

El Colegio de México

## **El Rey entre la Materia y la Idea**

*Reflexiones encontradas sobre la relación del rey con la religión y lo sagrado en la India antigua.*

Trabajo final presentado por

**Esteban García Brosseau**

En conformidad con los requisitos establecidos para recibir el grado de  
Maestría en Estudios de Asia y África  
Especialidad: India

Centro de Estudios de Asia y África

2004



# ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>2</b>
El rey según el análisis de Louis Dumont	
<b>I) La reacción a Louis Dumont y la búsqueda de una definición materialista y “desencantada” de la esencia del rey en la India antigua.....</b>	<b>8</b>
<i>Crítica de las nociones presentadas por Nicholas Dirks.....</i>	<i>15</i>
<i>Crítica general.....</i>	<i>29</i>
<b>II) La definición de inspiración “idealista” del rey en la India antigua. El rey según el <i>homo religiosus</i>.....</b>	<b>35</b>
<i>El rey a partir de las categorías de Mircea Eliade y Rudolf Otto.....</i>	<i>41</i>
<i>Funciones cósmicas del rey.....</i>	<i>50</i>
<i>Ritos de consagración.....</i>	<i>54</i>
<i>Crítica.....</i>	<i>59</i>
<b>III. El rey en el esquema de Georges Dumézil y Louis Dumont.....</b>	<b>68</b>
<b>1. Funciones sociales del Rey: La Guerra y la Ley.....</b>	<b>77</b>
<i>Etimología de la palabra rāja.....</i>	<i>78</i>
<i>El rey como juez y guardián del orden social.....</i>	<i>80</i>
<i>El rey como protector y guerrero.....</i>	<i>85</i>
<i>Los ocho dioses.....</i>	<i>90</i>

<b>2. El rājasūya en el Aitareya Brāhmaṇa</b> .....	93
<i>Realidad histórica</i> .....	100
<i>Centralidad y Jerarquía</i> .....	102
<b>Conclusión</b> .....	112
<b>Apéndices</b> .....	115
<b>Apéndice I. La secularización de la figura del rey</b> .....	116
<b>Apéndice II. ¿Es posible defender una postura filosófica idealista hoy en día?</b> .....	122
<b>Bibliografía</b> .....	128

*Voir partout l'éternel traquenard, voilà bien  
le terrestre fléau.*

Saint-Pol-Roux, « Le panier de fruits »,  
*Les roses et les épines du chemin.*

*Je mehr es in der Weltnacht bis zur  
Mitternacht geht, desto ausschließlicher  
herrscht das Dürftige dergestalt, daß es sein  
Wesen entzieht. Nicht nur das Heilige geht als  
die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar  
die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind  
beinahe ausgelöscht. Je mehr die Spuren  
verlöschen, um so weniger vermag noch ein  
einzelner Sterblicher, der in den Abgrund  
reicht, dort auf Wink und Weisung zu achten.  
Martin Heidegger sobre Hölderlin, "Wozu  
Dichter?" Holzwege.*

*Πολεμος παντων μεν πατερ εστι,  
παντων δε βασιλευς  
Heráclito. 29 (53)*

## Introducción.

### *El rey según el análisis de Louis Dumont*

Louis Dumont, en un artículo publicado originalmente en Inglés, “The Conception of Kingship in Ancient India”<sup>1</sup>, retomado posteriormente como el apéndice C de su libro *Homo hierarchicus* (1966: 351-373), definió lo que para él constituía la esencia del rey en la India antigua. Es alrededor de sus conclusiones que se organizarán las siguientes reflexiones sobre la relación del rey con la religión en los tiempos, muy mal determinados cronológicamente, del Mahābhārata ( IV A.C.- IV A.D.). Sin embargo, no se hará aquí un simple recuento de las ideas de este autor, sino que se tratará de confrontarlas con las de otros investigadores que, de forma voluntaria o involuntaria, mantienen con éstas un diálogo, ya sea de franca oposición o, al contrario, de clara complementariedad. Esta confrontación, por lo demás, nos llevará a poner en paralelo épocas tan alejadas entre sí como el periodo védico con la época contemporánea, no por que esto responda a un capricho sin justificación, sino porque tanto las críticas que se organizan alrededor de las concepciones de Dumont, como las disciplinas que les son complementarias, así lo demandan. Trataremos de mostrar que el debate sobre la naturaleza del rey en la India antigua es también un debate sobre la esencia de la religión que divide a los investigadores según el valor, positivo o negativo, que le otorgan a esta expresión universal de la experiencia humana.

Debido al poco espacio del que disponemos para exponer lo dicho, aprovecharemos la introducción para dar una visión general de la opinión de Dumont con respecto a la relación del rey con la religión en la India antigua.

---

<sup>1</sup> Publicado en: *Contribution to Indian Sociology*, no VI, 1962, p.48-77.

La interpretación que da Dumont de la realeza dentro del contexto más general del sistema de castas es ya ampliamente conocida. Partiendo de la división tradicional de la sociedad india en una escala jerárquica compuesta de cuatro “castas” o *varṇas*<sup>2</sup> (brahmanes, *kṣatriyas*, *vaiśyas* y *sūdras*), Dumont otorga al rey una posición subordinada a la de los brahmanes en tanto que los *kṣatriyas* o guerreros -*varṇa* al cual pertenece el rey idealmente - son considerados, en este sistema tradicional, como jerárquicamente inferiores a los brahmanes o sacerdotes.

Dumont sigue por otro lado en su interpretación a Georges Dumézil, quién revela una serie de rupturas en este sistema en apariencia lineal, rupturas según las cuales los dos primeros *varṇas*, brahmanes (sacerdotes) y *kṣatriyas* (guerreros) se oponen a los *vaiśyas* (agricultores-ganaderos), mientras que a su vez, brahmanes, *kṣatriyas* y *vaiśyas*, se oponen en bloque a los *sūdras* (sirvientes de los demás *varṇas*).

Dumézil considera que por medio de estas rupturas el sistema de *varṇas* de la India antigua traduce fielmente la ideología tripartita de los Indoeuropeos según la cual la sociedad se divide en tres categorías distintas, sacerdotes, guerreros y agricultores-ganaderos, siguiendo un esquema jerárquico en el que los primeros se encuentran a la cabeza, los segundos en posición media y los últimos en el peldaño inferior. Estas tres categorías se reconocen en efecto con facilidad en los brahmanes, en los *kṣatriyas* y en los *vaiśyas*, tales como los define la tradición religiosa, literaria y mitológica de la India antigua. La unidad de esencia que existe entre estos tres *varṇas* y que los opone en conjunto al *varṇa* de los *sūdras* se marcaría, según la interpretación de Dumézil, retomada por Dumont (1966: 351-352), por el hecho que los tres primeros deben someterse a la ceremonia religiosa del *upanayana*, o iniciación que les dará derecho a usar el cordón

---

<sup>2</sup> Literalmente “color” en sánscrito.

sagrado (*upavīta*) y a *sacrificar según los ritos védicos*, iniciación gracias a la cual serán considerados como dos veces nacidos o *dvijas*, mientras que los *sūdras*, que tienen como único derecho y deber el servir a los tres *varṇas* superiores, no recibirán tal iniciación ni el derecho religioso a sacrificar según los ritos correspondientes<sup>3</sup>.

A partir de esta diferenciación tan marcada, es fácil imaginar que los *sūdras* pudiesen haber constituido una capa de la sociedad específicamente india, asimilada posteriormente a la sociedad invasora de los Indoeuropeos, quienes habrían mantenido patente su diferencia con las poblaciones aborígenes al reservarse la exclusividad de sus ritos de iniciación y de sus sacrificios específicos. Los *sūdras*, podemos extrapolar, no serían más que los *dāsas* del Ṛg Veda contra los cuales luchaban los Indoeuropeos al penetrar en el subcontinente indio y habrían sido asimilados al sistema tripartita de estos

<sup>3</sup>Ver Dumont (1966: 351-352) : *Il faut partir de la classification de la société en quatre varṇa. Hocart et plus précisément Dumézil, ont montré que l'énumération hiérarchique des quatre varṇa repose sur une série d'oppositions dont le principe est religieux. Les trois premières classes, respectivement prêtres, princes et éleveurs-agriculteurs, pris ensemble en tant que « deux-fois nés » qui font des dons, offrent des sacrifices et étudient (le Vēda), s'opposent à la quatrième classe, les çūdras, privés de toute relation directe à la religion et dont la seule tâche consiste à servir les premiers sans envie (Manu, I, 88-91).*

Traducción personal: Hay que partir de la clasificación de la sociedad en cuatro *varṇas*. Hocart y más precisamente Dumézil, han demostrado que la enumeración jerárquica de los cuatro *varṇas* descansa en una serie de oposiciones cuyo principio es religioso. Las tres primeras clases, respectivamente, sacerdotes, príncipes y agricultores-ganaderos, tomados en conjunto en tanto que “dos-veces nacidos” que realizan dones, ofrecen sacrificios y estudian (el Veda), se oponen a la cuarta clase, los *sūdras*, privados de toda relación directa a la religión y cuya única tarea consiste en servir a las cuatro primeras sin envidia (Manu, I, 88-91) Ver Dumézil (1948: 76): *La hiérarchie sociale des Indiens, de même que le système de notions qui la soutient n'est linéaire qu'en apparence. En réalité il s'agit d'une série de type assez hégélien, où une thèse suscite un antithèse, puis s'unit à elle dans une synthèse qui devenant thèse à son tour, donne une nouvelle matière au même processus. Par exemple, brāhmana, kshatriya et vaiçya, prêtre, guerrier et éleveur-agriculteur, ne sont pas à numéroter « un, deux, trois ». Le brāhmana se définit d'abord par une opposition au kshatriya; puis tous deux se concilient et collaborent dans une nouvelle de « puissance » (ubhe vīrye « les deux forces, disent quelques textes avec une éloquente forme de duel) qui se définit aussitôt en s'opposant le vaiçya (p.ex Manu, 327); à son tour, cette opposition se résout par synthèse dans le dvija, « le deux fois-né », face auquel surgit le çūdra.*

Traducción personal: La jerarquía social de los Indios, al igual que el sistema de nociones que lo sostiene, no es lineal más que en apariencia. En realidad se trata de una serie de tipo bastante hegeliano, donde una tesis suscita su antítesis, y se une a ella en una síntesis que, convirtiéndose en tesis a su vez, da una nueva materia para el mismo proceso. Por ejemplo, brahmán, *kṣatriya* y *vaiçya*, sacerdote, guerrero y agricultor-ganadero, no se deben numerar “uno, dos, tres”. El brahmán se define primero por una oposición al *kṣatriya*; luego ambos se concilian y colaboran en una noción nueva de “poder” (*ubhe vīrye* “las dos fuerzas”, dicen algunos textos con una elocuente forma de dual), que se define tan pronto oponiéndose al *vaiçya* (p. ej. *Manu*, IX, 327); a su vez esta oposición se resuelve por una síntesis en el *dvija*, “el dos-veces nacido”, frente al cual surge el *sūdra*.

pueblos de forma posterior, en la posición subalterna que ya se ha mencionado, es decir como sirvientes de los demás *varṇas* sin derecho a los sacrificios prescritos por la *śruti*, o tradición revelada<sup>4</sup>.

Es esta una primera ruptura en lo que pareciera el sistema lineal de los *varṇas*. La segunda, por otro lado, sin salir ya del esquema indoeuropeo, opondría a los brahmanes y los *ksatriyas*, considerados como un bloque unitario que conserva el poder expresado respectivamente de forma religiosa y política (a veces designados por la expresión *ubhe vīrye*, las dos fuerzas), a los *vaiśyas*<sup>5</sup>, quienes forman la masa mayoritaria sometida a la unidad formada por los dos primeros grupos y quienes quedan confinados al dominio de la producción sin que les sea permitido gozar de otro poder que el de asegurar la subsistencia de la sociedad en su conjunto.

Si se acepta la teoría de Dumézil, así como los textos clásicos, como fuente fidedigna del estado de la sociedad en la India en la época de los Vedas y sobretudo del Mahābhārata y del Rāmāyana tal como lo hace Dumont, el rey queda subordinado a un poder que lo supera y que se define como puramente religioso, pues la "aristocracia" en

---

<sup>4</sup> La ecuación *dāsas=śūdras* no puede ser más que una extrapolación pues no hay pruebas escritas que acerquen explícitamente las dos palabras. La posible identidad entre *dāsas* y *śūdras* solo se puede inferir, por lo tanto, a partir de la diferencia que existe entre los derechos religiosos de los tres primeros *varṇas*, quienes reciben el cordón sagrado que les permite sacrificar a los dioses según el ritual védico, mientras que ese privilegio religioso les queda deteminantemente prohibido a los *śūdras*. Además de Manu, citado por Dumézil y Dumont (nota anterior), ver por ejemplo Vasistha II, 1-4, 6. (Traducción personal de la traducción al Inglés de Bühler : 1991: 9) :

1. Existen cuatro *varṇas*, brahmanes, *ksatriyas*, *vaiśyas* y *śūdras*.

2. Tres *varṇas*, brahmanes, *ksatriyas* y *vaiśyas* son llamados dos veces nacidos.

3: Su primer nacimiento es por su madre, el segundo por la investidura del cordón sagrado. En este segundo nacimiento *Sāvitr* es su madre, pero el maestro es su padre.

4. llaman al maestro padre porque da instrucción en los Vedas.

6. (Hārīta también dice) Ningún rito religioso puede realizarse por un (niño) si no ha sido cinchado por el cordón sagrado, puesto que está al nivel de un *śūdra* antes de su nacimiento por el Veda.

<sup>5</sup> La palabra *viś*, de la cual se deriva *vaiśya*, tiene en el Rg Veda la misma connotación que la palabra "pueblo" en español: "el pueblo" en tanto que la capa mayoritaria de la sociedad que no participa del poder del estado o del clero, pero también el pueblo en tanto que entidad "nacional", "el pueblo mexicano", "nuestro pueblo" etc.



general, o el *varṇa* de los *kṣatriyas*, se encuentra en subordinación en cuanto a posición social frente al “clero”<sup>6</sup> o la casta sacerdotal constituida por el *varṇa* de los brahmanes. Esto, sin embargo, no quiere decir que el rey no posea el poder tal como lo definimos comúnmente, sino que este poder es en sí mismo considerado inferior o de menor importancia que el poder mágico-religioso de los brahmanes. Para Dumont, es en efecto lo religioso lo que define las relaciones sociales en la India antigua, y no lo político y lo económico y es por eso que el “estamento” especializado en el sacrificio y en el conocimiento de lo sagrado tiene el lugar más alto en la jerarquía, aunque dependa económicamente de la casta, inferior en cuanto a su posición social, de los *kṣatriyas*, que sin embargo le son superiores en términos materiales y llevan las riendas de lo político y de lo económico, poseen las tierras e infligen los castigos que dicta la ley.

Por otro lado, para Louis Dumont, esta sumisión de la realeza a la casta brahmánica, en cuanto al valor que le es otorgado en la escala jerárquica que constituye el conjunto de la sociedad, implica un proceso de “secularización” de la función del rey, quien ha progresivamente perdido el carácter mágico-religioso que pudo haber poseído en una etapa muy temprana de la formación de la sociedad india y quizá simplemente indoeuropea. Sin embargo, esta secularización no corresponde en la India brahmánica ortodoxa a una división de lo político de lo religioso como sucedió posteriormente en occidente, sino que constituye propiamente la forma en que lo religioso se mantiene como lo *Absoluto incluyente*, mientras que lo político adquiere una independencia dentro de este *Absoluto incluyente*, manteniendo sin embargo un rango inferior a éste y esto, precisamente, porque en la sociedad india, tal como la comprende Dumont “la gradación de las posiciones

---

<sup>6</sup> Teniendo claro que no se puede hablar en este caso de algo como el clero medieval pues no existía en la India de la Antigüedad una jerarquía organizada dentro del cuerpo sacerdotal en la que se encontrarán obispos, arzobispos etc.

sociales tiene sus raíces en la religión: el primer rango va normalmente, no al poder, sino a la religión, sencillamente por que la religión representa para esas sociedades, lo que Hegel llama lo Universal, la verdad absoluta, por que, dicho de otra manera, la jerarquía integra la sociedad en relación con sus valores últimos” (1966: 351-373)<sup>7</sup>. Esto constituye propiamente la relación del *artha* con el *dharma* tal como lo presentan los textos tradicionales.

Es evidente, que para quién comparte una concepción del poder heredada de las categorías de la ilustración del siglo XVIII, o del materialismo del siglo XIX, según las cuales el poder es necesariamente político y económico y por lo tanto constituye, cuando se habla del sistema feudal por ejemplo, la prerrogativa exclusiva de la aristocracia, este sistema no puede más que generar una sensación de profunda incomodidad, sino es que de claro fastidio, pues lo que se está declarando, a final de cuentas, es que las *ideas* o lo que un materialista consideraría como “las representaciones que una sociedad se hace de si misma”<sup>8</sup>, son elevadas a un rango superior de forma efectiva a través de una casta que las representa y que posee una posición real en la sociedad y no sólo en el plano ideal, siendo que esta casta no posee ni la fuerza militar ni económica para entrar en competencia con la aristocracia. Este sistema en efecto postula que lo espiritual, es decir el reino de lo ideal, impera en términos reales sobre lo material, sobre lo económico, lo político y la fuerza de las armas. A la sorpresa que esta afirmación puede provocar para el quien defiende la teoría del poder como realidad económica y política. Dumont responde, que lo que sucede en realidad es que en el pensamiento político y social que se origina en la Europa moderna –

---

<sup>7</sup> Traducción personal. De aquí en adelante se encontrará el original de los textos traducidos a pie de nota. [...] *La gradation des statuts a ses racines dans la religion: le premier rang va normalement, non pas au pouvoir, mais à la religion, tout simplement parce que la religion représente, pour ces sociétés, ce que Hegel appelle l'Universel, la vérité absolue, parce que, autrement dit, la hiérarchie intègre la société en relation avec ses valeurs ultimes.*

<sup>8</sup> Ver Karl Marx y Frederich Engels, *La ideología alemana* (1968).

aunque en nuestra época este pueda ser compartido por pensadores e intelectuales asiáticos -, no se entiende ya el concepto de jerarquía tal como pudo haber definido a las sociedades indoeuropeas y como define al sistema actual de las castas en India. En efecto, la jerarquía, que según la etimología griega de esta palabra define precisamente su naturaleza (*hieros*: lo sagrado; *archè*: el poder, el principio; *jerarquía*, el poder de lo sagrado) implica una escala en que lo político y lo económico no tienen el papel privilegiado en la escala social y esto aunque posean lo que nosotros consideramos como el pináculo del poder material, es decir el control de los medios de producción a través del uso de las armas, de las leyes, y, según la teoría marxista, la capacidad de imponer las diversas representaciones ideológicas sobre el conjunto de la sociedad.

### **I) La reacción a Louis Dumont y la búsqueda de una definición materialista y “desencantada” de la esencia del rey en la India antigua**

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es al mismo tiempo su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales concebidas como ideas; por tanto las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.  
(Marx y Engels: *La ideología alemana*: 1968: 51)

Es a alrededor de esta crítica de Marx acerca del verdadero origen de las ideas en las sociedades y por tanto de aquello que solemos llamar lo “espiritual”, que parecen organizarse, en el ámbito académico, una serie de comentarios adversos a la posición de Dumont, aunque en estos textos la posible influencia de Marx o del marxismo no se exprese de forma explícita y categórica, ni mucho menos corresponda a un punto de vista “ortodoxo” dentro de esta corriente de pensamiento.

Si bien Dumont sostiene que el rey en la India antigua, así como el poder económico y político, se encuentran en una posición de subordinación frente a lo religioso que constituye el “Universal” a partir del cual se organiza la sociedad en su conjunto y el cual es representado en el plano de la organización humana por el *varṇa* de los brahmanes, existen en efecto autores como Nicholas Dirks, David Lorenzen y Gloria Goodwin Raheja, que se inscriben en contra de su posición y tienden a rechazar la idea de jerarquía tal como la define este autor y en particular la idea según la cual, tanto el rey como el *varṇa* de los *kṣatriyas*, se encontraría en relación de subordinación frente al *varṇa* de los brahmanes.

David Lorenzen arguye por ejemplo en un artículo intitulado “La ideología de la realeza Gupta”<sup>9</sup> que el sistema ideológico que hubiese definido al conjunto de la sociedad de la India antigua, fundado en la religión, y que Dumont interpreta como el “Universal”, se encuentra expresado en textos como el Mahābhārata, el Rāmāyana o el Arthasāstra de Kautilya que si bien son los únicos textos de los que disponemos para conocer la realidad de la Antigüedad india, solo pueden ser aceptados como el testimonio de un estamento determinado, el de los brahmanes, y de ninguna manera como un reflejo fiel de lo que determinaba a la sociedad en su conjunto y mucho menos a la clase dominante, entiéndase aquí a la aristocracia guerrera. Para David Lorenzen, en efecto, los textos de los que disponemos, al estar escritos por brahmanes, no representan documentos fiables en cuanto a la esencia del poder en India se refiere, pues solo traducen las aspiraciones al poder y las “pretensiones ideológicas” de los brahmanes frente a la realidad concreta del poder guerrero (1989: 243). Por lo tanto propone que la única evidencia que se deba tomar en cuenta al discutir la esencia del rey sean las diversas inscripciones o estelas que los reyes hacían tallar como testimonio de su poderío y en los cuales se vanagloriaban de forma

---

<sup>9</sup> En: *Estudios de Asia y África*. Vol. XXIV, no 2. (Mayo-Agosto, 1989) pp. 240-254.

mucho más evidente de sus conquistas militares que de su función “dharmica”, a la cual, según los textos brahmánicos, hubieran debido sujetarse al aceptar la carga de la corona. Esto indicaría que no compartían la ideología de los brahmanes según la cual se veían subordinados a ellos así como al *dharma* (Tanto por su posición en el sistema de los *varnas* como por medio de la ceremonia de unción o *abhiṣekha*) pues lo que buscaban era *legitimar* su posición dominante a través de la exaltación de sus proezas guerreras y no de sus actos morales o “dharmicos”. Por otro lado David Lorenzen insiste en el hecho que los reyes recuperaban, en sus inscripciones públicas, aquellos aspectos del ritual brahmánico que más les convenían, poniendo el acento sobre todo aquello que podría hacer resaltar su propia divinidad a los ojos del pueblo, mientras dejaban en silencio los deberes rituales a los que estaban tradicionalmente obligados, como el mandar realizar sacrificios costosos, en los cuales se hacía más patente la autoridad supuesta de los brahmanes.

Si bien David Lorenzen no adopta aquí una visión marxista sino que tiende a tomar apoyo en Weber<sup>10</sup>, autores que presentan entre ellos las diferencias de perspectiva, a veces consideradas como opuestas, que todo el mundo conoce, el hecho es que en este rubro Weber y Marx se parecen lo suficiente para ponerlos en paralelo<sup>11</sup>, pues ambos se dan a la tarea de desmitificar las ideas, rechazando que tengan un valor intrínseco, reduciéndolas a ilusiones y apariencias falsas que sobrevuelan y esconden el espacio desencantado de la

---

<sup>10</sup>Ver Lorenzen (1989: 244-245) donde establece su explicación de la ideología de la realeza Gupta sobre las categorías de Burton Stein: “(1) la realeza heroica.(2)la realeza moral (jainas y budistas) y (3) la realeza ritual (brahmánica)”(244) que pone en paralelo con el concepto de legitimación tal como lo presenta Weber (245). Podemos inferir que David Lorenzen se apoya en todos los tipos de legitimación presentados por Weber en los conceptos de “dominación tradicional” pero sobre todo de “dominación carismática” así como de “rutinización del carisma” en: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. pp. 180-204.

<sup>11</sup> Al respecto de los puntos posibles de comparación entre Marx y Weber ver por ejemplo Karl Löwith. *Max Weber and Karl Marx*. (1982).

“realidad” humana definida. ante todo, por las relaciones de dominación<sup>12</sup>, realidad que requiere del abandono de todo argumento metafísico, idealista o religioso para su interpretación<sup>13</sup> y que solo es accesible mediante la razón, cuya necesidad se impone al entender y aceptar la progresiva “racionalización” a la cual se ve sometida la civilización<sup>14</sup>. Por lo tanto, la religión y los brahmanes no sabrían ocupar aquí más que un puesto secundario que nada tiene que ver con el papel “englobante” que les otorga Dumont pues se considera que su función principal consiste en proporcionar un *pretexto* al ejercicio de la dominación; la cual se expresa, en términos reales, de forma militar, política y económica.

Gloria Raheja, en su estudio antropológico<sup>15</sup> sobre los Gujars (*kṣatriyas* terratenientes) de Pahansu, pone el acento en el fenómeno del don (*dān*, scrt. *dāna*) para establecer la noción de “centralidad” en oposición a la noción de jerarquía presentada por Dumont, en la que el rey se encuentra en situación de subordinación frente a los brahmanes, así como a la idea de “secularización” de la función real. Para esta autora en efecto, es la *construcción ritual* del don que rige las relaciones que se establecen entre la casta dominante de los terratenientes (*kṣatriyas*), equiparables a los reyes “del *discurso textual* indio”<sup>16</sup>, y las demás castas que constituyen el pueblo. El rey en efecto, como los Gujars de Pahansu, habrían asegurado su dominio en la sociedad, gracias a la “centralidad” que les aseguraba la obligación de las demás castas de recibir sus dones, lo cual implicaba un complejo sistema de transferencia de lo “auspicioso” y lo de lo “no auspicioso” sin el cual era imposible que la comunidad lograra su bienestar. Para Raheja en efecto,

---

<sup>12</sup> Ver Löwith (1982: 33)

<sup>13</sup> Ver Löwith (1982: 40)

<sup>14</sup> Racionalidad que, por lo demás, Weber considera en si misma como irracional (ver Löwith: 1982: 51ss.)

<sup>15</sup> Gloria Goodwin Raheja. *The poison in the Gift*. Chicago, The university of Chicago Press, 1988. 285p.

<sup>16</sup> Nosotros subrayamos: “Indic textual discourse” (Raheja: 1988: 248)

Los datos de Pahansu indican que la concepción central del *dān* como una prestación que, cuando es dada en los contextos rituales adecuados y a los destinatarios adecuados, transfiere lo no auspicioso y aporta lo auspicioso, el bienestar y la protección de la persona, la familia, la casa y el pueblo es mucho más importante que las consideraciones jerárquicas en la estructuración de las relaciones entre castas y familiares dentro del pueblo. Los Gujars como las otras castas del pueblo conciben esta función de sacrificio – la protección del pueblo a través de la donación del *dān*- como la raíz ideológica del dominio Gujar en Pahansu.<sup>17</sup>  
( Raheja: *The poison in the gift*: 1988: xii)

Sin que la autora declare de ninguna manera una afiliación al marxismo es fácil, sin embargo, el determinar que su idea de religión corresponde en términos generales a la que se nos ha presentado hasta ahora. En efecto, para Raheja los aspectos religiosos que se observan alrededor del poder no tienen otra función más que la de justificar las relaciones de dominación que constituyen la “verdadera” esencia de la organización social, esencia que se encuentra como velada por el *discurso* religioso y la *construcción* social que se trata ante todo de de-construir, con lo que nos acercamos más aquí a Foucault y a Derrida (aunque paradójicamente no salgamos de la noción de significado y significante en una suerte de metafísica clásica invertida en que las relaciones de dominación se vuelven la *esencia* y las ideas religiosas las *formas* que emanan de ésta), sin que esto nos impida ver en el marxismo y en el materialismo en general una de las fuentes comunes de esta perspectiva sobre el poder y la religión.

La crítica de Nicholas B. Dirks “La casta original: poder, historia y jerarquía en el Sur de Asia”<sup>18</sup> es también un ataque a la postura de Dumont. Aquí Dirks propone un esquema (comparable a la noción de “centralidad” de Gloria Raheja) en el que el rey aparece como

---

<sup>17</sup> Traducción personal. *The Pahansu data indicate that the central conception of dān as a prestation that, when given in the proper ritual contexts and to the appropriate recipients, transfers inauspiciousness and brings about the auspiciousness, well-being, and protection of the person, the family, the house, and the village is far more important than hierarchical considerations in structuring intercaste and kinship relations within the village. Gujars as well as the other castes of the village view this sacrificial function – the protection of the village through the giving of dān- as the ideological core of Gujar dominance in Pahansu.*

<sup>18</sup> En: *Pasados Poscoloniales*. Saurabh Dube, coordinador, Germán Franco Toriz, trad. México. El Colegio de México, 1999. pp. 431-456.

el *centro* de la organización social, puesto que constituye “un factor central de orden en la organización social de las castas” (1999: 431). Dirks argumenta, que si bien los textos, en su mayoría, dan testimonio de la idea que tenían los brahmanes sobre sí mismos al defender la noción de su superioridad frente a los *kṣatriyas* y al rey, también se encuentran, en los mismos textos, testimonios que entran en contradicción con esta noción y que declaran que el rey se encuentra por encima del brahmán ( por ejemplo en la ceremonia de consagración del rey), fenómeno para el cual rechaza la explicación de Dumont, quién resuelve esta contradicción por el recurso a “dos niveles diferentes de verdad” según se parta, en la ideología tradicional. del punto de vista del *kṣatra* (lo político y lo económico; se podría decir *artha*) ó desde el punto de vista del *brahma* (lo religioso), este último considerado como un nivel de verdad superior al segundo.

Dirks luego define su punto de vista rechazando la distinción que hace Dumont entre poder religioso. y poder político así como la aparente “secularización” del rey que esta implicaría, al considerar que tal división sólo existe como fruto de nuestras propias concepciones occidentales. en las que la política debe encontrarse imperativamente separada de lo religioso. Para Dirks lo religioso es en efecto una parte esencial del poder político, pues lo fundamenta y le otorga validez, a través de lo que este autor caracteriza como “la poética cultural del poder” (1999: 433). En efecto, “los reyes, nos dice Dirks, obtienen gran parte de su poder del culto, y otorgan sus emblemas y privilegios en una atmósfera cultural que está impregnada del lenguaje y actividades de este culto” (1999: 433), lo cual se hace patente a través de la importancia que tienen los templos para legitimar el poder del rey. Así, para Dirks lo sagrado *legitima* tanto la posición de los brahmanes como la del rey de tal manera que no se pueda hablar de dos formas de poder, uno sagrado y uno secular. sino únicamente de seres privilegiados (los brahmanes y los



reyes) “gracias a diferentes formas de divinidad, en un mundo en que todos los seres, por más vagamente que sea, se generaron de la misma fuente ontológica.” (1999: 433).

El ejemplo etnohistórico que da después Dirks, para probar su teoría sobre la naturaleza del poder del rey en la India antigua es el de los Kallars de Pudukkottai, casta de destiladores venidos al poderío militar en la Edad Media quienes, en el siglo XVII, se aseguraron el dominio de una región importante en el centro de Tamil Nadu. La literatura Tamil los describe en general como ladrones, y los ingleses los incluyeron, durante la colonia en la categoría de las “tribus criminales” (Criminal Tribes). Estos se convirtieron, por el uso de las armas y la violencia en la “casta real” y recibían, como grupo, honores comparables a los que recibían los brahmanes y el rey. El argumento de Dirks propone que la teoría de Dumont debe ser considerada como inválida por el hecho que esta casta baja, de extracción dravídica, es decir no indoeuropea, haya logrado ocupar el puesto tradicionalmente atribuido a los *kṣatriyas*, al haber conseguido, por sus hechos guerreros, que el rey se reclutara en su seno. Con esto, Dirks parece igualmente querer dar una confirmación de la teoría que propone que las castas, no habrían sido más que el producto de la colonia inglesa. Para este autor, en efecto, “el colonialismo parece haber creado gran parte de lo que ahora se acepta como ‘tradicción’ india, incluyendo una estructura autónoma de castas, encabezada claramente por el brahmán, sistemas de intercambio basados en las aldeas, residuos ceremoniales aislados del Estado del antiguo régimen y una competencia fetichista por bienes rituales que había dejado de tener un papel vital en el sistema político” (1999: 437)

### *Crítica de las nociones presentadas por Nicholas Dirks*

No emprenderemos la crítica detallada de cada uno de los autores cuyas opiniones hemos expuesto aquí porque esto rebasaría el espacio del que disponemos. Sin embargo, trataremos de comentar la propia crítica de Dirks hacía las propuestas de Dumont, no porque se trate aquí de una preferencia arbitraria, sino porque los argumentos que este autor avanza se prestan particularmente, en el contexto de este trabajo, a mostrar en que forma el *weltanschauung* de cada investigador, así como su apreciación de la naturaleza de la religión, a jugado un papel importante en sus juicios sobre la figura del rey en la India antigua, lo cual constituye una de las metas hacia las que intentamos apuntar aquí. Sin embargo empezaremos por simplemente indicar lo que nos parece cuestionable en la interpretación de este autor, independientemente de la visión del mundo y de la realidad a la que pudiese adherir.

Uno de los principales problemas con la crítica de Dirks, sí lo que se intenta es definir la naturaleza del rey en la India antigua, es, muy evidentemente, el factor histórico. Paradójicamente, pues declara ser justamente lo que quiere evitar, este autor parece considerar que los usos de la sociedad india se mantuvieron intactos durante más de dos mil años y que la “tradicón” india permaneció inmutable durante todo este período, de tal manera que el estudiar un fenómeno aislado del sur de la India que tuvo lugar en los siglos XVII y XVIII en una población dravídica, nos pueda dar una idea precisa de lo que sucedía en la sociedad indoeuropea de la India del Norte, del período védico y del Mahābhārata, pues la figura del rey a la que se apega Dumont en su descripción y a la que Dirks dirige su crítica, es la que corresponde a ese contexto socio-cultural. Sin embargo, si se considera, en efecto, que este modelo de los siglos XVII y XVIII se puede aplicar a la Antigüedad india, nos damos cuenta que este tipo de excepciones ya estaba contemplado en las normas del

*rājadharmā* tales como las define el Māhābhārata. En efecto, este texto contempla que cuando resulte imposible encontrar a un rey digno entre los *kṣatriyas*, será posible el aceptar a cualquiera que sepa ocupar este puesto mientras asegure a los habitantes las mismas garantías que el rey ideal *kṣatriya*, es decir protección contra los enemigos y orden y prosperidad en el interior del reino. Así en el Śāntiparvan (Poona: XII; 79, 34-37; Dutt: XII; 78, 35-38) Yudhiṣṭira le pregunta a Bhīṣma:

Suponiendo que, por culpa del *kṣatra*, la fuerza de los *dasyus*<sup>19</sup> aumentase y se diese la mezcla de los *varnas*

Si alguien fuerte surgiese de entre estos *varnas* mezclados,

Fuese éste un brahmán, un *vaiśya* o un *sūdra*, ¡ Oh mejor de los reyes!,

Que protegiese entonces a la gente de estos *dasyus* sosteniendo el *daṇḍa*<sup>20</sup> por medio del *dharma*

¿Podría o no llevar a cabo esta tarea? ¿Se encontraría o no restringido para ello?<sup>21</sup>

¿No deberían (en este caso) levantarse las armas en otro sector que entre los miembros del *kṣatra*?

(Mahābhārata. XII. 79; 34-36)<sup>22</sup>

el cual le contesta:

Aquel que donde no hay orilla se convierte en orilla y donde no hay balsa se convierte en balsa ya sea un *sūdra* o cualquier otro, merece ser respetado por todos los medios.

Los hombres, quienes ya protegidos, cuando estaban desamparados y oprimidos, pueden vivir en la felicidad porque han tomado refugio en ese hombre,

deberían venerarlo encarecidamente como si se tratara de un miembro de su propia familia, pues merece gran respeto, al ser quien vela porque sus mentes estén sin miedo.

¿De qué sirve un buey que no carga? ¿De qué sirve una vaca que no se puede ordeñar?

¿Qué objeto tiene una mujer estéril? ¿Qué objeto tiene un rey que no brinda protección?

Igual que un elefante de madera, igual que un venado de cuero,

como un carro sin conductor, como un campo vuelto estéril por la sal,

<sup>19</sup> Vale la pena citar parte del artículo del diccionario Sánscrito- Inglés para estudiantes de V.S. Apte (1997) para la palabra *dasyu* que aquí traducimos como ladrón o descastado: *Dasyuh: 1. N. of a class of evil-beings or demons, enemies of gods and men and slain by Indra, (mostly Vedic in this sense). 2. An outcast, a Hindu who has become an outcast by neglect of the essential rites; 3. A thief, robber, bandit. 4. A villain, miscreant 5. A desperado, violator, oppressor.* Traducción personal al español: *Dasyuh: 1. N. de una especie de seres malignos o demonios, enemigos de los dioses y los hombres y ultimados por Indra (sobretudo védico en este sentido) 2. Un descastado, un hindú que se a convertido en un descastado por descuidar los ritos esenciales 3. Un ladrón, un bandido 4. un villano, un descreído (miscreant) 5 un desperado, violador, opresor.*

<sup>20</sup> Vara de castigo

<sup>21</sup> Entiéndase: restringido por el *dharma*, y más precisamente por el *rājadharmā* según lo está exponiendo Bhīṣma para el entendimiento de Yudhiṣṭira.

<sup>22</sup> Edición de Poona (1961). En la traducción de Dutt: (1988: 116-117) XII. 78; 35-40

así es el brahmán que no estudia los Vedas, el rey que no brinda protección, y la nube que no da lluvia. Todos estos no tienen objeto. Mas aquel que constantemente protege a los buenos y destruye a los malos debe ser nombrado rey y por el ser sostenido este Universo. (Mahābhārata. XII. 79; 37-43.)<sup>23</sup>

Por lo tanto, el ejemplo que nos da Dirks no deja de ser un ejemplo que obedece al *dharma* tal como lo definen los textos normativos. Una vez que un grupo es aceptado como el equivalente de la nobleza guerrera, es entonces considerado como si se tratara del *varṇa* de los *kṣatriyas* y tiene por lo tanto los mismos derechos y sobretodo las mismas obligaciones dhármicas que este grupo. Si bien el Mahābhārata contempla que los *sūdras* puedan ser reyes, es cierto sin embargo que el caso que nos presenta Dirks es todavía más extremo pues se trata con los Kallars de un grupo de casta muy baja y, lo que es más, un grupo reputado como ladrones, es decir como lo que el Mahābhārata consideraría como *dasyus*. Pero el carácter impuro de los Kallars y el hecho que a pesar de esto hagan dones a los brahmanes, lo cual les estaría prohibido si no ocuparan el lugar de los *kṣatriyas*, no invalida el modelo propuesto por los textos normativos sino que los confirma, pues los Kallars de la subcasta real se acoplan al ideal propuesto por el ideal brahmánico tal como aparece en el Mahābhārata. al punto que, para ser aceptados como reyes, abandonan sus costumbres de ladrones, para convertirse en lo opuesto, en aquellos que protegen al pueblo en contra de los ladrones a través de la imposición y el respeto al orden. Si bien tenemos

<sup>23</sup> Traducción personal (XII.79; 34-43 en la edición de Poona): *Yudhiṣṭira uvāca: abhyuthite dasyubale kṣatrārthe varnasamkare | sampramūḍheṣu varneṣu yadyanyo 'bhibhavedbalī | 34. brāhmano yadi vā vaiśyaḥ śudro vā rājasattam | dasyubhyo 'tha prajā rakṣeddaṇḍam dharmeṇa dhārayan || 35. kārya kuryāna vā kuryātsamvāryo vā bhavenna vā | na sma śāstram prahītavamanyatra kṣatrabandhutaḥ || 36 Bhīṣma uvāca: Apāre yo bhavetpāramplave yaḥ plavo bhavet,| śūdro vā yadi vāpyanyaḥ sarvathā mānamarhati || 37. yamāśrītya narā rājanvartayeyuryathāsukham| anāthāḥ pālyamānā vai dasyubih paripīḍitāḥ || 38. tameva pūjayeranaste prīthyā svamiva bāndhavam | mahaddhyabhikṣnam kauravya kartā sanmānamarhati || 39. kimukṣṇāvahati kṛtyam kim dhenvā cāpyadugdhayā | Bandhyayā bhāryayā ko 'rthaḥ ko 'rtho rājñāpyarakṣatā ||40 yathā dārumayo hasī yathā carmamayo mṛgaḥ | yathā hyanetraḥ śakataḥ pathi kṣetram yathoṣaram || 41 evam brahmānadhīyānam rājā yasca na rakṣitā | na varṣati ca yo meghaḥ sarva ete nirarthakāḥ || 42 niṭyam yastu sato rakṣedatasca nibarhayet | sa eva rājā kartavyastena sarvamidam dhṛtam || 43*

aquí una casta en principio más baja que las que corresponderían en el Mahābhārata al *varṇa* de los *sūdras*, se trata sin embargo de una excepción perfectamente contemplada en el sistema político-religioso que defienden estos textos, excepción dentro de la cual la preeminencia del orden brahmánico se ve asegurada, aún si el *varṇa* de los *kṣatriyas* llegara a estar ausente por una u otra razón. Lo increíble aquí, no es tanto que una casta *impura* haya llegado a “obtener el control corporativo de los medios de violencia y coerción” gracias a su “sólida estructura social basada en lazos familiares y territoriales y su valoración cultural del heroísmo y el honor” (1999: 435) sino que a pesar de haber obtenido estos medios, y por lo tanto de disponer en principio de la fuerza material necesaria para imponer sus propios valores espirituales o intelectuales, los Kallars se hayan amoldado al antiguo modelo brahmánico, modelo dentro del cual, antes de ser considerados como dignos representantes del poder material, político y económico, se veían despreciados en tanto que casta *impura*. En vez de admirarnos por el hecho que el *varṇa* de los *kṣatriyas* haya sido reemplazado por una casta *impura*, lo cual, visto las características guerreras de esta casta, se encuentra en perfecto acuerdo con el orden brahmánico, deberíamos al contrario admirarnos por el hecho que este orden se haya mantenido intacto, y que los brahmanes hayan seguido siendo tratados como lo hubieran sido por auténticos *kṣatriyas*, cuando éste orden ideológico bien hubiera podido ser destruido y reemplazado por uno nuevo. ¿Por qué, en efecto, una casta *impura* llegada al poder, habría de haber sostenido un orden ideológico dentro del cual se veía anteriormente relegada a un papel subalterno, sino es porque este orden, a los ojos de todos, era el único que tenía verdadera autoridad y el único dentro del cual la accesión al poder de los Kallars hubiera podido justificarse?

Los Kallars de la “subcasta real” tal como los describe Dirks, parecen simplemente haberse amoldado al ideal brahmánico del rey, es decir del rey que se somete al *dharma*, y

parece igualmente que es precisamente esto lo que les dio su autoridad. En la cita<sup>24</sup> que da el propio Dirks de uno de sus informantes, un *kuppam*, o cabeza titular del clan real, declara que la superioridad de la subcasta real se debe al hecho que han sabido, como grupo, alejarse de sus costumbres de ladrones y que se han dedicado a mantener el control y el orden (*kattupatu*), no permitiendo que las viudas se vuelvan a casar y apegándose a los códigos morales de su sociedad. Explica igualmente que al tener que mantener el orden público han adoptado por voluntad propia una vida “ordenada y moderada”. Como Dirks lo explica (el mismo), el orden moral al que se pliegan por sí mismos los Kallars de la subcasta real es llamado *kattupatu*, palabra “que se puede entender como código de conducta y disciplina” y que “literalmente significa algo así como restricción, pues se deriva de la raíz *kattu*, que significa atado o anudado”(1999: 445). Al leer estas frases uno se pregunta como no establecer la relación entre esta autodisciplina a la que se someten los miembros de la subcasta real y el yoga al que debe someterse el rey del ideal clásico brahmánico, sobre todo cuando se piensa en la etimología de esta palabra sánscrita<sup>25</sup>. Es ampliamente conocido, en efecto, que los textos clásicos recomiendan que el rey se someta a una disciplina moral que implica el control de los sentidos y toma sus raíces en el yoga: en las

---

<sup>24</sup> La cita es la siguiente (en la traducción de Germán Franco Toriz)

¿Por qué somos superiores [refiriéndose a los kallars]? [Era una pregunta retórica] Porque mantenemos el control y el orden (*kattupatu*) en nuestra comunidad. No permitimos que las viudas se vuelvan a casar y nos apegamos estrictamente a los códigos morales de nuestra sociedad. Otros kallars dirán que todos los kallars son iguales. Es una creencia popular que todos los kallars son ladrones. Pero no somos ladrones. ¿Cómo podría ser que los kallars gobernantes roben a los demás? Nuestros kallars son pilares de la comunidad, jefes, dirigentes de aldea, políticos y nobles. Tenemos que mantener el orden público. Como podríamos andar por ahí robando. Decidimos que debíamos llevar una vida ordenada y moderada. Los demás no son como nosotros. Vivimos para el honor y la condición social. Nuestros kallars basan nuestras vidas en el templo y las relaciones matrimoniales. Sólo si el templo y el linaje son los apropiados podemos buscar una alianza. Nuestro honor se muestra en el palacio y en los templos. Cuando se mide el honor, de la manera que se miden los quilates de oro, ¿acaso nos gustaría que grupos menos dignos que nosotros se sentaran al mismo nivel que nosotros? No, no son dignos de sentarse con nosotros? ( Dirks: 1999: 445)

<sup>25</sup> Como es sabido la palabra *yoga* se deriva de la raíz verbal *yuj*, juntar, amarrar, arrear, poner bajo el yugo (inglés: to yoke), siendo evidente su sentido metafórico cuando se aplica a la disciplina del yoga.

recomendaciones de Manu el rey debe, entre otras cosas, mantenerse humilde, hacer un esfuerzo por controlar sus sentidos, evitar los vicios nacidos del deseo y del enojo (VII; 34-53). Entre los vicios nacidos del enojo se encuentran el ataque tanto físico como verbal a los demás y la destrucción de la propiedad ajena. Kautilya recomienda también en el Arthaśāstra que el rey mantenga controlados sus sentidos, abandonando la lujuria, el enojo, la codicia, la vanidad, la arrogancia, y el exceso de alegría. (I; 6) Una vez con los sentidos bajo control, se recomienda que el rey se aleje de lo falso, de la inconsciencia e inconsecuencia, así como de la violencia no justificada por el *dharma*:

Así, con los sentidos bajo control, [el rey] debería abandonar la violencia hacia las mujeres y los bienes ajenos, el sueño, la lascivia, la mentira, el aire de arrogancia, la unión con lo que es inútil, y la acción que no esté en acuerdo con el *dharma* o el *artha* (literalmente: la acción que se encuentre unida con lo que no es *dharma* o lo que no es *artha*)<sup>26</sup>  
(Kautilya. *Arthaśāstra*. I. 7: 2)<sup>27</sup>

Recomendaciones que es posible poner en paralelo con las recomendaciones de Patañjali al yogui en su tratado clásico sobre el yoga:

Las restricciones son: la ausencia de violencia, la verdad, el abstenerse de robar, la castidad, la ausencia de codicia.<sup>28</sup>  
(Patañjali. *Yoga-Sūtra*. II; 30)

Las consideraciones de la mente como la violencia etc. (la mentira, el robo, la lascivia, la codicia) hechas, mandadas a hacer o aprobadas, precedidas por la codicia, el enojo, el orgullo (*lobha, krodha, moha*), ya sean pequeñas, medianas o grandes, son los frutos eternos de la ausencia de sabiduría y el dolor por lo cual (es necesario) el cultivo de los aspectos opuestos.<sup>29</sup>  
(Patañjali. *Yoga-Sūtra*. II; 34)

<sup>26</sup> Traducción personal : *evam vaśvendriyaḥ parastrīdravyahimsāśca varjayet. svapnam*

*lauḷyamanṛtamuddhatavesatvamanarthasamyogamadharmasamyuktamanarthasamyuktam ca vyavahāram*

<sup>27</sup> En la edición sánscrita de Kangle (1960: 8) Es interesante el paralelo que existe entre esta recomendación del Arthaśāstra que pone el acento en el respeto de las mujeres ajenas y la insistencia que ponen los Kallars en defender el ideal brahmánico que impide que una viuda se vuelva a casar.

<sup>28</sup> Traducción personal: *ahimsaścaśteyabrahmacaryāparigrahā yamūh*

<sup>29</sup> Traducción personal: *Vitarkū himṣūdayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā mṛdumudhyādhimātrā duḥkhājñānānantaphalā iti pratipakṣa bhāvana.*

Por otro lado los Kallars, nos repite Dirks, “ alcanzaron su posición de autoridad real en primer lugar al proporcionar protección a las comunidades e instituciones locales, y esto está ampliamente documentado en inscripciones que registran contratos de protección a partir del siglo XIV” (1999: 446-447), e igualmente, “La subcasta real está encabezada por un rey y de ella salen casi todos los nobles reales del reino. El deber fundamental de estos miembros de la elite es dominar el desorden, destruir la impunidad y hacer respetar la ley, tanto dentro del reino en general como dentro de su propia subcasta. Y, por supuesto, como reyes, en virtud de su definición de lo que es el orden, también definen lo que es el desorden” (1999: 447) Es notable que estos sean, como lo veremos más adelante, casi palabra por palabra, los imperativos clásicos a los que debe someterse el rey del ideal brahmánico: brindar protección y hacer respetar el orden dentro de la sociedad, sometiéndose el mismo al *dharma*, que le es superior, a través de una disciplina de restricciones yógicas.

Dirks, en vez de considerar que los Kallars se acoplan al orden brahmánico existente, parece querer convencernos que son los Kallars quienes imponen este orden, pero esto resulta poco convincente, pues se entiende mal, como ya lo señalamos, porque una casta de ladrones, después de obtener el poder, cambiaría sus propios valores espirituales de tal modo que consideraran necesario el restringirse y ordenarse. ¿Qué necesidad, si no fuera la de amoldarse al ideal brahmánico *dharma*, que los justificaría frente al conjunto del pueblo, habrían tenido los Kallars de abandonar sus antiguas costumbres de ladrones y de “restringirse” moralmente, si ya tenían el control de los medios materiales que les hubieran permitido imponer su propia ideología?

En nuestra opinión tenemos aquí un ejemplo de lo que podríamos llamar la *ksatriyisación* de una casta impura, tal como lo contempla el Mahābhārata para los tiempos



de urgencia, en la cual una casta no *kṣatriya* accede a los honores reales, precisamente porque se amolda al papel tradicional del *kṣatra* tal como lo contemplan los brahmanes, es decir como un grupo que se amolda al *dharma*, a partir del cual podrá ser justificado su poder material y el uso de las armas, ya no para extorsionar a los demás, sino para protegerlos. Al aceptar las reglas de conducta brahmánicas y el ideal de autocontrol, la existencia de la subcasta real de los Kallars sólo viene a confirmar el poder moral de los brahmanes, y su posición jerárquica en la sociedad, los cuales, a pesar de no poseer las armas, definen lo que es correcto y lo que no lo es. Parecería que lo que tenemos aquí es un ejemplo en que la *Idea* o una forma social colectiva predeterminada por lo que nos arriesgaremos a seguir llamando “la tradición”, es más importante que las condiciones relativas que pudieran surgir fuera de ella. Así no son las ideas espirituales las que pliegan frente a un grupo que se impone por medio de la violencia, sino este grupo quien se acondiciona a las ideas existentes sobre el papel ideal del rey, para poder asumir el papel de autoridad frente a la sociedad existente. Así, para poder asumir el papel de los *kṣatriyas*, los Kallars de la subcasta real no transforman las ideas por las cuales se define el poder en la India brahmánica para servir sus intereses propios, sino que ellos mismos se transforman en *kṣatriyas* amoldándose a la idea del *kṣatra* clásico, como si el molde social dejado vacío por los *kṣatriyas* “reales” pudiera ser ocupado por cualquiera que se pudiera colar en él como metal fundido. Así el molde, la *Idea* o la función social resulta más importante que los representantes humanos “reales” quienes vienen a ocuparlo. Parece ser en efecto que mientras permanezca la *Idea* intacta, no importa tanto quien venga a amoldarse a ella y manifiestamente esta idea depende, en términos humanos, de los brahmanes, por quienes es protegida, y no de quién dispone de los medios materiales, ya sean los *kṣatriyas* o en este caso los Kallars que se les sustituyen. Este hecho se vuelve todavía más impresionante por

el hecho que los Kallars no solo ocupan un lugar equivalente al de los *sūdras*, sino inferior a estos, al ser precisamente aquello de lo que el rey tradicional debe de proteger a la sociedad: los ladrones y los individuos que están fuera de las castas (*dāsyus*), pues, al aceptar el cargo real, los Kallars se *convierten* completamente, en el sentido etimológico del término, y le dan una vuelta a 180 grados a todas sus costumbres, transformándose en aquellos que ahora protegen a la sociedad de lo que ellos mismos representaban anteriormente.

Por otro lado Dirks, en concordancia con Gloria Goodwin Raheja, parece afirmar que es a través de los dones (*dāna*) que el rey se constituye como el elemento central de la sociedad, y que es debido a este mecanismo que se puede afirmar que la estructura social india tiene su fuente en el rey, y por lo tanto en imperativos de orden económico y político y no en los brahmanes, es decir en el Universal religioso al que se refiere Dumont. Sin embargo, de nueva cuenta, podemos observar que esta realidad también se encontraba contemplada en el *rājadharmā* y los Dharmasāstras. Uno de los deberes principales del rey, como lo especifica claramente Raheja (1988: 247-248) consistiendo justamente en otorgar dones para asegurar la prosperidad de la comunidad. Dirks declara en efecto que el don y la tierra son lo que hace el poder real, cuando esto siempre ha estado contemplado en la teoría brahmánica clásica, y luego describe las relaciones de fidelidad y de alianzas que el don permite entre los miembros de la nobleza lo cual tampoco difiere de lo que se pudo haber dado entre familias *ksatriyas* en la época del Mahābhārata.

El argumento de Dirks según el cual son los dones los que fundaban el poder del rey no tiene nada que no haya sido contemplado ya en el orden propuesto por los compositores del Mahābhārata y de los demás textos clásicos y por lo tanto por el orden brahmánico. Desde la Antigüedad, sólo el rey que hacía dones se consideraba un buen rey, es decir un

rey que obedecía a su *dharma* propio y estos dones, también desde la Antigüedad, no sólo se distribuían a los brahmanes sino a diversos sectores de la sociedad. Existe en efecto una diferencia entre un don cualquiera y el sacrificio al cual estaban obligados los reyes y por el cual en tanto que *yajamāna* debían pagar la *dakṣiṇā*. Los brahmanes, por otro lado, recibían dones que no necesariamente eran considerados como *dakṣiṇā* como los dones de tierra. En el Arthasāstra ( II; 46) Kautilya recomienda al rey que realice dones de tierra, bajo diferentes regímenes<sup>30</sup>, tanto a brahmanes como a toda clase de individuos entre los cuales se encuentran, por ejemplo, mensajeros, entrenadores de caballos, veterinarios o campesinos. Cuando Dirks afirma que “las donaciones reales eran básicas en el arte de gobernar en todos los reinos del viejo orden en el sur” y que si bien “no todas las donaciones eran iguales; pero todas tenían una cosa en común: eran dadas por el rey”, al referirse exclusivamente a “ derechos sobre la tierra, títulos, emblemas, honores y privilegios de servicio, usufructo y dominio”(1999: 442) no hace en realidad más que constatar lo que ya se encontraba escrito en el Mahābhārata, el Rāmāyaṇa, el Arthasāstra o la *smṛti*. En efecto, en la teoría clásica, uno de los *upāyas* o *medios estratégicos* de los que dispone el rey para asegurarse el dominio de su pueblo y su expansión territorial es el don o *dāna*, además de *sāma* (la conciliación), *bheda* (la división) y *danda* (el castigo).(Ver Kane: 1946: Vol. III; 171).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Las tierras dadas a los brahmanes, por ejemplo, quedarán libres de impuestos, las de individuos como los entrenadores de caballos y los veterinarios no podrán ser vendidas, las de los campesinos solo serán entregadas por el tiempo de una vida, mientras que las tierras podrán ser confiscadas a quienes las recibieron con el propósito de cultivarlas y no lo hacen.

<sup>31</sup> Ver igualmente el comentario en la nota de Sally Sutherland y Robert Goldman en su traducción del Sundarakāṇḍa del Rāmāyaṇa (1996: Vol.V: 414; n. 35): *The four upāyas, “strategic means”, of sāma, dāna, bheda, and danda are a common place of the niti literature and the Arthasāstra (ArthŚā 9.6.56-61 and 9.7.68-80) in particular and are used normally in a political, diplomatic and military context[...]* Traducción personal: Los cuatro *upāyas*, “medios estratégicos”, o *sāma*, *dāna*, *bheda* y *danda* son un lugar común de los textos de *niti* y el Arthasāstra (ArthŚā 9.6.56-61 and 9.7.68-80) en particular y son usados normalmente en un contexto político, diplomático y militar [...]

Kautilya por ejemplo recomienda que el rey que desee conciliarse a otro rey que posea un carácter avaro lo haga por medio de regalos (Arthaśāstra VI, 355). Y nos dice lo siguiente acerca de los *upāyas*:

Estos son los tiempos y las situaciones de peligro cuya salida exitosa consiste en lo siguiente (Kautilya habla aquí de los casos en que la adquisición de bienes (*artha*), por el rey son incorrectos y representan un peligro para la estabilidad de su poder a causa de las diversas reacciones que esto puede suscitar en diversos miembros de la sociedad)<sup>32</sup>:

En cuanto a hijos hermanos y familiares, el éxito se obtiene por medio de la conciliación (*sāma*) y de los dones (*dāna*), En cuanto a habitantes de las ciudades, campesinos, jefes del ejercito, por medio de los dones (*dāna*) y de la división<sup>33</sup> (*bheda*). En cuanto a un rey vecino o los habitantes del bosque por medio de la división (*bheda*) y de la fuerza (*daṇḍa*)

Este (tipo de éxito) obedece al sentido normal, al revés (he aquí) los que no obedecen al sentido normal (Kautilya describe entonces otro tipo de combinaciones posibles entre los *upāyas*)<sup>34</sup> (Kautilya: *Arthaśāstra*: IX. 7. 66-69)

Pareciera que estamos en Pudukkottai en pleno orden brahmánico. El que los reyes hayan asegurado su poder a través de donaciones ( u otros medios estratégicos) entra enteramente en la teoría político-religiosa de los textos clásicos. El hecho que el rey posea el poder sobre las tierras y los bienes materiales y que a través de su distribución obtenga los aliados y la fidelidad necesaria de sus súbditos para justificar su poder no entra en contradicción con la jerarquía de los *varṇas* a la cual se refiere Dumont. De nuevo nunca, dentro de la teoría brahmánica, se ha puesto en cuestión el poderío material y militar del rey, ni su centralidad en cuanto a este poder. Al contrario, es un deber para el rey, en tanto

<sup>32</sup> La forma en que comienza el capítulo es interesante, pues se puede constatar que la disciplina de las emociones a las que el rey debe someterse al obedecer a la opinión brahmánica tiene también motivos de orden estratégico y material, mientras que la vida indisciplinada se asimila a la de los *āsuras* o anti-dioses: En la traducción de Shamasastri (1961: 363)

*Intensity of desire and other passions provoke one's own people; impolicy provokes external enemies. Both these are the characteristics of demoniacal life (āsurī vṛttiḥ). Anger disturbs the feeling's of one's own men. Those causes which are conducive to the prosperity of one's enemy are dangerous wealth, provocative wealth and wealth of doubtful consequences.*

Traducción personal del inglés: La intensidad del deseo y de otras pasiones provoca a su propio pueblo; la falta de civilidad provoca a los enemigos externos. Ambos constituyen las características de la vida demoniaca (*āsurī vṛttiḥ*). El enojo agrede los sentimientos de sus propios hombres. Las causas que conducen a la prosperidad de su propio enemigo son los bienes peligrosos, los bienes provocativos y los bienes de consecuencias dudosas.

<sup>33</sup> *Bheda* corresponde al "divide y vencerás".

<sup>34</sup> *Iti kālāvasthāpanam | Ityāpadaḥ | Tāsām siddhiḥ | Putrabhratṛbandhuṣu sāmādānabhyām siddhiranurupā. paurajānapadadaṇḍamukhyeṣu dānabhedābhyam | sāmantātavikeṣu bhedaṇḍabhyam | Eṣā 'nulomā. viparyaye pratilomā.*

que se trata aquí de su *dharma* propio, el asegurar su posición central a través de los dones u otros medios estratégicos, como lo es el mantener esta posición a través de la fuerza de las armas<sup>35</sup>. El Arthasāstra se encuentra en gran parte dedicado a definir la forma en que el rey podrá asegurar su poder, político y económico, por medio del juego de la guerra, de las alianzas, y demás estrategias. Como se sabe, en el Arthasāstra, en efecto, el deber del rey, tal como lo concibe el brahmán Kautilya, consiste en acrecentar la estabilidad de su reino por un complicado juego de alianzas y de ataques militares en el que el rey, considerándose al centro de un círculo de estados, deberá intentar atacar a sus propios vecinos aliándose con los vecinos de sus vecinos, quienes quedaran así prensados entre dos fuerzas enemigas, lo cual acrecentará la posibilidad de victoria para el rey. El matrimonio está contemplado como uno de los medios posibles de obtener alianzas. Tanto el Mahābhārata, como los demás textos, ponen de manifiesto esta obligación “dhármica” del rey, así como ponen el acento en las características guerreras que éste deberá cultivar idealmente, por encima de cualquier otro modo de vida:

---

<sup>35</sup> En la traducción siguiente de Wendy Doniger (1991:138), se podría encontrar en un mismo pasaje una justificación para llevar a cabo ambas acciones (el don y la acción militar) con fines políticos y económicos aunque a nuestro parecer la traducción de *pātra*, palabra que puede designar un simple recipiente y que Doniger traduce en su sentido de *digno receptáculo de la caridad* (entiéndase como un ser digno de recibir *dāna*) puede en el contexto de este pasaje prestarse a confusión al ser muy fácil interpretable en su sentido concreto. Sin embargo el pasaje no deja de insistir sobre la importancia de la expansión económica y territorial del rey:

“(The king) should try hard to get what he has not got and to guard what he has got; he should make what he guards grow, and he should deposit in worthy receptacles of charity (*pātra*) what he has made to grow. *He should realize that these are the four ways of accomplishing the human goals; never tiring, he should strive to employ them properly. By means of his army he should seek what he has not got; by careful attention he should guard what he has got; he should make what he guards grow by means of interest, and he should deposit in worthy receptacles of charity what he has made to grow*” [nosotros subrayamos].

(Manu: VII, 99-101)

Traducción personal del inglés:

“(el rey) debería esforzarse por conseguir lo que no tiene y proteger lo que tiene; debería hacer crecer lo que protege, y debería depositar en dignos receptáculos de la caridad (*pātra*) lo que ha hecho crecer. Debería entender que estos son las tres formas de llevar a cabo las metas humanas; Sin cansancio, debería esforzarse en emplearlos correctamente. Por medio de su armada debería buscar lo que no tiene; por medio de una atención cuidadosa debería guardar lo que tiene; debería hacer crecer lo que protege por medio de los intereses, y debería depositar lo que ha hecho crecer en dignos receptáculos de la caridad.

Recuerda el *ksatradharma*<sup>36</sup> :Se dice (se recuerda, ¿está contenido en la smṛti?) que para los *ksatriyas*, la muerte en la batalla es superior a muchos sacrificios.

Se dice que las austeridades y la renuncia son lo que prescribe el *dharma* para los brahmanes hasta la muerte, y que lo establecido para los *ksatriyas* es la muerte en la batalla, o poderoso. Se dice que los deberes del *ksatra* (*ksatradharma*) son, en verdad, terribles y siempre han estado (en relación) con las armas, y las armas, o mejor de los Bharatas, están ligadas a la matanza, cuando la ocasión ( lo demanda). (3-5)

Ni la renuncia, ni el mendigar, ni las austeridades, o rey, ni el vivir de otros, han sido prescritos para el *ksatriya*. (7)

Habiendo vencido a los enemigos gracias a los deberes del *ksatra* y habiendo obtenido un reino libre de perturbadores,

Con el alma controlada, O rey, conságrate a los sacrificios (*yajña*) y los dones (*dāna*).<sup>37</sup>  
(Mahābhārata. XII. 22; 1-10)

Este hecho sin embargo no pone en jaque la posición superior de los brahmanes. En efecto si bien los brahmanes no son los únicos en recibir dones, tal como lo confirma el Arthasāstra de Kautilya, son los únicos que viven exclusivamente de ellos como de sus tareas rituales lo que los aísla en un campo de actividad, por así decirlo consagrado, en el que su único deber consiste en ocuparse de lo divino, además de recibir tierras donde puedan desempeñar sus actividades, las cuales están libres de impuestos y que gozarán de una impunidad legal que hará imposible que sean multados o castigados en ellas.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Esto se lo dice Vyasa, a Yudhiṣṭira para convencerlo de no abandonar sus deberes de *ksatriya* pues éste, como se recordará, desea abandonar la realeza y sus responsabilidades violentas para vivir una vida de renunciante y obtener el suficiente mérito para llegar al cielo (*svarga*) después de la muerte. Esto ocurre antes de que Yudhiṣṭira y quienes desean convencerlo se trasladen frente a Bhīṣma, quien desde su lecho de flechas, le dictará a Yudhiṣṭira todo el *rājadharmā*, para que este se convenza de que para un *ksatriya* lo mejor, es seguir los deberes del guerrero, si lo que desea es acumular mérito y llegar al cielo.

<sup>37</sup> Traducción personal:

*ksatriyaṅām mahārāja samgrāme nidhanam smṛtam | viśiṣṭam bahubiryajñaiḥ ksatradharmamanusmara || 3*  
*brāhmaṅānam tapasyāgaḥ pretyadharmavidhiḥ smṛtaḥ | ksatriyaṅām ca vihitam samgrāme nidhanam vibho || 4*  
*ksatradharmo maharodraḥ śastranīya itī smṛtaḥ | vadhaśca bhārataśreṣṭha kāle śāstrena samyuge || 5*  
*na tyāgo na punaryaccha na tapo manujesvara | ksatriyasya vidhīyante na parasvopajīvanam || 7*  
*jītvārīṅksatradharmeṇa prāpya rājyamakaṅtakam | vijitātmā manuṣyendra yajñadānaparo bhava || 10*

<sup>38</sup> Ver entre otros textos Arthasāstra II, 46.: *Those who perform sacrifices (ṛtvik), spiritual guides, priests, and those learned in the Vedas shall be granted Brahmadeya lands yielding sufficient produce and exempted from taxes and fines* (adaṅḍkarāṇi) (traducción al Inglés de R. Shamasastri). Traducción personal de la traducción al inglés de Shamasastri: A aquellos que realizan sacrificios (*ṛtvik*), a los guías espirituales, a los sacerdotes, y a aquellos que poseen el conocimiento de los Vedas se les deberá otorgar tierras que produzcan en suficiencia y que queden libres de impuestos y de multas (*adaṅḍkarāṇi*).

Como es sabido, en las clasificaciones esquemáticas que se encuentran en el Mahābhārata, en Manu, en Kautilya etc. Los brahmanes deben ante todo estudiar los Vedas, practicar el auto-control y practicar austeridades (*tapas*), así como sacrificar para sí mismos. Por otro lado poseen el privilegio exclusivo de

De lo que acabamos de ver, aparece que Nicholas Dirks (como también Gloria Raheja), insiste sobre la importancia del don y de la posesión de la tierra para fundamentar el poder "central" del rey en detrimento de la concepción jerárquica propuesta por Dumont. Sin embargo, esta observación está contemplada en los textos tradicionales como una evidencia, lo cual no impide que en los mismos textos el rey sea considerado como inferior a los brahmanes. El escoger darle importancia a ciertos aspectos de estos textos, menospreciando a otros, constituiría una decisión arbitraria y no dejaría de responder a un marcado *parti-pris*, que en este caso podríamos calificar de materialista. Uno se puede preguntar hasta que punto el uso de la antropología y de la etnología que por su carácter "empírico" debería en principio garantizar una mayor objetividad, no se encuentra en realidad sujeta a las mismas fallas en cuanto a la objetividad que se pueden producir al estudiar únicamente los textos, pues el antropólogo y el etnólogo, puede decidir abrir los ojos sobre ciertos aspectos de la sociedad que correspondan a sus expectativas y cerrarlos sobre los que no sobre todo interpretar estos hechos en concordancia con su propio *Weltanschauung*: vimos por ejemplo que según nuestra interpretación, el estudio de Dirks, puede servir para confirmar lo contrario de lo que este autor propone. En cuanto a la cuestión de la oposición entre la centralidad del rey y de su poder político y económico y la jerarquía, fundada en la autoridad de los brahmanes, para la cual Dumont y otros autores apelan a la diferencia de "niveles de realidad" que se establece en la tradición cuando se

---

sacrificar para los demás, de enseñar los Vedas y de recibir regalos. En general el brahmán se encuentra muy limitado en cuanto a su *modus vivendi*, pues existe una infinidad de prohibiciones que le impiden vivir de cualquier otra forma que no esté ligada directamente a su función de sacerdote o de hombre dedicado a lo sagrado y al conocimiento. Así el brahmán podrá recibir el pago por los sacrificios que realiza para los demás, por sus servicios como preceptor (*daksina*), o bien, depender de los dones que se le hagan directamente, mas aún en tiempos de urgencia, es decir en tiempos en que se considera lícito el no obedecer a su propio dharma tal como se encuentra especificado por la tradición, el brahman no podrá ejercer el comercio mas que sujetándose a una innumerable lista de prohibiciones religiosas, las cuales, en el Mahābhārata se encuentran consignadas en una sección entera del Santiparvan.

habla sucesivamente, ya sea de la superioridad del rey frente a los brahmanes, ya sea de los brahmanes frente al rey, afirmaciones aparentemente contradictorias pero que muchas veces tienen lugar en la misma sección de un texto, como en el *rājadharmā* del Śāntiparvan en el Mahābhārata, es posible preguntarse hasta que punto el rechazo de Dirks a esta interpretación inclusiva se encuentra justificada y hasta que punto es defendible la afirmación contraria según la cual el rey se encuentra *a la vez* en posición central de la sociedad y en subordinación frente al *varṇa* de los brahmanes, <sup>Esto .</sup> es una de las cuestiones que mantendremos en mente a lo largo de este trabajo, aunque solo intentaremos dar una interpretación del hecho en el último capítulo, cuando hayamos revisado algunos puntos de vista diferentes a los que acabamos de aludir en esta sección sobre la esencia del rey y su relación con la religión.

### *Crítica general*

Más que buscar a hacer una crítica en forma de los textos que hemos presentado aquí es interesante el hacer evidente el común denominador que los une entre sí: la protesta frente a la idea defendida por Dumont según la cual los brahmanes se encuentran por encima del rey. Podemos constatar que tanto Lorenzen como Dirks y Raheja sostienen una interpretación exclusivamente política y económica de la figura del rey al mismo tiempo que relegan a un plano secundario los aspectos religiosos y sagrados que según los textos, como lo veremos más adelante, envuelven sin embargo innegablemente a esta figura, ya sea porque sencillamente no los toman en cuenta o bien porque los subordinan a las diversas contingencias políticas y económicas que determinaron, según sus diversos razonamientos, la sociedad de la India antigua, otorgándole a estos aspectos religiosos el rango de simples derivados de las condiciones materiales y de las relaciones de dominio que estas implican.



así como el materialista por convicción reduce la consciencia a un mero epifenómeno de la materia, imaginada como única realidad.

Para los adversarios de Dumont, lo religioso no sabría tener la potencia organizadora y envolvente que le otorga este autor, pues lo religioso es necesariamente y únicamente, para parafrasear a Marx, una “representación que se hace la sociedad de sí misma” pero que carece de realidad concreta y pertenece al mundo vaporoso de las ideas, las cuales no son más que un subproducto de las condiciones reales que determinan a esta sociedad. es decir de las relaciones de dominación, ya sean éstas concebidas o no, como un resultado de la tensión entre clases que nace de la lucha por el control de los medios de producción, como lo hace Marx. Es aparentemente en ese sentido que Lorenzen y Dirks consideran los aspectos religiosos que conlleva el acto de reinar como una mera legitimación del poder verdadero (Weber), mientras Gloria Raheja considera que las complejas relaciones rituales que se forman alrededor del don, no son más que una *construcción* cultural en la que el estado ( que encuentra su equivalente en los *kṣatriyas* Gujars), consolida su acto de dominación sobre los miembros que constituyen la sociedad (Derrida, Foucault). Así David Lorenzen considera que el rey *utiliza* de forma consciente la religión, y en particular los aspectos divinos que le atribuye la tradición por medio de la unción (*abhiṣekha*) realizada por los brahmanes para asentar su poder a los ojos del pueblo, transformando lo sagrado en una mera representación que no tiene valor propio, sino que constituye una propaganda o un pretexto al servicio del poder material que se trata de mantener y de justificar de alguna forma frente a los ojos de los súbditos. Aquí el rey engaña, mientras el pueblo es engañado. Dirks, por otro lado, admite que lo religioso es inseparable del poder, pero toma también la manifestación de lo sagrado, el ritual, como una mera puesta en escena, como un decorado hueco, destinado a deslumbrar al pueblo y a

asegurar el poder central del rey y de la casta guerrera, mientras que el sentido de la práctica del don, no es otro, para Raheja que el de asegurar la dominación de los Gujars sobre los demás.

En efecto, para los defensores de esta postura, -la más acorde al *weltanschauung* de nuestra época, eminentemente materialista y “racionalizada”-, la relación que parece tener el rey con lo religioso en la India de la Antigüedad, no tiene validez en sí, y no constituye un hecho que se pueda analizar desde una perspectiva propiamente *religiosa*, según la metodología propuesta por ejemplo por Mircea Eliade, sino que se debe interpretar, o bien como un instrumento mistificador usado por las clases pertenecientes a la aristocracia y la clase dominante para asegurar su poder sobre el resto del pueblo, sea esto un hecho consciente o inconsciente, o bien, a lo mucho, como una mera representación, una mera idea que se forma la sociedad de si misma, a partir de la “realidad” social marcada por las relaciones de dominación, siendo esta el único elemento por considerar, mientras que la representación o la idea que se forma esta sociedad de si misma a través de los atributos religiosos que le confiere a la figura del rey, no tienen más consistencia ni más realidad que un espejismo o una alucinación pasajera que se elevara sobre el suelo arenoso de un desierto. Los aspectos sagrados del rey, y su relación con la religión, no tendrán por lo tanto para estos historiadores más que un valor indicativo y nunca un valor intrínseco que pudiera acercarnos a una manera de concebir la realidad distinta de la concepción materialista y científica que es la nuestra. Según esta concepción, la religión y la experiencia de lo sagrado no tienen un valor propio, sino que su valor sólo consiste en atestiguar de la voluntad de dominación del hombre sobre sus iguales. Esta concepción, acéptese o no la predominancia de la realidad económica y de la división del trabajo en este proceso, encuentra evidentemente un eco, audible en diferentes grados de intensidad, en las tesis

marxistas sobre la religión que conciben a ésta como el producto de relaciones sociales concretas, pues, como decía Marx en su tesis sobre Feuerbach, “todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”.<sup>39</sup> Así, podemos evocar la siguiente y muy conocida cita de Marx, con las reservas que se imponen en cuanto al carácter quizás demasiado absoluto que el filósofo y economista le otorga a las meras condiciones materiales (concebidas ante todo como relaciones económicas), para dar una visión aproximada del papel subordinado que la religión tiende a adquirir bajo la pluma de los autores que acabamos de presentar:

La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está primero directamente e íntimamente ligada a la actividad y al comercio material de los hombres, es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres, se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

(Marx y Engels: La ideología alemana: 1968: 26)

La idea avanzada por Louis Dumont según la cual lo religioso engloba y abarca lo político y lo económico, no puede ser recibida ni por el materialismo histórico, ni por ninguna corriente que postule, partiendo de premisas materialistas, las relaciones de

---

<sup>39</sup> Textos escogidos de Marx y Engel sobre la religión (Marx y Engels : 1972: 71). (Según los editores (p.69, n\*): pasaje tomado de las “tesis sobre Feuerbach” redactadas por Marx en 1845 en Bruselas en sus cuadernos de 1844-1847 bajo el título “ad Feuerbach”. También: “La estructura social y el Estado resultan constantemente del proceso vital de individuos determinados; pero de estos individuos, no tal como pueden aparecerse en su propia representación o aparecer en la de otros, pero tal como son en realidad, es decir en tanto que obran y producen materialmente: es decir en tanto que actúan sobre bases y en condiciones y límites materiales determinados e independientes de su voluntad. (Marx y Engels: 1972: 73), tomado de La ideología alemana. (traducción personal del francés).”

dominación como el fundamento de la realidad colectiva, pues sería otorgarle a la idea religiosa más realidad que a las condiciones materiales y otorgarle a la *idea* un poder organizador independiente de toda práctica de acaparamiento de los medios de producción a través de la fuerza y los subterfugios, voluntarios o involuntarios, de la legitimación. Sería como decir que un espejismo o un fantasma pudiera tener algún tipo de influencia real sobre la densidad palpable de la materia. En ese sentido, es interesante el constatar que las categorías en que Marx divide a las ideas (la moralidad, el derecho, la religión, la metafísica y la política en tanto que actividad intelectual) sean las actividades que tradicionalmente se le atribuyen a los brahmanes (como atestiguan para ello las numerosas obras que nos han dejado, de los Upaniṣads<sup>u</sup> y los Vedas al Arthaśāstra de Kautilya y los <sup>pas</sup> numerosos tratados de *rājadharmā*, pasando por los Dharmasāstras) actividades, por lo demás a las que se podrían fácilmente incluir en la India antigua dentro de los significados que posee la palabra *dharma*. Pareciera por lo tanto que el debate sobre la subordinación del rey de los brahmanes o de los brahmanes, del *artha* al *dharma*, más allá de un mero debate histórico, toma matices que lo hacen transferirse al dominio de la filosofía y lo hacen convertirse de pronto en un debate entre idealismo y materialismo, los idealistas defendiendo la primacía de la *Idea* (los brahmanes) sobre la materia objetiva (el rey) y los materialistas la única realidad de las condiciones materiales (el rey) y la poca importancia y sustancia de las ideas (los brahmanes) frente a éstas.

En efecto para el materialista ( en el sentido amplio del término) las prácticas económicas y sociales tienden a ser lo que produce las ideas que las justifican a posteriori (como si las relaciones sociales y económicas compartieran la misma densidad ontológica que la materia), y no las ideas las que, existiendo a priori vienen a determinar las prácticas. Es por eso, podemos imaginar. que la idea de jerarquía tal como la propone Dumont. resulta

inaceptable para los historiadores que adoptan las premisas típicas de la modernidad (materialismo, racionalización, antropocentrismo) pues ésta, en efecto, deja entender que la idea religiosa tiene y tuvo tal fuerza en la India que aún los que poseían y poseen los medios materiales para imponerse como señores y por ende imponer una ideología que justificara su posición desigual en la sociedad, hubiesen aceptado la superioridad de un grupo de individuos dedicados a tareas religiosas improductivas en términos “reales” que solo tenían para sí la pretensión de ser aquellos a quién esta idea religiosa, base de la sociedad, hubiese sido revelada. Si bien, para el materialismo histórico, resulta claro que la clase dominante se desdobra entre los que tienen los medios materiales para imponer su dominación y los que hacen la apología del poder a través de sus dones intelectuales<sup>40</sup>, resulta menos evidente el que una clase que sólo posee para sí las ideas, pueda imponerse como superior a las demás sin contar con los medios materiales para poder hacerlo, como es el caso de los brahmanes, que según los textos y las teoría de Dumont y de Dumézil, son aceptados tanto por guerreros como por los demás *varnas* como los representantes más elevados de su sociedad y aquellos que tienen la última palabra en cuanto a su organización. La autoridad de los brahmanes en el plano de lo social implica por lo tanto

---

<sup>40</sup> En el siguiente pasaje de *La ideología alemana* (1968, 51), por ejemplo:

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase.

que la sola religión tenga a los ojos de todos, de los *kṣatriyas* al *sūdra*, la última palabra en materia de organización social, independientemente de la fuerza material. El aceptar esto, para un materialista, sería retroceder al más puro idealismo y ceder a la posición de los neo-hegelianos quienes, desde la crítica marxista, “[englobaban] las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la consciencia política, jurídica o moral como consciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico y moral y, en última instancia, ‘al hombre’, como el hombre religioso.” (Marx y Engels: 1968: 17)

## II) La definición de inspiración “idealista” del rey en la India antigua. El rey según el *homo religiosus*

Como hemos visto, la postura ideológica que toman autores como Lorenzen, Dirks y Raheja es una que considera el hecho religioso que acompaña a la realeza de la India antigua desde una perspectiva, para citar una vez más a Marx y a Engels, que se define a sí misma como partiendo no del “cielo a la tierra”, sino de la “tierra al cielo” al no tomar su inspiración “de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso” sino considerando al “hombre que realmente actúa”, “arrancando de su proceso de vida real” representándose así al “desarrollo de los reflejos ideológicos” y sus “ecos” a partir “del proceso de vida real” de estos hombres:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o

imaginado, para llegar. arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de consciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la consciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia. (Marx y Engels: *La ideología alemana*: 1968: 26-27)

Al extremo opuesto de esta postura se encuentran los trabajos de eruditos como Jan Gonda, que adoptan una postura abiertamente idealista con respecto a la figura del rey. Esto se debe a que se rehusan a considerar lo religioso como un mero epifenómeno de las relaciones sociales consideradas como lucha por el control de los medios de producción, tal como lo postula el materialismo, sino que otorgan a las manifestaciones de lo sagrado una esencia propia, válida en sí y analizable como tal. Estos autores se apegan a la visión primera que Marx y Engels quisieron invertir y que parte del “cielo a la tierra” en vez de la “tierra al cielo”, haciendo de las *Ideas*, casi en su sentido platónico, las fuentes intemporales a las cuales se amoldan las prácticas de los hombres. Los autores que se apegan a esta interpretación idealista tienden en efecto a sugerir que la descripción que nos dan de la figura del rey los textos mitológicos como el Mahābhārata y el Rāmāyaṇa, debe aceptarse como un testimonio fidedigno de la forma en que la sociedad de la India antigua se representaba al poder real, o mejor dicho de la forma en que experimentaba este poder, en tanto que manifestación genuina de lo sagrado. Si bien estos autores se cuidan, por así decirlo, de mantener su interpretación en un nivel ideal, sin hacerlo bajar al campo de lo que comúnmente se acepta como la “realidad material”, - pues son pocos los que hoy en día se atreverían a declarar manifiestamente que la consciencia y las *Ideas* tuvieran una

existencia independiente, ya no de las relaciones sociales y de los medios de producción a las que están ligadas, sino a la materia misma (oponiéndose así al *credo* científico que comparte la gran mayoría como resultado de la educación oficial)-, se puede lograr entrever entre sus líneas que lo que sugieren realmente es que la figura del rey, tal como aparece en los textos sagrados de la India antigua, corresponde a un modelo ideal, a una cristalización energética primordial de las fuerzas del inconsciente colectivo, experimentada como revelación y fijada en los cánones sagrados, modelo superior, por no decir divino, al cual la figura humana que asumía en el reino histórico la función real, simplemente se acoplaba y de la cual participaba. Así el rey “verdadero”, el rey de carne y hueso, no haría más que amoldarse al arquetipo del rey, para utilizar la terminología de Carl Gustav Jung, lo cual, podemos presumir, se hacía patente por medio de la investidura que acompañaba la unción (*abhiṣeka*) administrada por los brahmanes. Sin embargo, los que adoptan esta visión, en general tienden a no preocuparse por establecer de forma explícita la relación que existe entre el arquetipo del rey así considerado y su figura “histórica”, contentándose con el análisis de este arquetipo en tanto que idea religiosa, lo cual se comprende fácilmente, pues el intentar ir más allá en esta interpretación, significaría simplemente hacer suyas las tesis medievales del “derecho divino”, lo cual, por razones obvias, resultaría un tanto embarazoso de sostener en una época como la nuestra<sup>41</sup>.

Quienes se ocupan de los aspectos religiosos de la figura del rey en la India antigua, desde esta perspectiva, consideran en general que las fuentes de las que disponen se deben

---

<sup>41</sup> Hay que notar sin embargo que, a pesar de esta prudencia, muchos de los que en el siglo veinte intentaron dar una explicación de la sociedad o del comportamiento del hombre que permitiera de alguna forma las “ideas políticas, jurídicas, morales” de “las ideas religiosas o teológicas”, del “hombre religioso”, para no abandonar a Marx y Engels (1968: 17), fueron abiertamente sospechados de simpatizar con el fascismo como fue el caso de Eliade, de Jung y de Dumézil. La proporción de estas sospechas, verdadera campaña de difamación contra toda perspectiva que mostrase una cierta apertura hacia lo religioso, llega a proporciones verdaderamente caricaturescas, pero por ahora no es éste nuestro tema de discusión.



respetar como testimonios fidedignos de la forma en que la sociedad de esa época concebía la realidad y por lo tanto como un retrato fiel del “estado de espíritu” o el *paradigma*, para adoptar el concepto de Tony Kuhn, en el que se encontraba entonces el conjunto de la sociedad. Por lo tanto el método de investigación de estos autores es muy diferente al que podrían utilizar, por ejemplo, los simpatizantes del materialismo histórico, pues no buscan tanto a *interpretar* lo que dicen los textos de forma a encontrar lo que se *esconde* detrás del *discurso* religioso, a saber las condiciones materiales reales y las relaciones de poder que conllevan, sino que buscan más bien a entender la estructura interna de la representación del mundo que se ofrece a ellos y a reorganizarla como un todo coherente. Es precisamente la coherencia de los resultados obtenidos por esta metodología lo que impide que simplemente se descarten sin mayor análisis.

Sin embargo, por desgracia, pues no es un tema que sea en general de particular simpatía a los historiadores, el abordar el tema desde un punto de vista religioso implica, hoy en día, una interrogación sobre la naturaleza de la realidad, es decir un planteamiento metafísico, pues al exponer la idea del rey como receptor de un arquetipo que precede a la realidad humana, se llega inevitablemente a sugerir, en mayor o menor grado, que es la consciencia la que precede y le da forma a la realidad material, y no la materia y sus condiciones objetivas las que producen la consciencia. El decir que la consciencia no depende de la materia sino que la materia y, por ende, las condiciones sociales, dependen de ésta, equivale a adoptar en sus premisas el pensamiento teológico y religioso y hacer suyas las tesis idealistas más radicales lo cual, esta vez, no corresponde en lo más mínimo al *weltanschauung* de nuestra época, que adopta de forma general el discurso científico sobre la realidad, a saber que no hay ningún tipo de voluntad, consciencia o sentido alguno detrás de la extrema complejidad del mundo material al ser éste el producto del *azar*, por

indeterminado que pueda parecer este concepto (además de convenientemente ausente de compromiso para quien prefiere eludir la pregunta esencial de la metafísica ¿Porqué hay algo en vez de nada?). Así, se puede decir que en menor o mayor grado las respuestas avanzadas sobre la esencia de la experiencia religiosa por autores como Jung o Eliade, y aquellos que adoptan su metodología, implican a su vez un planteamiento sobre la realidad en sí misma que puede hacer pensar por momentos en las tesis del neoplatonismo y por lo tanto en un pensamiento teológico, aunque el lenguaje de estos autores se haya amoldado a las exigencias de las concepciones colectivas actuales sobre la naturaleza de la realidad. Esta postura filosófica se encuentra evidentemente a la antípoda del materialismo. Las teorías de Jung y Mircea Eliade recuerdan, dentro del idealismo, la posición relativamente arcaica que tiende a resolver la aparente oposición que existe entre el Absoluto y el mundo de los fenómenos por el recurso intermediario a la *Idea* y al Arquetipo como puente entre la unidad y la multiplicidad y de la que Schelling diría que “ el ensayo más burdo en este genero es aquel que presenta una materia, una sustancia sin orden y sin regla que, sometida a la acción emanando de la divinidad, se impregna de los prototipos de las cosas, da nacimiento a éstas y recibe una estructura donde reina el orden y la ley.”<sup>42</sup>

Es evidente, por lo demás, que el abordar el tema de las instituciones de la India desde esta perspectiva, con la intención de llegar a una cierta determinación histórica de su pasado político, nos lleva a preguntarnos cuál es la relación que puede existir entre lo expuesto y el poder efectivo que poseía el rey en la Antigüedad. Si bien resultaría absurdo negar el poder militar, político y económico con el que éste contaba, lo que se propone

---

<sup>42</sup> Sentimos mucho el tener que apoyarnos en una edición francesa del ensayo de Schelling *Filosofía y religión* para nuestra traducción pues no tenemos acceso al texto original alemán ni tampoco a una traducción al Español. Utilizamos aquí la traducción de S. Jankélévitch. En su recopilación de los ensayos de Schelling. (1946 : 194) : *L'essai le plus grossier dans ce genre est celui où une matière, une substance sans ordre et sans règle qui, soumise à l'action émanant de la divinité, s'imprègne des prototypes des choses, donne naissance à celles-ci et reçoit une structure où règnent l'ordre et la loi.*

desde este punto de vista idealista es que lo sagrado posee una fuerza que le es particular, la cual actúa por sí misma sobre el espíritu de los hombres. La experiencia de lo sagrado es aquí lo que organiza la realidad social y no la realidad social la que crea, como un producto secundario, la experiencia de lo sagrado. Así, como los continuadores de Hegel criticados por Marx, se hace aquí derivar la práctica de la experiencia religiosa y no lo contrario. No es en efecto la práctica que hace surgir las diversas concepciones religiosas, metafísicas etc. sino la facultad del hombre a experimentar tales realidades interiores la que determina la práctica. Esto equivale a decir que el origen de la sociedad no deriva de los medios de producción, sino justamente de la religión, o mejor dicho de la experiencia primordial de lo sagrado codificada posteriormente por los diversos sistemas religiosos, lo cual es entrar en oposición diametral con los postulados del marxismo.<sup>43</sup> El rey, por lo tanto posee según esta concepción un poder organizador que no lo es propio sino que deriva de su participación a lo sagrado y que lo convierte en el eje magnético alrededor del cual se organiza la sociedad. Si es “lo sagrado” lo que define las características del rey es por lo tanto necesario, si queremos entender este punto de vista, acercarnos a las definiciones que dan de este fenómeno los autores que defienden una postura de inspiración idealista frente a la experiencia religiosa y por ello recurriremos a dos eminencias en el campo, Mircea Eliade cuyo trabajo en el área de la historia de las religiones ha sido ampliamente reconocido y Rudolf Otto, quien en 1917 publicó en Alemania su famoso libro *Das Heilige*, en el cual define lo sagrado en sus aspectos no racionales.

---

<sup>43</sup> Ver La ideología alemana: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que empieza a producir su medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.” (1968:19)

*El rey a partir de las categorías de Mircea Eliade y Rudolf Otto*

Recordemos que para Mircea Eliade, la experiencia de lo sagrado consiste en una ruptura cualitativa en el espacio-tiempo percibida por el hombre religioso, *homo religiosus*, ruptura que divide al mundo en espacios fuertes, llenos de significado, que constituyen lo sagrado, y en espacios débiles y amorfos, que constituyen lo profano. Para el hombre religioso el mundo se organiza y empieza a existir a partir de esta ruptura entre lo profano y lo sagrado. En efecto, el mundo solo se puede organizar alrededor de una *hierofanía*, una aparición de lo sagrado, que cobra sentido y fuerza en el seno de lo que es amorfo, débil y oscuro, *hierofanía* que constituye así un punto fijo, un eje central a partir del cual se puede orientar aquello que hasta ese momento no tenía ni dirección, ni sentido. Como es sabido, Mircea Eliade otorga el nombre de *axis mundi* a este eje a partir del cual el *homo religiosus* puede *fundar el mundo*.<sup>44</sup>

Es inútil recordar que Mircea Eliade, cuando se trata de entender el pensamiento religioso, no comparte el entusiasmo de los materialistas por la noción de “historia”, manera de entender la realidad que no empieza a ser realmente posible, en el sentido que hoy en día le damos a esta palabra, es decir como desarrollo progresivo y lineal del devenir de la humanidad, más que a partir de los tiempos modernos en Europa. Para este autor en efecto, el *homo religiosus* se sitúa en “las sociedades ‘premodernas’ o ‘tradicionales’ [que] comprenden tanto el mundo que llamamos habitualmente ‘primitivo’, como las antiguas culturas de Asia, de Europa<sup>45</sup> y de América” (1969: 12)<sup>46</sup>. Mircea Eliade, como un ejemplo

<sup>44</sup> Ver Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*. (1965), también, *Aspects du mythe*. (1963)

<sup>45</sup> Nosotros subrayamos. La división que Mircea Eliade establece no opone las culturas de “Oriente” a la de “Occidente”, sino las culturas tradicionales, incluidas las europeas, a las modernas. Se podría decir que si bien existió una división entre “Oriente” y “Occidente” durante la colonización es porque el pensamiento moderno, no había todavía moldeado a “Oriente”. Actualmente, “Oriente” habiéndose acoplado al pensamiento de sus colonizadores europeos y aceptado las premisas de la ciencia, esta división no tendría ya pertinencia. La cuestión de saber si este acoplamiento es el fruto de un sometimiento o no, y si éste responde al curso

de lo que Marx y Engels condenan en los idealistas de su tiempo, va en búsqueda del acto original fundador sobre el cual el hombre religioso de la sociedad tradicional amolda sus creencias y sus costumbres, repitiendo infinitamente el modelo que se manifestó a él por medio de la irrupción de lo sagrado, la *hierofanía*, lo cual constituye propiamente lo que llamaríamos la tradición (de ahí la oposición entre sociedad tradicional y moderna). De mismo modo quienes, en mayor o menor grado, comparten su punto de vista, como presumiblemente lo hace Jan Gonda, van en búsqueda de la figura del rey original tal como se manifiesta en la experiencia psíquica del *homo religiosus* en tanto que símbolo y modelo primordial de los tiempos míticos (*in illo tempore; ab origine*) sobre el cual se habrían amoldado, según el pensamiento tradicional, todos los reyes ulteriores, en tanto que imitadores de la figura ancestral.

El Mahābhārata es generoso para quién emprende esta búsqueda pues contiene dos relatos que describen al rey original, ya sea como el rey Pṛthu o el rey Manu (XII. 59 y 67). Las descripciones de estos reyes primordiales corresponden con mucha precisión a las categorías con las cuales Mircea Eliade trató de definir la esencia de lo sagrado, tal como por ejemplo las clasificó en *Le mythe de l'éternel retour* (1969:16), donde agrupó varios de los hechos que parecen repetirse en la experiencia del *homo religiosus*, a saber:

- 1º. hechos que nos muestran que para el hombre arcaico, la *realidad* es función de la *imitación* de un arquetipo celeste.
- 2º. hechos que nos muestran como la *realidad* se confiere por la participación al "simbolismo del Centro": las ciudades, los templos, las casas se hacen reales por el hecho de asimilarse al "Centro del Mundo";

---

"natural" y lineal de la historia expresado como "progreso" es ya un problema mucho más amplio e imposible de tratar aquí.

<sup>46</sup> Traducción personal, damos aquí el texto original tal como se encuentra traducido en el cuerpo del trabajo en *italicas*: "Ce petit livre se propose d'étudier certains aspects de l'ontologie archaïque; plus exactement les conceptions de l'être et la réalité qu'on peut dégager des comportements de l'homme des sociétés pré-modernes. (Este librito se propone estudiar ciertos aspectos de la ontología arcaica; más exactamente las concepciones del ser y de la realidad que se pueden observar a partir del hombre de las sociedades premodernas.) *Les sociétés 'pré-modernes' ou 'traditionnelles' comprennent aussi bien le monde qu'on appelle habituellement 'primitif' que les anciennes cultures de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique.*"

3º. finalmente, los rituales y los gestos profanos significativos que no realizan el sentido que se les presta más que porque repiten deliberadamente tales actos establecidos *ab origine* por dioses, héroes o ancestros.

(Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour* : 1969:16)<sup>47</sup>

En los relatos del Mahābhārata sobre el origen del rey, éste, en efecto, aparece como el arquetipo celeste o divino que será el modelo de todos los reyes por venir, aparece revestido del “simbolismo del centro” al ser el eje alrededor del cual el caos podrá transformarse en cosmos mientras que su entronización dará la pauta ritual a repetir de forma idéntica por los sacerdotes (los brahmanes) siempre que aparezca un nuevo candidato a la función real. Así en el Śantiparvan del Mahābhārata se da un recuento detallado del papel de Pṛthu del cual existen ya algunas alusiones en la literatura védica: en el Śatapatha Brāhmaṇa, por ejemplo un Pṛthī (=Pṛthu, según Gonda: 1969 :129) es “el primer hombre consagrado como rey”( después de su consagración se apropia de toda la comida de la tierra, incluidos los animales del bosque, los cuales, con solo llamarlos, acudían a él para que los cocinara)(Śatapatha Brāhmaṇa. 5,3,5,4), mientras que en algunos otros Brāhmaṇas se dice que Pṛthu adquirió el dominio sobre bestias domesticadas y salvajes gracias a un *sāman* particular. (Gonda : 1969: 129)<sup>48</sup> En el Mahābhārata (XII.59) la historia de Pṛthu es introducida cuando Yudhiṣṭira le pregunta a Bhīṣma como es que un hombre en apariencia igual a todos llega a ser considerado como rey y a poseer, por tanto, más poderes que los demás. La respuesta es reveladora y demuestra plenamente el papel cósmico del rey tal

---

<sup>47</sup> Traducción personal:

*Nous avons divisé notre dossier sous quelques grandes rubriques :*

*1o. des faits qui nous montrent que pour l'homme archaïque, la réalité est fonction de l'imitation d'un archétype céleste ;*

*2º. des faits qui nous montrent comment la réalité est conférée par la participation au « symbolisme du Centre » : les villes, les temples, les maisons deviennent réels par le fait d'être assimilé au « Centre du Monde » ;*

*3o. enfin, les rituels et les gestes profanes significatifs qui ne réalisent le sens qu'on leur prête que parce qu'ils répètent délibérément tels actes posés ab origine par des dieux, des héros ou des ancêtres.*

<sup>48</sup> El autor cita a: Panc. Br. 13, 5, 19 ss.; Taittiriya. Brāhmaṇa. 2.7.5.1; J. U. Br. 1.10.9....)

como lo entiende Mircea Eliade. Bhīṣma explica que en un primer momento no había soberanía y por tanto ni castigado ni castigador. Todos se protegían los unos a los otros. Pero esta responsabilidad compartida se convirtió poco a poco en una carga para todos de tal modo que la abandonaron, lo que les hizo caer en el error. Su percepción se hizo borrosa y su virtud empezó a esfumarse. Cayeron entonces en el caos. Las emociones desordenadas los asaltaron: primero la lujuria y el deseo, luego el enojo. No supieron que hacer ni que no hacer. Vino el apetito sexual sin restricción y toda distinción entre lo puro y lo impuro, la virtud y el vicio se esfumó. Los Vedas desaparecieron entonces. Al desaparecer los Vedas, los dioses tuvieron miedo y fueron a consultar a Brahmā, pues el universo mismo se encontraba amenazado de destrucción. Brahmā entonces escribe una obra que consta con cien-mil lecciones y describe en detalle los aspectos de *dharma*, de *artha*, de *kāma* e igualmente de *mokṣa*. Se acercan después los dioses a Viṣṇu, señor de las criaturas para que este designara al hombre que fuera capaz de reinar. Viṣṇu (Nārāyaṇa), de su mente, crea entonces a Virājās quien nace de su energía. Pero Virājās no quiere reinar sobre la tierra y prefiere hacerse un renunciante. Lo mismo pasa con Kīrtimat, hijo de Virājās y con Kardama hijo de Kīrtimat. Ananga hijo de Kardama reina por fin. Se dice de él que es un protector de las criaturas. Su hijo Ativala también decide reinar pero se hace esclavo de sus pasiones. Este se pone bajo las ordenes de los ṛṣis para que le dicten la forma correcta de actuar y estos le dan el *dharma*. Le sucede Vena, quien será el arquetipo del mal rey. Los ṛṣis lo matan a causa de su impiedad y tiranía. Pṛthu surge entonces del brazo derecho de Vena, dotado de todas las cualidades de un buen rey. Es coronado por Viṣṇu, Indra y los demás dioses, así como los ṛṣis, los guardianes del mundo, y los brahmanes. De su reino surge en fin el orden deseado por los dioses en primera instancia. Se inaugura un tiempo idílico sin calamidades ni enfermedades, en donde nadie tiene miedo de ser atacado y en

donde todas las criaturas consideran lo justo y lo recto como lo máspreciado. La tierra, habiendo pasado a un estado donde todos practican la virtud, es llamada Pr̥thivī en honor a Pr̥thu. Viṣṇu decide entonces entrar en el cuerpo de Pr̥thu quien es entonces adorado por todo el universo.( Mahābhārata XII. 59; Gonda: 1969: 128-134; Kane: 1946; Vol.III : 33-35.)

Como podemos constatar, este relato corresponde tan bien a las nociones de Mircea Eliade sobre las concepciones religiosas del hombre tradicional que parece haber sido escrito para complacer un pedido suyo. En tiempos míticos, (*in illo tempore; ab origine*) después de una *edad de oro* donde todo era perfecto, se hace necesario restaurar el orden del mundo cuando se acrecienta el desorden de las pasiones y del entendimiento moral al punto en que el universo entero se ve amenazado con resorberse en el caos. Es entonces cuando los dioses y Viṣṇu en particular, deciden instaurar a un hombre que pueda reinar y que pueda convertir el caos en orden, es decir un *axis mundi*, un eje central a partir del cual el mundo se pueda reorganizar (simbolismo del centro). Su poder debe ser otorgado por seres divinos, los dioses y sus representantes sobre la tierra, los videntes ancestrales (*ṛsis*) y los brahmanes (importancia de los seres divinos y ancestrales; origen del ritual de coronación) y a es a partir de éste evento que se codificará la tradición que avalará la existencia de los reyes futuros y al cual se recurrirá para repetir ritualmente el evento de su consagración (renovación cíclica de la *hierofanía* y de los actos primordiales de los ancestros).

Otro pasaje del Mahābhārata (XII. 67) atribuye, aunque en el mismo libro. el lugar del primer rey a Manu. En este pasaje, Bhīṣma expone a Yudhiṣṭira que el coronar al rey es el primer deber de un reino, porque un reino sin rey cae en la anarquía y la anarquía (que es propiamente la ausencia de rey) corresponde a la peor condición imaginable. En ella los



ladrones imperan, el *dharma* no sobrevive y Agni no lleva las libaciones a los dioses. En el pasaje Bhīṣma recurre igualmente a la *śruti*, para recordar que en la figura del rey, es en realidad el dios Indra quién es coronado (en el Aitareya Brāhmaṇa, por ejemplo).

Así, expone Bhīṣma, hubo un tiempo en que el mundo estaba sumergido en la anarquía (ausencia de rey) y en que los hombres se devoraban como los peces grandes a los chicos (*matsyanyāya*). Unos pocos entonces deciden asociarse y renegar de aquel que fuera violento y duro en su carácter y sus palabras, o sedujera a la mujer de otros y robara sus bienes<sup>49</sup>. Poco después se presentan ante Brahmā, el Abuelo, para que designe un rey para ellos, que los proteja y a quien adoren. Brahmā escoge a Manu, pero este se resiste, pues gobernar sobre tales pecadores le parece peligroso. Los hombres le aseguran entonces que él no tendrá que compartir las consecuencias de los pecados cometidos por ellos, y que además se le daría en tributo un décimo del grano y una quinta parte del ganado y de los metales preciosos, las más bellas mujeres y otros privilegios no menores, como un ejército y el cuarto de los méritos que ellos adquirirían. Manu acepta entonces. Es dotado en el acto de una gran energía (*tejas*) y brilla con poder. Al ver este nuevo poder de Manu, el cual es comparado con el que Indra manifiesta frente a los dioses, los habitantes de la tierra se estremecen y se apegan a sus deberes, el orden siendo así restaurado por Manu.

Este pasaje ha sido interpretado por algunos autores como la prueba de que la monarquía original surge en India de una elección del pueblo.(Ver Gonda :1969: 132) Si bien se puede reconocer en este texto la idea de un consenso del pueblo en búsqueda de un rey, no se puede hablar propiamente de una elección pues es Brahmā quien elige a Manu mientras que éste, al aceptar las propuestas del pequeño grupo de hombres virtuosos,

---

<sup>49</sup> El lector reconocerá los motivos que ya hemos explorado al hablar de los Kallars de Pudukkottai que en nuestro parecer se acoplan al ideal brahmánico del rey tal como aparece descrito aquí.

adquiere, al ser coronado, una nueva energía divina que se convertirá propiamente en la fuerza que le permitirá reinar. Este grupo no puede representar al pueblo en su conjunto, puesto que se trata originalmente de una minoría de hombres virtuosos que reniega de la mayoría violenta y sin leyes, aunque al final del relato se les designe como los “habitantes de la tierra”. Por lo tanto recuerdan más a los brahmanes que a una asamblea de masas populares. Sin embargo, es interesante constatar que el poder mágico del nuevo rey le es de alguna forma otorgado por los sacrificios de este pequeño grupo (sacrifican el fruto de su mérito), un poco como el ritual permite que los dioses sobrevivan. Aquí se ve confirmado que si bien cualquier humano lo suficientemente virtuoso puede ser elegido como rey, el que caiga sobre él esta elección, viene primero de una sanción divina y que por lo tanto su puesto tiene un carácter divino. Éste, por otro lado, se encuentra dotado de un poder sagrado que hace que los demás lo veneren como los dioses veneran a Indra. Pero este poder parece surgir de la concentración de los dones hechos por los virtuosos, quienes le dan no menos de un cuarto de sus méritos acumulados. Por lo tanto, el rey es también dependiente de este grupo para ejercer su poder. El rey se encuentra así entre lo divino y lo humano y si bien su puesto tiene características divinas, éste no es de ninguna manera un dios por encima de la voluntad de los hombres, por lo menos de aquellos que escogieron el camino de la virtud. (Ver Heesterman: 1978: 1-27) Es interesante el constatar que el ideal del rey tal como aparece en este relato, corresponde en varios aspectos a la figura que tratan de alcanzar los Kallars de Pudukkottai, a saber el rey virtuoso que ha renunciado a la violencia sin control en actos y palabras ( en oposición a la violencia medida del rey que se somete a la disciplina de los sentidos), que no roba los bienes de los demás y ejerce un control sobre sus pasiones carnales al no seducir las mujeres de los otros ( lo cual se expresa, a nuestro parecer, en la preocupación que manifiestan los Kallars de la subcasta

real por respetar el ideal brahmánico de la mujer casta que no tiene derecho a casarse después de enviudar). Pareciera en ese sentido que la conversión de los Kallars en individuos dignos de asumir la función real, retoma de varias maneras el mito del rey Manu, mostrando una relación más estrecha de los que pudiera parecer en un primer momento, entre la mitología del Mahābhārata ( que se nutre de la mitología védica) y la realidad de las relaciones sociales de la época moderna en India. Así pareciera en efecto que existe una *Idea*, un arquetipo que expresa la esencia de la función real, la cual es protegida por los brahmanes, que reconocemos en la pequeña asamblea de hombres virtuosos, quienes tienen la facultad de otorgar la soberanía a quienes consideren capaces de acoplarse a ella. ¿Se puede en el caso de Pudukkottai, hablar de una “elección” de los Kallars por parte de los brahmanes? Al no tener acceso a la información necesaria, nos resulta imposible el responder a esta pregunta, aunque los brahmanes decidan aceptar sus dones lo cual por lo menos indica un cierto tipo de “aprobación” por parte de este grupo normalmente muy renuente, como lo indica Dirks, a recibir los dones de las castas reputadas impuras. Si bien el ideal brahmánico parece haber sido comunicado a los Kallars en una forma que nos resulta desconocida, pero que bien puede ser el simple resultado de una exposición cotidiana al ideal brahmánico expresado de varias formas en el seno del pueblo, lo cual no le resta nada al poder de la ideología brahmánica expresado como capacidad de influencia sobre la “opinión” general, lo cierto es que en el caso de la India antigua, podemos ya evocar como una posibilidad para esta transmisión, por lo menos de manera formal e institucionalizada, la ceremonia de iniciación del rey o *rājasūya*, a la cual nos referiremos de forma más detallada a lo largo del trabajo

Quisiéramos constatar igualmente, a partir de estos relatos, que en el pensamiento mítico de la India antigua el rey se veía revestido de una aura mágica y sagrada que hacía

de él un ser diferente a los demás, lo cual resulta bastante explícito en el segundo de estos pasajes, donde se relata la coronación de Manu como rey primordial: en éste Manu “brilla” después de su coronación con una energía que lo asemeja a lo divino y a partir de ese momento es temido y venerado por los demás hombres:

Este avanzó con gran resplandor (*tejas*)<sup>50</sup> envuelto por una gran fuerza (o ejercito)  
 Surgido de una gran familia, era como si ardiera a causa de su resplandor (*tejas*)  
 Habiendo visto este majestuoso poder (*mahimān*) como los dioses (vieron) el (majestuoso poder) de Indra  
 Todos se aterrorizaron y fijaron la mente en sus deberes propios (*svadharma*)  
 Entonces avanzó alrededor la tierra como una nube atronadora (*parjanya*: también designa al dios de la lluvia, es decir a Indra)<sup>51</sup> cargada de lluvia  
 Haciendo cesar por doquier las faltas religiosas (*pāpam*) y causando el apego a los deberes propios (*svakarma*).  
 (Mahābhārata. XII. 67; 29-31)<sup>52</sup>

Podemos poner en paralelo esta descripción con las características que Rudolf Otto reconocía en la manifestación más primitivas de lo sagrado, que define como el *numen*. Este autor, se recordará, considera en efecto que el sentimiento original de lo sagrado no es racional, aunque predicados racionales sean después utilizados para tratar de delimitar la esencia de la divinidad. A este sentimiento primordial prefiere llamarlo *numen* dejando el termino “sagrado” para las etapas posteriores de la experiencia religiosa en las cuales lo *numinoso* se ve mezclado con predicados racionales y morales. Para Otto, este sentimiento nace de la presencia de una realidad exterior que el sujeto percibe como superior a sí mismo. Esta superioridad se funda en el sentimiento de terror que esta realidad le inspira (*mysterium tremendum*), sentimiento al cual se agrega el de la fuerza y poder de esa

<sup>50</sup> El sentido de la palabra *tejas* es interesante, según el diccionario de Apte (1997): 1. agudeza; 2 agudeza de un filo (de un cuchillo etc.) 3. La punta o la parte alta de la flama 4 Calor, brillo. 5 Lustro. luz. brillo, esplendor. 6 etc.

<sup>51</sup> Traducción personal:

*Sa niryayau mahātejā balena mahatā vṛtaḥ | Mahābhijanasampannastejasā prajvalinniva ||*  
*Tasya tām mahimān dr̥ṣṭva mahendrasyeva devatāḥ | Apatatrasire sarve svadharme ca dadhurmanah ||*  
*Tato mahim pariṣayau parjanya iva vṛṣṭiman | Śamayān sarvataḥ pāpānsvakarmasu ca yojayan ||*

<sup>52</sup> En la traducción al inglés de Dutt (1988:99): XII. 67; 30-32.

realidad (*tremenda majestas*). El sentimiento de *tremendum* puede apaciguarse y dejar la predominancia al sentimiento de *majestas*. A su vez, el sentimiento de *majestas* y de *tremendum* pueden dejar paso al sentimiento de misterio (*mysterium*) que evoca la idea de lo absolutamente diferente y que hace que el sujeto simplemente se retraiga estupefacto y azorado (*mirum*) frente a esta realidad exterior. Una nueva etapa en la percepción de lo *numinoso* puede hacer que a la realidad que se percibe como aterrorizante se adjunte paradójicamente un elemento que cautiva y fascina la atención del sujeto. A este elemento Otto lo llama *fascinans*. (Otto: s.f.)

### *Funciones cósmicas del rey*

Hemos visto como a partir de estos dos pasajes del Mahābhārata la figura del rey aparece dotada, en la mitología de la India antigua, de las características de lo sagrado, por lo menos tal como lo definen Mircea Eliade y Rudolf Otto. En efecto, el hecho de que sea necesaria su presencia para ordenar el mundo y darle una forma habitable, lo convierte en un *axis mundi*, lo cual, según Mircea Eliade, estará corroborado por ciertos gestos en el *rājasūya*, ceremonia de unción del rey, de la cual hablaremos de forma más extensa a lo largo del trabajo (Ver Eliade: 1963:56-73 y 1965: 1-62). Para Mircea Eliade, en efecto, en los tiempos proto-históricos, el *rājasūya* se repetía anualmente para que así se renovara cíclicamente el orden del universo:

El periodo embrionario del futuro soberano correspondía al proceso de maduración del Universo y, muy probablemente, estaba en relación con la maduración de las cosechas. La segunda fase del ritual finaliza la formación del cuerpo "divino" del soberano. La tercera fase del *rājasūya* está constituido por una serie de ritos, cuyo simbolismo cosmogónico se encuentra ampliamente subrayado por los textos. El rey levanta un brazo; simboliza la elevación del *axis mundi*. Cuando recibe la unción el rey permanece parado sobre el trono, con los brazos levantados: encarna el eje cósmico fijado en el ombligo de la Tierra- es decir el trono, el Centro del Mundo- y tocando

el Cielo. La aspersión se relaciona con las Aguas que descienden del Cielo, a lo largo del *axis mundi*- es decir el Rey- con el fin de fertilizar la Tierra (Mircea Eliade: *Aspects du mythe* :1963: 56-57)<sup>53</sup>

Por otro lado éste se ve dotado de un poder extraordinario (*tejas*) que hace que sea reverenciado con temor por los demás hombres como Indra lo es por los demás dioses, apareciendo así como una figura llena del *numen* tal como lo define Rudolf Otto, particularmente en sus cualidades de *tremendum*, de *tremenda Majestas* y de *Mirum*. Otros pasajes confirman esta impresión, particularmente en lo que concierne a las funciones cósmicas del rey.

Tanto para Jan Gonda como para Mircea Eliade, como lo podemos constatar en su descripción del *rājasūya*, el rey, en su cualidad de *axis mundi*, no solo tiene una influencia ordenadora sobre la sociedad de los hombres sino que esta influencia se extiende a la naturaleza entera. Uno de los aspectos más importantes de la identidad que existe entre el rey y el orden de la naturaleza es la caída oportuna de la lluvia que el buen rey propiciará, causando la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas, mientras que el mal rey, por su mala conducta, provocará la sequía y la ruina del campo<sup>54</sup>, Es interesante constatar desde ahora el paralelo que se puede trazar entre el rey y el dios Indra, considerado como dios del *ḷṣatra*, pues, como es sabido, esta divinidad al destruir al “dragón” o “serpiente” Vṛtra, “libera las aguas del cielo”, por lo que es alabado a profusión en los Vedas.

---

<sup>53</sup> Traducción personal : *La période embryonnaire du futur souverain correspondait au processus de maturation de l'Univers et, très probablement, était en relation avec la maturation des récoltes. La deuxième phase du rituel achève la formation du nouveau corps « divin » du souverain. La troisième phase du rājasūya est constituée d'une série de rites, dont le symbolisme cosmogonique est amplement souligné par les textes. Le roi lève le bras ; il symbolise l'élévation de l'axis mundi. Lorsqu'il reçoit l'onction le roi reste debout sur le trône, les bras levés : il incarne l'axe cosmique fixé dans l'ombilic de la Terre- c'est à dire le trône, le Centre du Monde – et touchant le Ciel. L'aspersion se rattache aux Eaux qui descendent du Ciel. le long de l'axis mundi – c'est à dire le Roi – afin de fertiliser la Terre.*

<sup>54</sup> Ver Mahābhārata: I.64,16 y III.110, 42 y ss.

Otro aspecto interesante de las cualidades mágicas del rey es la posible habilidad para curar enfermedades, similar a la de los reyes europeos de la Edad Media, que Jan Gonda (1969:10) parece reconocer en un pasaje del Mahābhārata en el que Yudhiṣṭira hace recobrar la conciencia a Dhṛtarāṣṭra por el toque de su mano “fragante y auspiciosa” (Mahābhārata XV. 3, 66-72)

Por lo tanto, el rey, para el pensamiento que trasparece en los textos mitológicos de la India antigua, tal como lo entienden Jan Gonda y Mircea Eliade, no parece ser un mero “administrador” de la sociedad humana en el sentido moderno de la palabra. El rey, al contrario aparece como un ser que posee una influencia mágica sobre las cosas. Un buen rey, tal como se puede constatar en el relato de Pṛthu, hará que el reino entre en un estado idílico de prosperidad donde todos serán virtuosos, no habrá hambruna, calamidades ni ladrones, ni tampoco enfermedades. Hemos visto como, en los Brāhmaṇas, Pṛthu se describe como una especie de señor de las bestias, puesto que los animales se ofrecen a él por sí mismos para que los cocine. Esto indica que el poder del rey trasciende los límites humanos y se extiende a las criaturas del bosque. El rey, en efecto, una vez consagrado, determina el orden del mundo, al cual debe proteger. Repasaremos más adelante la noción según la cual la protección es uno de los deberes principales, sino el deber principal del rey y de que manera este debe proteger a los hombres. En el Mahābhārata se dice que Pṛthu, al ser consagrado como rey, hizo que el mundo se transformara de forma mágica en un mundo paradisíaco: No había ya ni calamidades, ni enfermedades, ni hambre. Por la protección de Manu los hombres ya no temían ni a los ladrones, ni a los reptiles. Los mares se hacían sólidos y las montañas se abrían para que pudiera pasar. Sacó de la tierra diecisiete tipos de cosechas para que se alimentaran los *Yakṣas*, los *Rakṣasas*, Los *Nāgas*, y otras criaturas. Bajo su dominio el mundo entero se apega a las prácticas virtuosas. Cuando Yudhiṣṭira le

pregunta a Bhīṣma que es lo que distingue al rey de los demás, le pregunta también que es lo que hace que cuando un solo hombre, el rey, está contento, todo el mundo esté contento por igual y cuando ese hombre esté triste, todo el mundo esté triste, lo cual indica un tipo de comunión mágica entre el rey y su pueblo. ( Gonda : 1969 : 7-8)

Vemos, según lo que señala Jan Gonda, que el poder del rey va mucho más allá de lo que se considera ser, en términos convencionales, el poder de un gobernante “profano”. El rey mitológico no es un mero administrador que por su buen trabajo hiciera que las cosas “marcharan bien”. El rey de la mitología india gobierna por influencia mágica. Es en este sentido que puede ser considerado como un *axis mundi*. Su deber primordial no es el de administrar correctamente el reino como se entendería en una sociedad moderna, sino el de mantenerse recto como el eje de una rueda para que esta pueda rodar sin percances (veremos que esta comparación no es fortuita). En efecto, al tener tal influencia sobre el mundo, debe apearse a toda costa en su conducta, a lo que es bueno y acorde a la virtud, pues el no hacerlo tendría consecuencias desastrosas para el reino. Esta posibilidad es de hecho contemplada por los textos pero la analizaremos mas adelante al hablar de la relación del rey con el *dharma*.

Como hemos visto, no solo el Mahābhārata menciona este poder mágico del rey sobre el conjunto del universo sino que también se alude a este en los Brāhmaṇas. Hemos mencionado el Śatapatha Brāhmaṇa. Por otro lado, en el Aitareya Brāhmaṇa, en la ceremonia del *mahābhiseka* que representa la unción del rey al momento de su consagración, el poder de árboles y plantas le es conferido a este último ( XXXIX. 2).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> En la traducción al inglés de Keith (1981: 332) VIII.16: *Then should he say 'bring together four things of the trees, of the Nyagrodha, Udumbara, Aśvatta and Plakṣa'. The Nyagrodha is the lordly power of the trees:*



Esto indica, según Jan Gonda y Mircea Eliade, que por lo menos en los tiempos de los Vedas y del Mahābhārata, podemos afirmar que se encontraba arraigada en el pueblo la creencia del poder de los reyes sobre la naturaleza, poder dependiente de su conducta y de su apego al *dharma*.

### *Ritos de consagración*

Hemos visto que el rey posee, dentro de la mitología India, un carácter sagrado, pero hemos visto igualmente que ese carácter sagrado no le es inherente, sino que necesita pasar por una transformación que lo instale en esta posición privilegiada. Esta transformación es asegurada por los ritos de consagración. El *vājapeya* y el *rājasūya* son los instrumentos por los cuales un *kṣatriya* puede hacerse rey o “emperador” (*samrāj*). Tradicionalmente las opiniones difieren sobre cual de estas debe preceder a la otra, pero el Śatapatha Brāhmaṇa declara que con el *vājapeya*, uno se convierte en emperador, mientras que con el *rājasūya*, uno se convierte solamente en rey y que por lo tanto hay que considerar que el *rājasūya* es el primero de estos ritos, el convertirse en rey precediendo lógicamente al convertirse en emperador<sup>56</sup>. Más adelante trataremos de analizar en detalle el *rājasūya*, ceremonia que se

---

*In that they bring together Nyagrodha (products), verily thus he confers upon him the lordly power. The Udumbara is the paramount rule of the trees; In that they bring together Udumbara (products), verily thus he confers on him the paramount rule. The Aśvattha is the overlordship of the trees; In that they bring together Aśvattha (products), verily thus he confers on him the overlordship. The Plakṣa is the self rule and sovereignty of the trees; In that they bring together Plakṣa (products), verily thus he confers on him the self rule and sovereignty. Then should he say 'Bring together the four things of the plants, in the shape of the green shoot of rice, large seed, panic seed and barley.' The rice is the lordly power of the plants; In that they bring together the green shoot of rice, verily thus he confers upon him the lordly power. Large rice is the overlordship of the plants; In that they bring together the green shoots of large rice, verily thus he confers on him overlordship. Panic seed are the paramount rule of the plants; In that they bring together the green shoots of panic seed, verily thus he confers on him paramount rule. Barley is the leadership of the plants; In that they bring together the green shots of barley, verily thus he confers leadership.*

<sup>56</sup> Ver por ejemplo Jagiraj Basu (1969: 87-88) y Kane (1941: Vol. II, pte. II: 1214-1215)

extendía sobre más de dos años, tal como se encuentra consignada en el Aitareya Brāhmaṇa.<sup>57</sup>

Una de las etapas más significativas del *rājasūya* es la unción o *mahābhīṣeka*, del futuro rey, quien debe ser forzosamente un *kṣatriya*. Esta ceremonia es una replica de la ceremonia seguida por Indra para convertirse en rey de los dioses, y en ella el *kṣatriya* consagrado recibe el poder que le permitirá obtener la predominancia y el dominio sobre los demás.

Los pasos de esta ceremonia en el Aitareya Brāhmaṇa son los siguientes: el futuro ungido debe ante todo pronunciar un juramento donde se compromete frente al sacerdote que realiza la ceremonia a darle su vida y todo lo que él es, en caso de que quisiera defraudarlo:

Aquello que está entre la noche en la que nací y aquella en la que habré muerto, mi *iṣṭapurta*<sup>58</sup>, mis buenas acciones, mi vida, mi gente, tómalo si te llegase a dañar.<sup>59</sup>  
(Aitareya Brāhmaṇa XXXIX. 1)<sup>60</sup>

Después de este juramento le es otorgado al postulante el poder sobre los árboles y las plantas, como lo hemos visto anteriormente, a través de una serie de ritos en los que se traen frente a él los diversos frutos de los árboles sagrados: *nyagrodha*, *udumbara*, *aśvatta*, *plakṣa* así como las “cosas” de las plantas que son los brotes verdes del arroz, el arroz grande, una semilla particular (*priyangu*), y cebada. Se enumera primero el poder particular de cada uno de estos árboles y plantas para luego transmitírselo al que se beneficia con esta ceremonia. Es notable que se trate tanto de plantas salvajes como

<sup>57</sup> Ver Kane (1941: Vol. II, pte. II: 1214)

<sup>58</sup> *iṣṭa*: lo que es sacrificado y *purta*, los dones y las acciones de generosidad, que generan ambos un resultado meritorio que se acumula en el cielo en beneficio de quién lleva acabo estos actos. Ver Kane (1941: Vol. II, pte. II: 843 y ss.)

<sup>59</sup> Traducción personal. *Yām ca rātrīmajāye 'ham yām ca pretā 'smi tadubhayamantareṇeṣṭapūrtam me lokam sukṛtamāyuh praṣāṃ vr̥ṇītha yadi te druhveyamiti.*

<sup>60</sup> En la traducción al inglés de Keith (1988: 332) la referencia es la siguiente: VIII.15

domesticadas. El postulante es entonces instalado en un trono. Cuando se sienta sobre éste, los *hacedores-de-reyes* (*rājakṛt*) deben proclamar al rey de la misma manera que Indra lo fue por los dioses, pues el *kṣatriya* que no es proclamado no puede desplegar su fuerza:

Mientras él se encuentra sentado en este trono, los *hacedores de reyes* (*rājakṛt*) deben decir entonces: el *kṣatriya* que no ha sido proclamado<sup>61</sup> no puede<sup>62</sup> manifestar su fuerza. Proclamémoslo.<sup>63</sup>  
(Aitareya Brāhmaṇa. XXXIX.3)<sup>64</sup>

El postulante es entonces instalado en el poder supremo y se considera nacido el rey y su poder señorial.

El *kṣatra* ha sido generado el *kṣatriya* ha sido generado, el señor de todos los seres ha sido generado, el que se come al pueblo (*viś*) ha sido generado, el que mata a los enemigos ha sido generado, el protector de los brahmanes ha sido generado, el protector del *dharma* ha sido generado.<sup>65</sup>  
(Aitareya Brāhmaṇa. XXXIX.3)<sup>66</sup>

Viene entonces la unción como tal, pero antes es pronunciado el siguiente verso:

Varuna que sostiene el *vrata*<sup>67</sup>, que tiene su morada entre las ondas (*asu*), lo sentó abajo, para la soberanía universal, para el gozo, para la propia soberanía, para la fuerza., para la suprema soberanía, para la supremacía, para la soberanía, para la gran soberanía. para la regencia, para la propia determinación, para la preeminencia, él, el hábil.<sup>68</sup>  
(Aitareya Brāhmaṇa. XXXIX.4)<sup>69</sup>

<sup>61</sup> *abhyutkrus*: según el artículo que corresponde a esta palabra en el Monier –Williams (*to raise loud acclamation towards* (acc.). Traducción personal: elevar fuertes aclamaciones hacia (acc.)De la raíz verbal *kruś* (gritar, exclamar).

<sup>62</sup> La expresión es *na vīryam kartum arhati*. Aunque la expresión sea común y significa en términos generales *poder, merecer*, vale la pena citar el artículo *arh*, raíz del verbo *arhati* del diccionario Monier –Williams (1960): *Arh*. [...] To deserve, merit, be worthy of; to have a claim to, be entitled to (acc.); to be allowed to do anything (nf.); to be worth, counterbalance; to be able [...].

Traducción personal: *merecer, ser digno de; tener un derecho sobre, tener derecho a* (acc.); *estar autorizado a hacer cualquier cosa* (inf.); *merecer, contrabalanza* (?); *poder, ser capaz de*.

<sup>63</sup> *Tametasyāmāsandhyāmāśinam rājakartāro bruyurna vā anabhyutkruṣṭaḥ kṣatriyo vīryam kartumarhatyabhyenamutkrośāmeti*

<sup>64</sup> Keith (1988 : 333) :VIII,17

<sup>65</sup> Traducción personal: *kṣatramajani kṣatriyo 'jani viśvasya bhutasyādhipatirajani viśāmattā 'janyamitrāṇamhantā 'jani brāhmānānām goptā 'jani dharmasya goptā 'janīti*

<sup>66</sup> Keith (1988 : 334) :VIII,17.

<sup>67</sup> *Vrata* tiene el significado común de voto, voto religioso. Ver también. en la nota 76. el significado más general de ley divina, orden universal, que le da Abel Bergaigne (1963: 224-225).

<sup>68</sup> *niśasāda dhṛtavrato varuṇaḥ pastyāsvā | sāmṛājyāya bhaujyāya svārājyāya vairājyāya pārameṣṭhāya rājyāya mārājyāyā 'dhipatyāya svāvaśyāyā 'tiṣṭāya sukraturiti. ||*

<sup>69</sup> Keith (1988 : 334) :VIII,18.

Sigue entonces la unción, que el sacerdote le administra al postulante mientras este se encuentra sentado en el trono. Se invoca entonces a las divinidades particulares de las seis direcciones para que vengan ellas mismas a administrar la unción. Por esta unción el postulante obtiene la suprema autoridad, la supremacía sobre los otros reyes, la soberanía sobre el mundo entre otros muchos atributos (Aitareya Brāhmaṇa VIII,19). Los ingredientes con los cuales es ungido por el sacerdote le confieren varios poderes como la “savia” de las plantas, el resplandor de los animales, la inmortalidad del agua (Aitareya Brāhmaṇa XXXIX.6).<sup>70</sup>

Vemos que en esta ceremonia se encuentran sintetizados en actos rituales muchos de los conceptos que aparecerán mas tarde en el Mahābhārata. El poder aparece aquí como siéndole otorgado al postulante por las divinidades, pero al mismo tiempo en que se le otorga este poder, en apariencia ilimitado, éste se ve restringido por el juramento al sacerdote. Se acentúa igualmente la dependencia que tiene el rey frente a aquellos que lo proclaman, pues su poder no podría ser desplegado sin ellos. Por otro lado el postulante es instituido como señor del universo, y no solo de los hombres, puesto que le es conferida la soberanía sobre plantas y animales. La invocación a las deidades de las seis direcciones confirma su lugar como *axis mundi*, encontrándose él simbólicamente en el centro del mundo.

Es particularmente interesante la invocación de Indra y Varuṇa pues estos dioses representan dos aspectos esenciales del rey. Estos atributos consisten, por un lado, en ser victorioso en la guerra y proteger al reino de los enemigos, atributos que se relacionan con el dios Indra y, por el otro lado, el mantener el *dharma*, la justicia y las leyes, atributos relacionados con el dios Varuṇa. Es notable que tanto en el *mahābhīṣekha* del rey como en

---

<sup>70</sup> Keith (1988 : 335) : VIII.20

el de Indra, sobre el cual se amolda el primero, sea Varuṇa el que otorga la soberanía a ambos postulantes, particularidad a la que regresaremos más adelante al mismo tiempo que analizaremos con más detalle en que forma los atributos de estas dos divinidades se revelan como esenciales al rey.

Por el momento, que nos baste insistir en la relación que existe entre el rey y el dios Indra recordando de nueva cuenta que en la mitología védica una de las hazañas principales de esta divinidad es haber liberado al mundo del “dragón” Vṛtra quien mantenía las aguas presas. No es muy difícil ver aquí el motivo arquetípico del orden cósmico que destruye las fuerzas del caos (es notable que Indra sea invocado en los Vedas a repetir esta acción en numerosas ocasiones lo que señala la necesidad de una renovación mítica del evento tal como lo propone Mircea Eliade<sup>71</sup> (ver Eliade: 1963: 59; igualmente: Heesterman: 1978:1-27). Indra por otro lado gana la luz al liberar las aguas y genera nada menos que el sol y el

---

<sup>71</sup> “*A l’époque historique, on ne pratiquait le rājasūya que deux fois ; la première, pour sacrer le roi, et la seconde, pour lui assurer la souveraineté universelle. Mais dans les temps protohistoriques, le rājasūya était probablement annuel et se célébrait pour régénérer le Cosmos.*” (Eliade :1963 : 59)

Traducción personal : En la época histórica el *rājasūya* no se practicaba más que dos veces; la primera para consagrar al rey, y la segunda, para asegurarle la soberanía universal. Pero en los tiempos protohistóricos, el *rājasūya* era probablemente anual y se celebraba para regenerar al cosmos.

Heesterman parece considerar, a diferencia de Eliade que el ritual del *rājasūya* se extendía durante varios años y no constituía un acto cerrado sino que se podía repetir indefinidamente: “*The rājasūya for instance, is far from being so restricted; it is in fact an all but endless series of cycles upon cycle stretching over many years. When it ends the end seems to be rather arbitrary and indeed the king has then again to start upon yet another ritual, the sautrāmaṇī, not to mention the other rituals. This unremitting series of beginnings and re-beginnings indicates already that it is not simply a question of unction and inthronisation. There are, to be sure, abbreviated forms such as the abhiṣeka of the Aitareya Brāhmaṇa, but then the same text also knows the punarabhiṣeka or repeated consecration, which curiously is mentioned even before the abhiṣeka proper. Here we can notice already that the royal consecration is not performed once and for all but it is in fact an unending cycle.*” (Heesterman: 1978: 9)

Traducción personal: El *rājasūya* por ejemplo, está lejos de encontrarse tan restringido; Es en realidad una interminable serie de ciclos sobre ciclos que se extiende durante varios años. Cuando termina parece que el final es bastante arbitrario y en efecto el rey tiene entonces que empezar de nuevo otro ritual, el *sautrāmaṇī*, sin mencionar los otros rituales. Esta incesante serie de comienzos y de nuevos comienzos indica ya que se trata únicamente de una cuestión de unción e entronización. Existen, de seguro, formas abreviadas tales como el *abhiṣeka* del Aitareya Brahmaṇa, pero el mismo texto también contiene el *punarabhiṣeka* o consagración repetida, la cual, curiosamente, se menciona aún antes que el *abhiṣeka* mismo. Aquí podemos ya notar que la consagración real no se realiza de una vez por todas sino que constituye en realidad un ciclo que no termina. ( para Heesterman es justamente la repetición de este ciclo que asegura la sujeción del rey al poder de los brahmanes, al ser, por así decirlo la garantía de que el rey no olvidara su verdadera posición frente a los representantes del *dharma*):

cielo (se le compara de hecho con el sol que surge de las aguas). Indra es también la luz que acaba con la oscuridad.<sup>72</sup> El hecho que el rey deba pasar primero por una ceremonia de unción que es equiparada a la de Indra tiene también un eco en el Mahābhārata donde, además del pasaje que ya hemos citado (Mahābhārata. XII. 67; 29-31), Bhīṣma compara explícitamente estas dos figuras, la humana con la divina:

La *śruti* dice: “Es a Indra a quien se designa en el rey”  
 Así como a Indra, quien desee la prosperidad deberá venerar al rey.<sup>73</sup>  
 (Mahābhārata XII. 67; 4)

### Crítica

En la Europa medieval, el rey presenta muchas de las características religiosas que la mitología India le atribuye al *rāja*. Las correspondencias pueden ser sorprendentes en particular en cuanto a la ceremonia de unción. La ceremonia de consagración de los reyes franceses, que se celebraba en la catedral de Reims, contaba, según la historiadora Colette

<sup>72</sup> Es interesante el paralelo que se puede establecer entre Indra, liberador de las aguas y de la luz así como destructor de Vrtra quién las retenía y el mito de la coronación del faraon egipcio tal como lo relata H. Frankfort citado (*Kingship and the gods*, Chicago, 1948, p. 150) por Eliade (1963: 57-58) a continuación del texto presentado en la nota anterior: “ *Le couronnement d'un nouveau pharaon, écrit Frankfort, peut être considéré comme la création d'une nouvelle époque, après une dangereuse interruption de l'harmonie entre la société et la nature, une situation donc qui participe à la nature de la création de l'univers. C'est ce qui est bien illustré par un texte qui contient une malédiction des ennemis du roi, qui sont comparés avec Apophis, le serpent des ténèbres que Re détruit à l'aube. Mais la comparaison comporte une curieuse addition : 'ils seront pareils au serpent Apophis au matin du Nouvel An'. La précision 'au matin du Nouvel An' ne peut s'expliquer que dans le sens d'une intensification : le serpent est défait à chaque lever du soleil, mais le Nouvel An célèbre la création et le renouveau diurne tout autant que l'ouverture du nouveau cycle annuel.*” Traducción personal de la traducción presentada por Eliade: “La coronación de un nuevo faraón, escribe Frankfort, puede considerarse como la creación de una nueva época, después de una peligrosa interrupción de la armonía entre la sociedad y la naturaleza, una situación por lo tanto que participa de la creación del universo. Es lo que está bien ilustrado por un texto que contiene una maldición de los enemigos del rey, que son comparados con Apophis, la serpiente de las tinieblas que Re destruye al alba. Pero la comparación contiene una curiosa añadidura: ‘serán iguales a la serpiente Apophis en la mañana de Año Nuevo’. La especificación ‘en la mañana del Año Nuevo’ no puede más que explicarse en el sentido de una intensificación: la serpiente es vencida cada vez que el sol se levanta, pero el Año Nuevo celebra la creación y la renovación diurna tanto como la apertura del nuevo ciclo anual.

<sup>73</sup> Traducción personal : *Indramenam pravṛnute yadrājānamiti śrutih .| Yathavindrastathā rājā sampījyo bhutimicchatā ||*

Beaune (1997: 102-109) con tres etapas (la promesa, la unción y la entrega de la insignias reales). La promesa o el juramento consiste para el futuro rey en tocar los evangelios de una mano mientras levanta la otra, afirmando su fe en el Dios católico. Después el rey promete proteger a la iglesia y al clero. Por último promete ser justo y misericordioso hacia su pueblo y asegurar la paz. A veces promete también echar a los heréticos del reino.

Después de cada promesa dada, los clérigos y los representantes del pueblo rezan el *te deum* y gritan *fiat, fiat* para simbolizar su acuerdo por la consagración del rey y el pacto que sellan con él.

Después el rey reviste los ropajes reales con lo cual, cambia de estado: “en la Edad Media todo cambio de estado se traduce por un cambio de vestimenta”<sup>74</sup> Reviste entonces la camisa hendida y la dalmática color jacinto con flores de lis doradas mientras el duque de Borgoña le entrega las espuelas de oro y el arzobispo de Reims la espada “que le permitirá proteger las iglesias y rendir justicia al pueblo”, la cual se mantendrá desenfundada durante toda la ceremonia mientras el senescal la pasea a la vista de todos.

Viene entonces la unción, la cual según Colette Beaune implica que *el rey participa del estado de clérigo*. La unción se realiza con el contenido de la Santa-Ampolla (La Sainte-Ampoule) que el Arzobispo toma con la punta de una aguja de oro y mezcla con Crisma. Se unge la cabeza del rey “como para el rey de Israel y para los arzobispos” (1997:107) y luego las partes de su cuerpo que representan la fuerza: el pecho, los hombros y los brazos. Después de la unción se quema la camisa hendida que entró en contacto con el líquido sagrado.

Para terminar se le entregan al rey los ropajes que no han sido quemados, la dalmática y la capa “ que se levanta sobre el brazo izquierdo como la de los sacerdotes”

---

<sup>74</sup> “Au Moyen Age tout changement d'état se traduit par un changement d'habit.” (1997: 107)

(1997:107). Se le entrega igualmente un anillo “en signo de sostén de la paz y de la justicia como lo reciben los obispos, o en signo de matrimonio con su pueblo”. Finalmente se le da el cetro y la mano de justicia que, al parecer remplazó la *vara* original en el siglo XIII, con la cual uno no puede más que establecer el paralelo con el *danda* del *rāja* de la India. “Esta mano, nos dice Colette Beaune, que bendice y dice el derecho remite al desarrollo y a la sacralización de la justicia real.”(1997: 108) Por fin se le entrega la corona al rey. El arzobispo la bendice mientras los doce pares la sostienen encima de su cabeza “lo que ayuda al rey y simboliza la unión de los señores alrededor de él” (1997: 108). Por fin los clérigos y los laicos conducen al rey hasta el trono y le dan el beso de la fidelidad. Los objetos reales o “*regalia*”son conservados después en algún santuario para que puedan ser venerados<sup>75</sup>.

Si bien no podemos saber lo que el rey pensaba sobre su propio carácter sagrado, a pesar de las múltiples obligaciones religiosas que debía respetar<sup>76</sup>, parece ser que su función, en la Europa medieval como en la India de la Antigüedad, tenía por lo menos un valor religioso a los ojos del pueblo y de los sacerdotes. Nos es imposible saber si el rey experimentaba él mismo algún tipo de experiencia religiosa al asumir su cargo y si *creía*

---

<sup>75</sup> Hemos parafraseado aquí la descripción que da Colette Beaune da de la ceremonia de consagración (1997: 102-109)

<sup>76</sup> El rey medieval europeo debía someterse a una disciplina religiosa como el rey de la India debía someterse al *dharma*: Sí bien era educado por maestros de armas, por un lado (antiguos caballeros) por el otro lo era por preceptores privados, doctores en teología. De estos recibía la formación religiosa (lectura de la Biblia, tratados teológicos etc.), la formación en las artes liberales (aritmética, geometría, astronomía, música, por un lado, gramática, retórica, dialéctica) así como el rey de la India era educado, además de por sus maestros de armas, por los brahmanes. Era una obligación para el rey el rezar varias veces al día, no sólo para sí sino para su pueblo. Todas las mañanas debía asistir a misa etc... (Colette Beaune: 1997) El rey desde su infancia recibía una educación religiosa. donde la función que debería asumir era presentada como un acto de sumisión a Dios, quién es el que le había otorgado tal responsabilidad. Por lo tanto es muy probable que él mismo creyera en su función divina y entretuviera en menor o mayor grado una relación con lo divino. El que actualmente privilegiemos una visión del mundo esencialmente atea y que no entendamos la fuerza que la creencia religiosa pudo tener en el espíritu de hombres de otras épocas. tiende a hacernos cínicos frente a las manifestaciones religiosas de los que poseían el poder, como si ambas cosas fueran incompatibles. Sin embargo esto no nos autoriza a declarar que quienes poseían el poder no fuesen ellos mismos religiosos. Es posible imaginar que creyeran de forma honesta en la divinidad de su función, aunque a nosotros nos parezca sospechosa por esencia tal mezcla del poder con la religión.



realmente en el carácter sagrado de su función, o bien si como lo sugieren Lorenzen, Dirks y Raheja éste no hacía más que *utilizar* las creencias del pueblo para asegurar su dominio. Sin embargo, podemos vislumbrar, si aceptamos la teoría del *discurso* religioso destinado a justificar el poder de los pocos frente a la masa del pueblo, que si este discurso funcionó con tal perfección en la India y en Europa, para no salir del ámbito Indoeuropeo, durante milenios, es porque poseía una eficacia interna que permitía que el pueblo se identificara desde el espacio de su experiencia interna con la figura del rey tal como se les presentaba. Jung aquí invocaría el fenómeno que denominó *proyección*, por el cual un individuo o un grupo de individuos tiende a *proyectar* contenidos del inconsciente colectivo sobre la realidad más prosaica del individuo común y corriente. Así el fenómeno de la sacralización del rey vendría de la facultad del pueblo a proyectar sobre éste el arquetipo del Sí (Selbst), polo organizador diferente al yo, gracias al cual se puede organizar. en el seno del inconsciente, la experiencia de la conciencia individual, lo cual, por otro lado, explicaría las numerosas asociaciones del rey con símbolos solares, el sol naciente, en la psicología jungiana, siendo un de los símbolo ligados al despertar de la conciencia.

Independientemente de lo que pensara el rey de carne y hueso, así como los nobles, de su propio valor religioso, el hecho es que su función reviste todos los aspectos de lo sagrado tal como lo conciben Rudolf Otto y Mircea Eliade: al ser consagrado, el rey asume ésta función que le es otorgada por poderes superiores a los hombres (ya sea Dios o los dioses) de los cuales los sacerdotes (ya sea los miembros del clero medieval o los brahmanes de la India antigua) son los intermediarios. Si bien puede existir una diferencia entre el rey de “verdadero” y la función que reviste, es sin embargo muy evidente que esta función o este arquetipo posee todas las características del *axis mundi*. También posee las características del Sí (Selbst) tal como lo define Carl Gustav Jung. es decir como el centro

organizador de la psique, que aparece en los sueños de los pacientes del psicoanalista suizo en camino a la *individuación*. En el Mahābhārata y la mitología védica la necesidad de un rey se presenta como directamente ligada a la idea del caos, en este caso del caos social. La idea es aparentemente sencilla: sin rey no hay orden. Sin embargo la solución al estado del caos no se plantea como algo que pudiese surgir de la mera voluntad humana sino como una transformación de esencia que necesita la intervención de lo divino y de lo sagrado. La figura del rey parece en efecto como una encarnación de las fuerzas cósmicas (en el sentido etimológico de la palabra: gr. *kosmos*, *ou*; orden ) que buscan a crear un centro alrededor del cual se pueda organizar el mundo. Es en este sentido que el rey es presentado por la mitología como una figura sagrada. Esto quiere decir que lo que se percibe originalmente como sagrado no es la figura misma del rey, sino las funciones y las fuerzas focales que en él son investidas por los dioses y los sabios. Al encarnar estas fuerzas, su propia naturaleza humana se transmuta para adquirir, pero solo posteriormente, un carácter sagrado que deberá ser respetado por sí mismo. Tradicionalmente, para todo *kṣatriya* que pretenda asumir el cargo de rey, el pasaje a esta nueva naturaleza se efectúa a través de las ceremonias rituales de consagración codificadas en los Brāhmaṇas, como son el *rājasūya* y el *vājapeya*. Sin embargo, a pesar de esta transformación de su naturaleza propia, el rey deberá guardarse fiel a las leyes divinas de las cuales será el depositario, pues el no hacerlo conlleva el germen de eventos negativos, tanto par él mismo como para el mundo que gobierna, eventos que pueden llegar a justificar que sea derrocado, aunque su carácter sagrado no le podrá ser ya del todo arrebatado.

Así el *kṣatriya* que se somete a la ceremonia del *rājasūya*, y que es aceptado por sus pares como rey, es decir como jefe incontestable de los demás *kṣatriyas*, cambia de naturaleza por la intervención de lo divino. Ya no es simplemente un guerrero sino que se

constituye como el eje alrededor del cual la sociedad se organiza. No se puede considerar ya como uno entre otros, sino <sup>se constituye como</sup> que es el *centro* de toda la sociedad. Si esto es posible, si seguimos los lineamientos propuestos por Eliade y la teoría de los arquetipos de Jung es porqué ha revestido la función del *axis mundi* y se ha convertido en el Sí (Selbst) de la sociedad. Asume exactamente, en forma humana, la misma función del poste de los Achilpa de Australia de los cuales vale la pena citar el relato siguiente, reportado por Mircea Eliade:

Según las tradiciones de una tribu Arunta, los Achilpa, el Ser divino Numbakula "cosmisó", en los tiempos míticos, su futuro territorio, creó a su Ancestro y fundó sus instituciones. Del tronco de un árbol de goma (gommier), Numbakula formó al poste sagrado (*kauwa-auwa*) y, después de haberlo fijado con sangre, se subió en él y desapareció en el Cielo. Este poste representa un eje cósmico, porque es alrededor de él que territorio se hace habitable, se transforma en un "mundo". De ahí el papel ritual considerable del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los Achilpa lo transportan con ellos y escogen la dirección a seguir según su inclinación. Esto les permite desplazarse continuamente, sin dejar de estar en "su mundo" y, al mismo tiempo en comunicación con el Cielo donde desapareció Numbakula. Que se rompa el poste y es una catástrofe; es en cierta forma el "fin del Mundo", la regresión en el Caos. Spencer y Gillen<sup>77</sup> relatan que según un mito, el poste sagrado habiéndose roto una vez, la tribu entera se convirtió en la presa de la angustia; sus miembros vagabundearon cierto tiempo y finalmente se sentaron en el suelo y se dejaron morir<sup>78</sup>

(Mircea Eliade: *Le sacré et le profane* : 1965: 35)

El rey en efecto, ya sea en la guerra o en la paz, como líder que lleva y conduce a sus hombres en la batalla o como juez que hace respetar la ley (*dharma*) en tiempos de paz, parece tener esa virtud focal que permite que los hombres encuentren un centro a partir del cual puedan orientarse. Si bien podemos considerar, con los materialistas, que la función

<sup>77</sup> B.Spencer y F.J. Gillen. The Arunta. Londres. 1926, I,p 388. (Referencia de Mircea Eliade)

<sup>78</sup> Selon les traditions d'une tribu Arunta, les Achilpa, l'Etre divin Numbakula a « cosmisé », dans les temps mythiques, leur futur territoire, a crée leur Ancêtre et a fondé leurs institutions. Du tronc d'un gommier, Numbakula a façonné le poteau sacré (*kauwa-auwa*) et, après l'avoir joint avec du sang, y a grimpé et a disparu dans le Ciel. Ce poteau représente un axe cosmique, car c'est autour de lui que le territoire devient habitable, se transforme dans un « monde ». D'où le rôle rituel considérable du poteau sacré : durant leurs pérégrinations, les Achilpa le transportent avec eux et choisissent la direction à suivre d'après son inclination. Cela leur permet de se déplacer continuellement, sans cesser d'être dans « leur monde » et, en même temps, en communication avec le Ciel ou a disparu Numbakula : Que l'on brise le poteau, c'est la catastrophe ; c'est en quelque sorte la « fin du Monde », la régression dans le Chaos. Spencer et Gillen rapportent que, selon un mythe, le poteau sacré s'étant une fois cassé, la tribu entière devint la proie de l'angoisse; ses membres vagabondèrent quelque temps et finalement s'assirent à terre et se laissèrent mourir.

sagrada del rey consiste esencialmente en un *discurso* y una *construcción*, mientras que los textos que lo promueven son analizables desde un punto de vista esencialmente *literario*, es decir en tanto que *productos* de la voluntad humana concebida como deseo de dominación, y no de una revelación de orden mitológico, de todas formas, la pregunta del porqué de la eficacia de tal discurso y de su carácter reiterativo a través de la historia sigue abierta. Podemos imaginar que los reyes y las clases privilegiadas, no *se creían* el discurso por el cual justificaban su posición dominante en la sociedad, aunque tal afirmación no deja de estar sujeta a caución, sin embargo es más difícil explicar el porqué las masas se veían atrapadas por tal discurso al punto de creer en las virtudes curativas del *rey* como era el caso en la Edad Media europea, y rendirle el respeto lleno de admiración azorada que todavía en nuestros días, <sup>cuando</sup> en donde sin embargo la razón, la ciencia y la democracia aparentemente están ya bien instalados, se le rinde a figuras como la reina de Inglaterra o la princesa Diana, como si el espíritu de quién admira a estas figuras se rehusara a considerarlos como simples mortales.

En el contexto de una perspectiva “idealista” de la naturaleza del rey en la India antigua, la explicación de Jung merece ser considerada, a pesar de la poca popularidad de la que goza éste autor entre los simpatizantes del materialismo y del universo académico en general. Podemos imaginar que a partir de una experiencia primordial de la figura del jefe, en la prehistoria por ejemplo, (de la cual los Vedas no están tan lejanos) se haya constelado sobre seres de carne y hueso el arquetipo del Sí (Selbst) a causa de la similitud que existe entre esta función inconsciente en su relación con la psique individual y las condiciones difíciles que conocían los hombres en éstas etapas de la humanidad, en donde lo desconocido, el otro, la oscuridad, representaban una real amenaza. De misma manera que el fuego y el sol ejercieron una fascinación en los hombres que veían manifestado el poder

de éste elemento que disipaba las tinieblas y alejaba a las bestias de presa, al punto en que en la India el fuego se convirtiera en el principal elemento de culto, los primeros jefes pudieron haberse convertido en el objeto de un culto porque en ellos se veía reflejada la función psicológica que permite que la conciencia se manifieste en el seno de la oscuridad y del caos de la inconsciencia. De ahí, por ejemplo, que en el relato de Pr̥thu se oponga el orden del *dharma*, asegurado por el rey, a las emociones desordenadas de las que fue presa la sociedad primordial cuando cayó en el caos: la lujuria y el deseo, el enojo, el apetito sexual sin restricción, la distinción entre lo puro y lo impuro, entre la virtud y el vicio y entre lo correcto y lo incorrecto. Se puede imaginar que los primeros jefes se vieron así revestidos de la personalidad *mana*, bien conocida de los antropólogos, que los ligaba así a lo sagrado y a aquellos que en otros ámbitos tenían contacto con éste, es decir los sacerdotes, chamanes etc. quienes, por así decirlo “institucionalizaron” por medio del ritual el papel sagrado del jefe, a partir del comportamiento del *homo religiosus* tipificado por Mircea Eliade, haciendo del advenimiento de cada nuevo jefe o rey un evento ritual que reproducía una situación primordial, facilitando así la proyección del arquetipo del Sí (Selbst) sobre los hombres de carne y hueso que asumirían ese cargo a través de la historia. Sí bien ese arquetipo mantuvo toda su fuerza evocadora sobre el pueblo, es posible que los reyes dejaran de participar ellos mismos de la fascinación al arquetipo del que se hacían depositarios, abandonando el proceso que Jung nombra la *inflación* (fenómeno por el cual hace un individuo llega a identificarse a un arquetipo, tomándose así por un mago, por un dios etc.)<sup>79</sup>, aunque siguieran sometiendo a las ceremonias de consagración etc. por que sabían que esto era necesario para justificar su posición a los ojos del pueblo, lo cual

---

<sup>79</sup> Ver por ejemplo: *Die beziehungen zwischen dem ich und dem unbewussten*. Que aquí se consultó en la traducción francesa del doctor Roland Cahen : *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. (1964)

evidentemente les convenía. Es sin embargo también posible imaginar que nunca dejaron de ser presas de la “inflación” y que para la mayoría, nunca dejaron de creer ellos mismos en su propia divinidad (como Alejandro el Grande cuando empezó a convencerse, posteriormente a sus conquistas orientales y de su contacto con los Satrapas persas, de ser un dios, aún cuando originalmente no poseía tales características sagradas a los ojos de sus sociedad, la cual, de hecho, le reprochó amargamente esta pretensión).

Cualquiera que sea la solución que se le dé al problema de la participación del rey “verdadero” a su propio arquetipo, por así decirlo, podemos considerar que la ceremonia de iniciación o *abhiṣeka* constituye un acto por el cual el rey, en tanto que individuo real, humano y falible, se compromete a acoplar sus actos a esta función ideal que se encuentra fijada en los textos mitológicos y de la cual los textos normativos, como el *Arthāśāstra* y el *rājadharmā* del *Mahābhārata* proporcionan un modelo articulado sobre el cual pueda inspirarse para mantenerse en concordancia con la *Idea* que en principio debería encarnar. Uno se puede preguntar si los reyes Kallars de Pudukkotai, pasaron alguna vez por una iniciación tal como la acabamos de describir. Sea este el caso o no, según nuestra interpretación de los hechos presentados por Dirks, los Kallars parecen realizar un esfuerzo en términos muy concretos por acoplarse al ideal “brahmánico” del rey y del *ksatra* en general, tal como se encuentra descrito en los textos normativos, lo cual no sólo confirmaría la vigencia de la tradición y del contenido de los textos mitológicos como modelos que afectan la realidad de los diversos estratos de la sociedad (en este caso una casta impura que desea y se esfuerza por obtener el estatus tradicional del rey y de los *ksatriyas*) sino también el poder de los brahmanes, depositarios de la *Idea* a la cual deberá amoldarse todo aquel que desee hacer parte respetable de la sociedad hinduista. Este poder de los brahmanes se expresaría por la facultad que poseen de determinar lo que es correcto y lo

que no lo es, a partir de los principios contenidos tanto en la *śruti* como en la *smṛti*, que por medio de la autoridad que les confiere su estatus de “guardianes” de la tradición (aprendizaje oral de los vedas etc...) mantienen difuminados en la sociedad como si se tratara de la conciencia moral colectiva de la que son, en cierta forma los representantes y la voz, sea ésta última, por lo demás, acatada o no, por los diversos miembros de la sociedad, con las consecuencias que ambas posibilidades implican en términos de aceptación o de condena por parte de la comunidad en su conjunto.

### III. El rey en el esquema de Georges Dumézil y Louis Dumont

Resulta interesante el constatar que, en este punto del trabajo, es posible establecer una correspondencia relativamente satisfactoria entre los argumentos que se apoyan en Jung, Eliade y Otto sobre la esencia del rey en la India antigua y los que dan de ésta. Raheja y Dirks: En efecto para ambos grupos el rey es una figura central que adquiere su “centralidad” por medio de lo sagrado. Sin embargo, la diferencia radical e irreconciliable que los opone consiste en la interpretación que dan de la esencia de lo religioso, la cual, para los primeros, corresponde a una experiencia genuina, fruto de las estructuras de la psique, y para los segundos, a un discurso hueco o ambiguo, destinado a proteger el *status quo* en las relaciones de dominación tal como se manifiesta en lo que se designa por “tradición”. Por otro lado las nociones de Weber defendidas por Lorenzen sobre la legitimación por medio del carisma se pueden poner en paralelo con la noción de *numen* tal como lo presenta Otto, con las mismas discrepancias en cuanto el valor y el significado de lo religioso, mientras que lo que designa el sociólogo alemán con el nombre de

“rutinización del carisma” y “dominación tradicional”, se puede interpretar desde el punto de vista de Mircea Eliade, quien hace depender estos fenómenos de la necesidad del *homo religiosus* de repetir de forma cíclica una experiencia llena de significado “cosmisante” que se sitúa en un espacio y un tiempo primordiales.

Así por ejemplo mientras que Dirks y Raheja consideran que el rey asegura su centralidad al justificarla por medio de un discurso textual que viene únicamente a apoyar y asegurar una realidad económica y política que es la única importante y verídica, la interpretación de Eliade y de Gonda implican de alguna forma, aunque esto no lo digan explícitamente, que la centralidad del rey, al ser el fruto de un arquetipo, preexistía a las realidades económicas y políticas, realidades que se habrían amoldado posteriormente a las características de esta figura nacida de las estructuras inconscientes de la psique, mientras que el carácter religioso que posee la figura del rey de “carne y hueso” no es el resultado de un discurso destinado a justificar las relaciones de dominación, sino que se debe a la “numinosidad” natural del arquetipo que asume éste al mismo tiempo que su función. En pocas palabras los primeros adoptan una actitud materialista mientras que los segundos se apegan a una visión idealista, que postula la existencia de la *Idea* como precediendo a los accidentes del mundo fenoménico, con todo lo que este tipo de postulados puede comportar como implicaciones en cuanto a la naturaleza de la realidad, implicaciones que revelan ante todo de la teología, pues presuponen un tipo de voluntad o de inteligencia que precede de alguna forma la voluntad y la conciencia humana. Mientras que podríamos decir que autores como Lorenzen, Dirks y Raheja participan de lo que podríamos llamar la “mitología materialista” que es la nuestra, y ven por lo tanto los textos sagrados como *discursos* nacidos de la voluntad del hombre que se expresa ante todo como voluntad de dominación, aunque estos textos sean presentados como el resultado de una revelación, esencialmente



porque esta visión de la realidad prohíbe todo argumento teológico y religioso sobre la naturaleza de las cosas, autores como Jan Gonda y Mircea Eliade tienden a tomar en serio estas declaraciones de lo que llaman las “sociedades tradicionales” y tratan los contenidos de estos textos como si efectivamente fueran, de alguna manera, el fruto de una revelación, al tratar los arquetipos ideales que en ellos se presentan como testigos válidos de las *estructuras* que rigen de forma inconsciente a estas sociedades, estructuras que no dependen de la voluntad, que por definición depende del “yo”, sino que poseen una independencia que las hace morar en una suerte de reino superior, aunque interior a la psique<sup>80</sup>, equiparable, a final de cuentas, al de las *Ideas* platónicas, reino superior que en el lenguaje de la psicología moderna llamamos el inconsciente, si bien se trata aquí del inconsciente tal como lo determinó Jung y no Freud<sup>81</sup>.

Sí bien el hacer partir la interpretación de los aspectos sagrados del rey de las propuestas de Mircea Eliade, de Rudolf Otto y de Jan Gonda tiene, para quién simpatiza

---

<sup>80</sup> Superior simplemente porque esta fuera del alcance del “yo” y de su voluntad.

<sup>81</sup> Si bien no sabemos a ciencia cierta si Gonda y Jung creen realmente que los arquetipos preceden a la conciencia humana y son parte de las estructuras mismas del universo material, el uso de este término tan inseparable de la psicología de Carl-Gustav Jung, en particular por Mircea Eliade, lo deja en efecto inferir con bastante seguridad. Se sabe en efecto que Jung trabajó sobre la idea de arquetipo como fuerza estructurante de la materia misma, lo cual indica que la *Idea* platónica y el arquetipo junguiano tienen mucho en común, aunque se trate de un trabajo que emprendió de forma relativamente tardía y cuyas conclusiones confió a su principal discípula, Marie-Louise Von Franz, para que las pusiera en forma. Lo cual hizo en un libro publicado bajo el título de *Zahl und Zeit* que consultamos aquí en su traducción francesa, *Nombre et temps* (1983). Traducción personal de la traducción francesa de Etienne Perot: Jung sugirió que el concepto de energía tal como se utiliza en la física contemporánea no puede distinguirse, en numerosos aspectos, del de energía psíquica que está a la base de las observaciones de la psicología de las profundidades. Llega al punto de pensar que podría tratarse de un solo y mismo dato descrito a partir de dos aspectos complementarios: Los arquetipos representan, en un nivel primario, las unidades dinámicas de la energía psíquica. A lo largo de los procesos preconcientes, asimilan los materiales de representación tomados en el reino de la manifestación exterior para hacer de ellas imágenes y modelos determinados, lo que los hace perceptibles por la introspección, en tanto que hechos “psicológicos”. Lo que son anteriormente a nuestra percepción introspectiva, no lo podemos saber. En tanto que factores de ordenamiento, sin embargo, deben en razón de los fenómenos de *sincronicidad*, poseer un aspecto *no psicológico* (El cual sin embargo deja de manifestarse en la forma de fenómeno sincrónico periférico en cuanto los contenidos ordenados se han hecho concientes) (Von Franz: 1983: 163)

En cuanto a la posibilidad de apegarse hoy en día a una visión idealista de la realidad, ver apéndice II: *¿Es posible defender una postura filosófica idealista hoy en día?*

con sus postulados, el mérito de otorgarle a la experiencia religiosa tal como se expresa en la mitología y en los textos religiosos de la India antigua un carácter genuino y directo que va más allá del mero ejercicio de justificación, consciente o inconsciente, que las nociones de *discurso* o de *legitimación* implican, las limitaciones que presenta esta forma de proceder cuando se trata de la India de la Antigüedad así como sus instituciones resulta bastante evidente. En efecto si bien la figura arquetípica del rey tal como la analizan Eliade y Gonda a partir de los textos mitológicos puede darnos una idea general del sentimiento de lo sagrado tal como se manifestaba alrededor de la figura del rey en “carne y hueso”, tanto en India y en Europa como en muchas otras regiones del mundo bajo modalidades similares, es igualmente cierto que los textos en los que aparece esta figura son, hasta cierto punto, normativos, tal como lo hace resaltar David Lorenzen, pues presentan al rey en tanto que arquetipo, es decir en el nivel de las *Ideas*, que nos remitamos aquí a la Idea platónica o no: el rey original del Mahābhārata, es evidentemente un rey ideal. Por lo tanto el argumento de los autores que defienden una revisión de la concepción que nos hemos hecho del rey en la India antigua a partir de los textos sagrados es también válido pues es necesario confrontar este ideal con la realidad más vasta de las relaciones sociales en la India antigua, en la que evidentemente se presentaban relaciones de dominación y de desigualdad.

Sin embargo, el que la figura del rey tal como aparece en los textos corresponda a un ideal no quiere decir que éste no tuviera absolutamente nada que ver con la realidad de la India antigua. Si bien las Constituciones de los diversos países modernos, nos dan una imagen ideal de lo que debería ser la sociedad democrática perfecta, imagen que a diferencia de los textos sagrados, se proyecta en un futuro por alcanzar, más que en un pasado primordial, esto no quiere decir que constituyan una mera fantasía que no modela

ni refleja en nada la realidad social tal como se vive en la práctica cotidiana. Si bien la correspondencia entre el texto de las Constituciones y la práctica social varía cualitativamente según los diferentes países, el ideal proyectado en ellas modela de forma sensible las relaciones de los hombres entre sí, las instituciones que los rigen, su relación al trabajo etc. La democracia en el mundo moderno es mucho más que una serie de palabras escritas en libros que despiertan una veneración fetichista, es un mito, en el sentido noble del término, un ideal por alcanzar del cual una inmensa colectividad participa, aunque los que redactaron las Constituciones de su puño y letra se reduzca a una número ínfimo en relación con esta mayoría. Es en ese sentido que hemos tratado de interrogarnos sobre la vigencia de los ideales contenidos en el Mahābhārata y en los demás textos normativos al confrontarlos a la figura de un rey “verdadero” tal como se manifiesta entre los Kallars de Pudukkottai, aunque para esto hayamos tenido que llegar a conclusiones muy diferentes, sino es que francamente opuestas, a las que Dirks presenta como fruto de su investigación.

Ahora bien, al confrontar los textos mitológicos con la realidad de los Kallars de Pudukkottai, hemos podido constatar que entre ellos el grupo de la “subcasta” real, según la denominación de Dirks, parece tratar de acoplarse a un ideal brahmánico de control y de restricción moral, que aparece codificado en textos milenarios cuyos compositores y depositarios tradicionales son precisamente los brahmanes. mucho más que preocuparse por imponer sus propios valores ideológicos, tal como los sugiere el propio Dirks. Esto nos lleva a interrogarnos sobre el poder de la idea con relación a la práctica: en efecto si los Kallars buscan a modelar sus actos según el ideal brahmánico en vez de imponer sus propios valores, cuando poseen para sí el poder económico y militar que les permitiría librarse de un modelo ideológico en el que son despreciados. uno se puede interrogar legítimamente sobre la independencia de la idea frente a la fuerza del dinero y las armas.

Sin embargo la figura arquetípica del rey, tal como la hemos presentado a partir de las nociones de Mircea Eliade y Rudolf Otto, no nos aporta mucho cuando la confrontamos a los hechos aportados por Dirks, sino el indicarnos, quizás, que la centralidad del rey comporta un aspecto religioso genuino que tiene su razón de ser en las estructuras de la psique y que esta figura constituye una *Idea*, a la cual se intentaba, en tiempos del Mahābhārata, asimilar la persona en “carne y hueso” del rey, por medio de los rituales brahmánicos, aunque en el caso de los Kallars no haya ninguna prueba de que este procedimiento haya sido obedecido en algún momento, por lo menos en el texto de Dirks. El carácter un tanto esquemático de tal figura arquetípica dificulta en efecto el establecer una correspondencia entre el rey original de los textos brahmánicos y la realidad del rey Kallar tal como nos lo presenta Dirks, lo que nos impide por el momento ir más allá en nuestro intento de probar que los reyes “verídicos”, en Pudukkottai como en la India del Mahābhārata intentaban acoplarse al ideal del rey tal como los brahmanes lo protegían. No obstante, el hecho que hayamos definido ciertos puntos posibles de comparación entre el ideal del rey tal como aparece en los textos normativos y la conducta a la que se apegan los Kallars nos autoriza, en nuestro parecer, a seguir explorando la figura del rey ideal con la esperanza de encontrar posibles correspondencias entre la realidad histórica y la figura del rey tal como lo presenta la mitología y la religión védica.

En este contexto la relación que han establecido en diferentes ámbitos Dumézil y Dumont entre mitología, religión y sociedad, nos parece, entre las posturas idealistas y materialistas, la más equilibrada, porque si bien estos autores no descartan la experiencia religiosa y la producción poética y mitológica de los pueblos y le otorgan un sentido interno que traduce una forma genuina de interpretar la realidad, no dejan por tanto de marcar la relación que existe entre estas concepciones del mundo y la organización de la sociedad.

Por otro lado dejan pendiente el problema que opone a “idealistas” y “materialistas” al no establecer un orden de precedencia ni a las ideas ni a las condiciones materiales (presentado las ideas como lo que modela las condiciones materiales o las condiciones materiales lo que produce las ideas), sino que ofrecen un modelo en el que las creencias religiosas y las prácticas sociales se alimentan las unas de las otras de tal forma que resulta mucho menos claro el distinguir la causa del efecto. Sólo se observa que existen creencias, que estas creencias tienen una coherencia interna y un significado que les es propio, pero que a la vez estas creencias están íntimamente ligadas a las prácticas sociales de tal forma que la sociedad se puede entender por la mitología, pero también la mitología por la estructura social.

Sin embargo es posible argüir que Dumézil y Dumont adoptan en realidad una actitud más cercana al idealismo que al materialismo, en vez de una actitud neutra, pues parten de la mitología y de los textos que conocemos para fundar su interpretación, considerando por tanto que las ideas contenidas en los textos sagrados se pueden analizar para conocer el estado real de la sociedad de la India antigua, otorgándole un valor *estructurante* a estas ideas. En efecto estos autores consideran que la sociedad India se regía, en tiempos del Mahābhārata y del Rāmāyana, por estructuras mentales que se comprenden a partir del estudio de sus creencias religiosas y de su mitología, estructuras que compartían por lo demás con los Indoeuropeos en general. lo cual nos acerca más a la noción de arquetipo que se reconoce en autores como Jung y Eliade que a la noción de discurso intencionado, destinado a justificar las relaciones de poder, característico de las posiciones materialistas. Sin embargo hay que hacer notar que la posición que ambos autores pueden o pudieron haber tenido en cuanto a *la naturaleza* de estas estructuras nos es prácticamente desconocida y que, por lo tanto, el llanamente declarar que compartieron

una mirada idealista sobre la naturaleza de la realidad sería probablemente ir demasiado lejos, pues se trata de un juicio a posteriori sobre las conclusiones de sus investigaciones. Se podría decir, quizás, que estos autores toman los textos sagrados de la India antigua como testigos fieles del *Weltanschauung* de las épocas en las que fueron escritas y por tanto toman la misma actitud que un investigador debería adoptar al estudiar nuestras Constituciones si no tuviera ya los elementos que le permitieran conocer de manera más precisas nuestras sociedades, es decir considerando que si bien los textos relatan situaciones ideales que no reflejan la realidad en su totalidad, estos sin embargo son suficientemente reveladores del estado de espíritu general para darnos una imagen relativamente aceptable del estado de la sociedad que dicen representar. Por lo tanto, lo que los autores materialistas llamarían el *discurso* religioso, aquí se convierte en mucho más que un discurso hueco, carente de sentido fuera del análisis de las relaciones de poder, sino que constituye una ventana abierta a la concepción que los antiguos se hacían de la realidad, concepción en la que los dioses existían de forma genuina, como existen para nosotros la economía y la democracia, y correspondían a preocupaciones tan serias como las que nosotros depositamos en estos dos últimos rubros.

Es finalmente en esto que se distinguen versiones de la realeza como las de Nicholas Dirks de las de Dumézil y Dumont. Mientras el primero ve en el discurso religioso un mero instrumento que legitima el ejercicio del poder, los segundos consideran que no hay tanto un discurso, como una mitología, la cual se vivía con la misma entrega y falta de perspectiva con la que nosotros creemos por ejemplo en la eficacia de la ciencia o en la necesidad de un presidente electo democráticamente. Así los dioses y los demonios, los sacrificios y el deber de los *varnas*, no son aquí un espejismo que sobrevuela las realidades materiales sino que constituían para quienes lo vivían el tejido mismo de la

realidad. Esto no significa que todos creyeran en los dioses (a prueba los materialistas de la India antigua) pero sí una gran mayoría, del mismo modo que en el mundo moderno existen personas que pueden no compartir el entusiasmo que se tiene de forma casi unánime por la ciencia y la tecnología, aunque estos individuos representan una tan evidente minoría que sus opiniones no pueden cambiar el sentimiento general que se tiene al respecto, y mucho menos el consenso que esta aceptación de la ciencia implica en cuanto a la naturaleza de la realidad.

Para concluir expondremos el punto de vista de estos dos autores, pero partiendo principalmente de los trabajos de Dumézil de los que se inspira Dumont, adentrándonos así en la teología y en la mitología védica para tratar de encontrar el sentido de los aspectos religiosos del rey desde un punto de vista que consideraríamos como interno a la sociedad de la India antigua. No regresaremos a la descripción de la posición que Dumont le otorga al rey en la sociedad, sino que confrontaremos su teoría con las que ya hemos visto hasta ahora, apoyándonos además en las aportaciones que Émile Benveniste hizo desde el campo de la lingüística a la comprensión de lo que Dumézil designó como “la ideología tripartita de los Indoeuropeos”. Trataremos pues de partir de la *Idea* tal como se expresa en la mitología de la India antigua para tratar de surgir con una propuesta que nos acerque lo más posible de lo que pudo haber constituido la realidad objetiva del rey en su relación al cuerpo sacerdotal de los brahmanes.

## 1. Funciones sociales del Rey: La Guerra y la Ley

Georges Dumézil a definido en sus trabajos que la mitología de los Indoeuropeos nos revela claramente su estructura social. Como es sabido, Dumézil nombró a esta ideología socio-religiosa “la ideología tripartita de los indoeuropeos”. La tripartición a la que se refiere este autor, como ya lo vimos, es la que divide a estas sociedades en tres sectores diferentes, sacerdotes, guerreros y agricultores-ganaderos; en la India, brahmanes, *kṣatriyas* y *vaiśyas*. A cada uno de estos sectores corresponden, en la mitología de los pueblos indoeuropeos, divinidades características que poseen funciones que están en relación con las de cada sector, divinidades que se remiten a un esquema primordial que todavía se puede reconocer con claridad en la India de los Vedas. En efecto en la India de los Vedas todavía es posible distinguir con claridad el esquema indo-iranio tal como se revela en particular en las tabletas de Bhogazkoi ( S.XIV) en las que Mitra y Varuṇa, Indra y los Nāsatyas, son las divinidades que parecen corresponder a cada uno de los tres niveles de la sociedad. En la India de los Vedas, en efecto es posible reconocer que Mitra y Varuṇa corresponden al nivel mágico-religioso de los brahmanes, el cual es también el nivel de la soberanía y por lo tanto el más elevado. Como se sabe es el nivel de la religión pero también el de la ley moral, del *dharma* para emplear la terminología sánscrita. Al segundo nivel corresponde Indra, el dios guerrero, pero también Vāyu el dios del viento. Por último vienen los Aśvins o los Nāsatya, quienes son divinidades ligadas al ganado y a la vida pastoral<sup>82</sup>. Sin embargo este esquema irá transformándose con el paso del tiempo de tal manera que en los Brāhmaṇas, por ejemplo, Agni y Soma, tenderán a representar con más

---

<sup>82</sup> Ver por ejemplo en *Les dieux souverains des Indo-Européens* (1977 : 23-51), la introducción : “ Les dieux indo-iraniens des trois fonctions”



frecuencia el nivel sacerdotal, mientras que en la época del Mahābhārata será el termino abstracto *dharma* con el que se designará con más facilidad a este primer nivel (ver más abajo: p.95, nota 114 )

Ahora bien el rey extrañamente es un *kṣatriya* y por lo tanto se encuentra en un nivel subordinado al de los brahmanes quienes en este esquema poseen la soberanía. ¿Cómo es posible entonces que el soberano, o el rey, no pertenezca al primer nivel, el de la soberanía, sino al segundo, el de la guerra, el cual está sometido jerárquicamente al primero? En las líneas siguientes intentaremos dar una respuesta a este problema no solo a partir de los postulados de Dumézil sino también de los de Mircea Eliade, para luego confrontar los resultados con las críticas y las propuestas formuladas por los autores que hemos clasificado como “materialistas”, en particular a las reflexiones formuladas por Nicholas Dirks acerca de la “centralidad” de la figura del rey. Puesto que entramos con Dumézil en el dominio del pensamiento indoeuropeo una buena manera de empezar es investigar con Emile Benveniste lo que tiene que revelar la lingüística de las raíces indoeuropeas de la palabra rey.

### *Etimología de la palabra rāja*

Hemos visto que según los lineamientos de Mircea Eliade el rey se comporta como un eje del mundo. El rey de la mitología india restablece en efecto la rectitud moral en el seno del desorden de las pasiones que impera en la sociedad primordial antes de su llegada. Esta metáfora del eje que por su rectitud restablece el orden moral, lejos de ser un juego de palabras sobre el sentido de la palabra “rectitud”, se encuentra en las raíces mismas de la palabra sánscrita *rāja*. Según Émile Benveniste (1969:9-15), la palabra *rāja* comparte su etimología con la palabra *rex* del latín al igual que la palabra *ri.-rix* del céltico. Estas son

las únicas lenguas indoeuropeas donde se encuentra preservada esta palabra, pues ni en germánico, ni en griego por ejemplo se encuentran rastros de ella. El hecho que hayan sobrevivido en estas sociedades únicamente (indo-irania e italo-celta) se explica, según Benveniste, porque se trata de sociedades extremadamente conservadoras donde se encuentran poderosos colegios sacerdotales depositarios y guardianes de la tradición. Este es el caso del colegio de los *fratres Arvales* de los Romanos, de los druidas de los Celtas, de los *atharvans* de la India y de los *athravans* de Irán.

El tema nominal re- se encuentra a la base tanto del latín *rex, regis*, del irlandés *ri*, del galo *-rix*, como del sánscrito *rāj-*. Este termino dio nacimiento a todo tipo de términos y expresiones tales como *rego, regere* en latín (dirigir, conducir). *Rajni* en sánscrito, *regina* en latín. *Regio* y *rectus*, en latín, también se desprendieron de esta raíz, aunque ya no haya relación entre una y otra palabra en latín mismo. Este derivado presenta correspondencias en el gótico *raihits* y el alemán *recht* aunque el alemán ya no presente el tema nominal \*reg ( podemos reconocer a partir de estas reflexiones la doble acepción de la palabra “derecho” en español, es decir el “derecho” como sustantivo, en tanto que práctica legal y lo “derecho”, lo que está “derecho”, en tanto que adjetivo. Igualmente en Inglés, *what is “right”*. *you have “rights”*. lo que está correcto, tienes derechos y en francés, *cela est “droit”*, *le “droit”*, esto está derecho, el derecho). Benveniste pone igualmente en paralelo esta raíz con la palabra *orego* del griego antiguo, que significa “extender en línea recta, a partir del punto que uno ocupa”. Este sentido es igualmente el de *regio* que antes de significar región, significa “el punto al cual se llega en línea recta”.

El adjetivo *rectus* debe interpretarse de la misma manera, tanto en su acepción moral como física, lo recto siendo lo justo y lo bueno, mientras que lo torcido o corvo representa lo falso y lo malo. De ahí viene igualmente la palabra *regula*, regla en español.

Para Benveniste esto tiene dos consecuencias mayores. La primera tiene que buscarse en la expresión *regere fines* que significa “trazar en línea recta las fronteras” y que consiste en el ritual necesario a la construcción de toda ciudad o templo y por el cual el gran sacerdote consagra el espacio a fin de delimitar lo sagrado de lo profano, lo nacional de lo extranjero, lo interior de lo exterior. Vemos lo cerca que estamos aquí de la noción de *axis mundi* tal como lo entiende Mircea Eliade, noción que aparece, gracias al análisis lingüístico de Benveniste, como íntimamente ligada a la naturaleza del *rāja*. La segunda de estas consecuencias se desprende de la acepción moral de este término por la cual el rey es aquel que traza la línea de conducta por seguir. Vemos igualmente que esto corresponde particularmente bien a los relatos del Mahābhārata, siendo tanto Manu como Pṛthu los restauradores del orden moral. El rey sería entonces aquel que determina el espacio sagrado y que define lo recto de lo que no lo es, estableciendo las reglas. La relación del rey a la noción de *dharma*, aparece aquí con mucha claridad.

*El rey como juez y guardián del orden social* (Jan Gonda: 1969: 17-20; Santucci: 1981: 83-113; Kane: 1946: Vol III p.57-59; Sharma: 1988: 59-77)

Si bien una de las funciones primordiales del rey parece ser la de proteger a sus súbditos, actividad que lo liga simbólicamente al dios Indra, con el simple propósito de seguir la lógica propuesta por Benveniste, empezaremos por definir la obligación que tiene el rey de mantener su reino en el cauce de la rectitud moral<sup>83</sup>, actividad que lo liga al dios Varuṇa, como lo hemos visto ya en la descripción del *mahābhiseka*. Hemos visto, en efecto, que durante esta ceremonia un verso es pronunciado en el que se invoca a Varuṇa:

---

<sup>83</sup>Sobre este tema ver el artículo Santucci, *Aspects of the nature and functions of Vedic Kingship* (1981: 83-113) y Jan Gonda (1969: 17-20)

Varuṇa que sostiene el *vrata*, que tiene su morada entre las ondas (*asu*), lo sentó abajo, para la soberanía universal, para el gozo, para la propia soberanía, para la fuerza., para la suprema soberanía, para la supremacía, para la soberanía, para la gran soberanía, para la regencia, para la propia determinación, para la preeminencia, él, el hábil.<sup>84</sup>  
(Aitareya Brāhmaṇa. XXXIX.4)<sup>85</sup>

En este verso Varuṇa aparece como la divinidad que instala al rey, identificado a Indra, en la soberanía. En la mitología védica, el dios Varuṇa representa el guardián del orden sagrado o *ṛta*. (Macdonell:1995: 26; Santucci: 1981: 102-104. Bergaigne 1963: 224-225) como el de la conducta moral o *vrata*.<sup>86</sup> Es él quien castiga a los que violan estas

<sup>84</sup>Traducción personal: *niśasāda dhṛtavrato varuṇaḥ pastyāsvā | sāmṛāyāya bhaujyāya svārāyāya vairāyāya pārameṣṭhāya rāyāya mārāyāya` `dhipatyāya svāvaśyāyā` `iīṣṭāya sukraturiti.*

<sup>85</sup> Keith (1988 : 334) :VIII.18.

<sup>86</sup> La idea según la cual el orden universal procede de una fuerza superior a la voluntad de los hombres se encuentra desarrollada en el conjunto entero de la *śruti* bajo los conceptos de *dharma* y *ṛta* (y de sus opuestos *adharma* y *anṛta*), a las cuales se agregan, dentro del mismo campo semántico, las palabras *dhāman* y *vrata*. Abel Bergaigne definió estos conceptos tal como aparecen en el *Rg Veda*, en su *Religion Védique* (1963), haciendo constar que estas cuatro palabras se aplican, en diferentes situaciones, tanto al orden de los fenómenos naturales en su regularidad, como a las ideas de rito y de sacrificio, de bien y de mal en tanto que conducta a seguir frente a los dioses como entre los humanos, así como a la noción de verdad, todos estos conceptos entretrejiéndose el uno con el otro, de tal manera que nunca se pueda trazar entre ellos una frontera claramente definida. "De hecho, nos dice Bergaigne, la idea de los ritos del sacrificio y la del orden del mundo parecen así haber estado confundidas en la misma fórmula bajo uno de los cuatro términos de los que estudiamos el uso" (traducción personal; Bergaigne: 1963: 224-225).

Es interesante el constatar que, en el campo de la naturaleza, estos conceptos se encuentran ligados a la idea de luz en oposición a la oscuridad. Así por ejemplo, el sol, en tanto que el dios *Savitṛ* y *Uṣas*, la Aurora, y por tanto la luz en general, son asimilados a *vrata* y *ṛta*. (I.83.5.VII.75,3) mientras que la oscuridad se asimila o bien, paradójicamente, a aquello que les es contrario (*apavṛata*, contrario a la ley: V.40,6) o bien a aquello que las contiene en germen antes de que nazcan como luz del día. En el campo del sacrificio, donde aparecerán ligadas particularmente con *Agni* y *Soma*, y con los padres (*pitṛ*) en tanto que los primeros sacrificadores míticos, en particular los *Angiras*, esta noción se verá claramente ligada a la idea del orden del mundo: Se dice por ejemplo que el primer *dhāman* del sacrificio fue inventado por los *Angiras* (X, 67,2) o que después de que los "sacerdotes divinos" celebraran el primer sacrificio: "tales fueron los primeros *dharmān*". Es según el *ṛta* que los *Angiras* abrieron la caverna e hicieron subir al sol en el cielo (X.62.2-3). La Aurora es la obra de los padres quienes realizaron con esmero el *ṛta* dirigiéndolo como un carro (IV, 2 14) Los sacrificadores míticos conquistaron los meses con *ṛta*. Etc... Por tanto vemos aquí que el sacrificio de los *Angiras*, al estar ligado a los fenómenos naturales y celestes, subyace al orden mundo. Es de alguna forma a través del sacrificio mítico que se establece el orden del mundo. La "ley" es a la vez sacrificio, orden natural y ley divina.

*Ṛta* puede también designar la verdad, mientras que *anṛta* designará entonces la mentira. En ciertos himnos, *satya*, la verdad, se opondrá directamente a *anṛta*. (VII, 51, 12). Por otro lado, la idea de verdad y de mentira se encontrará puesta en paralelo con la idea moral de bien y de mal, particularmente cuando los cuatro términos en cuestión se encuentran ligados a las divinidades *Mitra* y *Varuṇa*. Sin embargo la buena conducta no parece estar del todo desligada del sacrificio y existe una afinidad de ideas que pone en relación las nociones conjuntas de verdad y de bien con la obligación que existe para el sacrificador de realizar correctamente el ritual, mientras que el realizarlo a medias o incorrectamente implica un acto equiparable con la mentira y el mal. Mientras el sacrificio bien hecho (*sukṛta*, *sadhu kṛta*, *punyakṛta*) le otorga al que lo realiza el mérito suficiente (*punyam*) para que alcance el cielo (*svarga*) y la morada de los dioses (*deva loka*) o de los padres (*pitṛ loka*?), el sacrificio mal hecho (*duskṛta*) constituye, al contrario, una acción demeritoria (*papa karma*) que implica consecuencias negativas como el que su tiempo de vida en el otro mundo se acorte o bien que llanamente caiga en el infierno (*Naraka loka*). Volvemos a encontrar aquí en un plano en que lo moral se encuentra relacionado con el sacrificio las mismas metáforas que encontramos con los fenómenos naturales. Lo luminoso, la verdad, el bien, el sacrificio bien hecho se encuentran en efecto ligados entre sí en oposición a lo oscuro, la mentira, el

leyes y también quien tiene la facultad de perdonar a los que se arrepienten. Varuṇa posee la omnisciencia y ningún gesto de los hombres se le puede escapar, por lo tanto es imposible librarse de su castigo que consiste en cargar a los que contravienen a su ley con cadenas o ataduras. Es invocado para que perdone las ofensas inconscientes de aquellos que han ido contra el orden (*ṛta*, *dharma*, etc.):

Si a causa de mi débil voluntad he ido de algún modo en contra de la corriente, o puro, ten clemencia; buen Señor, infunde la clemencia.<sup>87</sup>  
(Ṛg Veda VII. 89, 3)

Si nosotros los hombres hemos cometido alguna ofensa en contra del pueblo de los *devas* Si por inconsciencia (*acitti*) obstruimos tu *dharma*, no nos dañes por este pecado.<sup>88</sup>  
(Ṛg Veda VII. 89, 5)

Libérame del pecado como de una cuerda. Que hagamos expandirse la fuente de tu ley (*ṛta*) ¡Oh Varuṇa!  
Que no se corte el hilo de mi plegaria mientras la elevo, que la materia de mi trabajo no se destruya antes de tiempo (*ṛtu*).<sup>89</sup>  
(Ṛg Veda II.28.5)

Tal como lo señala James A. Santucci (1981:103), otros pasajes confirman la relación del rey a Varuṇa. En la ceremonia del *rājasūya*, durante el *abhiṣekaniya* o

mal y el sacrificio mal hecho, lo cual, en el otro mundo se refleja en el destino que conocerá el hombre que realiza sacrificios, ya sea éste el lugar de los dioses y de los padres o bien el infierno o *narakah*.

Estas nociones, como era de esperarse, no están de ninguna manera desligadas de lo social y las nociones de *ṛta* y *anṛta*, posteriormente de *dharma* y *adharmā*, pondrán en oposición, como lo veremos más adelante, a aquellos que realizan los sacrificios según las prescripciones aceptadas en los Vedas con aquellos que no los hacen o se oponen a ellos de una forma u otra. Esta realidad social por su parte encuentra su paralelo mitológico en la lucha que llevan los dioses (*devāh. surāh*) contra los diversos demonios ya sean asuras (*asurāh*) o *rakṣasa* que pueden representar diversos tipos de amenazas para los que se mantienen dentro del *ṛta* y el *dharma*, entre las cuales se encuentra, significativamente, el interrumpir el desarrollo correcto del sacrificio ( invocación a Agni contra los raksasas).

*Rta* y *dharma*, por lo tanto establecen en los niveles de lo social y de lo mitológico, la misma división que existe entre la luz y la oscuridad: Mientras los que realizan los sacrificios védicos están dentro del *ṛta* y el *dharma*, aquellos que no lo están adhieren o se encuentran estigmatizados por el *adharmā* y el *anṛta*. Los que están dentro del *ṛta* y del *dharma* son los amigos, mientras que los que están fuera de este son necesariamente los enemigos, ya sea que esto ocurra en el nivel terrestre de los hombres o en el nivel mitológico de las divinidades.

En todos estos casos las nociones de *dharma*, *dhāman*, *ṛta* y *vrata* se encuentran ligadas a una voluntad superior a la de los hombres, ya sea por que se consideran como aquello que subyace al orden de los fenómenos naturales, ya sea por que están ligadas al sacrificio instaurado por los dioses o por los ancestros míticos, ya sea por que el hombre que a su vez realiza los sacrificios según el modelo primordial, se encuentra expuesto, según su desempeño, a consecuencias positivas y negativas que una vez que su acción quedó consumida, ya no dependen de su voluntad individual.

<sup>87</sup> Traducción personal : *kratvah samah dīnatā pratīpam jagamā śuce mṛlā sukṣatra mṛlaya*

<sup>88</sup> Traducción personal: *yatkim cedam varuṇa daivye jane bhidroham manuṣyā ścarāmasi |acittī yattava dharmā yuyopima mā nastasmādenaso deva rīriṣah ||*

<sup>89</sup> Traducción personal: *vi macchrathāya raśanāmivāga rdhyāma te varuṇa khamṛtasya | Mā tantuśchedi vayato dhiyam me mā mātrā śāryapasah pura ṛtoḥ ||*

ceremonia de consagración, Varuṇa mismo consagra al rey como señor del orden (*dharmā*):

Ahora, el (que recibe el *abhiṣeka*) ofrece para Varuṇa, Señor del *dharmā* (*dharmapati*), una oblación de cebada propia a Varuṇa. Entonces Varuṇa, Señor del *dharmā*, lo hace Señor del *dharmā*. La posición más alta corresponde a ser el Señor del *dharmā*. El que alcanza la posición más alta, hacía él se acercan en cuanto al *dharmā*. Por eso ¡para Varuṇa, Señor del *dharmā*! <sup>90</sup> (Śatapatha Brāhmaṇa.5.3.3.9)<sup>91</sup>

Al ser el representante del orden moral sobre la tierra, el rey, identificado con Varuṇa tiene como deber preservarlo. Por eso también le es atribuido el poder de castigar, el cual es representado simbólicamente por el *daṇḍa* o vara, el verbo en sánscrito para castigar siendo *daṇḍ-ayati*. Así en el Śatapatha Brāhmaṇa podemos ver como les es transferido el poder de castigar, y el derecho a no ser castigado, en un gesto simbólico que recuerda la entrega de la mano de la justicia por los sacerdotes, en la consagración medieval:

Entonces le pegan<sup>92</sup> silenciosamente en la espalda con varas (*daṇḍas*). Pegándole con las varas lo conducen más allá del castigo de la justicia (*daṇḍabadha*: literalmente, *la atadura por el daṇḍa. las restricciones que impone la vara*)<sup>93</sup>. Es por que lo conducen más allá del castigo de la justicia que el rey se encuentra exento de castigo (*adaṇḍya*).<sup>94</sup> (Śatapatha Brāhmaṇa 5.4.4.7.)<sup>95</sup>

En los textos del Dharmasāstra y en el Arthasāstra, la función de preservar el orden moral en el reino es percibida como una función importante del rey pues proteger a sus

<sup>90</sup> Traducción personal. *atha varuṇāya dharmapataye vāruṇam yavamayam carum nirvapati tadenam varuṇa eva dharmapatirdharmasya patim karoti paramatā vai sā yo dharmasya patirasadyo hi paramatām gacchati tam hi dharmā upayanti tasmādvāruṇāya dharmapataye* Texto sánscrito tomado de Internet: TITUS; Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien : [http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm], 18 de febrero 2003.

<sup>91</sup> En la recopilación de Mādhyandina. Ver igualmente en el mismo *rājasūya* Śatapatha Brāhmaṇa 5.4.4.1-5.

<sup>92</sup> El *adhvaryu* y sus asistentes tal como lo recuerda Eggeling (1972: 108) en su traducción. Los *adhvaryus* son los brahmanes encargados de realizar el sacrificio, para el *yājamana*, el sacrificante, en este caso el rey.

<sup>93</sup> Eggeling (1972: 108) traduce *daṇḍabhada* por *judicial punishment*, castigo de la justicia.

<sup>94</sup> Traducción personal: *athainam pṛṣṭhatastūṣṇīmevadaṇḍairghnanti tam daṇḍairghnanto daṇḍabadhamatinayanti tasmādrājādaṇḍyo yadenam sa dhaṇḍabadhamatinayanti*. Texto sánscrito tomado de Internet: TITUS; Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien : [http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm], 18 de febrero 2003

<sup>95</sup> En la recopilación de Mādhyandina.

súbditos es una de sus responsabilidades esenciales y, fuera de su función guerrera, el preservar este orden es igualmente una forma de brindar protección. Así en el Manusmṛiti (VII.14-35) Manu hace la apología del *danda* con el cual el rey castiga simbólicamente a los que contravienen a la ley. El *danda*, hecho de la energía brillante de la realidad absoluta, fue emitido por el Señor para ser el protector de todas las criaturas (VII.14). Con éste el rey se asegura de que todos se apeguen a sus deberes (VII.15) y garantiza las cuatro etapas de la vida (*varṇāshramadharmā*). El mundo sin el poder del castigo caería en el caos, el más fuerte dominaría al más débil (VII.20), las *varṇas* desaparecerían, la barreras se romperían y el mundo caería en la furia si un castigo fuera mal administrado (VII.24), porque el rey en efecto es instado a castigar justamente pues el castigo justo hace a la gente feliz mas el castigo injusto lo destruye todo (VII.19). El castigar justamente está íntimamente ligado a la noción del *dharma* al cual el rey debe el mismo obedecer, pues castiga correctamente únicamente el rey sabio, que dice la verdad y actúa con consideración mientras que el rey malo, parcial y lujurioso es destruido por el poder del castigo (VII.27).<sup>96</sup> Una interpretación similar es dada por Kautilya en el capítulo IV del Arthasāstra.<sup>97</sup>

Si añadimos a los textos de los Brāhmaṇas, del Dharmasāstra y del Arthasāstra los ya citados del Mahābhārata en los que el rey restaura el orden moral y acaba con el caos constatamos que la interpretación de Benveniste corresponde perfectamente con lo que podemos saber a partir de la mitología y de la ciencia política y moral de la época. Una de las funciones importantes del rey aparece efectivamente como la de *rectificar* su reino para no dejarlo caer en el caos. Veremos más tarde que esta función que podría ser interpretada como meramente profana, tiene en realidad un origen sagrado, no sólo porque el poder de

<sup>96</sup> Ver Śatapatha Brāhmaṇa 5.4.4.1-5

<sup>97</sup> Ver igualmente Kane (1946; Vol. III: 57-59)

regular y de castigar es otorgado al rey por el dios Varuṇa ni porque Manu dice del *danda* que está hecho de la “energía luminosa de la realidad absoluta” (Manu VII, 14) sino porque para ejercer su poder el rey es dependiente del *dharma*, el cual le es superior.

*El rey como protector y guerrero* (Jan Gonda 1969: 106-110; Santucci: 1981: 111; Kane: 1946: Vol.III: 57-59; Sharma: 1988: 59-77)

Una de las funciones esenciales del rey es la de proteger a sus súbditos y a su reino a través de la fuerza guerrera. Es también de su deber el expandir el reino (Gonda: 1969:106-110), lo que también es una forma de protección pues así resguarda a sus habitantes de los enemigos, que son percibidos muchas veces como fuerzas demoníacas, al igual que del estado caótico en el que podrían recaer al contacto con un universo no santificado por el orden y el *dharma*<sup>98</sup>. Si bien esta interpretación coincide con la interpretación de Benveniste según la cual el rey es aquel que traza la línea recta que determina el espacio consagrado, esto no parece corresponder con otra de sus afirmaciones según la cual la función del rey indoeuropeo, ante todo sacerdotal, sería la de fijar reglas o determinar lo “recto” y no la de dar ordenes (*commander*) y de ejercer un poder, siendo así más un sacerdote que un soberano (Benveniste: 1969: 15). Esto viene quizás de una manera demasiado restringida de considerar el acto ritual de crear el espacio consagrado o *regere fines* (el trazar fronteras) y quizás, fuera del acto sacerdotal, habría que preguntarse si el acto mismo de la guerra no se consideraba también entre los indios de la Antigüedad como en otras culturas “tradicionales” como un gesto ritual para expandir el espacio consagrado.

---

<sup>98</sup>Ver mas abajo la interpretacion de Sadashiv Ambadas Dange (1966), en su articulo, *Aspects of war in the Rig Veda* donde hace de la guerra un acto ritual; ver particularmente la historia del rey de Brahmanaspadi que combate a los enemigos de Brahma con su carro y su arcos hechos de *rta*. Ver igualmente nota 68 sobre las nociones de Bergaigne (1963: 224-225) acerca del *dharma*.



Si este fuera el caso *ksatriyas* y *brahmanes* podrían estar en un origen mucho mas ligados de lo que se puede pensar.

Hemos visto como la ceremonia del *mahābhiṣeka* pone en paralelo al nuevo rey con el dios Indra. También hemos visto que en el relato de Bhīṣma en el Mahābhārata se establece la misma comparación. Después de haberle prometido el cuarto de sus méritos, los habitantes de la tierra, hacen el siguiente llamado a Manu:

Santificado por este gran merito (*dharma*) fácilmente obtenido  
 Protégenos por todos los frentes o rey, como el de los cien sacrificios (Indra) (protege) a los dioses<sup>99</sup>  
 (Mahābhārata. XII. 67:27)<sup>100</sup>

Los mitos que relatan las acciones de Indra son mitos que tienen que ver con las proezas guerreras. Así, como lo hemos visto, Indra mata al dragón Vṛta liberando las aguas en beneficio de la humanidad, haciendo surgir la luz del alba, el sol y el cielo. En un mito paralelo libera las vacas encerradas en una cueva, como libera las aguas, haciendo surgir la luz. Por otro lado se dice de él que es el destructor de enemigos, el conquistador de los demonios de la sequía y de la oscuridad. Estos son demonios como los *rakṣasas*, o los *druhas*. (Macdonell: 1995: 61) Su arma principal es el rayo, aunque también tenga otras armas como el arco y las flechas. (1995: 5). Tiene también un carro de guerra al cual los caballos son atados por las plegarias. Desde niño es un guerrero temido por las montañas, el cielo y la tierra. Se dice de él que adquirió por las armas amplio espacio para los dioses (1995: 7 y 98). Repetidas veces se dice de él que es el soberano del mundo y el monarca universal (1995:58). El adjetivo “poderoso” (*śakra*) se le aplica 40 veces y solo 5 a los otros dioses.

<sup>99</sup> Traducción personal :Tena dharmeṇa mahatā sukhālabdhena bāvitāḥ | Pāhyasmānsarvato rājandevāniva śatakratuḥ

<sup>100</sup> Dutt (1988:99), XII. 67: 28

Sadashiv Ambadas Dange, en su artículo, *Aspects of war in the Rig Veda* (1966) hace un recuento de las relaciones de Indra con el rey y la guerra: El rey que va a la guerra es protegido por los *pitrs* (los ancestros míticos) y varias deidades pero es, según este autor, principalmente identificado con Indra. Indra como Varuṇa aparecen a la cabeza de las armadas (Ṛg Veda:VII. 82, 9). En el campo de batalla Indra está presente y ayuda al rey que combate (Ṛg Veda: VIII. 18). Las armadas de Sudas son reunidas por Indra después de haber sido dispersadas. El autor también asevera que existe una identificación del rey con Indra al momento de su consagración para la guerra y cree poder afirmar que una bandera representando simbólicamente a Indra era llevada por la armada como protección sagrada. Por otro lado pone en paralelo la guerra con el sacrificio y con *ṛta* y cita la historia de *Brahmaṇaspati* de quien se dice que tiene una arco con cuerda de *ṛta*, un carro de guerra hecho de *ṛta*, que castiga a los que odian a Brahmā, regresa la riqueza a los sacrificadores que se atienen al *ṛta* y mata a los enemigos.

El Manusmṛti declara que es el deber del rey el proteger a su reino contra los enemigos (VII.87). El no evitar la batalla, el proteger a sus súbditos y el obedecer a los brahmanes es la esencia de lo que es bueno para el rey (VII.88). Los reyes que combaten hasta la muerte al máximo de sus posibilidades van al cielo (VII.89). El combatir debe de estar acorde a la justicia pues el rey no puede utilizar armas ponzoñosas, escondidas, o inflamadas (VII.90), por lo tanto no debe hacer trampa y debe estar acorde a la verdad. Tiene que ser compasivo y no matar a aquellos que por diversas razones no estén en condiciones de combatir o le pidan clemencia (VII.91-93).El rey por otro lado tiene el deber de expandir su reino, obtener lo que no tiene y guardar lo que tiene (VII.99-101). El rey debe proteger su reino y destruir a los que le hacen obstáculo como el que cosecha se deshace de la mala hierba y resguarda el grano (VII.110)

Jan Gonda a propuesto que una de las funciones del rey consiste efectivamente en expandir el espacio disponible, lo cual sería uno de los sentidos más evidentes del *āsvamedha* o sacrificio del caballo (Gonda: 1969: 106-110 y 110-123). El expandir el territorio está ligado semánticamente a la idea de proteger, a través del verbo *urus-yati* el cual deriva de *urus*, amplio. Indra es llamado en el Rg Veda *urujrayas-* (1969:107). En un artículo citado por Santucci (1981:86), Gonda, sobre la evidencia del verbo griego *orego*, del cual ya hemos hablado que se traduce por ayudar, asistir, proteger, considera que el tema \*reg- se refiere a un mediador que abre sus brazos para proteger y extender su poder sobre tierra y hombres<sup>101</sup>

En el Mahābhārata (XII.67.29) Los habitantes de la tierra piden al rey que sea victorioso como el sol, destruya a los enemigos y asegure la victoria de lo justo:

Avanza rápidamente hacia la victoria, como el sol que quema (con sus rayos),  
Y una vez que la arrogancia de nuestros enemigos haya reventado que el *dharma* siempre  
venza.<sup>102</sup>  
(Mahābhārata XII. 67.28)<sup>103</sup>

Hay que notar que esta estrofa sigue inmediatamente la citada arriba (XII. 67,28) en que se invoca la protección de Manu comparándolo a Indra.<sup>104</sup>

Si bien la idea de expandir el territorio y de proteger al pueblo de sus enemigos puede parecer como una actividad meramente pragmática e interesada, sobre todo cuando

<sup>101</sup> \*reg = " (mediator) who outstretches himself on his arms (protecting, helping, giving, blessing) and extends his power (majesty, riches) over land and people" Semantisches zu idg. reg-"Koing" und zur Wurzel reg- (sich austrecken". *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprache*, volumen 73 (1956) pp.151-167 citado y presumiblemente traducido por James A. Santucci (1981: 86)

<sup>102</sup> Traducción personal: vijayāyāśu niryāhi pratapanraśmimāniva | mānam vidham śatrūnām dharmo jayatuh nah sadā ||

<sup>103</sup> Dutt (1988 : 99) XII. 67.29.

<sup>104</sup> Santificado por este gran merito (*dharma*) fácilmente obtenido  
Protégenos por todos los frentes o rey, como el de los cien sacrificios (Indra) (protege) a los dioses<sup>104</sup>  
( XII. 67:27) Dutt (1988: 99): XII. 67 : 28

se trata de expandirse, esto no quiere decir que la acción guerrera no se haya experimentado como un acto sagrado, tanto por los *arios* del Rg Veda, como por otros pueblos. Tal parece en efecto que el acto de hacer la guerra corresponde, como el mito de Indra matando al “dragón” o “serpiente”, a una necesidad de hacer más grande el espacio habitable, que también es el espacio consagrado, en un intento de expandir el cosmos sobre el caos. Esto sería el sentido de la historia de Brahmaṇaspati destruyendo a los-que-odian-a-Brahmā con su arco y su carro hechos de *ṛta*. También se puede encontrar la misma simbología en el hecho que tanto Indra como Varuṇa se encuentren a la cabeza de las armadas. No hay que olvidar que los enemigos son percibidos como demonios que Indra destruye como el sol y que él consiguió la luz al haber matado a Vrta. Por otro lado el Mahābhārata es claro al comparar al rey con el sol y al pedirle que expanda lo justo al mismo tiempo que le pide destruir a los enemigos. Tanto en sus aspectos guerreros como, en sus aspectos de guardián del orden y de monarca universal que tiene poder sobre la naturaleza, el rey parece tener una sola responsabilidad que las sintetiza a todas: el convertirse en un pilar, intermediario entre las fuerzas divinas y humanas, que asegure la preeminencia del cosmos sobre el caos. El rey indoeuropeo parece corresponder a la idea del *axis mundi* tal como lo presenta Mircea Eliade, de quién es adecuado en éste momento citar las siguientes palabras, tomadas de su libro *Le sacré et le profane* :

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales, es la oposición que sobreentienden entre su territorio habitado y el espacio indeterminado y desconocido que lo rodea: el primero, es el mundo (más precisamente: “nuestro mundo”, el Cosmos; el resto no es ya un Cosmos, sino una especie de “otro mundo”, un espacio extraño, caótico, poblado por larvas, por demonios, por extranjeros (asimilados, de hecho a los demonios y a los fantasmas).  
(Eliade : *Le sacré et le profane* : 1965 : 32)<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Traducción personal : *Ce qui caractérise les sociétés traditionnelles, c'est l'opposition qu'elles sous-entendent entre leur territoire habité et l'espace indéterminé et inconnu qui l'entoure: le premier, c'est le monde (plus précisément: « notre monde »), le Cosmos; le reste ce n'est plus un Cosmos, mais une sorte d'*

Un territorio desconocido, extranjero, desocupado (lo que quiere decir frecuentemente desocupado por los "nuestros") participa todavía de la modalidad larvaria del "Caos". Ocupándolo y sobretodo instalándose, el hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía.  
(Eliade : *Le sacré et le profane* : 1965 : 33)<sup>106</sup>

### *Los ocho dioses*

En algunos textos como en el Manusmṛti el rey es comparado a dioses de los cuales se dice que está formado para poner en relieve sus responsabilidades. Los dioses de los cuales se dice que esta formado, aparte de Indra y Varuṇa son Vāyu (el Viento), Yama (dios de la justicia y de la muerte), Sūrya (el Sol), Agni (el Fuego), Candra (la Luna) y Kubera (dios de la prosperidad) (VII.4-8). El rey con sus poderes mágicos puede tomar cada una de estas formas(VII.7) Diversas interpretaciones fueron dadas tradicionalmente de las razones particulares por las cuales el rey es identificado con estos dioses en los Purāṇas y en los textos del Dharmasāstra los cuales transforman a veces, aunque ligeramente, la lista de estos dioses tanto en numero como en nombre.<sup>107</sup> Nārada por ejemplo, citado por Sharma (1988: 33-34), explica que cuando el rey vierte su ira, justificada o no, contra su pueblo es Agni, cuando ataca a sus enemigos deseosos de la victoria es Indra, cuando está libre de ira y se presenta bajo un aspecto benéfico es Candra, cuando enjuicia a los que contravienen el orden es Yama, cuando da regalos a sus súbditos es Kubera. Podemos ver sin embargo, que aparte de insistir sobre el carácter divino del rey estas interpretaciones no modifican gran cosa en cuanto a sus deberes. En efecto, el rey sigue siendo en esencia el

---

*« autre monde », un espace étranger, chaotique, peuplé de larves, de démons, d' « étrangers » (assimilés d'ailleurs aux démons et aux fantômes)*

<sup>106</sup>Traducción personal : *Un territoire inconnu, étranger, inoccupé (ce qui veut dire souvent inoccupé par les « nôtres ») participe encore à la modalité fluide et larvaire du « Chaos ». En l'occupant et surtout en s'installant, l'homme le transforme symboliquement en Cosmos par une répétition rituelle de la cosmogonie.*

<sup>107</sup>Ravindra Sharma (1988: 33-34) da un recuento de éstos.

juez y el guerrero (Indra y Varuṇa) destructor de enemigos, mientras que su aspecto benéfico y dadivoso, ligado a la prosperidad y a la paz del reino se expresa por su identificación a la Luna (Candra) y a Kubera.

De lo que acabamos de leer se pueden hacer varios comentarios. En primer lugar las funciones del rey en tanto que protector de la sociedad tales como las hemos descrito pueden ponerse en paralelo con facilidad con el ideal de protección y de orden tal como lo presentan los Kallars en el trabajo de Dirks, lo cual, confirma, en nuestro parecer, que los Kallars tratan de acoplarse al ideal brahmánico, tal como se encuentra fijado en los textos, mucho más que intentan imponer su propio orden<sup>108</sup>. Por otro lado el rey sigue presentándose a nosotros como un *axis mundi*, al ser el eje de la rectitud moral que asegura el orden social y aquel que expande las fronteras del mundo conocido, de “nuestro mundo”, como diría Mircea Eliade por el uso de las armas. Por lo tanto sigue revelándose a nosotros como una figura sagrada, pero ante todo como una figura “central”. Ahora bien esto parecería darle la razón a Gloria Raheja y a Nicholas Dirks que abogan por una “centralidad” del rey, aunque para esto hayamos adoptado aquí un marco teórico muy diferente al de estos dos autores. Como hemos ya mencionado este análisis parecería querer arruinar sobre dos frentes el análisis de Dumont sobre la esencia del rey pues presenta a esta figura como dotada de todas las características de lo sagrado, y por tanto en nada una figura secular, a la vez que la muestra en una posición central, posición desde la cual hace

---

<sup>108</sup> Reproducimos aquí las citas de Dirks que ya dimos en la primera parte de este trabajo (p. 20): “los kallars alcanzaron su posición de autoridad real en primer lugar al proporcionar protección a las comunidades e instituciones locales, y esto está ampliamente documentado en inscripciones que registran contratos de protección a partir del siglo XIV” (1999: 446-447). “La subcasta real está encabezada por un rey y de ella salen casi todos los nobles reales del reino. El deber fundamental de estos miembros de la elite es dominar el desorden, destruir la impunidad y hacer respetar la ley, tanto dentro del reino en general como dentro de su propia subcasta. Y, por supuesto, como reyes, en virtud de su definición de lo que es el orden, también definen lo que es el desorden” (1999: 447)

respetar la normas morales, lo cual se acomoda mal con la noción de subordinación jerárquica a la cual se supone que está sometido el rey frente a los brahmanes, y podría interpretarse en un sentido afín a la nociones que defienden Dirks y Raheja, según la cual es la autoridad política y económica que define el orden por medio de un *discurso* que se apoya en lo sagrado, acentuando el papel central del rey. Sin embargo también hemos podido constatar que esta figura en realidad no es única sino que se constituye, por así, decirlo de dos partes: un aspecto moral o legal, que nos remite a la justicia, lo cual en la mitología India nos remite al dios Varuṇa y a un aspecto guerrero que corresponde al dios Indra. Por otro lado en el *rājasūya* es Varuṇa quien instituye a Indra como rey, lo cual indica la superioridad de la primera divinidad frente a la segunda mientras que son los *adhvaryus*, o brahmanes, quienes comunican al rey su facultad de castigar por medio del *danda*. Hemos visto igualmente que Varuṇa corresponde para Georges Dumézil al nivel funcional de los brahmanes, mientras que Indra corresponde al de los *kṣatriyas*. Cual es el misterio que se esconde detrás de ésta unidad, que se compone de dos partes, una inferior y otra superior. ¿Por qué el rey, que es un guerrero se encuentra de pronto dotado de las características del primer nivel, del nivel sacerdotal, que para Dumézil corresponde también al nivel de la soberanía? Quisiéramos intentar responder a esa pregunta a través del análisis de la ceremonia de consagración del rey tal como se presenta en el Aitareya Brāhmaṇa.

## 2. El *rājasūya* en el *Aitareya Brāhmaṇa*

Tal como está consignado en el *Aitareya Brāhmaṇa*, el *rājasūya* nos da una clave para comprender el porqué de esta doble naturaleza del rey. Este texto relata en efecto la transformación por la que pasa un *kṣatriya* que quiere ser considerado como rey, es decir como cabeza aceptada de la comunidad sobre la cual reinará y no sólo como uno entre otros *kṣatriyas*. La ceremonia implica una metamorfosis del *kṣatriya* que se somete a ella de tal forma que participa, como en la consagración medieval, de la naturaleza sacerdotal, en este caso de la naturaleza brahmánica, para luego recobrar, aunque modificada, su naturaleza de *kṣatriya*. Así el *kṣatriya* sube al nivel funcional superior, el nivel de la soberanía según Georges Dumézil, para luego retomar su plaza en el nivel que le corresponde, pero conservando con él la fuerza de la soberanía, particularidad propiamente sacerdotal.

El texto, en efecto explica como el futuro rey, por medio de la consagración realiza una serie de ascensos y descensos del poder señorial, *ksatra*, al poder sacerdotal, *brahma*, participando de una esencia mientras abandona la primera y vice-versa, pero siempre reteniendo algo de la esencia de la que participa momentáneamente así, por ejemplo:

Ahora el *kṣatriya* es Indra en cuanto al poder divino (...), el *rajānya*<sup>109</sup> en cuanto al tipo de relación. Al recibir la consagración (*dikṣa*) alcanza el estado de brahmán pues reviste la piel negra de antílope, pues toma el voto de la consagración (*dikṣitavrata*), pues los brahmanes lo rodean. Mientras está siendo consagrado, Indra le retira su poder (*indriyam*) (...) los padres su fama y renombre diciendo así: éste se está convirtiendo en alguien diferente a nosotros, se está transformando en el *brahma*, se está fundiendo con el *brahma*.

Éste, antes de la consagración, habiendo ofrecido una libación, debería venerar al *āhavanīya*<sup>110</sup>: 'No estoy dejando el poder divino que proviene de Indra, (...) ni la relación que proviene de los padres. Que Indra no me quite mi poder (...) ni los padres mi fama y renombre. Con mi poder, mi fuerza, mi vida, mi reino, mi gloria, mi familia, voy hacia el dios Agni, tomo apoyo en el *brahma*, me convierto en un brahmán.'

Indra no le retira el poder (...) ni los padres la fama y el renombre a aquel que habiendo ofrecido así esta libación y venerado al *āhavanīya* se consagra (a sí mismo), a pesar de ser un *kṣatriya*.

<sup>109</sup> La aristocracia, se podría decir.

<sup>110</sup> Uno de los tres fuegos del sacrificio.



Ahora que está consagrado el *kṣatriya* se convierte en Agni en cuanto al poder divino (...), en el brahmán en cuanto al tipo de relación. Al concluir, éste regresa a su estado de *kṣatriya*. Al concluir Agni le retira su fulgor (*tejas*) (...) los brahmanes el poder sacerdotal (*brahma*), su fama y renombre diciendo: éste se está convirtiendo en alguien diferente a nosotros, se está transformando en el *kṣatra*, se está fundiendo con el *kṣatra*.

Después del sacrificio y de la plegaria sacrificial a la vaca por sacrificar<sup>111</sup> y después de haber hecho una ofrenda y venerado *al āhavanīya*, éste (dice):

'No estoy dejando el poder divino que proviene de Agni (...) ni la relación que proviene del brahmán. Que Agni no me quite mi fulgor, ni los brahmanes el poder sacerdotal (*brahma*), mi fama y renombre, con mi fulgor, mi fuerza, mi vida. Con el poder sacerdotal (*brahma*), mi fama y renombre, voy hacia el dios Indra (...) tomo apoyo en el *kṣatra*, me convierto en un *kṣatriya*. ¡Oh dioses!, ¡Oh padres!, ¡Oh padres!, ¡Oh dioses!, siendo yo quién soy, realizo esta ofrenda: éste es mi sacrificio (*iṣṭa*) mi don (*pūrta*) mi trabajo, mi oblación; de esto Agni es mi testigo ocular. Vāyu mi testigo auditivo, el Aditya el que me proclama: lo que soy, solo eso soy. Agni no le retira el fulgor(...) ni los brahmanes el poder sacerdotal (*brahma*), la fama y el renombre a aquel que habiendo ofrecido así esta libación y venerado al *āhavanīya* concluye así, siendo un *kṣatriya*.<sup>112</sup>

(Aitareya Brāhmaṇa. XXXIV.5-6)<sup>113</sup>

Así, tal como aparece en el *rājasūya* el rey es ascendido al nivel sacerdotal.

Adquiere por tanto la naturaleza brahmánica. Si bien es Agni quien aparece aquí como

divinidad del *Brahma* y no Varuṇa esto no cambia en la esencia el problema que estamos

<sup>111</sup> *anubandhyā*: Según Renou (1954:13): (*vache*) *stérile* (*vaśā*) *qu'on immole à Varuṇa et Mitra*. Traducción personal: (vaca) estéril (*vaśā*) que se inmola a Varuṇa y Mitra.

<sup>112</sup> Traducción personal:

*āthaindro vai devatayā kṣatriyo bhavati (...) rājanyo bandhunā sa ha dīkṣamāṇa eva brāhmaṇatāmabhyupaiti yatkrṣṇājinamadhyuhati yaddiksītvratam carati yadenam brāhmaṇā abhisamgachante tasya ha dīkṣamāṇasyendra evendriyamādatte (...) pitaro yaśaskīrtimanyo vā ayamasmadbhavati brahma vā ayam bhavati brahma vā ayamupāvartata iti vadantaḥ. iti |*

*sa purastāddīkṣāyā āhutim hutvā 'havanīyamupatiṣṭeta. iti |*

*nendrādevatāyā emi (...) na pitryādbandhormā ma indra indrayamādita (...) māpitaro yaśaskīrtim sahendrayeṇa vīryeṇā 'yusā rājyena yaśasā bandhunā 'gnim devatāmupaimi (...) brahma prapadye brāhmaṇo bhavamīti. iti |*

*tasya ha nendra indriyamādattet (...) na pitaro yaśaskīrtim ya evametāmāhutim*

*hutvā 'havanīyamupasthāyadīkṣate kṣatriyaḥ san. iti |*

*athā 'gnevo vai devatayā kṣatriyo dīkṣito bhavati (...) brahmano bandhunā*

*sahodavasyannevakṣatriyatāmabhyupaiti tasya hodavasyato 'gnireva teja ādatte (...) brahmaṇā brahma yaśaskīrtimanyo vā ayamasmadbhavati kṣatram vā ayam bhavati kṣatram vā ayamupāvartata iti vadantaḥ. iti |*

*so 'nubandhyāyai samīstayajuṣāmupariṣṭāddhrtvā 'hutimāhavanīyamupatiṣṭeta. iti |*

*nāgnrdevatāyā emi (...) na brahmano bandhormā me 'gnisteja ādita (...) mā brāhmaṇā brahma yaśaskīrtim saha tejasā 'vīryeṇā 'yusā brahmaṇā yaśasā kīrtiyendram devatāmupaimi (...) kṣatram prapadye kṣatriyo bhavamīti. |*

*devāḥ pitaraḥ pitaro devā yo 'smi sa sanyaje svam ma idamiṣtam svam pūrtam svam śrāntam svam hutam*

*tasya me 'yamagnirupadraṣṭā 'yam vāyurupaśrotā 'sāvādityo 'nukhyātedamaham ya evāsmi so 'smīti. iti |*

*tasya ha nāgnisteja ādatte (...) na brāhmaṇā brahma yaśaskīrtim ya evametāmāhutim*

*hutvā 'havanīyamupasthāyodavasyati kṣatriyaḥ san || iti |*

<sup>113</sup> Keith (1988 : 311-313) : VII :23-24

tratando aquí, a saber la participación del rey al nivel del sacerdocio, representado en la ideología tripartita de los indoeuropeos, tal como la presenta Dumézil, por Mitra y Varuṇa. En efecto, como lo hemos mencionado, Agni designa frecuentemente en los Brāhmaṇas, junto con Bṛhaspati, al nivel sacerdotal, lo cual no invalida, según Dumézil, el recurso a las características de Mitra y Varuṇa para el análisis de la esencia del nivel sacerdotal.<sup>114</sup>

¿Pero que significa entonces adquirir la naturaleza sacerdotal? Si bien el Aitareya

---

<sup>114</sup> Ver por ejemplo Dumézil (1986: 38-39) Dumézil considera en efecto que dentro del esquema Indoeuropeo claramente determinado, Mitra-Varuṇa para el nivel sacerdotal, Indra para el nivel guerrero, los Nāsātya, para el nivel de los agricultores ganaderos, hay desplazamientos en cuanto a las divinidades que representan estos niveles, de tal forma que en los Brahmanas, Agni, Soma y Bṛhaspati tienden a representar el nivel sacerdotal con más frecuencia que Mitra y Varuṇa, aunque siguen apareciendo en ellos como el representantes del nivel sacerdotal, mientras que en el Mahābhārata, Mitra y Varuṇa han ya cedido el lugar a lo que Dumézil llama la abstracción del *dharma* y los elementos de la ideología tripartita se encuentran libremente puestos en relación con numerosas triadas entre las cuales se encuentra la de los valores morales *dharma, artha, kāma*:

*Malgré les considérations qui précèdent, il est statistiquement évident que, aux époques où ont été composés les hymnes et fixés les rituels, la liste que nous considérons n'était plus l'expression dominante de la théologie des trois fonctions, comme on doit penser qu'elle l'était encore à l'époque de Mitani. Ce sont les dieux proprement liturgique Soma et Agni qui, en fait patronnent la classe et l'activité des prêtres[...] Malgré la place encore éminente que Mitra et Varuna tiennent dans les Brāhmaṇas, ils ont dès lors la partie la plus vulnérable du vieil édifice, la plus menacée par les évolutions et révolutions religieuses qui vont survenir entre la littérature védique et l'épopée [...] Les Āditya, même les deux principaux, Mitra et Varuṇa, sont appauvris et peu cohérent. Au troisième niveau enfin, les Āsṛvins tendent dès le Rg Veda à se libérer de la valeur classificatoire et à ne plus mener, autonomes que l'existence de bon thaumaturges [...].*

*Au contraire, abstraction faite de ces dieux le cadre de l'idéologie tripartite a survécu, prospéré même, et s'est garni de matière nouvelles, et cela en s'appuyant sur le système des trois varṇa arya qui depuis les parties tardives du Rg Veda, ne cessait, lui de se développer[...]*

*Soit directement, soit par la spécification des varṇas, la structure des trois fonctions a été souvent mise en rapport avec d'autres triades[...] par exemple[...] la hiérarchie des valeurs morales (dharma, artha, kāma).*

Traducción personal: A pesar de las consideraciones precedentes, es estadísticamente evidente que, en las épocas en las que fueron compuestos los himnos y fijados los rituales, la lista que consideramos no era ya la expresión dominante de la teología de las tres funciones, como se debe pensar que lo era todavía en la época de Mitani. Son los dioses propiamente litúrgicos Soma y Agni que, en realidad, patronizan la clase y la actividad de los sacerdotes.[...] A pesar del lugar todavía eminente que Mitra y Varuṇa tienen en los Brāhmaṇas, poseen, a partir de entonces, la parte más vulnerable del antiguo edificio, la más amenazada por las evoluciones y revoluciones religiosas que van a sobrevenir entre la literatura védica y la epopeya. [...] Los Ādityas, aún los dos principales, Mitra y Varuṇa, se empobrecen y se vuelven poco coherentes. En el tercer nivel, por fin, los Āsṛvins, tienden desde el Rg Veda a liberarse del valor clasificador y a no llevar, autónomos, más que la existencia de buenos taumaturgos[...]. Al contrario, haciendo abstracción de estos dioses el marco ideológico tripartita sobrevivió, prospero aún, y se enriqueció de materia nueva, y esto apoyándose en el sistema de los tres *varṇas aryas* que desde las partes tardías del Rg Veda, no dejaba, éste, de desarrollarse [...].

Ya sea directamente, ya sea por la especificación de los varṇas, la estructura de las tres funciones fue puesta frecuentemente en relación con otras triadas [...] por ejemplo[...] la jerarquía de los valores morales (*dharma, artha, kāma*).

En cuanto relación de de Agni con Mitra y Varuṇa y en particular la identificación de Agni con Varuṇa ver en particular (1986: 71-74; 76-77 y 136)

Brahmaṇa no lo especifica en términos tan claros como quisiéramos, porque se trata esencialmente de un código ritual, podemos recurrir aquí a lo que ya ha observado al respecto Georges Dumézil. Como hemos visto, para este autor, el nivel sacerdotal corresponde al dios Varuṇa quién comparte con Mitra, las características que se atribuyen a la ley, al *dharma* en términos sánscritos, mientras que Indra corresponde al nivel guerrero. Indra es por tanto la divinidad del *kṣatriya*. Al pasar de un nivel a otro el rey parece por tanto participar de un nivel que no es suyo por naturaleza y adquirir así las características del nivel superior, el cual rige a la vez que es regido por la ley, el *dharma*. Por tanto podemos considerar, como lo muestra el texto del *rājasūya* que no se considera, en el sistema político-religioso de la India antigua, tal como lo expresan sus textos teológicos, que el rey poseyera la facultad de dictar la ley y de aplicar los castigos que a ella se refieren por sí mismo, es decir en tanto que *kṣatriya*, sino precisamente por que participaba, aunque de una forma limitada, del poder sacerdotal, participación que se hacía patente por la ceremonia del *rājasūya*, y donde abandonaba momentáneamente su condición de *kṣatriya* para imbuirse de las características del brahmán. Así el rey no es un guerrero cualquiera, es decir un “caballero” únicamente dedicado al heroísmo que le valen las proezas guerreras en el campo de batalla, sino que, gracias a su cambio de estatus y su nueva proximidad con el conocimiento propio de los sacerdotes, adquiere la facultad de *regular*, de gobernar el reino de acuerdo a la ley, de juzgar y de castigar como el dios Varuṇa, tal como lo marca igualmente el ritual medieval. Esto es lo que distingue la figura del rey, el *rāja*, del *kṣatriya* “común” por así decirlo, quien sólo se dedica a los deberes que le dictan su función particular. En efecto el gobernar, el participar de la soberanía no solo implica el saber ser líder en la guerra, sino también en la paz, lo cual implica otro tipo de

conocimiento, el conocimiento del *derecho*, sustantivo que en su sentido etimológico se encuentra como hemos visto íntimamente ligado al rey en las lenguas indoeuropeas.

Ahora bien, según la concepción tradicional tal como aparece en el Mahābhārata, el rey no *hace* las leyes sino que se acopla a estas y las hace respetar, por lo cual se afirma su sumisión al nivel sacerdotal, compuesto por los brahmanes que, por lo demás, tampoco *hacen* las leyes, aunque estos estén facultados para *verlas* es decir para recibir la revelación de lo que son, aunque la función de los brahmanes se limite en realidad a guardar la tradición de los Vedas, que son el resultado de lo que fue visto por los *ṛsis*, en los tiempos primordiales ( a notar el parentesco de raíz entre vid-, conocer en sánscrito de donde deriva Vedas, y vid- del latín *videre*, ver).

Es interesante el constatar que la divinidad que se asocia al rey una vez que ha sido sometido a la influencia del nivel sacerdotal es Varuṇa y no Mitra, lo cual corresponde perfectamente a las características coercitivas, con las cuales el rey hace respetar la ley, simbolizado por el *danda*. que representa al poder del castigo. Según Georges Dumézil, en efecto, Mitra y Varuṇa, dos divinidades que están tan ligadas entre sí que es habitual verlas designadas en la forma dual *Mitravarunau* (Mitra-Varuṇa), poseen, en su complementariedad diferencias fundamentales, el primero presentando un aspecto suave y accesible, amigable, el segundo un aspecto severo e implacable: “Si ambos están ligados al *ṛta*, nos dice Dumézil, y aseguran el respeto de éste, Mitra, en este control, tiene la reputación de ser benévolo, amigable y amable, reconfortante, mientras que Varuṇa tiene la reputación de ser justiciero, riguroso y temible” (Dumézil 1986: 61)<sup>115</sup> Mientras los métodos de Varuṇa tienden a ser violentos, los de Mitra son suaves y cercanos a las vías de

---

<sup>115</sup> Traducción personal : *Si tous deux sont liés au ṛta et en assurent le respect, Mitra, dans ce contrôle, est réputé bienveillant, amical et aimable, rassurant, tandis que Varuṇa est réputé justicier, rigoureux, redoutable.*

la naturaleza (1986: 66) y en regla general “ en materia psicológica Mitra tiene más relación con la reflexión, Varuṇa con la acción”, “Mitra es el que concibe (*abhigantar*), Varuṇa el que hace (*karmatar*); Mitra es el *kratu*, concepto del cual la mejor aproximación es “fuerza deliberante” (Renou, EVP.8, p.4)<sup>116</sup> Varuṇa, el *dakṣa* ‘fuerza actuante’” (1986: 67-68)<sup>117</sup>.

Podemos aquí vislumbrar que existen dos niveles de la ley, que se pueden poner en paralelo con la realidad objetiva por tanto que aceptemos la validez de la *Idea* tal como aparece en los textos clásicos en forma mitológica: un nivel que responde a la reflexión de los legisladores, quienes hacen, o mejor dicho descubren y codifican las leyes, los brahmanes, y en este sentido ya no aparece como una coincidencia que todos los tratados legales en la India antigua sean la obra de brahmanes, y aquellos, o quizás más precisamente aquel, que ejecuta estas leyes, el rey, en tanto que *kṣatriya* elevado a un nivel sacerdotal, pero que dispone de la fuerza física para hacer respetar la ley por el uso de las armas, lo cual corresponde a su naturaleza de *kṣatriya*: En efecto nos dice Dumézil, refiriéndose “al principio del cuarto libro del Śatapatha Brāhmaṇa [...] (4,1,4,2 y 3; cf. 2. 5, 2, 34, etc.)”, “Mitra [...] es asimilado al *brāhman*, principio de la primera función, la religiosa, realizada en esta época en la clase sacerdotal, mientras que Varuṇa es asimilado al *kṣatrā*, noción más compleja que es a la vez el principio de la segunda función, la guerrera, realizada en la clase de los *kṣatriyas*, pero también, cuando se trata del rey (normalmente él mismo salido de la clase de los *kṣatriyas*), el poder en sus aspectos más

<sup>116</sup> Dumézil está citando aquí a Louis Renou, *Études Védiques et Paninéennes* (1955).

<sup>117</sup> En Matière psychologique. Mitra a plus de rapport avec la réflexion. Varuṇa avec l'action[...] Mitra est celui qui conçoit (*abhigantar*). Varuṇa celui qui fait (*karmatar*) ; Mitra est le *kratu*. concept dont la meilleure approximation est « force délibérante » (Renou. EVP. 8, p.4). Varuṇa le *dakṣa* « force agissante ».

profanos, fundados en la fuerza”( 1986: 74)<sup>118</sup>. En efecto existe una asociación de Varuṇa con el *kṣatra*, que se manifiesta en particular por la común asociación en le Ṛg Veda de Indra con Varuṇa ( en el dual *Indravarunau*) asociación que no existe entre Mitra e Indra por lo cual se marca la falta de relación directa de Mitra con el *kṣatra*. Sin embargo en este dual (*Indravarunau*), por contraste al dual *Mitravarunau* “ya no se trata de complementariedad antitética en el interior de una misma función pero de una colaboración entre dos niveles funcionales, el soberano [es decir, el sacerdotal] y, con o sin realce, el guerrero.” (1986: 76)<sup>119</sup>

De lo que acabamos de ver de la teología y la mitología de la India védica, misma que se refleja fielmente en el Mahābhārata, como Dumézil lo demostró en *Mythe y épopée*, la figura del rey aparece como un puente entre su propio nivel funcional, el *kṣatra*, y el nivel funcional superior, el *brahma*, tal como son nombrados en el Aitareya Brāhmaṇa. En efecto el *kṣatriya* es llevado por el poder ritual de los brahmanes a participar de la naturaleza brahmánica y así adquirir la facultad de organizar la sociedad, de acuerdo al

---

<sup>118</sup> Traducción personal: [...]*Jau début du quatrième livre du ŚatapathaBrāhmaṇa [...]* (4, 1, 4. 2 et 3 : cf. 2, 5, 2, 34. etc.). *Mitra (y) est assimilé au brāhman, principe de la première fonction, la religieuse, réalisée à cette époque dans la classe sacerdotale, tandis que Varuṇa est assimilé au kṣatrā, notion plus complexe qui est à la fois le principe de la seconde fonction, la guerrière, réalisée dans la classe des kṣatriya, mais aussi, quand il s'agit du roi (normalement lui-même issu de la classe des kṣatriya), le pouvoir dans ces aspects plus profanes, fondés sur la force.*

<sup>119</sup> Este es el pasaje completo en francés con la parte traducida en el texto en itálicos. Sigue la traducción al español del pasaje que no aparece arriba: Plus généralement, Varuṇa présente avec Indra une affinité à laquelle ne participe pas Mitra. Moins nombreux que les hymnes à Mitra et Varuṇa, les hymnes à Indra et Varuṇa le sont assez pour que la statistique soit significative, et si, dans le Ṛg Veda, comme le remarque Renou, « au duel unitaire de l'autre groupe (MV) s'oppose le duel contrasté de celui-ci (IV) », c'est à dire si la différence entre les deux termes du couple est plus fortement et plus fréquemment marquée pour Indra-Varuṇa que pour Mitra-Varuṇa, c'est qu'il ne s'agit plus de complémentarité antithétique à l'intérieur d'une même fonction, mais d'une collaboration entre deux niveaux fonctionnels, le souverain et, avec ou sans royauté, le guerrier.

Más generalmente, Varuṇa presenta con Indra una afinidad a la cual no participa Mitra. Menos numerosos que los himnos a Mitra y Varuṇa, los himnos a Indra y Varuṇa lo son lo suficientemente para que la estadística sea significativa, y si, en el Ṛg Veda, como lo hace notar Renou, “al dual unitario del otro grupo (MV) se opone el dual contrastado de éste (IV)”, es decir si la diferencia entre los dos términos de la pareja es más fuertemente marcada para Indra-Varuṇa que para Mitra-Varuṇa, es porque ya no se trata de complementariedad antitética en el interior de una misma función, pero de una colaboración entre dos niveles funcionales, el soberano y, con o sin realce, el guerrero.(Dumézil 1986 : 75-77).

*dharma*, no solo en lo que nosotros confinaríamos en el nivel de la religión, en tanto que creencia en fuerzas superiores que dominan y determinan la vida de los hombres, sino también en lo que clasificaríamos como la ley y el derecho, aspectos de la vida social que para nosotros han perdido su sentido sacro, pero que en la India antigua, según lo confirma la teología y la mitología, constituía la prerrogativa del nivel sacerdotal y se encontraba íntimamente ligado al sentimiento religioso. Sin embargo, si lo que se puede inferir a partir de la teología corresponde a la realidad histórica, el rey aparece como aquel que ejecuta la ley y la hace respetar por medio del castigo, lo cual corresponde a su aspecto violento, propio a las características de su *varṇa*, regido por Indra, y por tanto participa de los aspectos de la soberanía sacerdotal que corresponden a Varuṇa y no a Mitra, mientras que los brahmanes, que conservan la *śruti* y redactan las leyes a partir de la revelación védica, presentan más afinidades con Mitra, divinidad amigable que recuerda el ideal del *ahimsa* brahmánico, aunque ambas divinidades, *Mitravarunau*, rijan su nivel funcional.

### *Realidad histórica*

¿Que es lo que se puede concluir a partir de este análisis de la teología y la mitología india en términos históricos? Si se acepta la hipótesis de Dumézil, la mitología sólo vendría a confirmar que el rey se encontraba sometido a los brahmanes porque estos poseían la facultad de nombrar y de determinar las leyes gracias a su conocimiento de los Vedas mientras que el poder particular del rey, en tanto que *ḷṣatriya*, se limitaba al ejercicio de la fuerza guerrera así como a la ejecución de las leyes brahmánicas por medio de la coerción a la que lo capacitaba su cualidad de guerrero elevado al nivel sacerdotal. ¿Podemos por lo tanto afirmar que la ley, el *dharma*, se encontraba en la India antigua, en términos reales y concretos, por encima del ejercicio de la fuerza bruta y que la ley, en

tanto que el derecho y la religión se encontraban ambos contenidos en la noción de *dharma*, englobaba en términos efectivos al conjunto de la sociedad? Si bien es cierto que no poseemos otros datos para establecer la realidad histórica más que los textos que nos han dejado los brahmanes, lo cierto es que muchos de estos textos son precisamente textos de orden “legal”, como los Dharmaśāstras y los Dharmasutras, (que por lo demás corresponden en términos generales a lo que las epopeyas tienen que decir sobre el *dharma* como en el caso del Śantiparvan del Mahābhārata), lo cual debería de indicar que en realidad, son los brahmanes y no los *kṣatriyas* los que poseían la facultad de discutir y de determinar lo que constituía lo correcto a partir de la revelación primordial de los Vedas, así como a codificar los diversos castigos a imponer a los que se alejaban de lo aceptado por la consciencia moral colectiva que representaban. ¿Sino fuera el caso, como explicar entonces que no nos hayan llegado tratados legales compuestos por *kṣatriyas*? Ahora bien si frente a este hecho se abogara por la idea según la cual los brahmanes no serían más que un grupo de ideólogos al servicio de los *kṣatriyas*, contratados, por así decirlo, para forjar discursos, como explicar entonces las famosas “pretensiones de los brahmanes”, que en un código como el de Manu puede tomar proporciones colosales y no dejan de hacer hincapié sobre la superioridad de los brahmanes sobre los *kṣatriyas* y los demás *varṇas*. ¿Qué necesidad habrían tenido los *kṣatriyas* de tolerar este tipo de pretensiones si los brahmanes se encontraban realmente a su servicio y porqué habrían de haber entrado en competencia con estos en la famosa rivalidad entre brahmanes y *kṣatriyas* bien conocida en el universo de los indianistas? De nuevo aquí, la solución al problema parece depender en gran medida de las premisas idealistas o materialistas que uno decida adoptar al inclinarse por una u otra opción. Es cierto sin embargo que el modelo brahmánico, tal como lo adoptan quienes, como Dumézil, adoptan una línea de investigación que va en el “sentido del pelo” de las



concepciones brahmánicas, parece presentar una inquietante tendencia a ser como el reflejo invertido de lo declarado por Marx en la *Ideología alemana* acerca del origen de las ideas en la sociedad, en particular en lo que concierne la relación del derecho con la religión.

### *Centralidad y Jerarquía*

Si seguimos apegándonos a la mitología comparada indoeuropea como instrumento de investigación parece ser que es en el *rājasūya* que hay que encontrar la respuesta al problema del rey y de su soberanía, atribuida por Dumézil al nivel sacerdotal, pues es gracias a esta ceremonia que el rey podrá participar del primer nivel a través de su acceso a la naturaleza legal y justiciera de la divinidad Varuṇa, y así pasar de un simple guerrero, aunque fuese un líder entre ellos (Indra), a un juez capaz de organizar la sociedad en tiempos de paz, por medio del castigo (Varuṇa) aunque la naturaleza de las leyes que aplica sean del dominio de los brahmanes (Mitravarunau) quienes no *legislan* tanto como protegen, transmiten y codifican lo que a sido revelado por los videntes de la *śruti* (*ṛsis*) y establecido por ellos como el *dharma*. Por lo tanto el rey, en tanto que *kṣatriya*, sigue sometido a la autoridad del *dharma* y de los brahmanes quienes tienen las facultades para determinar lo que es justo de lo que no lo es y quienes le otorgan la facultad de castigar al ascenderlo al nivel sacerdotal. lo cual lo pone por encima de su *varṇa* y de los demás hombres, pero no lo libra de la autoridad brahmánica. En efecto, si bien el rey posee la fuerza militar, la ley que impone sobre sus ciudades es la ley tal como la protegen los brahmanes. Si bien en teoría el rey debería estar habilitado para hacer respetar la justicia, el *dharma*, por medio de esta ceremonia, es sin embargo necesario que la autoridad brahmánica le sea recordada por la presencia a su lado del *purohita*, el sacerdote personal, que entre otras funciones tendrá que asumir los rituales mágicos que lo protegerán y le

permitirán triunfar de sus enemigos por medios mágicos, como atestigua de ello el Atharvaveda, donde está consignadas numerosas de las fórmulas mágicas que se empleaban con este propósito. El rey por lo tanto, mientras luchará por medio de la fuerza de sus armas contra los enemigos del reino, tendrá en el *purohita* el apoyo mágico que le permitirá luchar contra los enemigos sobrenaturales, demonios, espíritus etc. con lo cual vemos lo cerca que estamos todavía de la noción de *axis mundi*. Es interesante el constatar que dentro de la jerarquía brahmánica, el *purohita* no goza de un nivel muy alto, pues se tiende a considerar que el servir a un rey corresponde a bajar de nivel jerárquico. ¿Podríamos ver aquí un descenso de nivel equiparable al ascenso de nivel que permite que el *kṣatriya* se convierta en *rāja* y ver en la relación que une a estas dos figuras una conexión todavía más estrecha que la que sugiere Heesterman, en el que por así decirlo, la instancia sacerdotal *baja* al nivel de la instancia guerrera, mientras la instancia guerrera *sube* al nivel sacerdotal para formar un puente, un sello entre ambos niveles?<sup>120</sup>

El deber del rey, en su nivel sacerdotal, es hacer respetar el *dharma* a la vez que someterse a él, y es aquí que podemos empezar a vislumbrar una respuesta a la cuestión de su centralidad en relación a su sumisión jerárquica al *varṇa* de los brahmanes. Si bien el rey es el centro de la sociedad y tiene por lo tanto el papel de un *axis mundi*, este papel le es conferido por los brahmanes que lo envisten con las propiedades y las cualidades de lo sagrado. Si bien el rey posee ya para sí el prestigio que le otorga su posición privilegiada como guerrero, posición que se funda, en su preeminencia al centro de la batalla, posiblemente real en tiempos prehistóricos y simbólica en tiempos ulteriores, lo cual lo

---

<sup>120</sup> *A brahmana should avoid service of the king, money obtained by agriculture, sustenance derived from trade, all kinds of wily conducts, knowing any but his married wife and usury.* (Mahābhārata. XII. 63: 3) (Dutt: 1988: 92) Traducción personal de la traducción al inglés de Dutt: Un brahmán debería evitar el servicio al rey, el dinero obtenido por medio de la agricultura, cualquier sostén financiero derivado del comercio, todo tipo de conductas voluntarias, conocer a otras mujeres que aquella con la que está casado, así como la usura.

relaciona con Indra, que ocupa la misma posición en la mitología, es solo a través del *rājasūya*, según la interpretación defendida aquí, que adquiriría la facultad de administrar la ley, el *dharmā*, gracias a la autoridad sagrada que le confieren los brahmanes, lo cual lo relaciona con Varuṇa. Es por su participación al estatus sacerdotal que adquiere el *numen* del que hablamos anteriormente, de forma completa, por así decirlo, y que puede convertirse en el eje gracias al cual se orienta la sociedad tanto en el plano militar, como en el plano moral.

Ahora bien, considerado desde su posición central, en su posición de *axis mundi* el rey es la figura más importante del reino, pues en él reposa toda la estructura de la sociedad, incluido el estatus privilegiado de los brahmanes. Por eso se le alaba como tal en el Māhābhārata:

Por encima de todos los *dharmas* se encuentra el *rājadharmā* al estar todos los *dharmas* protegidos (por éste). Toda renuncia está incluida en el *rājadharmā*, ¡oh rey!, y se dice que en la renuncia se encuentra el *dharmā* superior y primordial .

Si la justicia (*daṇḍanīti*: castigo y administración política) fuese abandonada, los tres Vedas desaparecerían y todos los deberes (*dharmas*) ya no se encontrarían restringidos. Si fuese abandonado el antiguo *rājadharmā* del *ṣatra* todos los *dharmas* y los *āśramas*<sup>121</sup> desaparecerían.<sup>122</sup>

(Mahābhārata. XII. 63: 27-28)

Como animales en la naturaleza heridos de muerte por un cazador perteneciente a aquellos que no se apegan al *dharmā*, así, cuando los *dharmas* se encuentran abandonados por el *rājadharmā*, en todos decae el propio *dharmā* (*svadharmā*), que ya nadie respeta.<sup>123</sup>

(Mahābhārata. XII. 63: 30)

<sup>121</sup> Loa *āśramas*, como se sabe, son las cuatro etapas ideales en la vida de un hombre según el ideal brahmánico: *brahmacārīn* o estudiante de los Vedas, *gr̥hastha* o "padre de familia", *vānaprastha* o ermitaño y *sannyāsīn* o renunciante.

<sup>122</sup> Traducción personal: sarve dharmāḥ rājadharmapradhānāḥ | sarve dharmāḥ pālyamānā bhavanti | sarvatyāgo rājadharmeṣu rājanstyage cāhurdharmamagyam purāṇam || 27 majjetrayī daṇḍanītau hatāyām sarve dharmā na baveyurviruddhāḥ | sarve dharmāścāśramāṇām gatāḥ syuḥ ṣatre tyakte rājadharme puraṇe || 28

<sup>123</sup> Traducción personal: yathā jīvāḥ prkṛtau vadhyamānā dharmāśritānāmupapīḍanāya | evam dharmā rājadharmairvīyuktāḥ sarvāvastham nādriyante svadharmam | 30

En efecto, como es sabido, en el Mahābhārata, el orden social que el rey debe proteger se fundamenta en el respeto individual a las reglas que el *dharma* y la *śruti* le adscriben a cada *varṇa* y a cada edad, el *varṇashramadharmā*, el cual constituye un deber eminentemente religioso susceptible, si fuera quebrantado, de acarrear las más nefastas de las consecuencias, tanto para el infractor individual como para la sociedad en su conjunto: para el individuo, la caída *postmortem* a los infiernos, para la sociedad su disolución en el caos y su vulnerabilidad a los ladrones<sup>124</sup>. En el *Śantiparvan* uno de los deberes principales del rey es precisamente el no permitir que esa organización fundada en el *dharma*, (casi se podría emplear la palabra organismo en vez de organización) llegase a decaer y colapsarse a causa de la negligencia de sus miembros en cuanto a las obligaciones individuales que les impone el *varṇa* al que pertenecen (*svadharmā; svakarmā*):

Los deberes (*dharmas*) de los cuatro *varṇas* deben ser protegidos por el rey  
El cuidar que no se dé la mezcla de los deberes (*dharmasamkara*) es en efecto el deber  
(*dharma*) eterno del rey<sup>125</sup>  
(Mahābhārata. XII. 57: 15)

<sup>124</sup> Individualmente, el respeto a la ley social instaurada por los dioses, permitirá, como el sacrificio, acumular *puṇyam* asegurándose así un lugar en el *devaloka*, mientras que el desobedecer a esta constituirá una falta religiosa, un *pāpam*, que tendrá como consecuencia el infierno (*narakaḥ, nirayaḥ*). Aún el rey y los brahmanes, si llegasen a derogar a sus obligaciones propias, cosecharían las consecuencias negativas de sus actos:

Traducción personal: Aquel que siendo un brahmán, sigue los deberes de los *kṣatriyas*, de los *vaiśyas* o de los *śūdras* es desaprobado como un pobre de espíritu en este mundo, y se va al infierno en el otro.

*Kṣātrāṇi vaiśyāṇi ca sevamānaḥ śaudrāṇi karmāṇi ca brāhmaṇaḥ san |*

*Asmin loke nindito mandacetāḥ pare ca loke nirayam prayāti || 62*

[Mhbh. XII. 62. 4]

y también:

El pecado (*pāpam*) que acumula el rey al no proteger del miedo a sus súbditos en un día cesa después de mil años.

Mas goza del fruto del mérito (*puṇyam*) que acumula el proteger a sus súbditos por medio del *dharma* durante diez años en el cielo.

*yadahnā kurute pāpamarakṣanbhayataḥ prajāḥ | rājā varṣasahasreṇa tasyāntamadhigacchati || 28*

*yadahnā kurute puṇyam prajā dharmena pālayan | daśa varṣasahasrāṇi tasya bhunkte phalam divi || 29*

[Mhbh. XII. 72. 28-29]

<sup>125</sup> Traducción personal: *cāturvarṇyaṣya dharmāsa rakṣitavyā mahīkṣitā | Dharmasamkararakṣā hi rājñām dharmah sanātanaḥ ||*

Es justamente este deber el que hace asumir al rey la posición de *axis mundi* en la sociedad es decir la posición central y por lo tanto la más importante. Sin embargo eso no impide que el rey deba él mismo someterse al *dharma*, que le es superior:

El rey existe para el *dharma*, mas no para realizar sus deseos. Así, sabe, Mandhatri, que el rey es el protector del mundo.

El rey que se conduce según el *dharma* obtiene la divinidad,

Mas si no se conduce según el *dharma* obtiene una condición demoniaca

Los seres se sostienen en el *dharma* y el *dharma* se sostiene en el rey

El rey que lo infunde de forma virtuosa, ese (en verdad) es un rey, protector de la tierra.<sup>126</sup>

(Mahābhārata. XII. 91; 3-5)<sup>127</sup>

Ahora bien lo que está protegiendo el rey es un sistema social en el que los brahmanes le son superiores y que toma sus fundamentos en el *dharma* y la *śruti* que son la prerrogativa de estos últimos, lo cual indica una paradoja evidente, más no una contradicción como lo sugiere Dirks. En efecto el Mahābhārata en el mismo libro, y en el mismo discurso de Bhīṣma a Yudhiṣṭira acerca de los deberes del rey, dice lo siguiente:

Y por Manu. ¡Oh, rey de reyes!, el de gran alma, fueron cantadas dos *ślokas*. En cuanto a tus deberes propios, descendiente de los Kurus, vale la pena que las graves ambas en tu corazón. El fuego surgió del agua, el *ḥṣatra* del *brahma*, el hierro de la piedra. Mientras su fulgor (*tejas*) que todo lo alcanza se mantiene dentro de sus respectivas fuentes de origen (es decir el fuego dentro del agua, el *ḥṣatra* dentro del *brahma*, el hierro dentro de la piedra) éste se pacífica.

Pero cuando el hierro golpea la piedra, el fuego se acerca del agua y el *ḥṣatriya* muestra hostilidad hacia al *brahma* entonces los tres van a su pérdida.

Sabiendo esto, O gran rey, los brahmanes merecen, en verdad, ser venerados. Los mejores entre los brahmanes, poseedores de la tranquilidad, establecen el *brahma* en la tierra.<sup>128</sup>

(Mahābhārata. XII. 56: 23-26)

Si bien el rey tiene una posición privilegiada y es alabado como tal por los brahmanes, la superioridad que se le atribuye viene del hecho que sostiene un sistema en el

<sup>126</sup> Traducción personal: *dharmāya rājā bhavati na kāmakaraṇāya tu | māndhatarevam jāñhi rājā lokasya rakṣitā || rājā charati vai dharmam devatvāyaiva gacchati | na cheddharmam sa carati narakāyaiva gacchati || dharme tistanti bhūtāni dharmo rājani tiṣṭati | tam rājā sādhu yaḥ śāsti sa rājā pṛthivīpatiḥ ||*

<sup>127</sup> Dutt (1988: 133-134): XII. 90: 3-6.

<sup>128</sup> Traducción personal: Manunā cāpi rajendra gitau ślokau mahātmanā | dharmeṣu svesū kauravya ḥṛdi tau kartumarhasi ||

Abhdyo ḡnirbrahmatāḥ ḥṣatramaśmano lohamutthitam | Teṣam sarvatragam tejaḥ svāsu yoniṣu sāmyati ||

Ayo hanti yadāśmanamagnīścāpo ḡbhīpadyate | Brahma ca ḥṣatriyo dveṣṭi tadā sīdanti te trayāḥ ||

Etajjñatva mahārāja namasyā eva te dvijāḥ | Bhaumam brahma dvijaśreṣṭhā dhārayanti śamānvitāḥ

que, en términos de estatus social, se le reconoce como inferior a los brahmanes, aunque posea para sí todo el poder económico y militar, sistema, por otro lado, que es protegido en términos ideológicos por los brahmanes, pues como lo hemos visto, si aceptamos que la idea mitológica responde a la realidad histórica, son ellos quienes están autorizados a debatir sobre el *dharma* y a quienes les es atribuido su revelación primordial, la cual protegen por su conocimiento de los Vedas, que gracias a ellos se transmite de padre a hijo de forma oral. De esta forma se puede vislumbrar una solución al problema de la centralidad y la sumisión del rey al *varṇa* de los brahmanes pues podemos constatar que no se trata de una oposición. El rey en efecto es el centro de la sociedad, al cumplir el papel del *axis mundi* y al defender el sistema de los *varṇas*, pero esto es posible únicamente a partir de su sumisión a los brahmanes, quienes le otorgan las facultades sagradas, en las que se incluye la facultad de aplicar la ley, que hacen posible esa centralidad. En realidad no estamos aquí tan lejos de la teoría de Dirks, que hace de lo religioso la esencia del poder del rey, salvo por el hecho que el sentimiento de lo sagrado que le otorga esta centralidad se considera aquí como un sentimiento genuino, mientras que Dirks piensa que se trata de una sublime puesta en escena, en la que los brahmanes sólo juegan un papel secundario y vacío de significado real.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup>Si bien no hemos mencionado nada sobre la cuestión del papel de los dones en la centralidad del rey, pues esto implicaría una investigación demasiado exhaustiva para poder ser expuesta aquí además de tratarse a final de cuentas de un argumento secundario en la exposición de Dirks, es claro que al igual que otras cuestiones, este elemento se podría tratar de dos maneras diferentes según se adhiera a la noción de *discurso* o a la de experiencia genuina del fenómeno religioso. Según esta última posibilidad no es más que normal que el rey distribuya dones, pues al ser un *axis mundi*, es el representante de la abundancia, como lo vimos ya en la segunda parte de este trabajo. La "generosidad del rey", también conocida por la teología medieval, sería en este contexto un aspecto de la personalidad sagrada del rey a poner en relación con la abundancia de la naturaleza atribuida a su obediencia al *dharma*, y a la cual estarían ligadas divinidades como *Kubera* en particular.

Parece ser que si no podemos comprender bien está paradoja en tanto que lectores modernos del Mahābhārata es, como lo propone Dumont, porque no entendemos correctamente la noción de jerarquía y porque para nosotros el poder económico y político representa necesariamente el peldaño más alto de la sociedad. Somos incapaces de imaginar que la autoridad moral, entiéndase esta palabra en todas sus acepciones, religiosa, legal y psicológica, se pueda percibir como superior a la primera, por una sociedad entera, de tal forma que los que están adscritos a su protección y conocimiento, en este caso el *varṇa* de los brahmanes, posean una autoridad que los hace ontológicamente superiores a los demás, aunque no dispongan de medios materiales superiores. Según los textos, en la India antigua, de hecho, el brahmán no solo no poseía los medios materiales, sino que le estaba prohibido vivir de otra forma que lo que su papel de sacerdote y guardián del conocimiento le permitía, es decir el enseñar los Vedas, el sacrificar para otros, o el recibir dones, con lo cual se veía a final de cuentas aislado en su campo específico de acción. El aceptar la noción de jerarquía tal como la presenta Dumont equivale a final de cuentas a afirmar que esta sociedad, en su conjunto, es una sociedad “idealista”. Las sociedades “tradicionales” en este caso la India antigua habrían, percibido en conjunto que la fuente de la moral y de las leyes es el “Universal” del que habla Dumont recurriendo a Hegel y que por tanto la religión es lo más alto, aquello sobre lo cual toda la sociedad se modela como los fenómenos sobre las *Ideas*. Habrían por lo tanto otorgado a un campo de especialistas, los brahmanes, el lugar superior en la jerarquía, ontológicamente, no permitiendo por lo demás que ejercieran otra actividad, manteniéndolos confinados a la “pureza” de su actividad, mientras que los guerreros habrían cumplido la función de protegerlos al mismo tiempo que perseguían sus propias metas materiales, gracias a la fuerza de las armas y a su poder

económico, percibido, ontológicamente como inferiores. Esto a final de cuentas, al participar de un *Weltanschauung* materialista, es lo que nos cuesta aceptar.

Ahora bien podemos inferir que si bien los brahmanes se situaban en el peldaño más alto de la escala social esto no significaba que poseyeran el poder en sus características evidentes y por así decirlo “burdas” que son propias al guerrero sino que su autoridad era una que se encontraba difuminada, como el espíritu de los antiguos, de forma sutil, en toda la sociedad. La autoridad de la que gozaban poseía la misma densidad que su campo de especialidad, lo espiritual y lo ideal, y no era una autoridad que se hiciera evidente, como la de los guerreros. El poder de los brahmanes, podemos seguir imaginando, correspondería así, de alguna forma, al poder de la conciencia moral, colectiva o individual, que si bien se puede atropellar en cualquier instante con la misma facilidad con la que el guerrero podía levantar sus armas para acabar con la vida de un brahmán, siempre seguía presente de una forma u otra, lista a condenar las acciones de quién infringiera las leyes colectivas, tuviera o no esta conciencia consecuencias efectivas. El poder de los brahmanes correspondería más en ese sentido al que otorga el respeto y la veneración que el que otorga la obediencia nacida por el temor a la fuerza bruta.

Ahora bien si lo “burdo” tiende a tener más fuerza sobre lo “sutil”, y en ese sentido podemos interpretar todas las defensas que los brahmanes se aseguran en los textos para que el guerrero no infrinja su derecho conyugal, para que se someta a su consejo, o para que no acabe con su vida etc. el hecho es que los *kṣatriyas* nunca acabaron con un estamento que bien hubieran podido reducir a no presentar otras “pretensiones” que las de los *vaiśyas* o los *śūdras*. Como ya lo preguntamos, ¿porqué entonces los dejaron reinar por encima de ellos dejándolos difuminar sus pretensiones ideológicas entre el pueblo? ¿Para justificar intelectualmente la posición de los guerreros? Posible, pero que necesidad habrían



tenido estos guerreros de justificar frente a los que dominaban de hecho un poder que poseían ya, como los Kallars de Pudukkottai? Si bien se puede aceptar que los *kṣatriyas* utilizaron el conocimiento de los brahmanes, -conocimiento al que se dedicaban de forma exclusiva gracias a los dones de la aristocracia- para ejercer su propio poder material. el hecho es que la *Idea* que aceptaron *sostener* por encima de ellos, también poseía su fuerza propia, fuerza que se ejercía a pesar de la aparente diafanidad de las *Ideas* por las cuales se definía la conciencia moral, legal, religiosa, metafísica y política de un pueblo entero a través del cultivo, en un grado a veces espeluznante, del uso y del conocimiento de la palabra, expresada a través del perfeccionamiento supremo de la lengua sánscrita, la cual, en ese entonces, estaba todavía lejos de caer en desuso. Ahora bien, no hay manera de decidirse de forma categórica y objetiva sobre el papel de los brahmanes pues al ser ellos quienes poseen el conocimiento de la palabra, se podría argumentar, con los materialistas, que en esta facultad se encuentra la razón por la cual la aristocracia los mantenía en un papel privilegiado al hacer de ellos los ideólogos y los propagandistas de su propia condición, permitiéndoles crear el “discurso textual índico” al que se refiere Raheja aunque extrañamente toleraran al mismo tiempo el ser presentados en ese discurso como en un rango inferior al de los brahmanes. En definitiva la posición del rey en la India Antigua, se puede leer de dos formas diferentes y diametralmente opuestas según las adherencias filosóficas de quien investiga a esta figura y según se considere, en esta problemática, la materia o las *Ideas* como el derecho o el revés. Por lo tanto la solución al problema no tiene una solución única y depende en gran medida de la propia postura ideológica de quienes escriben al respecto y del papel que le otorguen de forma individual a la religión. lo cual convierte el debate sobre la esencia del rey en la India antigua en un debate ideológico que

toma sus raíces en el más inmediato presente y nos lleva, por lo tanto, a reflexionar igualmente sobre la naturaleza de la historia y su pretensión a la “objetividad”.

## Conclusión.

Al tratar de la esencia del rey en la India antigua debemos interrogarnos sobre el poder de la *Idea*, el poder de la ideología, y preguntarnos hasta que punto es posible que una sociedad se forme sin ella, a partir meramente de las fuerzas de producción y sobre todo de la fuerza militar. Sin embargo, se trata aquí de una pregunta del tipo del huevo y la gallina, ya que se podría argumentar, como lo hace Marx, que la ideología sólo viene a injertarse sobre el poder material para justificar a posteriori el control de unos cuantos sobre los medios de producción, mientras que el idealismo postulará que son las ideas las que preceden a las condiciones materiales, pues son estas que organizan las condiciones de la sociedad y no las necesidades materiales, que no tienen, sin el incentivo de la *Idea*, razón alguna de desarrollares más allá de la búsqueda de alimento por medio de la caza y la recolección, a la manera de las demás especies animales en el planeta. De ahí que resulte casi imposible una conciliación entre ambos puntos de vista, el primero considerando las instituciones sociales como el producto del Espíritu y el otro como una mera reacción de la conciencia (en si misma un producto material) frente a las contingencias materiales.

Sí se adopta una postura idealista, se considerará que es la ideología lo que puede constituir realmente una sociedad, dándole sus estructuras específicas. mientras que la fuerza material, se reduce únicamente a eso, a una fuerza bruta que se impone sobre los demás, sin necesidad de ideología para defenderla. Por lo tanto los protectores de la ideología, en este caso los brahmanes, tendrán el papel más elevado en la sociedad. aunque en términos materiales no posean la fuerza que poseen los militares. Sin embargo, a pesar de los conflictos de autoridad, los representantes de la fuerza militar plegaran frente al poder de los ideólogos, pues sin ellos la sociedad no tendría forma alguna. y el caos se instalaría, al producirse el fenómeno que los antiguos Indios nombraban el *matsyanyāya* (la

ley del pescado) que equivale a nuestra “ley de la selva” o “ley del más fuerte”. No obstante, los ideólogos, al no poseer la fuerza para imponer la *Idea*, necesitan de una instancia que la defienda por los medios de la fuerza bruta, lo cual es propiamente el papel del rey, y lo que explica la necesidad de ritos de unción como el *rājasūya* en los que la fuerza se compromete a mantenerse en los cauces trazados por la ideología. Es por eso que el rey, dentro de la mitología India, no es un tirano, sino un protector de la sociedad, y a nuestro parecer es también por esto que la casta de ladrones de Pudukkottai se conformó con el ideal brahmánico en vez de simplemente mantener el control por medio del terror y la rapiña cuando se supo capaz de hacerlo.

Ahora bien la *Idea* tal como se concibe en la India antigua no es fruto del pensamiento del hombre tal como lo concebimos hoy en día, es decir como el fruto de nuestra voluntad libre y soberana, sino que descende de una voluntad superior que no solo *in-forma* a los videntes de las leyes que debe seguir la sociedad, sino al conjunto de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, como las leyes que regirán la sociedad, fueron percibidas por los videntes (los *r̥sis*) y son protegidas por el cuerpo sacerdotal. Así la *Idea* se concibe aquí desde la experiencia religiosa y corresponde a lo que términos tradicionales se denomina *r̥ta* o *dharma*. Esto es lo que explica, desde este punto de vista, la relación del rey con la religión, pues al recibir la unción participa como los sacerdotes del papel sagrado que consiste en defender y proteger las *Ideas* que conforman la sociedad. Así desde el punto de vista idealista, que simplemente retoma la teoría brahmánica tal como se encuentra determinada en textos como el Mahābhārata, se considera que en la India antigua el derecho, la metafísica, la política y la moral se encontraban englobadas por la religión en oposición flagrante con la postura defendida por Marx en la *Ideología alemana*. En este contexto resulta entendible que la lucha que los historiadores de izquierda en contra

de las teorías de Dumont acerca de la esencia del rey en la India antigua no sea menos que encarnizada.

— En esta concepción la *Idea* social no deja mucho lugar para la libertad individual, pues toda acción que vaya según o en contra el orden social tiene consecuencias que se traducen en términos de reencarnación, ya sea en los mundos infernales, o en el mundo de los dioses, según el resultado positivo (*punyam*) o negativo (*pāpam*) que aporte esta acción. Sólo el renunciante, que aspira a su regreso al Absoluto, puede al mismo tiempo aspirar a la Libertad. Sin embargo es evidente que el comportamiento del rey, como de los demás miembros de la sociedad no corresponde a la *Idea* de forma perfecta si no que presenta todo tipo de conductas que van en contra del estado ideal de la sociedad. Así el rey objetivo, por así llamarlo, podrá no corresponder perfectamente en sus acciones al rey ideal. Sin embargo, la presencia de la *Idea*, protegida por los brahmanes, será tan fuerte que las variaciones existentes entre la *Idea* y lo objetivo serán poco significativas de tal manera que aún hoy en día, después de siglos de convivencia forzada con musulmanes y británicos, el poder del ideal brahmánico permanece vigente, como, según nuestra interpretación, nos lo muestra Nicholas Dirks, a pesar de sí mismo, con su ejemplo de los Kallars de Pudukkottai. Sólo queda que el lector se haga por sí mismo una idea de la cuestión y se acople a una u otra de las ideologías que hemos tratado de circunscribir aquí, para que juzgue individualmente del papel que pudo haber tenido el rey en la India antigua.

## Apéndices

## Apéndice I. *La secularización de la figura del rey*

Hasta ahora, hemos dejado de lado un problema que el lector quizás ya se haya formulado: el que concierne la teoría de Louis Dumont sobre la “secularidad” del rey, la cual entra en aparentemente conflicto con la afirmación que hace del rey una figura que posee todos los atributos de lo sagrado, tal como lo hemos definido a lo largo de este trabajo. Sí bien hemos tratado de dar una respuesta al problema de la “centralidad” y la jerarquía desde una perspectiva propiamente religiosa, no hemos todavía dicho nada de la secularización del rey tal como la presenta Dumont. Cuando Dumont habla de secularización, lo hace comparando la posición del rey Indio con la de otros sistemas en las que, aparentemente, el rey reunía todas las funciones sacerdotales (Egipto, China, el reino sumerio) (1966: 356-357) Sin embargo, él mismo se pregunta si se puede afirmar que el rey guardó parte “de los aspectos mágico-religiosos que caracterizan universalmente su función y su persona”, interrogación a la cual responde positivamente (1966: 357). Dumont considera en efecto que el rey habría sido “desposeído” de algunas de sus características magico-religiosas por los brahmanes, en algún momento de la historia india, aunque solo de una parte de ellas (361). El problema aquí es, evidentemente, que no podemos más que recurrir a una especulación abstracta sobre la forma en que el rey pasó a ser una figura cuyos aspectos sagrados quedaron subordinados a los de los brahmanes, e imaginar, a partir de los textos de los que disponemos, de que manera se dio este proceso, si es que realmente existió. Por lo tanto el discutir de la “secularización” del rey en la India antigua, releva más de un proceso imaginativo que de una reflexión que se pueda apoyar en textos claramente elocuentes al respecto, aunque se puedan usar esos documentos para intentar reconstituir una trama más o menos coherente al respecto, por subjetiva que esta sea. En nuestra

opinión, como ya lo hemos hecho notar más arriba, el rey, en tanto que guerrero, fue percibido desde tiempos prehistóricos como una figura central, en tanto que héroe y jefe en la guerra, y por tanto poseyó siempre para sí el *numen* del que habla Otto, aunque ese *numen* estuviera ligado a sus proezas guerreras y no a su conexión posterior con el *dharma*, es decir al orden del mundo en tanto que manifestación religiosa y moral, aspecto que le sería “otorgado” por así decirlo por los brahmanes. Sin embargo, es muy posible que la guerra haya sido percibida en tiempos pasados (por el *homo religiosus* de las sociedades tradicionales), como una actividad muy poco diferenciada de lo sagrado, tal como lo entiende por lo menos Mircea Eliade, es decir en tanto que un combate contra el caos, combate en el cual los enemigos humanos y los sobrenaturales se confundían el uno con el otro. Por lo menos, esa es la impresión que nos deja la mitología de la India antigua, de los Vedas a los Puraṇas, pasando por el Mahābhārata y el Rāmāyana, textos en los que la guerra de ninguna manera es presentada como una actividad secular, sino que posee una relación permanente y ambigua con lo sagrado, de tal manera que nunca se sabe si lo que se está describiendo es una guerra común contra enemigos reales, como nosotros la imaginaríamos, o un relato mítico que pone en escena potencias sagradas y un combate entre el bien y el mal, en la más pura tradición dualista (del tipo del Avesta iranio al cual, como se sabe, el universo indio está muy ligado), de tal forma que la frontera entre sagrado y profano nunca queda bien definida. Parece ser, en efecto, que la guerra es la actividad en la que más constantemente se representaron los indios de la antigüedad a sus divinidades, quienes luchan sin descanso contra los *asuras* y demás fuerzas del mal, lo cual corresponde por lo demás a una lucha entre *dharma* y *adharma*, *ṛta* y *anṛta* etc.. Quizás no haya mejor ejemplo que el Bhagavad Gīta y la figura de Kṛṣṇa para expresar esa ambigüedad entre el ámbito de la guerra y el de lo sagrado en la India antigua.



Sin embargo, podemos encontrar ecos del posible desdoblamiento que se produjo entre la figura del brahmán y del rey, anunciando la secularización de la que habla Dumont, en la relación que une al rey con su *purohita*, relación en que la lucha contra los enemigos espirituales es la prerrogativa del sacerdote, mientras la lucha contra enemigos de carne y hueso es la prerrogativa del *kṣatriya* y en la cual el *purohita* tiende a estar por encima y por delante del rey. En efecto, nos dice el Mahābhārata:

Se dice que si bien la seguridad y la prosperidad del reino dependen del rey, de igual manera la seguridad y la prosperidad del rey dependen del *purohita*.

Aquel lugar donde el poder sacerdotal (*brahma*) calma los miedos invisibles de los súbditos mientras que el rey, por medio de sus brazos, calma sus miedos visibles, es un reino que prospera felizmente.<sup>1</sup>

(Mahābhārata. XII. 75; 1-2)<sup>2</sup>

Así, mientras el rey y los *kṣatriyas* aseguran la defensa contra los enemigos naturales que amenazan el orden interno de la sociedad, el brahmán o el *purohita*, con la recitación de *mantras* o himnos védicos, asegura que el mundo se mantenga fuera del caos, y de la amenaza de los demonios. Es probablemente a esta unión que se refiere la expresión bien conocida de las dos fuerzas *ubhe virye*, que designa a *kṣatriyas* y brahmanes como conjunto, o por lo menos así lo indica el relato del rey Muchukunda y su *purohita* Vasistha quienes vencen al rey Vaishravaṇa y a su armada de *Rakṣasas*, gracias al uso de sus dos fuerzas conjuntas. En este relato, en efecto, cuando Muchukunda, usando primero los métodos convencionales de la guerra, recurre finalmente a los conocimientos mágicos de Vasistha frente a los *rakṣasas* de su enemigo, Vaishravaṇa le reprocha este recurso a la fuerza brahmánica, a lo cual Muchukunda le responde:

<sup>1</sup> Traducción personal.

*yogaḥśemo hi rāṣṭrasya rājanyāyatta ucyate | yogaḥśemaśca rājño 'pi samāyattaḥ purohite||*

*yatrādr̥ṣtam bhayam brahma prajānam śamayatyuta | dr̥ṣtam ca rājā bāhubhyām tadr̥ṣtram sukkhamedhate.||*

<sup>2</sup> Dutt (1988: 110) XII.74; 1-2

Por el que se creó a sí mismo (el Bráhma), fueron creados el *brahma* y el *ṣatra*, quienes ambos comparten el mismo origen y con fuerzas diferentes protegen por completo a este mundo. La fuerza de las austeridades (*tapas*) y de los *mantras* fue asignada de forma permanente a los brahmanes; la fuerza de las armas y de los brazos fue asignada de forma permanente a los *ṣatriyas*.

Se debe proteger a los súbditos por medio de la unión de estas dos (fuerzas)

Por lo tanto, si estoy actuando así, porqué me lo reprochas ¡Oh, Señor de Alaka!<sup>3</sup>

(Mahābhārata. XII. 75; 13-15)<sup>4</sup>

El rey finalmente conquista de esta forma la soberanía sobre la tierra entera y el relato en el Mahābhārata termina con el siguiente pasaje, en el que aparece la expresión, igualmente muy citada, que atribuye la dependencia de todo lo que existe en el mundo a brahmanes y *ṣatriyas*, a la vez que define sus deberes mutuos:

Que constantemente el brahmán realice sus libaciones. y constantemente el *ṣatriya* se dedique a las armas pues bajo la dependencia de ambos, se encuentra todo lo que está en este mundo.<sup>5</sup>

(Mahābhārata XII. 75; 22)<sup>6</sup>

Esta relación que se establece en la guerra entre el nivel sacerdotal y el guerrero se encuentra, por lo demás, igualmente expresada en el Rg Veda en las figuras divinas de Indra y Varuṇa quienes, al igual que el rey y su *purohita*, luchan contra las fuerzas del caos:

Alaba con intenciones benevolentes, respetuosas y puras a Indra y Varuṇa, los satisfechos, El uno con su rayo (*vajra*) y su poder (*śavas*) mata a Vṛtra, el otro, el sabio, (*viprah*: brahmán, sabio) brinda ayuda dentro del círculo (o en medio de la maldad).<sup>7</sup>

(Rg Veda. VI; 68; 3)

Si bien, a partir de estos textos, se podría objetar que esta relación se encuentra solo en un nivel mítico, basta consultar el Arthaśāstra de Kautilya, el texto más cercano a lo que

<sup>3</sup> Traducción personal.

*brahmaṣatriyamidam sṛṣṭamekayoni svayambhuvā | pṛthagbalavidhānam ca tallokam parirakṣati ||  
tapomantrabalam nityam brāhmaṇeṣu pratiṣṭitam | astrabāhubalam nityam ṣatriyeṣu pratiṣṭitam ||  
tābhyam sambhuya kartavyam prajānām paripālanaṃ | tathā ca mām pravartantam garhayayasyalakadhipa ||*

<sup>4</sup> Dutt (1988: 111) XII. 74; 13-15

<sup>5</sup> *Nityodako brāhmaṇaḥ syānnityaśāstraśca ṣatriyaḥ | tayorhi sarvamayattam yatkimcijjagatīgatam ||*

<sup>6</sup> Dutt (1988: 111) XII. 74; 22

<sup>7</sup> Vṛjana : n. La palabra tiene varios significados entre los cuales se encuentra, casa, familia, asentamiento, círculo, círculo del sacrificio, la idea que parece prevalecer es la de círculo. Ver *A Practical Vedic Dictionary* (1981: 617). También puede tener el significado abstracto de malda, intriga, engaño... Ver *A Sanskrit-English dictionary* de Monier-Williams (1960: 1009).

Traducción personal.

*Tā gr̥ṇīti namasyebhiḥ sūśaiḥ sumnebhirindrāvaruṇā cakānā |  
Vajreṇānyaḥ śavasā hanti vṛtram śiṣaktyanyo vṛjaneṣu viprah ||*

consideramos “histórico” y “objetivo” en la India antigua, para darnos cuenta que esta relación era considerada como una necesidad de lo más concreta por el “maquiavelo de la India”:

(El rey) debería de tomar a su lado a un *purohita* que goce de buen renombre en cuanto a su familia y su carácter, que posea buen conocimiento de los seis *angas*<sup>8</sup>, del Veda, de lo divino, de los presagios, de la política (*daṇḍanīti*), que tenga buenos modales, y *que sepa remediar las calamidades humanas y divinas por los métodos del Atharvaveda*.

(El rey) debería seguirlo como el alumno a su maestro, el hijo al padre, el sirviente a su señor.<sup>9</sup>  
(Kautilya: *Arthasāstra*: I. 9; 9-10)

Como es bien sabido, lo que contiene el Atharvaveda y que debe conocer el *purohita*, son encantamientos mágicos, entre los cuales un gran número se encuentra destinado a proteger el rey y obtener la victoria en la guerra:

¡Oh, higuera sagrada! destruye a nuestros enemigos agresivos y violentos,  
(En tanto que) aliada de Indra, destructor de Vṛtra, de Mitra y de Varuṇa.<sup>10</sup>  
(Atharvaveda III. 6, 2)

Así pues, parecería que existe, en efecto, en las concepciones tradicionales, un cierto tipo de secularización de la figura del rey y de los *kṣatriyas* que se tradujo en una división muy clara entre combate armado y combate contra potencias sobrenaturales, el primero requiriendo del conocimiento de las armas propio de los *kṣatriyas* y el segundo del conocimiento y la recitación de himnos y de fórmulas mágicas que acompañaba la práctica de la ascesis en la que se especializaban los brahmanes. De misma forma las tareas del rey en tiempos de paz y de los *kṣatriyas* en general, se confinaban propiamente al *artha*, es

<sup>8</sup> los seis *angas* son seis tipos de conocimiento que están en relación con el conocimiento de los Vedas. Estos son *śikṣa*, pronunciación correcta, *kalpa*, procedimientos rituales y ceremoniales, *vyākaraṇā*, gramática, *nirukta*, explicación etimológica de términos oscuros, *cchandasa*, prosodia, *jyotiṣa*, astronomía.

<sup>9</sup> Traducción personal.

*Purohitamuditakulaśīlam sāṅge vede daive nimitte daṇḍanītyam cābhivinītamāpadām  
daivamānuṣīṅmāmatharvabhirupāyāiśca pratikartāram kurvita||  
tamācāryam śiṣyaḥ pitaram putro bhṛtyaḥ svāminamiva cānuvarteta.||*

<sup>10</sup> Traducción personal.

*Tānaśvattha niḥ śrñīhi śatrūn vaibādhadodhataḥ |Indreṇa vṛtraghnā medī mitreṇa varuṇena ca ||*

decir a la búsqueda de la prosperidad material en todos sus sentidos (*artha*=objeto) mientras que los brahmanes se atribuyeron la exclusividad del conocimiento religioso y por lo tanto moral y legal, conocimiento del que el rey dependía para hacer respetar la ley. Por lo tanto, más que un despojo de los aspectos religiosos del rey por parte de los brahmanes, es posible considerar que hubo un desdoblamiento de una función que reunía en sí, tanto aspectos guerreros como religiosos aunque, por otro lado, si tal fue el caso esto debe de haber sucedido en tiempos muy remotos pues, como lo demuestra Dumézil, tanto en el R̥g Veda como en el famoso contrato de Boghazkoï fechado del siglo XIV antes de nuestra era, la ideología tripartita estaba ya claramente determinada, cada nivel en relación con su divinidad particular, Mitra-Varuṇa para los brahmanes, Indra para los guerreros, Los Ásvins o los Nasatya para los agricultores-ganaderos. Por lo tanto, más que un despojo, parecería que se tratara de una asimilación del rey al nivel brahmánico, asimilación que se hizo posible por la similitud que presenta la guerra, en tanto que lucha contra lo desconocido, con la experiencia religiosa, similitud que emparentaba a los guerreros con los brahmanes, pero que no fue completa, pues la experiencia de lo sagrado tal como se manifiesta en la guerra, se limita a esta experiencia, mientras que el dominio de los brahmanes era mucho más vasto y no sólo incluía la lucha contra las fuerzas sobrenaturales, sino todo el campo del conocimiento, la gramática, la astronomía, la moral, la religión, el derecho, la poesía etc., que en sí representa una lucha y un combate de la conciencia por iluminar lo que se esconde en el inconsciente como el alba disuelve las tinieblas de la noche, tal como lo marcan las frecuentes asociaciones en el R̥g Veda del *rta* y del *dharma* con el sol naciente y la aurora, así como por lo demás el culto al fuego, a Agni, tan importante en la religión de la india antigua.

## Apéndice II. *¿Es posible defender una postura filosófica idealista hoy en día?*

Dijimos en algún momento que si el debate, o la guerra, que opone idealistas a materialistas pudiera resurgir, esto sucedería precisamente en el campo que para algunos, parecería el campo menos adecuado para ello, es decir el campo de las ciencias de la naturaleza. Los astrofísicos, en efecto, cuando estudian la historia del universo, desde su principio, hace quince-mil millones de años, hasta el momento presente, dan cuenta de una *estructuración* progresiva del universo, en la que los elementos sencillos con los que empezó se van agenciado con una creciente complejidad hasta permitir la vida tal como la experimentamos nosotros mismos, formando una escala *en la que la conciencia parece ser el escalón más alto*, sencillamente porque ésta implica el grado más elevado de complejidad en cuanto a la organización de la materia<sup>1</sup>. Si bien los científicos apelan al azar (o prefieren no pronunciarse al respecto), para explicar esta carrera que nos llevó de la luz incandescente del Big Bang a la conciencia humana, es evidente que la cuestión del sentido del universo, el “¿por qué hay algo en vez de nada?”, permanece abierta, pues nada impide interpretar que esta carrera hacía la “complejización” obedezca a un sentido, y por lo tanto a una serie de “ideas” en su acepción platónica, aunque un tanto más dinámicas, en que la conciencia y el mundo tal como lo conocemos se revela como un potencial que siempre estuvo presente en la materia durante sus proceso de evolución, antes de actualizarse en la forma en que lo conocemos, es decir en tanto que conciencia humana que observa las formas o fenómenos que la rodean (los árboles, el fuego, las estrellas, la mesa etc)<sup>1</sup>.

Autores como Hubert Reeves, astrofísico del C.N.R.S<sup>11</sup> francés y consejero para la energía atómica en ese país, demuestra en sus libros de vulgarización, *Patience dans l'azur* (1981)

---

<sup>11</sup> Centre National pour la Recherche Scientifique.

y *Poussière d'étoiles* (1984), que el camino de la materia, del Big Bang primordial a la conciencia humana, parece en efecto responder a una *dirección*, es decir a una cadena de causas y de efectos en que cada efecto representó, por así decirlo, un salto cualitativo con relación a su causa (partícula elemental, átomo, molécula, sistema de moléculas, sistema de sistema de moléculas, etc.), cadena en que la vida consciente representa, por el momento y para nuestras capacidades de comprensión, nada menos que el pináculo, y en la que cada paso diferente en la forma en que se desarrolló de manera "histórica" hubiera dado un resultado completamente diferente a lo que ahora conocemos como vida y como conciencia. Así, el ser humano y su conciencia serían finalmente el resultado de un sin-numero de *estructuras* que le precedieron, cada una, al agenciarse con la otra, permitiendo una nueva estructura (un todo) de cualidades diferentes a las estructuras (a las partes) que la constituyeron. Si bien éste autor se abstiene por completo de afirmar que esta dirección corresponde a un *sentido* y mucho menos a una *intención*, cuestión que considera fuera del dominio de la ciencia y deja a la discreción del lector, deja sin embargo el debate abierto, como lo tendría que hacer todo científico honesto, pues el responder que no existe este *sentido* o *intención*, es de orden tan poco empírico como el afirmar que existe. Es justamente aquí que el debate entre el idealismo y el materialismo sigue en pie, pues se puede argumentar con igual peso que toda esta cadena de estructuras que llevan a la aparición de la vida y la conciencia no son más que el fruto del *azar* y a final de cuentas no son nada, o bien se puede argumentar, según los lineamientos de la teología, que esta dirección corresponde en realidad a una intención de Dios o de la Realidad Absoluta, utilizando por ejemplo los argumentos del idealismo Indio (Śankara, Rāmānuja etc.) o alemán, (Schelling en particular), para explicar la existencia de la materia con relación a la conciencia, dándonos alegremente y sin freno alguno, a la filosofía de la diferencia y de la

identidad, considerando por ejemplo que todo lo que transcurrió del Big Bang a la aparición de la conciencia humana es la Māya ilusoria, el velo que se interpone entre la conciencia absoluta que la hizo desplegarse a manera de juego creativo, en su modalidad de Ísvara, y la conciencia individual considerada como el *ātman* por desvelar etc.

Cualquiera que sea la repuesta que uno quiera darle a éste problema, si es que quiera tan siquiera levantar la interrogación, es notable que la historia del universo tal como la presenta la ciencia corresponde a muchísima cosmogonías de la mitología, es decir a una salida de un estado desorganizado (el caos) hacía un estado crecientemente organizado (cosmos), (¿será que la ciencia es ella misma víctima de un arquetipo o lo será al contrario de su propio *discurso*?). Independientemente de la solución que se le dé a la cuestión del sentido en el universo, el hecho es que la materia entera se constituye de estructuras de estructuras, condición a la cual el humano no escapa, su conciencia misma siendo el fruto de las estructuras materiales que hicieron posible su nacimiento. Se puede entonces argumentar que no es más que lógico que sus comportamientos y sus pensamientos guarden la traza de las estructuras de las que son el resultado.

Si adoptamos un punto de vista idealista, podríamos considerar que lo que las “sociedades tradicionales” nombran revelación, constituye en realidad una apertura hacía las estructuras primordiales que constituyen al ser humano y a la materia en su conjunto, apertura que es posible precisamente porque la conciencia es el fruto de las múltiples estructuras materiales que permitieron su nacimiento y por lo tanto accesibles, en principio, a la intuición ( no olvidemos que en nosotros están presentes las partículas elementales, los átomos, las moléculas etc. que constituyeron al universo entero) estructuras que, al albor de la conciencia humana, toman figuras comprensibles para ella, tal como de alguna manera lo sugiere Jung (ver nota 81 en el cuerpo del trabajo) . Así la dinámica de las estructuras de la

materia, las cuales están sometidas a una dirección que las tiende a llevar a una mayor organización, se manifestaría al espíritu humano bajo forma de símbolos interpretables por su conciencia: estos serían propiamente los arquetipos tal como los clasificó Jung, los cuales aparecen a la conciencia del hombre en el claro-oscuro entre consciente e inconsciente que constituyen los sueños, pero también los mitos propios a la conciencia religiosa de las “sociedades tradicionales”. Así, podríamos imaginar, por ejemplo, que la tendencia de la materia a organizarse en peldaños cada vez más elevados se traduciría en los sueños y en los mitos por el arquetipo del Sí (Selbst), el cual, de forma colectiva, toma la figura del *axis mundi* y también, como hemos visto, pudo haberse proyectado en los mitos de las sociedades tradicionales en la figura del rey. De ahí, la insistencia en el tema del pasaje del caos al orden que existe en un número considerable de cosmogonías, pero igualmente alrededor de la figura del rey. Podríamos imaginar, que la necesidad de un orden social no nace originalmente de la *Voluntad* de los hombres, sino que es en ellos una necesidad imperante al igual que para los átomos el organizarse en moléculas etc., es decir que el espíritu humano obedece al mismo impulso estructurante que el resto de las producciones del universo y que es por esta razón que los hombres de las sociedades “tradicionales” o “primitivas” perciben las leyes que organizan a sus sociedades como independientes a su conciencia y voluntad, como el fruto de una revelación ( en la India: el *dharma* ). Si adoptamos nosotros mismos una actitud propiamente religiosa y atribuimos, no solo un sentido, sino una *intención* al proceso de evolución de la naturaleza, diríamos, junto con las sociedades tradicionales, que el orden social es un orden “divino” y por lo tanto estaríamos defendiendo un equivalente de la tesis del “derecho divino” medieval, pero si no lo hacemos, veremos simplemente en la revelación el resultado de una apertura de la conciencia hacía las estructuras inconscientes que rigen nuestros comportamientos y



podremos considerar con Jung que la percepción interna de esas estructuras es *proyectada* sobre la figura humana del rey.

Ahora bien, nada impide que consideremos que la conciencia se encuentra completamente desligada de las estructuras que la formaron y que por lo tanto posea una independencia soberana frente a la materia que la produjo. Paradójicamente esto es lo que proponen los materialistas cuando afirman que la sociedad es el producto de la Voluntad humana, es decir de un *discurso* completamente libre de determinaciones estructurales, mientras que Marx, si bien afirma que la conciencia es el producto de las condiciones materiales, limita de forma arbitraria la influencia que tiene la materia sobre la conciencia a las condiciones de producción, sin ocuparse de las estructuras atómicas, el código genético o de otro tipo de estructuras, limitación arbitraria del análisis de la naturaleza y de los condicionamientos materiales, que si bien se puede explicar por el estado de evolución alcanzado por de la ciencia en el siglo XIX, no deja de ser una posible blanco para la crítica de quién decidiera retomar filosóficamente una postura idealista al reflexionar sobre la materia tal como la presenta la astrofísica moderna. Independientemente de saber sí esto es cierto o no, el hecho es que así percibimos la conciencia de forma colectiva. A nadie se le ocurriría hoy en día declarar que el texto de la Constitución de su país es el fruto de una revelación divina. Desde el punto de vista idealista que estamos imaginando aquí, esto quizás se podría explicar por un mayor distanciamiento de la conciencia de las estructuras de la materia de las cuales depende, distanciamiento que todavía no era tan completo en los hombres de las “sociedades tradicionales”. Así, podríamos decir que la conciencia se está *liberando* de su dependencia de las estructuras inconscientes, que propiamente son las estructuras materiales, y a adquirido una mayor independencia frente a ellas, o por lo menos tiene ésta ilusión, por lo cual ya no se habla actualmente ni de dioses, ni de demonios, ni de

otros poderes independientes a la conciencia humana. La cuestión de saber si la conciencia está realmente libre aún hoy en día de esas estructuras, presentando la facultad de *crear* libremente, *discursos* por ejemplo, que modelarían la realidad a partir de su propia esencia, es otro problema que implica por lo demás una reflexión sobre la esencia de la libertad, tema que evidentemente no tocaremos aquí. Extrañamente, parece que los caminos se confunden en éste punto y que el discurso del idealista se mezcla con el del materialista, el materialista haciéndose abogado de una conciencia independiente y libre de las determinaciones de la materia, y el idealista sometiéndola a las estructuras materiales que la hicieron surgir, pues la materia, para el idealista, no sabría concebirse independientemente del Absoluto. De una forma u otra el idealismo plantea en mayor o menor grado que la Libertad es el regreso al Absoluto, proceso que pasa por la contemplación de las Ideas.<sup>1</sup>

El propósito de esta digresión a guisa de conclusión no es de aturdir al lector con ideas que podrá considerar gratuitamente excéntricas, sino el tratar de argumentar que aún hoy en día no hay una resolución definitiva al debate que opone materialistas a idealistas, porque a pesar de la preeminencia de la postura materialista es posible dar de la materia, tal como la presenta la astrofísica, un sentido que la trasciende y la contiene y por lo tanto recurrir a nociones como el Absoluto o las *Ideas*, pero de forma todavía más justificada a la noción de “estructuras”. que es lo que se trata de defender aquí. El decidirse por una u otra interpretación es simplemente una cuestión de preferencias y de convicciones personales o si acaso de moda.

## BIBLIOGRAFÍA

- Antonetti, Guy ; Beaune Colette et al. (1997) *Les Monarchies*. Paris, Presses Universitaires de France. 536 p. (Col. Histoire générale des systèmes politiques)
- Basu, Jagirath. (1969) *India of the Age of the Brahmanas*. Calcuta, Sanskrit Pustak Bhandar. 295 p.
- Benveniste, Émile. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Les Éditions de Minuit. 340 p.
- Bergaigne, Abel. (1963) *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Paris, Librairie Honoré Champion. 4 volúmenes. Vol. 3, 367 p.
- Biardeau, Madeleine et Charles Malamoud. (1976) *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, Presses Universitaires de France. 204 p.
- Derrida Jacques. (1967) *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit. 445 p. (Col. « critique »)
- \_\_\_\_\_ (1949) *L'écriture et la différence*. Paris, Les Éditions du Seuil. 436 p. (Col. "Tel Quel")
- Duby Georges. (1999) *Obras selectas*. México, Fondo de Cultura Económica. 469 p.
- Dumézil, Georges. (1945) *Naissance d'archanges* (Jupiter, Mars, Quirinus III) essai sur la formation de la théologie zoroastrienne. Paris, Gallimard. 190 p.
- \_\_\_\_\_ (1948) *Mitra-Varuna* essai sur deux représentations indo-europeennes de la souveraineté. Paris, Gallimard. 212 p.
- \_\_\_\_\_ (1949) *L'héritage indo-européen a Rome* Introduction aux séries: Jupiter, Mars, Quirinus et les mythes romains. Paris, Gallimard. 254 p.
- \_\_\_\_\_ (1952) *Les dieux des indo-européens*. Paris, Presses Universitaires de France. 143 p.
- \_\_\_\_\_ (1959) *Les dieux des germains* essai sur la formation de la religion scandinave. Paris, Presses Universitaires de France. 128 p.
- \_\_\_\_\_ (1982) *Mythe et épopée*. Paris, Gallimard. 412 p.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard. 274 p.

- Dumont, Louis. (1966) *Homo hierarchicus* le système des castes et ses implications  
Paris, Gallimard. 449 p. (Col. Tel)
- Eliade, Mircea. (1963) *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard. 251 p. (Col. Folio-essais)
- \_\_\_\_\_ (1965) *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard. 185 p. (Col. Folio-essais)
- \_\_\_\_\_ (1969) *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard. 187 p. (Col. Idées)
- \_\_\_\_\_ (1970) *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 393 p.
- \_\_\_\_\_ (1978) *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Tomo II. Paris, Payot. (Col. Bibliothèque historique Payot), 523 p.
- Engels, Frederich. (1954) *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*.  
Jeanne Stern, trad. Paris, Editions Sociales. 358 p.
- Foucault Michel. (1954) *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard. 81 p.
- \_\_\_\_\_ (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard. 275 p.
- \_\_\_\_\_ (1966) *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard. 400 p.
- Galey, Jean-Claude, Ed.(1990) *Kingship and the Kings*. Londres, Hardwood Academic  
Publisher. 280 p.
- Goodwin Raheja, Gloria. (1988) *The poison in the gift*. Chicago, The University of Chicago  
Press. 286 p.
- Gonda, Jan. (1965) *Change and Continuity in Indian Religion*. La Haya, Mouton & Co.  
484 p.
- \_\_\_\_\_ (1969) *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden,  
E.J. Brill. 147 p.
- Hegel G.W.F. (T.I :1939), (T.II :1941) *La phénoménologie de l'esprit*. Jean Hyppolite, trad.  
Paris, Aubier-Montaigne. Tomo I, 355 p. ; Tomo II, 357 p. (Col. Philosophie de l'esprit)
- \_\_\_\_\_ (1963) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. J.Gibelin, trad. Paris, J.Vrin.  
349 p. (Col. Bibliothèque des textes philosophiques)
- Heiddeger, Martin (1962) *Chemins qui ne mènent nulle part*. Wolfgang Brokmeier, trad.  
Paris, Gallimard. 461 p. (Col. Idées)
- \_\_\_\_\_ (1968) *Questions I et II*. Kostas Axelos et al., trads. Paris, Gallimard. 582 p.  
(Col. Tel)

Jung, Carl-Gustav. (1958) *Psychologie et religion*. Gilbert Cahen, trad. Paris, Buchet-Chastel. 218 p.

\_\_\_\_\_ (1964) *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Roland Cahen, trad. Paris, Gallimard. 287 p. (Col. Folio-essais)

\_\_\_\_\_ (1971) *Les racines de la conscience études sur l'archétype*. Yves Le Lay, trad. Paris, Buchet-Chastel. 628 p.

\_\_\_\_\_ (1983) *Psychologie de l'inconscient*. Roland Cahen, trad. Genève, Georg. 220 p.

Kane, P.V. (1946) *History of Dharmasastra*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. (Col. Government Oriental Series Class B, Ro, 6.) 5 volumes.

Lefebvre, Henri. (1962) *Le matérialisme dialectique*. Paris, Presse Universitaires de France, 153 p. (Col. Nouvelle encyclopédie philosophique)

Le Goff Jacques. (1964) *La civilisation de l'occident médiéval*. Paris, Arthaud. 692 p.

Lupasco Stéphane. (1967) *Qu'est-ce qu'une structure?* Paris, Christian Bourgeois. 111 p.

Macdonell, Arthur Anthony . (1995) *Vedic Mythology*. Delhi, Motilal Banarsidass. 189 p.

\_\_\_\_\_ y Keith, Arthur Berriedale. (1982) *Vedic Index of names and objects*. Vols. I y II. Delhi, Motilal Banarsidass. Vol. I, 544p; Vol. II, 592 p.

Madan T.N. editor. (1988) *Way of Life king, householder, renouncer*. Essays in honor to Louis Dumont. Delhi, Motilal Banarsidass. 435 p.

Marx, Karl y Engels Frederich. (1968) *La ideología alemana*. Wenceslao Roces, trad. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos. 648 p.

\_\_\_\_\_ (1972) *Sur la religion* (Textos escogidos, traducidos y anotados por Badia G., Bange P., Bottigelli E.). Paris, Les Éditions Sociales. 366 p.

\_\_\_\_\_ y Vladímir Ilich, Lénine (1973) *Sur les sociétés précapitalistes* (Textos escogidos por el Centre d'Études et de Recherches Marxistes) Paris, Les Éditions Sociales. 414 p.

Mauss Marcel. (1968) *Œuvres*. Tomo I, Les fonctions sociales du sacré. Paris, Les Editions de Minuit. 633 p.

Otto, Rudolf. (S.F) *Le sacré l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot. 238 p. (Col. Petite bibliothèque Payot)

Papaioannou, Kostas. (1962) *Hegel*. Paris, Seghers, 206 p. (Col. Philosophies de tous les temps)

Reeves, Hubert. (1981) *Patience dans l'azur* l'évolution cosmique. Québec, Presses de l'Université du Québec. 258 p.

\_\_\_\_\_ (1984) *Poussières d'étoiles*. Paris, Seuil. 195 p. (Col. Science ouverte)

Renou, Louis. (1954) *Vocabulaire du rituel védique*. Paris, C. Klincksieck, 176 p. (Col. Collection de vocabulaires techniques du sanskrit)

\_\_\_\_\_ (1955) *Études védiques et paninéennes*. Paris, E. de Boccard.

Schelling F.W.J. (1946) *Essais* (Textos escogidos y traducidos por J. Jankélévitch). Paris, Aubier. 560 p. (Col. Bibliothèque philosophique)

\_\_\_\_\_ (1987) *Bruno* ou du principe divin et naturel des choses. J. Rivelaygue, trad. Paris, L'Herne. 195 p. (Col. Bibliothèque de philosophie et d'esthétique)

\_\_\_\_\_ (1988) *Sistema del idealismo transcendental*. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, trads. Barcelona: Anthropos. 478 p. (Col. Autores, textos y temas. Filosofía)

\_\_\_\_\_ (2000) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionada*. Helena Cortés y Arturo Leyte, trads. Barcelona, Anthropos. 326 p. (Col. Textos y documentos)

Sharma, Rabindra. (1988) *Kingship in India*. New Delhi. Atlantic Publishers and Distributors. 132 p.

Tull, Herman Wayne. (1989) *The Vedic origins of Karma* cosmos as man in ancient Indian myth and ritual. Albany, N. Y. State, University of New York. 181 p.

Von Franz, Marie-Louise. (1983) *Nombre et temps* psychologie des profondeurs et physique moderne. Etienne Perrot, trad. Paris, La Fontaine de Pierre. 316 p.

Weber, Max. (1964) *Economía y Sociedad*, Esbozo de sociología comprensiva. México, Fondo de Cultura Económica. 660 p.

**Artículos:**

Ambadas Dange, Sadashiv. (1966) "Aspects of War from the R̥gveda", en *Journal of Indian History*, vol. 44. pp.125-138. London, Oxford University.

Beaune Colette. (1997) "Les monarchies médiévales", en *Les monarchies*, Antonetti, Guy ; Beaune Colette et al., eds. Paris, Presses Universitaires de France. 536 p. (Col. Histoire générale des systèmes politiques)

Dirks, Nicholas. (1999) "La casta original : poder, historia y jerarquía en el sur de Asia", en *Pasados poscoloniales*, Saurabh Dube, ed. México, El Colegio de México. 658 p. pp.431-456

Galey, Jean-Claude. (1990) "Reconsidering Kingship in India", en *Kingship and the Kings*, Jean-Claude Galey, ed. Chur, Hardwood Academic Publisher. 280 p. pp.123-187.

Heesterman, J.C. (1978) "The Conundrum of the King's Authority", en *Kingship and Authority in South Asia; South Asian Studies*. J.F. Richards, ed. University of Wisconsin-Madison Publications Series-Publication#3, Universidad de Wisconsin Madison. 303 p. pp.1-27

\_\_\_\_\_ (1990) "King and Warrior", en *Kingship and the Kings*, Jean-Claude Galey, ed. Chur, Hardwood Academic Publisher. 280 p. pp.97-122.

Inden, Robert. (1978) "Ritual, Authority and Cyclic Time in Hindu Kingship", en *Kingship and Authority in South Asia; South Asian Studies*. J.F. Richards, ed. University of Wisconsin-Madison Publications Series-Publication#3, Universidad de Wisconsin Madison. 303 p. pp.28-73

Lorenzen, David (1989) "La ideología de la realeza Gupta", en *Estudios de Asia y África*. Vol. XXIV, no. 2. Daniel De Palma Pastor, trad. México, El Colegio de México. pp.240-253

Santucci, James A. (1981) "Aspects of the Nature and Functions of Vedic Kingship", en *Kingship in Asia and Early America: 30th International congress of human sciences in Asia and North Africa, Seminars*, A.L Basham, ed. México, El Colegio de México. 256 p. pp.83-113.

Stein, Burton (1978) "All the King's Mana: Perspectives on Kingship in Medieval South India, en *Kingship and Authority in South Asia; South Asian Studies*. J.F. Richards, ed. University of Wisconsin-Madison Publications Series-Publication#3, Universidad de Wisconsin Madison. 303 p. pp.115-167.

**Fuentes originales:*****Aitareya Brāhmaṇa:***

Edición en sánscrito:

(1977) *Aitareyabrāhmaṇam*. Puna, Ānandāśram. (pp.544-970) (más 12 de índice y 68 de índice analítico)

Traducción:

Lanman, Charles Rockwell, ed.; Keith, Arthur Barriedale, trad. (1971) *RigVeda Brahmanas :The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the RigVeda*. Delhi, Motilal Banarsidass. (Harvard Oriental Series, volumen 25). 555 p.

***Arthaśāstra de Kautilya.:***

Edición en sánscrito:

Kangle R.P., ed.(1960) *The Kautilīya's Arthaśāstra*. Bombay, University of Bombay. 283 p. ( Más ocho de prefacio e introducción y ochenta de glosario)

Traducción:

Shamasastry, R., trad. (1961) *Kautilya's Arthasastra*. Mysore, Mysore Printing and Publishing House. 484 p.

***Atharva Veda***

Edición en sánscrito:

Bandhu, Visha, *Aharvaveda* ed. (1960) Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute. 4 volúmenes.

Traducción:

Whitney, William Dwight, trad. (1962) *The Atharva-Veda*. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.

***Brhad Aranyaka Upaniṣad:***

Traducción:

Hume, Robert Ernest. trad. (1962) *The thirteen principal Upanishads* ; Madras, Oxford University Press. 587 p.



***Dharma-sāstras***

Traducción:

Müller Max, ed.; Bühler George, trad. (1991) *Sacred Laws of the Āryas* as thought in the schools of Āpastamba, Gautama, Vasishtha, and Baudhāyana. Vol.II. Delhi, Motilal Banarsidass. (Sacred Books of the East). 360 p.

***Grhya-sutras***

Traducción:

Oldenberg, Hermann, trad. (1973) *The Grihya-sutras rules of vedic domestic ceremonies*. Delhi, Motilal Banarsidass.

***Mahābhārata:***

Edición en sánscrito:

Belvalkar, Shripad Krishna, ed. (1961), Puna, Bhandarkar Oriental Research Institute. 19 volúmenes. Vol. XIII, Pte. I, (683.p)

Traducción:

Dutt, Manmatha Nath, ed., trad. (1988) *Mahabharata*. Delhi, Parimal Publications. 7 volúmenes.

***Manusmṛti de Manu:***

Traducción:

Doniger, Wendy y Smith. Brian K., trads. (1991) *The Laws of Manu*. Londres, Penguin Books. 362 p.

***Rāmāyaṇa***

Traducción:

Sutherland, Sally y Goldman Robert, trads. (1996) *The Rāmāyaṇā*. Princeton, Princeton University. 5 volúmenes.

***Ṛg Veda Samhita:***

Edición en sánscrito:

Müller, Max F., ed. *The hymns of the Rig-Veda* in the Samhita and Pada texts. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office. Vol. I, 430p. Vol. II, 414 p.

**Traducciones:**

Doniger O'Flaherty, Wendy, trad. (1981) *The Rig Veda, an anthology*. Harmondsworth, Penguin Books, 343 p.

Griffith, Ralph T.H. (1963) *The hymns of the Rigveda*. Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office. Vol. I, 707 p.; Vol. II, 669 p.

***Śataphata Brāhmaṇa:*****Edición en sánscrito:**

Universidad de Francfurt. Tomado de Internet: (18 de febrero 2003) TITUS; Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien:

[<http://titus.unifrankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm>]

**Traducción:**

Müller, Max, ed.; Eggeling, Julius, trad.(1972) *Sacred Books of the East*. Vol. XLI. Delhi, Motilal Banarsidass. 424 p.

***Taittiriya Samhita :*****Traducción :**

Lanman, Charles Rockwell, ed.; Keith, Arthur Barriedale, trad. (1967) *the Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhitta*. Delhi, Harvard Oriental Series, Vols. 18-19; Motilal Banarsidass. 658 p.

***Yoga-Sutra de Patañjali:*****Edición en sánscrito y traducción:**

Feuerstein Georg, trad. (1989) *The Yoga-Sutra of Patanjali*. Rochester, Inner Tradition International. 179 p.

**Diccionarios:**

*The Student's English dictionary* de Vaman Shivram Apte (1997). Delhi, Motilal Banarsidass. 664 p.

*A Sanskrit-English dictionary* de Monier-Williams (1960). Oxford, Clarendon Press. 1333 p.

*A practical vedic dictionary* de Surya-Icanta (1981). Delhi, Oxford University Press. 750 p.