: *El hinduismo*, *op.cit.*, pp.67-91, RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, pp.76-104 o PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, Barcelona, Kairós, 2014, pp.175-193.

¹⁶ Véase KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, pp. 230-240 sobre el “relativismo ético” de la mentalidad india.

¹⁷ VARMA, P.K.: *Being Indian*, Londres, Penguin, 2004, p.29 menciona a este respecto las excepciones al *dharmā* esperable para una persona debidas

a diferentes factores: no se puede culpabilizar a alguien por una conducta encaminada a proteger su *svadharma* (el *dharmā* propio de su *jāti* o “subcasta”), su *kuladharmā* (el *dharmā* propio de su familia) o, incluso, si actúa guiado por su *appadharmā* (el *dharmā* adecuado en un momento de urgencia o crisis).

colonización británica como códigos legales, su aplicación resultaba problemática precisamente porque el concepto de “ley” que se desprendía de ellos no era equiparable al que se manejaba en la Europa de la época.

Así pues, como señalan Sudhir y Katharina Kakar¹⁸, la interiorización de la casta por parte de los individuos lleva a la definición de lo que se considera el “comportamiento adecuado” (*dharmā*), que es lo que hace que uno pueda sentirse bien consigo mismo y sea querido por los demás cuando cumple con las expectativas correspondientes.

En definitiva, la definición del *dharmā* propio de cada persona comporta que esta sea consciente de cuál es su posición en el universo y se comporte conforme a ella. Cualquier intento de escapar al comportamiento adecuado en función de todas esas variables que permiten situar a un individuo dentro de la sociedad y, en general, dentro del orden universal necesariamente será considerado no deseable. Se produce así una especie de identificación entre el ser y el deber ser: cada uno debe ser conforme a quien es.

6.- LA CUESTIÓN DE LAS CASTAS

Sin duda el aspecto más llamativo de la organización social india lo constituye la existencia de las castas. Frente a la división social que pueden representar las clases o grupos sociales dentro de otras sociedades, la diferencia fundamental radica en la inevitabilidad e inescapabilidad a la casta. Pensemos, por ejemplo, en

la línea narrativa básica de lo que podemos denominar el sueño americano: una persona de baja extracción social se esfuerza, tiene éxito y acaba cambiando de estatus social. Una trayectoria así no solo era inesperable, sino que era social y moralmente rechazable desde el punto de vista del pensamiento hindú tradicional. Una persona nace en el seno de una casta y debe comportarse conforme al *dharmā* que le es propio¹⁹; nada gana con intentar huir de su destino más que una nueva caída en el ciclo de las reencarnaciones y seguramente la condena a nacer en una condición aún peor por no haber sabido cumplir con su deber. En la historia de la India el sistema de castas ha constituido un factor de inmovilismo social de primer orden²⁰.

La división en castas cobra su autoridad por su mención en los textos sagrados del hinduismo. Aunque parece que en época védica todavía no estaba plenamente desarrollado el sistema de castas, desde la perspectiva hindú posterior se ha entendido que la primera referencia al sistema de castas se encuentra en el “Himno a *Puruṣa*” (*puruṣasūkta*), el himno 90 del libro X del *Rgveda*. Aparece allí la referencia a los cuatro grandes *varṇa* “colores”, es decir, a las cuatro castas tradicionales: los *brahman* (sacerdotes), los *ṛṣatriya* (guerreros), los *vaiśya* (comerciantes y artesanos) y los *śūdra* (sirvientes). La

¹⁹ Para el análisis del *dharmā* de cada casta y un estudio de las difíciles relaciones entre castas en la India contemporánea puede consultarse el interesante capítulo que dedica a este tema LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, Nueva York, Anchor Books, 2006, pp.105-142.

²⁰ Contamos ahora con un reciente estudio comprensivo sobre las castas en la India, que incluye su historia y sus implicaciones políticas dentro de la India contemporánea, obra de Pániker (2014).

¹⁸ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, op.cit., p.41.

mención de esas cuatro castas, su diferente naturaleza y los distintos deberes y derechos de que goza cada una es constante a lo largo de la historia de la literatura india y sus textos sagrados, pasando por el *Mahābhārata* y, dentro de él, la *Bhagavadgītā*, y por todos los *Dharmaśāstras* a los que aludíamos más arriba.

No podemos desarrollar aquí la historia de la división interna de las castas y de la multiplicación de las *jāti*, los “grupos familiares” o “subcastas”, hasta llegar a la enorme complejidad que manifiestan en la India moderna y contemporánea²¹. Existen importantes variaciones regionales, que hacen que en determinadas zonas de la India haya que contar con más de veinte castas diferentes, con todo lo que esto implica de diferencias sociales, barreras entre los grupos y problemas de relación entre sus miembros.

La pertenencia a la casta articula el ser individual y social en la India, pues, según hemos visto, determina el comportamiento aceptable de cada individuo por sí mismo y en relación con los demás. Es muy estrecha la relación entre el concepto de casta y el concepto de pureza, lo que a su vez conlleva pautas sociales, como los oficios que pueden desempeñar los miembros de una determinada casta, el tipo de alimentos que se pueden ingerir y con qué personas y cómo se pueden relacionar²².

²¹ Sobre las diferencias y relaciones entre ambos conceptos véase FLOOD, G.: *El hinduismo*, *op.cit.*, pp.74-77, RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, *op.cit.*, pp.60-65 y PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, *op.cit.*, pp.241-242, entre otros.

²² Sobre el concepto de pureza y suciedad en relación con la casta son iluminadoras las páginas

El sistema de castas supone, por tanto, un factor de discriminación social de primer orden. A este respecto se suele afirmar que la constitución india prohíbe las castas, pero esto es inexacto: lo que prohíbe la constitución es la discriminación en razón de la casta. Concretamente, lo que puede leerse en su artículo 15 es lo siguiente:

- (1) The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.
- (2) No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to—
 - a) access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or
 - b) the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public.

Como se ve, el párrafo 1 es similar al que puede encontrarse en cualquier constitución democrática, solo que añade la mención de casta. Sin embargo, la necesidad de especificar situaciones de la vida cotidiana en las que se prohíbe la discriminación en función de los factores mencionados (raza, casta, sexo, etc.) no deja de resultar reveladora de los comportamientos existentes.

De todas formas, la relación con las castas es problemática en la India actual. Es verdad que en determinados medios,

KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, pp.43-57.

especialmente medios urbanos y educados, cada vez se otorga menos importancia a las castas, pero en muchos casos no deja de haber una clara hipocresía social: en público se critica el sistema de castas, pero, por ejemplo, en privado se sigue despreciando a los *dalit* o intocables, es decir, a los “sin casta”.

No podemos abordar aquí el problema de las castas de forma global, por lo que en lo que sigue nos centraremos en algunas cuestiones puntuales pero que pueden servir de elementos de reflexión sobre el problema de las castas en la India actual.

Al igual que ocurre en otros países con determinadas minorías, las administraciones públicas indias han desarrollado políticas de discriminación positiva para permitir el progreso social de los *dalit* y de las pertenecientes a las castas tradicionalmente discriminadas²³. Por ejemplo, en el ámbito de la educación existe un sistema de cuotas que favorece el ingreso en la universidad de esas personas y, por lo que se refiere al empleo público, se han reservado plazas para ellas dentro de la administración, todo ello con la intención de acabar con esa barrera infranqueable que impedía el acceso a determinados puestos a quienes no pertenecían a las castas superiores. Sin embargo, la implantación de estas políticas no siempre ha sido fácil, pues en algunos casos ha habido reacciones de las castas superiores, que han argumentado que eran ellas ahora las que estaban siendo objeto de discrimina-

ción²⁴.

Como es sabido, la India es la mayor democracia del mundo en número de personas, pero una cuestión que resulta interesante plantearse es si democracia y sistema de castas son compatibles. En la India contemporánea la casta resulta ser sin duda alguna un importante factor de movilización política, como bien se pone de manifiesto en las campañas electorales. No obstante, en honor a la verdad, hay que decir que las alianzas políticas que se producen en algunos estados de la unión con posterioridad a las elecciones resultan cuando menos llamativos, pues parecerían, en principio, *contra natura*, ya que implican a partidos vinculados con castas muy alejadas²⁵. Como señalan Sudhir y Katharina Kakar²⁶, democracia, endogamia y jerarquía son importantes factores a la hora de comprender el mantenimiento de las castas dentro de la sociedad india actual.

Una de las áreas más conservadoras en lo tocante a las castas es el matrimonio. Incluso personas o familias que no prestan demasiada atención a la división por castas en su día a día verán con enorme reticencia que un hijo o un familiar allegado se case fuera de la casta o del grupo próximo de castas dentro de las cuales se considera lícito contraer matrimonio. Esto explica que la mayor parte de los periódicos indios siga manteniendo hoy

²³ Se trata de las poblaciones englobadas bajo los eufemísticos términos oficiales “scheduled castes”, “scheduled tribes” y “other backward classes”.

²⁴ Más información sobre la historia de las políticas de discriminación positiva, así como de su desarrollo y dificultades, puede encontrarse en PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, *op.cit.*, pp.553-584.

²⁵ Véanse a este respecto las reflexiones de LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, pp.114-115.

²⁶ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, p.40.

en día una sección de anuncios matrimoniales, mediante los cuales los padres buscan marido o mujer para sus hijos. Aún hoy el 90% de los matrimonios sigue realizándose dentro de la propia *jāti*. Esta actitud respecto del matrimonio provoca graves problemas incluso para las comunidades hindúes fuera de la India (por ejemplo, en el Reino Unido, Canadá o Estados Unidos), pues se produce un choque cultural entre las nuevas generaciones nacidas ya en esos países y aculturadas a su entorno y las generaciones anteriores, que en muchas ocasiones pretenden buscar marido o mujer para sus hijos dentro de la propia casta e, incluso, con una persona de la India.

El sistema de castas solo puede comprenderse dentro del hinduismo. Así, a veces, determinados líderes *dalit* han abogado por el abandono de esa religión, con el fin de quedar fuera de tal división social. Un importante movimiento a este respecto fue el encabezado por B. R. Ambedkar en los años 50 del siglo XX, que provocó masivas conversiones al budismo en el estado de Maharashtra²⁷. Sin embargo, en ocasiones la casta se perpetúa incluso fuera del hinduismo, como lo demuestra la existencia de cementerios cristianos con división por castas²⁸, tal y como sucede en una de las áreas con mayor porcentaje de católicos

²⁷ Para más información sobre esta cuestión puede consultarse PÁNIKER, A.: *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, *op.cit.*, pp.537-541, así como las interesantes reflexiones de LUCE, E.: *In spite of the Gods. The rise of modern India*, pp.108-115.

²⁸ Véase, por ejemplo, la noticia a este respecto sobre un cementerio en el estado de Tamil Nadu publicada por Swaminathan Natarajan el 14 de septiembre de 2010, titulada “Indian Dalits find no refuge from caste in Christianity”:

[<http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-11229170>].

del país, como es Goa, la antigua colonia portuguesa, donde nos encontramos con la designación de “católicos brahmanes”. También pueden encontrarse a veces diferencias de casta entre los musulmanes, como indican Sudhir y Katharina Kakar²⁹.

7.- LA VISIÓN JERÁRQUICA DEL HOMBRE HINDÚ

Las ideas tradicionales sobre el sistema de castas han dejado una huella aún hoy perceptible en la India, incluso entre personas que no creen en el sistema de castas, pero que sí mantienen una concepción jerárquica de las relaciones humanas. El pensamiento jerárquico está muy arraigado en la mentalidad india, incluso en la emergente clase media³⁰.

Esta visión jerárquica tiene múltiples manifestaciones. Sudhir y Katharina Kakar³¹ señalan, citando un artículo del periodista indio Sunanda K. Datta-Ray titulado “Where rank alone matters” (“Donde lo único que cuenta es el rango”) que, en realidad, la satisfacción de los trescientos millones de consumidores de clase media (a los que, muy significativamente, denomina “los nuevos brahmanes”) no radica tanto en el hecho de que sean consumidores en un mercado global, sino ser “alguien” dentro de una sociedad profundamente jerárquica.

En el plano ya no solo social, sino

²⁹ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, p.43.

³⁰ VARMA, P.K.: *Being Indian*, *op.cit.*, pp.21-26 dedica unas interesantes páginas a la cuestión de la jerarquía y el estatus en la sociedad india.

³¹ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, p.17

también psicológico, el estatus de una persona es el que determina de forma casi exclusiva la propia percepción y autoestima ya sea del individuo o de la familia en su conjunto³². La autopercepción de la familia (en sentido amplio, no nuclear) depende de su prominencia dentro de la estructura social y eso lleva a que la mayor parte de los vínculos de amistad se configuren fundamentalmente dentro de ella.

Esta concepción jerárquica de las relaciones implica asumir que hay una serie de obligaciones que cumplir hacia quienes están por encima y también que se tenga un conjunto de expectativas sobre el comportamiento de quienes se encuentran por debajo. Ahora bien, esto no quiere decir que uno de despreocupe de los subordinados, sino todo lo contrario, como muy bien lo expresan S. y K. Kakar³³ pues quien está situado jerárquicamente más arriba debe preocuparse por el bienestar y la buena consideración de quienes dependen de ellos, que, a su vez, deberán respetarle y obedecerle. Se ha hablado así para definir este tipo de relación de “liderazgo de función protectora”, según la clasificación del especialista en psicología de las organizaciones Jai Sinha³⁴.

La percepción que tiene generalmente un hindú es la de que forma parte de una red ordenada jerárquicamente y estable a lo largo de toda su vida o, en palabras de Kakar³⁵:

[F]or an Indian, superior and subordinate relationships have the character of eternal verity and moral imperative – (and the) automatic reverence for superiors is a nearly universal psycho-social fact.

Esto supone un contraste con el sistema de méritos que tiende a primar en las sociedades occidentales contemporáneas, ya que en la India existe la convicción cultural de que el factor, si no único, sí más importante a la hora de tomar decisiones respecto de una persona es la relación que se tiene con ella, como enfatizan Sudhir y Katharina Kakar³⁶ lo que implica un enorme choque entre el principio indio de primacía de las relaciones y las concepciones foráneas basadas en los principios de honradez, equidad y justicia.

Esta concepción jerárquica permite también entender algunos comportamientos y actitudes que a ojos occidentales pueden resultar extraños, como la dificultad enorme para realizar y aceptar críticas, puesto que pueden dañar la relación establecida entre las personas implicadas, así como la imposibilidad de negarse a hacer algo o decir que no, en general. También permite contextualizar la presencia habitual del halago hacia el superior, hasta el punto de que existe un término para referirse a las personas que habitualmente asienten y alaban cada acción que realiza una persona: *chamcha*³⁷.

Como punto positivo puede señalarse, en cambio, que una concepción así conlleva una mayor solidaridad entre las personas implicadas en una relación, con las ventajas económicas que suponen las redes informales que tienen su base en la

³² *Ibidem*, p.18.

³³ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, p.26.

³⁴ Citado por S. y K. Kakar. *Ibidem*, p.30.

³⁵ KAKAR, S.: *The Indian Psyche*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, p.138.

³⁶ KAKAR, S. y KAKAR, K.: *La India. Retrato de una sociedad*, *op.cit.*, pp.27-28.

³⁷ VARMA, P.K.: *Being Indian*, *op.cit.*, pp.35-36.

confianza más que en obligaciones contractuales y compromisos formales.

8.- CONCLUSIÓN: ALGUNOS ELEMENTOS PARA LA REFLEXIÓN

Para concluir nos gustaría señalar algunos elementos que, a partir del hinduismo, pueden constituir puntos de partida para la reflexión y el debate en el ámbito de las relaciones entre filosofía, política y religión en el mundo actual. En este sentido creemos que resulta especialmente interesante para la convivencia entre culturas y distintas ideologías dentro de una misma sociedad la no definición dentro del hinduismo de una ortodoxia y una ortopraxis excluyentes, sino la aceptación de diferentes vías y modelos para alcanzar el fin más elevado de la vida del hombre, es decir, la salvación, así como para llevar a cabo el cumplimiento del deber.

También resultan importantes algunos conceptos clave de las religiones de la india, como el de *ahimsā* “no violencia”, como elemento regulador de las relaciones entre un individuo y los demás, lo cual no excluye el que, incluso, pueda ser utilizado como herramienta de lucha política, como bien puso de manifiesto con su ejemplo el propio Gandhi.

Ese concepto, incluso, puede ir más allá de la propia relación entre los seres humanos y servir también para abordar las relaciones con todo el entorno, en un momento en el que la preocupación por la ecología y la preservación de la diversidad natural en el planeta han ganado están cada vez más presentes dentro de las sociedades contemporáneas y en el

debate político. Desde una óptica hinduista, existe una hermandad entre todos los seres vivos, que se encuentran unidos entre sí por “lazos” (*bandhu*)³⁸.

Igualmente, con independencia de que se acepten o no, creemos que abren perspectivas de reflexión interesantes los planteamientos éticos de carácter no universalista sino que atienden al contexto y a las circunstancias particulares para determinar las pautas de actuación aceptables.

Con todo, al igual que sucede con determinados elementos de otras grandes religiones, también el hinduismo plantea una serie de problemas para su integración dentro de las sociedades contemporáneas, especialmente desde una óptica que respeta y defiende la existencia de derechos universales para todos los hombres. Choca radicalmente con esos planteamientos la asunción de una diferencia innata entre las personas en función de su nacimiento, es decir, la cuestión de las castas. Y, más allá de las castas, la visión marcadamente jerárquica de las relaciones humanas y su proyección en la forma de relacionarse los individuos.

³⁸ Para unas reflexiones interesantes sobre hinduismo y ecología puede consultarse RODRIGUES, H.P.: *Introducing Hinduism*, op.cit., pp.329-332.