

INTRODUCCIÓN

No existe cuestión acerca de la India más compleja y controvertida que el llamado “sistema de castas”. Se han escrito multitud de libros y artículos sobre el asunto (aunque casi ninguno en español). No hay conferencia sobre la India en la que alguien del público no plantee alguna pregunta al respecto. Ni encontraremos otro tema del mundo surasiático que despierte opiniones más encontradas. El “sistema” ha sido criticado hasta la saciedad y ensalzado –aunque menos– hasta el paroxismo. Pero, a pesar de la importancia que todo el mundo le concede, el tópico es poco conocido y hasta diría que mal entendido por el gran público. Incluso por bastantes indianistas.

Estos aspectos me han motivado lo suficiente como para investigar y escribir un libro sobre la sociedad de castas. Un texto que, a pesar de su tamaño, pretende ser tanto explicativo y didáctico (con el público no-indio y no-especializado en mente), como reflexivo (donde espero aportar novedades para el lector o la lectora ya bien familiarizados con el mundo índico).

¿POR QUÉ PRIVILEGIAR LA CASTA?

Valga decir, de entrada, que la casta nunca ha sido el principal marcador identitario de las personas o los grupos sociales del Sur de Asia. Al menos, no parece haber sido –ni ser– de mayor peso que la familia, la comunidad de aldea, la tribu, la lengua, la clase social, la religión, la secta o la nación. Cada una de estas formas de identidad o de solidaridad podía –o puede– ser tanto o más importante que la casta. Dependerá del contexto que un indio o una india prefiera destacar las identidades en las que ha nacido (como la casta, la lengua, la religión o la región) o las que ha adquirido (como la clase o quizá la secta). Para un indio de los llamados “intocables” (o mejor, ex-intocables [[véase pág. 27](#), al final de esta Introducción]) la identidad de casta es seguramente insoslayable. Por el contrario, una persona de casta alta puede prescindir de esa etiqueta o subsumirla en la de clase.

Cualquier estudio antropológico completo sobre la India debería centrarse tanto en las identidades adscritas como en las adquiridas. Privilegiar la casta en detrimento de otras formas de solidaridad o conflicto puede ser reduccionista. O podría desviarnos de focos de interés tanto o más relevantes. Hoy, por ejemplo, puede que no sea la casta sino la “religión” la que está en el centro del debate. Al menos, en la India urbana. La moderna antropología índica se aleja cada vez más de las tres grandes áreas de estudio que la dominaron durante décadas: la tribu, la aldea y la casta. El estudio etnográfico en la India se centra en la actualidad en cuestiones como el auge de los nacionalismos, las problemáticas de género, la violencia religiosa, la etnolingüística, etcétera.

Obviamente, no niego la relevancia de la casta. De lo contrario, ¿para qué escribir un libro sobre la cuestión? Además, pasaríamos por alto la experiencia vital de muchos indios, que sí viven la casta, en cualquiera de sus facetas. Las castas están todavía presentes; la intocabilidad –aunque ilegal– sigue efectiva; hay partidos políticos que defienden los intereses de castas determinadas; etcétera. La sociedad de castas es una realidad de la India contemporánea. Y una mucho más inasible y adaptativa de lo que se presuponía. La casta está en el centro de la política de un país que en los últimos 30 años ha experimentado una extraordinaria transformación social, económica, demográfica y cultural. Todavía más: la casta constituye un tipo de vida que ni 200 años de colonialismo, ni tres siglos de modernidad han sido capaces de eliminar. James Manor la ha calificado como «la institución social más duradera y resiliente de Asia y quizá del mundo».¹ Aunque, como veremos a lo largo de la obra, la casta se ha ido transformando –y conoce un profundo cambio en la actualidad–, es también incuestionable su asombrosa capacidad de reubicación. Sin privilegiarla sobre otros marcadores étnicos, podemos decir que la casta ha sido y es importante. Por ello estimo que todavía puede escribirse sobre ella. (Más en una lengua donde apenas existe bibliografía al respecto.)

Además, la casta ha sido secuestrada una y otra vez para reafirmar los estereotipos preferidos acerca de la India. Por ejemplo, el cliché del *exotismo* de la India; es decir, su radical diferencia respecto a un tácito patrón occidental de “normalidad” (social, política, religiosa...). Al ser peculiar de la India, la casta es paradigmática de “lo exótico”. En segundo lugar, su arcaísmo y *subdesarrollo*; porque dice el cliché que una sociedad casteísta sólo puede realimentar la pobreza, la violencia, el tercermundismo y la in-

justicia. Por último, su *religiosidad*; ya que únicamente a este pueblo crédulo y fantasioso se le ocurrió poner a los sacerdotes –por encima de los reyes– en la cúspide de la jerarquía social y aprobar religiosamente la desigualdad social. Pienso que también habría que meter mano a este tipo de construcciones.

La imagen de una sociedad dominada por la jerarquía de casta subsume en una única estampa una visión de la India que a muchos –indios o no-indios– les ha interesado representar. Para bastantes pensadores, la casta constituye la *esencia* de la civilización india. Esa –a mi juicio– desatinada apreciación también forma parte de la sociedad de castas. Al menos, debe formar parte de un libro que trate sobre la temática.

Afirmaba el gran sociólogo Louis Dumont que en la India ha «habido cambio *en* la sociedad pero no cambio *de* sociedad».² Es decir, más allá de los avatares de la microhistoria, la India lleva prolongando un sistema sociorreligioso de forma casi inalterada desde hace dos milenios. Esta desfasada idea sigue arraigada en las concepciones que indios y no-indios tenemos sobre la sociedad de castas. Corresponde al conocido dualismo del tradicionalismo de la India *versus* la modernidad de Occidente. O al tropo de la intemporalidad y el idealismo onírico hindú. Pero, ¿cómo puede un *sistema social* ser estático?

Sospecho que mucha de la pretendida inmovilidad de la costumbre y la tradición suele ser producto de la distancia. La antropología nació del estudio de lo exótico, lo alejado, lo extraño, lo primitivo, lo ahistórico, lo salvaje, lo premoderno. Pero a medida que el etnólogo se familiariza con la sociedad de estudio, y a medida que va incorporando la visión émica (desde adentro), resulta que la costumbre y la tradición son menos inmóviles de lo que aparentan (y menos exóticas, subdesarrolladas, primitivas...).

De ahí que en este trabajo saltaremos adelante y hacia atrás en el tiempo para mostrar los cambios que han tenido lugar en la sociedad india. Puede que algún capítulo ofrezca la visión clásica de la casta. No tardará mucho en matizarse y darse la visión actual de la sociedad. O puede que describa cómo funcionaban los concilios de casta tradicionales, por ejemplo, para luego mostrar cómo han ido transformándose y perdiendo fuerza. Estimo imprescindible no petrificar un lienzo de la sociedad india; y, en cambio, es mi intención resaltar los cambios que están teniendo lugar.



FIG. 1: Mapa del Sur de Asia.





Hasta tal punto la casta nos parece esencial que no ha mucho aún se escuchaba que era imposible ser hindú o considerarse como tal y vivir allende la sociedad de castas. Max Weber, uno de los “padres” de la sociología moderna,* lo certificó hace cien años: la casta «es la institución fundamental del hinduismo [...]; sin casta no hay hindú».³ Louis Dumont aún iba más lejos cuando afirmaba que en la India «la religión de los dioses es secundaria; la religión de la casta es fundamental».⁴ Todo esto es bastante debatible. Pero aunque la casta no represente, a mi entender, ninguna esencia de la civilización índica, es indiscutible la peculiaridad del sistema de castas indio, sus estrechos vínculos con la religión, la economía, la política o la gastronomía; y su capacidad de adaptación. La casta habita el siglo XXI.

Y al decir “casta” uno implica las cuestiones polémicas asociadas al tema: intocabilidad, discriminación, violencia... O, puestos a idealizar, las imágenes del polo contrario: interdependencia, holismo, espiritualidad... Y es que, como decíamos en el primer párrafo, el asunto es controvertido y despierta debates muy acalorados.

DETRACTORES Y DEFENSORES

Para una gran mayoría, en efecto, la casta representa el tipo de sociedad injusta, oscurantista, prerracional y supersticiosa que el moderno ordenamiento político ha eliminado (o tendría que haber eliminado). El sistema de castas sería el gran obstáculo –al entender del premio nobel sueco Gunnar Myrdal– para el progreso económico y político de la India.⁵ Y, sin duda, una de las principales razones por las cuales la India «permanece estática, prolongando hasta el presente una existencia natural y vegetativa».⁶ Eso último lo dijo G.W.F. Hegel hace casi dos siglos. El tropo se ha replicado con suma regularidad. Karl Marx escribía pocas décadas después que las castas indias eran «impedimentos decisivos para el progreso de la India».⁷ Y sir Henry Maine, otro pionero de la sociología comparada, la tenía nada más y nada menos que por «la más desastrosa y malograda de todas las instituciones de la humanidad».⁸ También Max Weber pensaba que la casta tenía efectos negativos sobre la economía.⁹

* Véase el Índice onomástico para las fechas de autores y personalidades históricas.

He escogido deliberadamente ejemplos de ilustres pensadores del canon occidental porque en esa tradición la casta tiene muy mala prensa. En India la valoración es, como era de esperar, más ambigua y cromática. En cualquier caso, lo sorprendente es que una mayoría de expertos aún suscribía estos enunciados en la década de los 1990s, cuando el gran despegue económico de la India. La tendencia a ver la cultura hindú y la organización social hindú como los factores determinantes de la baja tasa de desarrollo indio, era canónica hasta hace 15 o 20 años.

Con razón Ronald Inden se quejaba de esa proclividad a ver la “casta” cual esencia que ha mantenido a la India en un letargo premoderno.¹⁰ Y es que, como se aludía antes, si ha existido una institución social que para la mentalidad modernista constituye a la India en un espacio radicalmente diferente de Europa, esta ha sido la institución de la casta.¹¹ Para cantidad de politólogos, sociólogos o economistas la democracia india es una “anomalía”. ¿Cómo puede un país con semejante diversidad étnica y lingüística, con unos niveles de pobreza tan elevados, una alfabetización tan baja y que está internamente segmentada por esa miríada de castas, mantener un régimen democrático? Como mal predecía el analista Selig Harrison: «Todo indica que la libertad no sobrevivirá en la India.»¹²

Dada la tozuda vigencia de la sociedad de castas, hoy a los detractores del “sistema” les asombra que el PIB de la India crezca de forma ya imparable y contradiga los estereotipos weberianos, marxistas o neoliberales. (Y que lo haga incluso *gracias* a la casta y siguiendo los contornos de casta. Y es que, según la revista *Forbes*, en el 2012, nueve de los diez hombres más ricos de la India –como los Mittal, Ambani, Jindal, Birla, etcétera– pertenecía a alguna casta “baniā”, el genérico que designa a las castas dedicadas por empeño y tradición al comercio.) Porque en el diseño de lo que es la “verdadera” modernidad no está escrito que puedan existir castas. Incluso bastantes indios cosmopolitas y educados se sonrojan cuando se les recuerda el papel que todavía posee la casta en su pujante sociedad. Para ciertas escuelas de pensamiento único, la India es un claro ejemplo de imitación defectuosa y tropical del genuino sistema político, social, tecnológico y económico que se ha convenido en llamar “modernidad”. Pero yo me pregunto: ¿es que acaso la democracia y el crecimiento sólo pueden funcionar si se borran las *identidades*, heredadas o adscritas?

Para una minoría, en cambio, la “casta” constituye un orden holístico, profundo y coherente de la sociedad. En concreto, la formulación clásica de

un esquema de cuatro clases socioespirituales o *varnas* representaría una brillante forma de solidaridad orgánica entre el individuo, el cosmos y la sociedad. Así lo entendieron el *svāmī* Vivekananda, el *mahātma* Gandhi o el filósofo y político Sarvepalli Radhakrishnan. En palabras del primero: «La casta es un orden natural [...] la casta es buena.»¹³ Ese ordenamiento, forjado hace dos o tres milenios, luego se oxidó y corrompió (una máxima del neohinduismo: la *decadencia* de la nación) y ahí surgieron lacras como la intocabilidad y la jerarquía; pero en su origen la casta se fundamentaba en un orden de sabia interdependencia social.

Según esta positiva idealización, la división en cuatro clases sería un expresión del flujo normal de las cosas, al menos mientras existan maestros, soldados, mercaderes y criados que realicen sus tareas. Esta moderna naturalización de la casta como mera división del trabajo (vacía de su particularidad índica) la hace en cierta forma semejante a la “clase” occidental y, así, aparece como algo normal y universal.

Como sea, en contra de los que postulan la “anomalía” de la democracia india, el sociólogo Robert Delière sostiene que la fragmentación de la sociedad india ha «favorecido el sentido del compromiso tan vital para la democracia».¹⁴ Opinión que comparte Christophe Jaffrelot, para quien «la India, en cierto sentido, accede a la democracia por la casta»;¹⁵ como tendremos ocasión de abordar.

Desde un ángulo más “tradicionalista”, para Alain Daniélou el sistema de castas sería un loable esfuerzo por armonizar la sociedad humana en conformidad con un plan general de la creación.¹⁶ Es más, el indólogo francés afirmaba, con ánimo de polemizar, que cualquier pueblo que quiera una sociedad estable y desee reducir el peso de las tribus y las naciones (que conducen inevitablemente a la guerra) deberá recurrir a una sociedad de castas y a una autoridad espiritual.¹⁷ Para una autora como Ekta Singh, «la casta india es una de las mayores instituciones sociales que el Señor donó a los hombres».¹⁸ Un modelo tradicional opuesto a la modernidad, un sistema justificable, suscrito por Frithjof Schuon,¹⁹ que la moderna sociedad globalizada es incapaz ya de comprender, cegada por sus ideales de igualitarismo, economicismo e individualismo. Esta era también la queja que alzaba Pandurang Kane, al notar que muchos críticos de la casta la contraponen a un sistema occidental capitalista que, no obstante, «es tan maligno y hasta quizá peor que el moderno sistema de castas».²⁰ Pero un sistema que, finalmente, habría sido mortalmente dañado o adulterado por la injerencia de ideas y valores foráneos.

Vamos, que a bastantes de los apólogos del sistema también parece molestarles que el PIB de la India crezca y el país se modernice. Con frecuencia los simpatizantes del sistema tienden a idealizar una India tradicional y espiritual y hacen oídos sordos a la India de la experiencia vital. La India debería de mantenerse a toda costa en su subdesarrollo y en la injusticia social, como reserva espiritual del planeta. De otra forma, la gangrena materialista de la modernidad se impondrá.



Yo presiento que los primeros, los detractores de la casta, que son legión, suelen pecar de eurocentrismo. Los segundos, los partidarios de su formulación clásica, caen en cierto indocentrismo. De una forma bastante perversa, los primeros suelen sacar a relucir conceptos burgueses como la “igualdad” y la “libertad” para realizar su crítica *externa* a la casta. Con simétrica perversión, los segundos suelen recurrir a supuestos valores índicos como la “espiritualidad” y la “tradicición” para una justificación *interna* de la opresión. En lo que ambas posiciones coinciden es en hacer de la casta el vector esencial de lo bueno o de lo malo de la India. Ambas posiciones pecan, a mi entender, de exceso de culturalismo y realimentan el cliché del exotismo indio y su radical diferencia con otros pueblos.

Para nuestro planteamiento la dicotomía entre críticos y abanderados podría ser anecdótica, pero no acaba de serlo, en verdad, porque tomaremos muy en serio los pronunciamientos políticos o vitales que se desprenden de cada bando. Por mi parte, intentaré no deslizarme en demasía hacia estos extremos y trataré de recrear un conocimiento algo más cosmopolita, sin privilegiar asunciones ideológicas. No pretendo una visión neutra e imparcial, pero sí un esfuerzo por no enjuiciar permanentemente el asunto. Persigo cierta *epojé* o suspensión del juicio y adoptar una actitud lo menos apriorística posible.

La casta puede ser sin duda opresiva; como también el vehículo para la mejora social. Veremos casos en ambos sentidos. Pero convendría tratar de trascender falsos binarismos como tradicional/moderno, Oriente/Occidente, jerárquico/igualitario o el más simplón bueno/malo.

No todas las formas de vida contenidas en lo que llamamos “casta” pueden entrar en este tipo de dicotomías. Una de las conclusiones más firmes que he sacado de tantos años de investigación sobre las castas es que estas no son una reliquia del pasado o un residuo *pre-moderno*. Por mucho que

a algunos –indios o no-indios– la institución de la casta les moleste o les avergüence, pienso que la casta ni se opone a la modernidad (como demuestra su sorprendente durabilidad), ni es una lacra que haya que ir capeando como se pueda mientras se va construyendo la nación. Conuerdo con Debjani Ganguly, quien conceptualiza la casta como una constelación de prácticas sociales muy variadas que están en perpetuo flujo y que no pueden ser completamente encapsuladas por la narrativa del progreso y la construcción de la nación.²¹

Interesantemente, porque las cosas son siempre cromáticas, existen otros dualismos significativos a propósito de esta institución. Por ejemplo, el que divide la cuestión entre aquellos que consideran la casta una estructura esencialmente religiosa frente a los que ven en ella un asunto más prosaico. Otro tipo de enfrentamiento –con frecuencia vinculado al anterior– se da entre historiadores y antropólogos. Y este es el que vamos a despachar ahora, prosiguiendo el hilo introductorio.

HISTORIADORES VS. ANTROPÓLOGOS

Se quejan los historiadores –y cierta escuela de indología– del exceso de confianza que los antropólogos otorgan a sus informantes y al testimonio oral. Ello nos hace víctimas de la “tradición inventada” y de la fragilidad de la memoria.²² La tendencia a subsumir y simplificar una sociedad compleja en una diminuta aldea rural nos impide ver las dinámicas, las fuerzas, las ideologías o las estructuras que han dominado y dominan la macrosociedad y sus instituciones. Los árboles no nos dejan ver el bosque. (Suscribo.)

Por su parte, los antropólogos protestan por la dependencia de los historiadores en los documentos escritos. Lo que invariablemente nos lega una visión del pasado y del mundo muy elitista. Los textos no son ni fueron nunca descripciones de la realidad, sino convenciones literarias en manos de clérigos, cronistas, monjes... esto es, de la élite letrada de cada sociedad. Reconstruir la historia a partir de los textos arroja siempre una visión estática, intemporal, aespacial,²³ androcéntrica y árida de la sociedad. (Suscribo.)

Los historiadores –e indólogos– tienen una clara tendencia a contemplar la unidad de la India y a trazar modelos holísticos del sistema de castas. Louis Dumont y David Pocock apremiaban a «no olvidar nunca que la India es *una*».²⁴ Estudiando los antiguos textos en sánscrito, el indianista tien-

de a olvidar que los niños y niñas de la India de hoy aprenden geografía, historia o biología según un método, con un propósito y un contenido bien distintos del de los textos clásicos.

Los antropólogos, por su parte, tienden a resaltar la diversidad y la fragmentación y se contentan con describir su pequeña parcela de la realidad. No obstante, su tendencia a entender que cada sociedad posee una cultura “auténtica” puede aproximarlos a la posición de los indólogos. De ahí que cuando el antropólogo sabe de algo que ha sido introducido desde el exterior (una tecnología, un valor, un grupo migrante o un vegetal) cae en la falacia del culturalismo y lo desecha por “inauténtico”.

Por lo general, los indios han sido bastante dados a simultanear ambos enfoques. Es un pueblo que se desenvuelve con naturalidad con esas vagas categorías que llamamos lo “universal” y lo “particular”. Al fin y al cabo, fue con el eslogan “unidad-en-la-diversidad” que Gandhi y Nehru edificaron su proyecto nacional. De forma pareja, pienso que el *quid* consiste en armonizar estos dos enfoques. El lenguaje de los historiadores tiene que complementarse con el de los antropólogos. El estudio textual es imprescindible para conocer las *ideologías*, pero suele ser insuficiente para explicar los *comportamientos* de la gente.²⁵ Y vice versa: la historia puede ser de estupenda ayuda al antropólogo.

Expongo todo esto porque en el tema que nos atañe existe una brecha formidable entre la visión del estudio textual y la del trabajo de campo. Simplificando de una manera algo grosera puede decirse que:

- a) los historiadores-indólogos aportan una visión *ideal* de un *sistema* basado en el concepto de *varṇa* (clase socioespiritual) según aparece en los *textos brahmánicos del pasado*;
- b) los antropólogos dan una visión *empírica* de la *realidad* social de la *jāti* (grupo endogámico) tal y como la *vive* la *gente* de *hoy*.

A los primeros sólo parece interesarles las cuatro grandes clases socioespirituales. Para los segundos lo que cuentan son las miles de subcastas. Los historiadores tienden a ver el sistema en términos religiosos y rituales. Los antropólogos acentúan los aspectos políticos y económicos. A unos sólo interesa lo simbólico y lo ideal. A los otros lo concreto y lo factual. Los indianistas sólo buscan la unidad y la continuidad. Los sociólogos aprecian la diversidad y el cambio. Pero, dado que todos consideran la casta como algo

intemporal, unos y otros proyectan audazmente las nociones clásicas para explicar el presente o, a la inversa, utilizan la realidad contemporánea para reconstruir o reinventar la sociedad antigua.

Bien, me excusarán los expertos por plantear la cuestión en estos términos, casi maniqueos, porque la verdad es que hoy ya pocos autores sostienen visiones tan unilaterales. Pero a buen seguro habrán reconocido que estas *tendencias* han dominado el estudio de la sociedad índica durante mucho tiempo.

Dos ejemplos

Un gran exponente del abordaje indológico ha sido el del sociólogo estructuralista Louis Dumont. Su trabajo, hegemónico durante los 1970s y 1980s, representa una sinopsis extraordinaria –bien que criticable– de los valores centrales de la civilización hindú, que él detectó en el binarismo “pureza/polución”. Esta polaridad constituye una ideología o estructura en esencia religiosa. En palabras de Dumont y Pocock, «por encima de todo, son ideas religiosas en lugar de valores económicos los que establecen el rango de cada grupo».²⁶ Dumont ilustra su binarismo con la pureza del brahmán (*brāhmaṇ*) frente a la impureza del intocable (*chaṇḍāla*). Y extrae otra oposición esencial: la absoluta separación entre el poder secular (encarnado en el rey) y el poder sacerdotal (encarnado en el *brāhmaṇ*). Para Dumont, el poder político y económico (el *artha*) está supeditado al poder espiritual (el *dharma*).

Quizá el ejemplo más elocuente del abordaje antropológico haya sido el de Frederick G. Bailey, influyente en las décadas de los 1950s y 1960s. Bailey llegó a la conclusión –a mi juicio exagerada– de que las abstracciones escolásticas de los textos brahmánicos han sido y son irrelevantes para la vida cotidiana del hindú de a pié. Puesto que la gran masa india ha sido analfabeta, el estudio textual resulta innecesario. Bailey consideraba que la “casta” era un simple modo de estratificación social, quizá peculiar, pero no tan distinto del que hallamos en otras sociedades del mundo. Lo que distinguiría a las castas “bajas” de las “altas” sería su acceso a los recursos económicos y políticos. En otras palabras, la casta sería una forma *sui generis* de sometimiento.

Yo sospecho que Dumont ha elaborado su teoría a partir de la visión de los dominantes, mientras que Bailey la ha tejido a partir de los testimonios de los dominados. Puesto en términos de análisis marxista, Dumont sólo entiende la casta como “superestructura” (sistema ideológico), mientras que Bailey entendería que la casta es la guisa que en la India toma la “clase”.

El primero reduce lo político a lo cultural, el segundo hace la inversa. Desde mi ángulo, ambas posiciones pecan de reduccionismo.



Esta disparidad de opiniones (enfoque indológico vs. sociológico, partidarios vs. detractores, Dumont vs. Bailey), muestra que no existe una perspectiva teórica universal y definitiva. Ergo, no puede existir una única definición de la casta o la sociedad de castas.

Pero, como es obvio, uno se formado su propia opinión sobre el asunto. Una en la que se entrelazan diferentes principios y lenguajes y de la que surgen múltiples jerarquías y maneras de vivir la casta. Ahí van, a modo esquemático, algunos de los ejes de mi visión sobre la casta que ya he enunciado en otra parte²⁷ y que reflejan aproximadamente el desarrollo de la presente obra.

LA TESIS DE ESTE LIBRO

Como decíamos antes, la casta sigue siendo uno de los principales marcadores identitarios de millones de indios. La modernidad no ha finiquitado la casta. Entre otras cosas, porque se apoya sobre dos sólidos fundamentos: el principio de la *diferencia* y el principio de la *jerarquía*.

El principio de la diferencia

La sociedad india está compuesta por unas 4 o 5 mil comunidades que los portugueses llamaron “castas”. Existen algunas de decenas de millones de personas, extendidas por varios estados de la India (en cuyo caso, encontraremos subdivisiones de primer, segundo... y enésimo grado); y las hay de unos pocos miles de individuos, concentradas en una comarca reducida. Pero tres características parecen ser recurrentes.

En primer lugar, cada casta o comunidad posee sus reglas matrimoniales. Este es el aspecto más importante, tangible y duradero de la sociedad de castas. Y la norma más común es la tendencia a la endogamia; es decir, a desposar dentro de un círculo matrimonial estrecho. De hecho, se piensa que la ibérica “casta” se utilizó para traducir la índica *jāti*, que –entre otras cosas– significa eso: “nacimiento”. La casta se hereda. Está, por tanto, entrelazada con el género y la patriarquía.

En segundo lugar, cada casta ha estado asociada a una ocupación tradicional. Hay castas de lavaderos, de sacerdotes, de médicos o de pastores. No obstante, este aspecto se ha dulcificado muchísimo en el último siglo y quizá ni una tercera parte de los indios se dedique hoy a la ocupación tradicional de su casta.

En tercer lugar, cada casta conforma un microcosmos social, religioso y cultural en toda regla. Muchas castas siguen a grupos religiosos característicos, con templos, sacerdotes, liturgias, festivales y divinidades particulares. Seguramente poseen pautas alimenticias propias (con dietas y tabúes marcados). Puede que recurran a atuendos, ornamentos [FIG. 2], leyendas y hasta dialectos propios.

Cada casta es cual gigantesco grupo étnico que se diferencia de los demás por las reglas de endogamia y perpetúa su distinción a través de sus tradiciones de culto, dieta u ocupación. La casta no se oculta. Entre los miembros de una casta se tiene la sensación de compartir una misma sangre. Las asambleas y concilios de casta la refuerzan. En la economía aldeana las castas interactúan y han constituido “sistemas” locales.



FIG. 2: El principio de la diferencia. Una familia maráthā, con los símbolos de atuendo que los caracterizaba y distinguía. Maharashtra. Foto: Taurines Studio, 1880s.

Ha sido gracias a la casta que la India ha podido integrar a la infinidad de comunidades lingüísticas, tribales o religiosas que la componen. La India ha sido y es una de las sociedades más vocacionalmente multiculturales del planeta. De ahí que –casi– nadie quiera ocultar o renunciar a la casta. (Otra cosa es, por descontado, oponerse a las discriminaciones por razón de casta.) Y que algunos puedan alabarla y ensalzarla.

Este talante pluralista es el que ha hecho de este país un terreno tan propicio para el desarrollo de las libertades o de la democracia. Y uno de los motivos de la resiliencia de la casta.

El principio de la jerarquía

Pero todo tiene su precio. Y, en la India, el segundo principio sobre el que se asienta la casta, es el de la jerarquía. De ahí que otros pensadores sostengan –con la misma razón– que la India es genéticamente antidemocrática. Porque el principio de la jerarquía se basa en la desigualdad. De ello que otros aborrezcan y renieguen de la casta.

Sabemos por los textos en sánscrito que, desde hace muchos siglos, la ideología dominante –que llamaremos brahmánica– concibió una sociedad ideal dividida en cuatro grandes clases o *varṇas*: 1) los *brāhmaṇs*, que se ocupaban de la función ritual y letrada; 2) los *kṣatriyas*, encargados del gobierno y la fuerza militar; 3) los *vaiśyas*, que serían comerciantes y productores; y 4) los *sūdras*, o siervos y peones de las tres clases anteriores. En ocasiones se insinúa –pero normalmente se omite– una “quinta” clase, la de los llamados –a partir del siglo xx– intocables o dalits.

Aunque ha sido siempre teórico, este modelo textual tiene sanción religiosa. Al ser panindio es conocido de todos. Como estas cuatro o cinco clases rituales conforman una pirámide, al entrelazarse y retroalimentarse ambos principios (diferencia + jerarquía), cada *jāti* tiende a jerarquizarse y a homologarse con uno de estos *varṇas*. Ahí, sin embargo, las cosas pueden tornarse endiabladamente complejas. Y es que a la hora de relacionarse las castas entre sí y de establecer jerarquías, entran en juego por lo menos dos idiomas: el lenguaje de la pureza y el lenguaje del poder.

El lenguaje de la pureza

El lenguaje de la pureza es el que despertó el interés de Dumont y el abordaje indológico e histórico. Y según dicha ideología las personas, sus costumbres, las ocupaciones, las dietas, ciertos tránsitos de la vida... remi-

ten a órdenes de pureza. La comida vegetariana, por ejemplo, es considerada más pura que la carnívora. Y dentro de la vegetariana, las legumbres son superiores a los tubérculos. Y la cocinada con manteca clarificada mejor que la hervida. La lista es infinita. Aunque los tabúes de dieta, comensalidad o pureza en general se han relajado mucho en la India moderna, estas reglas permean subrepticamente las relaciones entre las castas y las personas.

Por ello, determinadas castas escrupulosas con estas cuestiones tienden a estar en lo alto de las jerarquías [FIG. 3], mientras que ciertos colectivos tenidos por polucionantes e inauspiciosos fueron históricamente segregados en barrios separados, con el acceso a templos o pozos restringido, marginados de la sociedad “de casta” alta. Gracias a las medidas legales y constitucionales que prohíben que nadie sea discriminado por razón de casta hoy la práctica de la intocabilidad retrocede vertiginosamente. Pero en modo alguno ha desaparecido.

El lenguaje del poder

Aunque el lenguaje de la pureza está muy ligado al hinduismo (de corte brahmánico), el hecho de que existan castas entre los musulmanes, los cristianos, los sikhs o los budistas de la India, y tal vez allende el Sur de Asia, muestra que otros ejes participan en el entramado de la sociedad de castas. De otra forma tampoco se explica que el rājput (prototipo del rey, *mahārāja* o del gran terrateniente), cuya ocupación ha sido la guerra, que idealmente es cazador, comedor de carne, fumador, bebedor de licores, con harén incluido (todos parámetros bajísimos según los criterios brahmánicos de pureza), haya podido ser considerado un kṣatriya de alto rango [FIG. 4].

Y es aquí donde entra en acción el segundo principio, el del poder; que representa mejor el abordaje de Bailey y los antropólogos. Porque está claro que quien detenta el poder político y económico es considerado de rango más elevado que quien no lo tiene. Porque puede establecer relaciones de subordinación y dependencia con otros, incluidos los sacerdotes. En cada región de la India suele existir una casta (normalmente numerosa y que posee la tierra) que cumple, a escala local, la función monárquica. Estas castas dominantes rara vez pertenecen a la clase de los brāhmaṇs. Por ello, cuando se le pregunta a un intocable por las razones de su degradación jamás habla de impureza, de mal *karma* o demás prejuicios de la ideología brahmánica. Dirá que los poderosos lo han sometido. Y entenderemos por

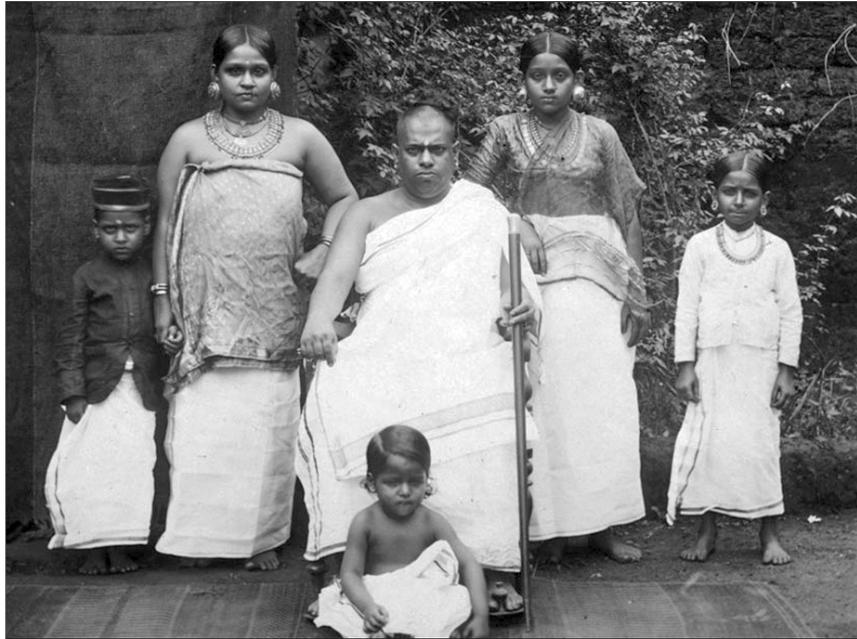


FIG. 3: El principio de la jerarquía. Familia nampūtiri-brāhman, casta tradicionalmente muy estricta con las cuestiones rituales de pureza y considerada del más alto rango en Kerala. Foto: Clain & Perl Studio, 1902.



FIG. 4: El principio de la jerarquía. Shahu Chhatrapati, *mahārāja* de Kolhapur (hoy en Karnataka), símbolo del lenguaje del poder, rodeado de funcionarios del principado el día de su coronación, en 1894.

qué, proporcionalmente hablando, existe una cierta –aunque cada vez más tenue– correlación entre estatus ritual y estatus económico. Y por qué la inmensa mayoría de ex-intocables (o dalits) no se dedica a tareas “impuras” sino que son sencillos labriegos o peones.



Desde mi punto de vista, la jerarquía ha estado articulada *simultáneamente* –como el caduceo de Hermes–, por ambos idiomas: el lenguaje secular del poder y el lenguaje ritual de la pureza. Por ello que deliberadamente hemos ilustrado la cuestión con el abordaje de Dumont, que considera la casta un asunto religioso y ritual, y el de Bailey, que la tenía por un asunto político-económico. Sostengo que ambos enfoques son parcialmente válidos, pero reduccionistas cuando subordinan su opuesto. Pienso que la casta no es ni ha sido un asunto únicamente religioso, ni llanamente sociopolítico. Me parece simplista supeditar lo uno a lo otro. La religión, la política o la economía no han estado tan separadas en la India como lo estuvieron para la secularizante mirada colonial de la que somos prisioneros.

Si a este principio de la *jerarquía* –articulado por el lenguaje ritual y por el lenguaje político– superponemos el principio de la *diferencia*, obtendremos un cuadro razonablemente válido de la estratificación social de la India. En esta formulación sintonizo con Dipankar Gupta cuando define la estratificación social como «la forma cómo la jerarquía y la diferencia actúan una sobre la otra». ²⁸ O con Aloka Parasher-Sen, quien señala que «el paisaje social indio ha estado siempre marcado por dos elementos: la diversidad y la jerarquía». ²⁹ No obstante, también tendremos ocasión de autocriticarnos y matizar estos enfoques.

La casta, hoy

Como comprobaremos, el origen de la casta es incierto. Y su desarrollo apasionante. Tras siglos de críticas internas al sistema (encabezadas por el budismo, el jainismo, los movimientos devocionales, el islam o el tantrismo, más la acción colonial, la labor de los reformadores indios y, muy en especial, la de Bhimrao Ambedkar), hoy el viejo entramado de relaciones de dependencia del *ancien régime* está feneciendo. En cambio, se da una creciente etnicización y politización de la casta. A lo largo de los últimos 100 años se han ido formado asociaciones de castas que actúan como *lobbies* políticos. La aritmética democrática lo facilita.

Digamos que el lenguaje de la pureza retrocede ante el lenguaje del poder. Como veremos, el gobierno indio otorga a grupos que han tenido una opresión histórica, o sea, a los ex-intocables (16,6% de la población en 2011) y a los tribales (8,6%), una discriminación positiva en la administración pública y en la educación. Se trata de una ayuda implementada por consenso desde hace más de 60 años. La polémica aprobación en 1991 de que un 27% adicional, formado por las OBCs (“otras clases atrasadas”), también puede beneficiarse de la política de acción afirmativa ha contribuido a politizar todavía más las asociaciones de castas.

En suma, la verticalidad de la sociedad de castas se ha suavizado (al debilitarse uno de los lenguajes en los que se fundamenta la jerarquía) pero la competencia horizontal (resultado de la politización del principio de la diferencia) se ha incrementado. El *sistema* de castas está en la uci, pero no las *castas*.

Es esta multiplicidad de principios y de lenguajes la que hace de la casta un fenómeno tan resbaladizo y apasionante. El hecho se complica, además, porque el tema es manifiestamente “tabú” y muchos indios de la nueva clase media urbana no gustan hablar de ello, o zanzan el asunto al afirmar apresuradamente que la casta ya no cuenta.

Govind S. Ghurye, que detenta el honor de ser el “padre” de la sociología india, reconocía que cualquier intento de definición de la casta estaba «destinado al fracaso debido a la complejidad del fenómeno».³⁰ Por ello, acabaremos esta generalización con un ejemplo didáctico tomado de Ghanshyam Shah.³¹

Un individuo de una aldea de Gujarat, en la India occidental, puede identificarse a sí mismo como de la casta khant cuando encuentra a otro individuo de una aldea vecina que se identifica a sí mismo como bariyā. Entre sus grupos o *jātis* no hay intercambios matrimoniales; ni se acepta que compartan mesa. (Como veremos, estos puntos son importantes a la hora de demarcar las castas.) En términos de casta, consideran que forman parte de dos grupos distintos. No tienen ninguna pretensión de mezclarse entre sí. Por el principio de la diferencia, cada uno está a gusto siendo un khant y un bariyā. Pero, al mismo tiempo, khants y bariyās pueden unirse por razones políticas para hacer frente común ante las castas altas de paṭṭidārs o baniās o ante las castas bajas de bhangīs y chamārs. Ahí entra en juego el lenguaje del poder, que da forma a las jerarquías locales. Pero unas jerarquías que están permanentemente cuestionadas por estas coaliciones interesadas. Cuan-

do khants y bariyās acuden a un mitin político del distrito pueden presentarse como kṣatriyas, utilizando el viejo lenguaje brahmánico de los *varṇas*. Pero cuando visitan una oficina gubernamental pueden definir su casta como una OBC (“otra clase atrasada”) para conseguir un subsidio o para matricular a su hija en la escuela.

Es esta fluctuación y contextualización la que hace de esta sociedad un paraíso (o un torbellino) para los sociólogos.



Por lo dicho hasta aquí, se desprende que soy de los que entienden que la casta se ha ido transformado con el paso de los siglos. Por tanto, traicionaría mi propia comprensión si tratara de congelar una visión. Que este resumen sirva simplemente de punto de partida, de generalización, que nos encargaremos de ir enmendando, desarrollando y matizando.

Se entenderá, pues, que haya escogido un discurso híbrido, transversal y multidisciplinar y me haya tomado la libertad de utilizar diferentes enfoques metodológicos e ideológicos. Quizá alguno se escandalice por dicho abordaje; pero yo recelo de las grandes narrativas e ideologías, y estoy abierto a una pluralidad de enfoques. Eso también nos permite problematizar cualquier concepción de la casta que sea monolítica y unitaria. El objetivo no consiste ya en “representar” la casta como en mostrar las diferentes verdades, sensibilidades y visiones que existen a propósito de la casta. De ahí que esta obra también tenga que ver con mi empeño en desvelar el *conocimiento* que hemos *producido* sobre la casta.

SOBRE LAS DENOMINACIONES E ILUSTRACIONES

Este libro plantea algún problema a la hora de volcar las voces índicas. Muchos de los conceptos y nombres de casta clásicos provienen del sánscrito, la antigua lengua culta de la India. La mayoría ha entrado en las lenguas habladas de la India de hoy (hindi, marathi, bengalí, tamil, gujarati, etcétera). Otros son incluso de uso corriente en español y otras lenguas foráneas. Por ejemplo, para la casta sacerdotal, letrada y litúrgica por excelencia, podemos optar por la castellanizada “brahmán”, la anglicizada “brahmin”, la fonética “bráhman”, la original sánscrita “brāhmaṇa” o su forma vernácula

“brāhmaṇ”. He optado por unificar todas las variables –salvo en las citas textuales– en una sola forma, normalmente la vernácula, tal y como corresponde a un texto de talante sociológico. Del ejemplo anterior se ha escogido la última opción: “brāhmaṇ”.

En realidad, el problema con “brāhmaṇ” es sencillo de solventar ya que todas las variables remiten a una misma raíz. Pero ¿qué ocurre, por ejemplo, con denominaciones que proceden de distintos troncos o que poseen cargas semánticas y emocionales muy fuertes? Es decir, ¿qué designación habría que utilizarse para hablar de los colectivos históricamente excluidos de la sociedad “de casta”? ¿intocable, dalit, ex-intocable, paria, harijan, chaṇḍāla, Scheduled Caste, descastado? Cada una de estas denominaciones evoca un universo de significado distinto. Aunque dedicaremos bastantes páginas a la cuestión [véase capítulo 13], he optado por privilegiar el genérico “intocable” (o “ex-intocable”). Aunque el término pierde aceptación en India, es descortés –¡y hasta ilegal!–, lo empleo a falta de otro mejor. El viejo término “harijan” ha quedado obsoleto. El alternativo “dalit” está muy politizado y lo reservaremos para los contextos apropiados y para aquellos que expresamente quieren denominarse así. La variante “persona de casta clasificada” (Scheduled Caste), que es la administrativamente correcta, suena farragosa y –como todo eufemismo– no remite al contexto: la práctica de la “intocabilidad”. De forma similar, cuando mencionemos castas ex-intocables como la bhangī, la chamār, la dheḍ o la paraiyaṇ, se hará con toda empatía y sin desconsideración alguna, a pesar de que estas designaciones contienen una fuerte carga despectiva. Es fácil entender lo que digo si recordamos que la castellana “paria” proviene del nombre de casta tamil paraiyaṇ. O cuando, a nivel coloquial, en español se emplea la palabra “gitano” tanto para designar a una persona de cultura romā como a «alguien que estafa u obra con engaño».³² Para referirnos a los no-intocables optamos por el extendido –aunque absurdo– concepto indio “de casta”.

Para la romanización y transliteración de las lenguas índicas seguiremos los modelos estandarizados, recurriendo al uso de macrones y diacríticos. A notar las excepciones de la *c*- sánscrita y de algunas vernáculos que volcamos por su equivalente fonético *ch*-, la vocal *r̥*- que se romaniza en *r̄i*-, y el tratamiento de los plurales, que sigue la arraigada –aunque incorrecta– costumbre de añadir una *-s* al final de la palabra, incluso en títulos de casta o tribu (de suerte que el título de casta *nāyan*, por ejemplo, cuyo plural es *nāyar*, se convierte en “los *nāyars*” y la casta “*nāyar*”).



Muchas de las ilustraciones que aparecen en esta obra son libres de derechos. Bastantes tienen más de 70 años de antigüedad. La utilización de tanto material antiguo es deliberada. Al ofrecer en distintos capítulos una visión diacrónica de la sociedad, el recurso al archivo fotográfico colonial es doblemente ilustrador. El arcaísmo de la fotografía nos ayuda a focalizar en otra época y otra realidad social, a la vez que nos permite apreciar como la mirada colonial configuró los mencionados tropos del exotismo, el subdesarrollo o la religiosidad del pueblo indio. Naturalmente, se ha incorporado material contemporáneo para ilustrar la realidad actual y no enfatizar en exceso la imagen de una India intemporal.