

El Colegio de México

“El cuerpo del rey: variaciones en la representación

del cuerpo del monarca

en el *Mahābhārata*”

Tesis presentada por

Edgar René Pacheco Martínez

en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD

SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2009

*Agradezco infinitamente al profesor David Lorenzen
por su paciencia, por su tiempo y por su sabia guía
para la realización de este trabajo.*

*A Cecilia, a mis padres, a mis hermanos de sangre
y a mis hermanos del Colmex, que me han acompañado,
aconsejado y apoyado incondicionalmente
en este viaje.*

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1, La conformación del cuerpo según el <i>sāṃkhya</i>	11
Capítulo 2, La construcción social del cuerpo.....	36
Capítulo 3, El cuerpo de los reyes.....	65
Capítulo 4, El cuerpo de Yudhiṣṭhira.....	102
Conclusiones.....	137
Bibliografía.....	147

Introducción

La tesis que ahora presento nació de una inquietud que me surgió tras realizar una lectura del episodio del juego de los dados que aparece en el libro segundo, *Sabhā parva* del *Mahābhārata*. En este pasaje, Yudhiṣṭhira, el hijo mayor de Pāṇḍu y recién consagrado rey, llega con séquito, esposa y hermanos a la ciudad de Hāstinapura, donde residen sus familiares. Su tío paterno, el mayoral Dhṛtarāṣṭra, rige en la ciudad escuchando el consejo de su hermano, Vidura, del tío abuelo Bhīṣma, del maestro en armas Droṇa y de otros tantos mayores que habitan en palacio.

Sin embargo, Dhṛtarāṣṭra, aun teniendo el apoyo de hombres sabios, suele no escucharlos cuando el amor por su hijo primogénito, Duryodhana, lo ciega y lo lleva a cometer actos contra el *dharma*. Uno de ellos, sin duda el más relevante para la historia de este poema épico, lo constituye el consentimiento de Dhṛtarāṣṭra para llevar a cabo un plan propuesto por Duryodhana y su tío materno, Śakuni, con la finalidad de despojar a Yudhiṣṭhira y a sus hermanos de la otra mitad del reino, que habían recibido para evitar disputas con la otra parte de la familia de los kauravas.

No obstante los intentos por mantener la paz entre los dos bandos, los pāṇḍavas y los dhārtarāṣṭras, la envidia que corroe a Duryodhana por la prosperidad y popularidad constantemente crecientes de Yudhiṣṭhira, reflejadas en la majestuosidad de su ciudad capital, Indraprastha, una antigua aldea en medio del bosque, traerá graves consecuencias: el juego de los dados, después del cual los pāṇḍavas, derrotados mediante unos dados amañados, pierden el reino y obtienen, a cambio, el castigo de vivir en el exilio por doce años y uno adicional durante el cual tendrán que vivir disfrazados bajo la pena de ser descubiertos y de repetir otros doce años de

exilio en los bosques.

Transcurrido ese tiempo, los pāṇḍavas acuden a la corte del rey Virāṭa, donde viven y trabajan usando identidades falsas para no ser descubiertos por los espías enviados de parte de Duryodhana. Y es aquí donde ellos, poco antes de cumplirse el plazo de trece años, revelan sus verdaderas identidades y, a partir de entonces, harán los preparativos de la guerra, que ocupará cerca de la mitad de los dieciocho libros que componen el poema. Está de más decir que, al final de la guerra, los pāṇḍavas derrotan a sus parientes y a sus antiguos maestros y recuperan el reino que, según el *Dharma*, les pertenecía desde un principio.

Volviendo al tema del juego de los dados, he de decir que el episodio llamó poderosamente mi atención porque en él encontramos una situación en extremo peculiar: Yudhiṣṭhira, quien versos atrás denuesta el juego de los dados y a los jugadores que enloquecen por su causa, se involucra en uno a causa del cual perderá, en la primera partida, reino, posesiones materiales, hermanos, esposa y su propia libertad, y en la segunda, perderá el reino y recibirá la pena de salir, junto con su esposa y sus hermanos, al bosque por una docena de años, como se ha escrito líneas arriba.

Y es aquí también donde Yudhiṣṭhira, habiendo sido consagrado rey mediante la ceremonia de inauguración real o *rājasūya*, se apuesta a sí mismo, deja de ser un hombre libre y se convierte en un esclavo de su principal vencedor, Duryodhana. Me interesó, pues, el proceso a través del que Yudhiṣṭhira sufre una transformación que va de lo socialmente más alto, el del rey, a lo más bajo, el del esclavo. Y, ante tal peculiaridad, me surgió la inquietud de saber si había, a lo largo de este proceso, signos físicos o ideológicos que evidenciaran la transformación social de Yudhiṣṭhira.

Para llegar a dilucidar esta incógnita, decidí enfocar mi investigación en el cuerpo, que es el vehículo por el cual el ser humano produce y obtiene los medios necesarios de subsistencia, lo que se relaciona con el cuerpo físico, y se representa y desenvuelve en un medio social, tejido por

preconceptos ideológicos que dan vida a “la persona”, es decir, la cara social de un individuo inmerso en un grupo humano, es decir, en una sociedad regulada, a su vez, por sus propios conceptos y categorías culturales.

Pero más que investigar el concepto de “persona”, en esta tesis me interesó dirigir mi atención al cuerpo y, específicamente, estudiar la manera como se concebía la generación, construcción y definición del cuerpo humano desde dos puntos de vista, el filosófico-médico (*sāṃkhya* y medicina ayurvédica) y el social (*dharmaśāstra* y *arthaśāstras*); y, por otra parte, estudiar lo referente a la representación del cuerpo del rey en general para, finalmente, concentrarme en la figura de Yudhiṣṭhira en los primeros cuatro libros del *Mahābhārata*.

¿Y por qué sólo los cuatro primeros libros? En primer lugar, porque la extensión del *Mahābhārata* rebasa los parámetros de “lo normal” y abarcar más de cuatro libros habría arrojado muchos más datos a los que sería difícil darles sentido en una tesis de maestría. En segundo lugar, pareció necesario limitar la investigación a unos cuantos pasajes del poema de Vyāsa que se refirieran precisamente a los momentos previos a la entronización de Yudhiṣṭhira, a su consagración y a su destitución de forma que fuera posible analizar tres momentos clave en la construcción de la figura del rey: el cuerpo del que será rey, el cuerpo del que ha sido consagrado como tal, y el cuerpo del que ha dejado de serlo. Por tanto, el desarrollo del personaje de Yudhiṣṭhira en los primeros cuatro libros del *Mahābhārata* llenó todos los requerimientos para llevar a buen término mi investigación.

Hablaré ahora sobre la distribución de la tesis y del contenido de los capítulos en que está organizada. La primera sección del primer capítulo trata la construcción del cuerpo humano desde el punto de vista de la filosofía *sāṃkhya*, mientras que la segunda sección se interesa en la construcción del cuerpo humano desde la perspectiva de la medicina tradicional india, es decir, la

medicina ayurvédica.

¿Por qué utilizar estas dos vertientes del saber tradicional indio? En primer lugar, recurrí al *sāṃkhya* por dos razones: porque esta corriente filosófica está presente principalmente en cuatro libros del *Mahābhārata*, lo que delata que este *darśana* era conocido ya por los autores que compusieron este poema épico, y que sus conceptos sobre la materia —que engloba al cuerpo humano— y el alma eran, si bien no de uso corriente, elementos constitutivos de la forma como los indios, en los tiempos en que el *Mahābhārata* tomaba forma unitaria, concebían el cuerpo en el aspecto que para nosotros, hoy en día, es lo biológico.

En segundo lugar, recorro al *sāṃkhya* porque en su explicación sobre el dualismo —*prakṛti* o materia y *puruṣa* o alma— encontré que el cuerpo humano —en parte, pues debe incluirse en el plano material a todo aquello que puede percibirse— es, para los filósofos *sāṃkhyas*, producto de los desarrollos de la materia primordial, *prakṛti*. En este sentido, los miembros del cuerpo humano, sus órganos vitales, sus fluidos e incluso lo que para nosotros se incluye en el plano mental, como la inteligencia, el pensamiento, los sentimientos, todo ello es resultado de las evoluciones de la materia.

Dado que para describir el cuerpo del rey encontré textos que hablaban no sólo de cualidades físicas sino también de cualidades psicológicas —dicho en términos modernos—, consideré útil servirme de la filosofía *sāṃkhya* para construir un marco referencial sobre el cual analizar la conformación de los cuerpos humanos, de los cuerpos de los monarcas y, ulteriormente, del cuerpo del rey pāṇḍava, Yudhiṣṭhira.

La segunda sección del primer capítulo trata la conformación del cuerpo según la medicina tradicional india. Para tal efecto, utilicé referencias tomadas principalmente de *Carakasamhitā*, fuente en la que la medicina se sirve de la filosofía *sāṃkhya* para describir el cuerpo humano

desde aspectos como la concepción hasta aspectos como sus enfermedades, su decrepitud e incluso su belleza y armonía.

El segundo capítulo de esta tesis trata la conformación del cuerpo desde el punto de vista social. Para este punto utilicé tanto fuentes de la literatura dharmasāstrica como fuentes de la ciencia política o *arthaśāstra*. La finalidad del capítulo dos es complementar la información recogida a partir del estudio de los conceptos *sāṃkhyas* y ayurvédicos sobre el cuerpo humano con los conceptos derivados de las ciencias legal y política. Si bien en nuestro primer capítulo se habla de la construcción del cuerpo en el plano físico y fisiológico, en el segundo capítulo se indican los procesos y los métodos mediante los que los individuos transforman su propio cuerpo y el de los otros valiéndose de mecanismos socio-religiosos, como los ritos que se celebran para marcar el fin y el inicio de las etapas de la vida humana.

Así, por ejemplo, le interesa a este capítulo por qué un ser humano nace en determinada casta, por qué razón presenta un cuerpo determinado, por qué causas un individuo nace con deformidades y enfermedades y otro nace con marcas auspiciosas en el cuerpo, entre otras cuestiones. Asimismo, es de interés para esta sección de la tesis el problema de la casta, de su ubicación en el cuerpo humano —¿se ubica en algún órgano? ¿por qué puede ser transmitida? ¿en qué consiste? ¿es algo material?— y de su intervención en la construcción del cuerpo humano.

El tercer capítulo se enfoca ya en la figura del rey y trata los aspectos que su cuerpo presenta y que lo dotan de la dignidad real, incomparable y única a la de cualquier otro individuo de esa sociedad. Interesa especialmente ubicar y distinguir las características que lo diferencian del resto de las personas y cuáles son las causas de estas diferencias.

Para esta sección utilizo, de nueva cuenta, fuentes de la literatura legal como las *Leyes de Manu* donde, por ejemplo, se señalan las diferencias entre todas y cada una de las clases: ¿cómo es

el cuerpo de un brahmán, cómo el de un *kṣatriya*, cómo el de un *vaiśya*? Posteriormente, se aborda la naturaleza divina del rey, donde encontramos dos opiniones: el rey está dotado de divinidad porque su cuerpo está constituido por las partículas de los cuerpos de diferentes dioses, porque es encarnación de una parte de Viṣṇu, o porque la función social del rey es intrínsecamente divina, no así su propio cuerpo.

Más adelante, se mencionan las cualidades físicas y mentales que debe tener un rey que es considerado “ideal” y, para contrastar, se enuncian también las cualidades del mal rey. Asimismo, interesa a este capítulo el tema de las marcas corporales, es decir, de las marcas auspiciosas que indican si un individuo tendrá un futuro como monarca, habiendo nacido para ese único fin tras haber realizado, en existencias pasadas, acciones meritorias lo suficientemente grandes para obtener un renacimiento como rey. Finalmente, se menciona en este capítulo las características físicas y mentales y en las prohibiciones legales que impiden a un individuo ser entronizado aun reuniendo las cualidades para serlo, como es el caso de la casta de los padres, de las enfermedades de nacimiento, de impedimentos físicos, de impedimentos psicológicos, etcétera.

El cuarto y último capítulo se concentra en el personaje de Yudhiṣṭhira, como ya se ha dicho, en los primeros cuatro libros del *Mahābhārata*. La distribución del capítulo es de tres secciones: en la primera se considera el cuerpo del pre-rey, es decir, se analiza el cuerpo de Yudhiṣṭhira en los sucesos previos a la celebración del *rājasūya* o consagración real. En esta sección, también interesan los factores que intervienen para que un individuo sea considerado pretendiente al trono: el karma y la fisiología. Por karma, el individuo ha recibido los méritos suficientes para nacer en el seno de una familia real, lo que revela que dicha persona es excepcional en sí. Por fisiología, se reconoce a un futuro rey por marcas auspiciosas en su cuerpo, lo que constituyó en el budismo un tema de relevancia en cuanto a la temática del cuerpo del buda y del *cakravartin* y, a su vez, en el

hinduismo una ciencia que hasta tiempos tardíos se desarrollará de una forma más o menos independiente, la fisiognomía.

En la sección segunda de este último capítulo, se analiza el cuerpo del rey Yudhiṣṭhira, inmediatamente después de su consagración. Aquí se habla de los cambios que su cuerpo sufre y de las nuevas cualidades que éste recibe gracias a las sustancias consagradas con que es ungido y que le confieren poderes sobrenaturales. Asimismo, se trata el tema de los tabúes que debe respetar un rey para conservar y aumentar tales poderes, que no sólo son provechosos para él mismo sino también para su reino entero puesto que, como se verá más adelante, existe una identificación entre cuerpo del rey y el reino, de forma que lo que afecta a uno, afecta al otro.

En la tercera sección, se habla del cuerpo del ex-rey, es decir, del cuerpo de Yudhiṣṭhira luego de haber sido privado de su reino a causa de la derrota en los dos juegos de los dados. Durante este periodo, Yudhiṣṭhira, junto con su esposa y sus hermanos, vive en el exilio durante doce años y en todo ese tiempo no deja de ser considerado rey por su familia y por la gente que lo rodea. De hecho, aun viviendo de incógnito, se revela su majestad por medio del lustre de su cuerpo, de su brillo regio. ¿Por qué medios, pues, Yudhiṣṭhira conserva los poderes y las cualidades que lo hacen rey? ¿Acaso los posee de nacimiento? ¿O es que acaso los adquiere durante la consagración e independientemente de que pierda el reino continúa representando, física y socialmente, al rey? ¿O sí los pierde? Estas respuestas, pues, se responderán a lo largo del capítulo cuarto.

Finalmente, reconozco que este trabajo es perfectible y que no logro agotar el tema que, luego de llevar a cabo la investigación hasta su actual estado, ha resultado tener más aristas que por fortuna constituyen no obstáculos sino incógnitas, las cuales son nuevas vetas donde existen posibilidades de iniciar investigaciones más detalladas y profundas que, por ahora, habrán de esperar para un futuro cercano.

Capítulo 1

La conformación del cuerpo según el *sāṃkhya*

Aunque esta tesis se interesa sobre todo en el cuerpo del rey Yudhiṣṭhira, el mayor de los cinco hijos de Pāṇḍu, héroes del *Mahābhārata*, en este primer capítulo quiero enfocarme en primer lugar en el *darśana* llamado *sāṃkhya* por su marcada presencia, junto con las referencias al *yoga*, en este poema épico. En primer lugar, el *sāṃkhya* es, como afirma Sen Gupta (1977:9), una de las corrientes filosóficas de la india *más* antiguas que se conformó a lo largo de muchos siglos. Los materiales que tenemos para conocer sus desarrollos son de varios tipos y de varias épocas.

Entre los textos donde encontraremos referencias o probables alusiones al *sāṃkhya* preclásico están los *Purāṇas*, las *Upaniṣad* (como *Kaṭha*, *Muṇḍaka*, *Praśna*, *Maitrī* y *Śvetāśvatara*), algunos textos médicos (por ejemplo, *Suśruta* en su apartado titulado *Śarīrasthāna*, aunque *Carakasamhitā* contiene también referencias, que son aún más antiguas), y el *Mahābhārata*, fundamentalmente en varios capítulos de *Śāntiparva* —el *Mokṣadharmā* (XII, 174-367)—, de *Virāṭaparva* —el *Sanatsujātaparva* (V, 40-45), en *Bhīṣmaparva* -*Bhagavadgītā* (VI, 25-42), y en el *Āśvamedhikaparva* -el *Anugītā* (XIV, 16-51).

Dado que el *sāṃkhya* en su periodo preclásico tiene una presencia relevante en varias partes del *Mahābhārata*, suponemos que los autores del poema épico conocían las ideas y conceptos que los filósofos seguidores del *sāṃkhya* utilizaban entonces con respecto, por ejemplo, a la materia — el cuerpo humano incluido— y el alma, que representan los dos temas comunes a todas las etapas que tuvo esta corriente filosófica. Larson (1979:76) remonta los orígenes del *sāṃkhya* hasta los

vedas (*Rg Veda*, X, 90, el himno del sacrificio de Puruṣa, donde este autor ha pensado encontrar referencias muy primitivas a las categorías de *prakṛti* y *puruṣa*), y las *upaniṣads* más antiguas (*Chāndogya* VI, 4, 1, por ejemplo, donde se prefigura la teoría de los *guṇas* o elementos constitutivos de la materia).

De este modo, dada la antigüedad con que el *sāṃkhya* inició sus especulaciones filosóficas, no es de extrañar que en *Mahābhārata* encontremos rastros de esta perspectiva de la filosofía india. Sin embargo, Keith realza el hecho de que las doctrinas *sāṃkhyas* presentes en este poema épico no conforman un sistema bien articulado, sino más bien un conglomerado de puntos de vista muy diferentes entre sí que, con frecuencia, aparecen muy cercanas sin ningún sentido de su incongruencia (1975:36). Para ejemplificar el punto, Keith trae a colación el caso de que en ocasiones el *sāṃkhya* épico es teísta y, capítulos más adelante, uno puede encontrarse rastros de *sāṃkhya* ateísta, como la afirmación (XII, 285, 40) de que el *ātman* ha emanado de sí mismo los tres *guṇas*, constituyentes de la naturaleza, como una araña emite su propia telaraña.

A diferencia de Keith, para Larson (1979:95) las referencias al *sāṃkhya* presentes en *Mahābhārata* y en otros textos redactados durante el periodo preclásico de este *darśana*, es posible encontrar ya una tradición constituida y bien definible porque muchas de las especulaciones que conciernen a *sāṃkhya* aparecen dentro de un marco reconocible y único, con una terminología técnica propia, aunque con muchas vertientes y líneas de interpretación, lo que deja entrever que para estos tiempos existía un gran número de centros o escuelas de especulación *sāṃkhya*, ninguna de las cuales había logrado entonces una preeminencia como autoridad para imponerse sobre las otras. Al acercarnos al final del periodo preclásico, “es posible detectar un movimiento en dirección de sistemas dogmáticos y normativos” del *sāṃkhya* (1979:95), que para esos momentos ya está alcanzando su forma clásica.

Para esta investigación, pues, es necesario tomar en cuenta que el *sāṃkhya* preclásico — incluyendo el *sāṃkhya* del *Mahābhārata*—, aún sin constituir para entonces un sistema tan coherente ni tan bien definido como el del periodo clásico, constituye a esas alturas un sistema, decantado durante los siglos previos, que habían conceptualizado en un alto grado el cuerpo humano, sus elementos constituyentes materiales y sus elementos constituyentes trascendentales, como el alma.

En *Anugītā* (XIV, 50, 8 y ss.), por ejemplo, la distinción entre naturaleza y espíritu como objeto y sujeto es expresada claramente, y se afirma que el sujeto es libre de oposiciones, no está constituido por partes, eterno y esencialmente desligado de los tres elementos constitutivos que construyen la materia. A esto, Keith añade que en este pasaje y en otros sitios se describe como *kṣetra-jña* al conocedor del campo o el *puruṣa* del *sāṃkhya* clásico, y es confrontado con el *kṣetra* o campo, el cuerpo compuesto por los elementos de la *prakṛti* clásica, y la relación entre *kṣetra-jña* y *kṣetra* se describe en términos que muestran que “toda actividad radica en el ser empírico, mientras que el espíritu, el que tiene una existencia verdadera, es sólo un espectador (XII, 194)”. (1975:38)

En opinión de Larson, en el primer periodo de desarrollo del *sāṃkhya* —en la literatura védica y puránica, por ejemplo— no se distingue más que una variedad de especulaciones religiosas, de las cuales ninguna se acerca realmente a una interpretación filosófica significativa. No así para el segundo periodo —en el que se encuentra el *sāṃkhya* que encontramos en la literatura épica y upaniśádica—, en el que se manifiesta un tiempo de “increíble crecimiento intelectual” (1975:95), que derivará en el gran periodo clásico (s. I a. C.—s. X d. C.) del *sāṃkhya* que alcanza su cúspide con un autor como Īśvarakṛṣṇa.

En el periodo preclásico del *sāṃkhya*, el pensamiento se vuelve mucho más autoconsciente:

“Se hacen intentos por establecer los principios básicos; los medios de conocimiento se vuelven un problema (de investigación); se hace necesario construir un sistema inteligible; etcétera” (1975:96). Además, el aspecto religioso adquiere un matiz más racional; sin embargo el problema del “hombre” continúa siendo religioso y soteriológico.

Dos cuestiones que me parecen fundamentales para esta investigación y que pueden ser respondidas por medio de las categorías que derivan del *sāṃkhya* son las siguientes: por un lado, desde el punto de vista del *sāṃkhya*, ¿cuál es el proceso de formación del cuerpo material sutil y del cuerpo material burdo?; y, por el otro, ¿desde la perspectiva de la medicina yajurvédica (*Carakasamhitā*), cómo se conforma el cuerpo de todo ser humano?

Así, comenzaré por la primera, es decir, por explorar la posición que el *sāṃkhya* ha elaborado, pues éste es un sistema que ofrece una visión particular del desarrollo de la persona, el cual abarca desde antes de la gestación hasta el momento de la muerte. Así, podrían ubicarse los factores que intervienen en la construcción del cuerpo humano en el *sāṃkhya*, los elementos que lo integran y la determinación de sus características individuales.

Las partes más significativas de *Mahābhārata* que se consideran pre- *sāṃkhya* y que ya se han mencionado, son especialmente el *Mokṣadharmā* (libro XII) y *Bhagavadgītā* (libro VI). Es muy difícil datar estos textos, debido a lo cual se da un aproximado que va del siglo V a. C. Al siglo I d. C. Johnston (1974:5-7), al respecto, sugiere que el lenguaje y la terminología tanto en las partes más tempranas de *Mokṣadharmā* como en las de *Bhagavadgītā* muestran varios paralelismos que hacen suponer que estos textos pertenecen a la misma etapa de desarrollo de la filosofía *sāṃkhya*.

Johnston añade que, con respecto a todo el poema épico que interesa a este trabajo, las secciones especulativas tienden a ser más tardías que las narrativas. Así, este autor asevera que las enseñanzas que encontramos en *Mahābhārata* son de carácter semipopular y no pueden presentar

la precisión que se esperaría de un tratado formal de filosofía, lo que se debe más a las características de su origen: un número probablemente grande de autores y de escuelas de pensamiento participaron en su redacción.

En el mismo tenor, Edgerton (1965:255) afirma que *Bhagavadgītā* contiene materiales especulativos más importantes que *Mokṣadharmā* dentro de todo el *Mahābhārata*. Sin embargo, reconoce que ambas secciones del poema épico muestran inconsistencias y elementos ilógicos que imposibilitan todo intento por ver en el *sāṃkhya* del *Mahābhārata* un sistema filosófico bien articulado que carece todavía, por citar dos ejemplos, de una teoría de los *guṇas* y de una definición clara de los dos principios del universo, *prakṛti* y *puruṣa*, que son bien conocidos en el *sāṃkhya* clásico.

No obstante los argumentos de Johnston y Edgerton, van Buitenen ha demostrado que los textos referentes a la filosofía *sāṃkhya* en *Mahābhārata* contienen a estas alturas rasgos propios de esta perspectiva filosófica. Van Buitenen encontró que textos como XII, 187 y XII, 239-240 representan diferentes tradiciones de *sāṃkhya* épico en los cuales hallamos ya conceptos del *sāṃkhya* clásico: en una de estas tradiciones, la palabra *bhāvas* se emplea con el sentido de sensaciones, cualidades y condición, mientras que en la otra *bhāvas* se entiende como las sucesivas evoluciones de *buddhi*, donde está implicado el término *rajas* como principio evolutivo de la materia lo que, probablemente, apunte a una teoría evolutiva predecesora de la teoría de los *guṇas* del *sāṃkhya* clásico.

Si bien a este capítulo le interesa la teoría *sāṃkhya* de la evolución de la materia y, dentro de ella la de la conformación del cuerpo humano con relación a las manifestaciones de la conciencia, no es el propósito de este trabajo investigar la historia y las diferencias entre el *sāṃkhya* épico y el clásico. Este tema lo dejaré para una investigación ulterior. Por ahora, quisiera valerme de

algunos conceptos del *sāṃkhya* clásico –dado que en esta etapa dicha perspectiva filosófica ha articulado y refinado sus categorías y sus supuestos en lo referente a la manifestación de la materia y del alma—, para explicar, a partir de éste, cómo se construye el cuerpo humano, de qué elementos se compone, y qué lugar ocupa con respecto a la naturaleza y a otros individuos.

Así pues, comienzo por la explicación *sāṃkhya* de la realidad, que se fundamenta en dos principios básicos: *prakṛti* y *puruṣa*. *Prakṛti* es la materia primordial compuesta de tres *guṇas* o cualidades –*sattva* (ligereza, iluminación o placer), *rajas* (movimiento, excitación o dolor) y *tamas* (pesadez, oscuridad y obstrucción)– en un perfecto equilibrio, sin que domine una cualidad sobre ninguna otra. *Prakṛti* es, asimismo, más verdadera que sus propios desarrollos –en tanto que éstas surgen de aquella, la materia primordial–, es increada y, por tanto, eterna. Por otro lado, está *puruṣa*, que de igual modo es eterno y no creado; sin embargo, no es uno solo sino una pluralidad de mónadas, por lo cual hay tantos *puruṣas* como individuos.

El mundo, pues, es explicado como el resultado de la influencia sin fin de los *puruṣas* individuales sobre *prakṛti*. Como *puruṣa* no es activo en sí mismo, sino que únicamente contempla el movimiento de *prakṛti*, es causante de la evolución de ésta dado que su presencia genera una radiación que la impulsa a moverse, dejando de lado su estado prístino de equilibrio y dando como lugar a lo manifestado. Este fenómeno lo explica Kapila con una metáfora: la proximidad de *puruṣa* causa actividad en *prakṛti* de la misma forma como el imán causa movimiento de atracción en el metal (I, 96). Sostiene, además, que tanto *puruṣa* como *prakṛti* están en una relación de proximidad, no de contacto ni de unión.

Por esta razón, Kapila explica que los productos de *prakṛti* carecen de movimiento propio, puesto que ésta, su fuente, es inerte y, en consecuencia, sus derivados también. Sin embargo, la influencia de *puruṣa*, es decir su cercanía, les proporciona la capacidad de movimiento, de forma

que algunos productos materiales –entiéndase cuerpos— parecen poseer movimiento independiente, lo cual no deja de ser una ilusión, ya que en realidad es *puruṣa* el principio animador. (I, 97). De lo contrario, una piedra o un leño podrían moverse bajo el supuesto de que *prakṛti* tuviera agencialidad propia.

Al contacto entre ambos principios, *puruṣa* y *prakṛti*, se inició la evolución de la segunda y, de este modo, los *gunas* -presentes en equilibrio perfecto en la materia primordial- comenzaron a combinarse en diversas proporciones creando así la multiplicidad del mundo fenoménico. Los productos de *prakṛti* son, por tanto, causados, perecederos, no omnipenetrantes, mutables, dependientes y emergentes (Kapila I, 124).

Vemos, pues, que hay dos momentos de *prakṛti*: en el primero, se encuentra en un estado equilibrado; y en el segundo, evoluciona bajo la influencia de *puruṣa*. A la *prakṛti* en estado de equilibrio ideal se le denomina lo no manifestado (*avyakta*), en tanto que a la que lo ha abandonado se le denomina lo manifestado (*vyakta*). El segundo, de acuerdo con Īśvarakṛṣṇa, tiene como características ser causado, finito, activo, plural, soportado, emergente, compuesto y dependiente. Lo no manifestado -*avyakta*- es, entonces, lo opuesto. *Avyakta* no es un producto pero productor, en tanto que *vyakta* es un producto aunque no productor.

En oposición a *prakṛti*, en su forma de *vyakta* y *avkyakta*, encontramos a *puruṣa* que carece de los atributos de la materia primordial, la tríada de los *gunas*, puesto que es independiente de todo lo material. Por esto, *puruṣa* es caracterizado por Kapila como aquello que no es limitado, no es condicionado ni mutable al encontrarse dissociado de la materia y de ninguna otra cosa o entidad. *puruṣa*, por tal razón, es libre y no está atado por ningún medio a nada.

No se encuentra ligado a las acciones, a los méritos y deméritos ni al dolor ni al placer porque todo esto se ubica dentro de la esfera de lo material. No hay, pues, ataduras de ningún tipo para

puruṣa porque es independiente, aislado y libre en todo momento. La atadura se manifiesta por el error de identificar a *puruṣa* con las evoluciones de *prakṛti*: afirmar que “yo” sufro es incurrir en error porque el dolor es producto de lo material y *puruṣa*, aislado y no identificado con *prakṛti*, es incapaz de experimentar por sí mismo: “La atadura [de *puruṣa*] es meramente verbal, no una realidad” (I, 58). Al ser una entidad independiente, *puruṣa* se sirve de la materia para obtener experiencias, como se verá líneas abajo. Kapila afirma, en resumen, que *puruṣa*, sin asociarse con nada, carece de todo atributo y por tanto carece de los *guṇas* de *prakṛti*.

Desde la perspectiva de Īśvarakṛṣṇa, *puruṣa* es increado, eterno, inactivo, observador de lo manifestado y causante del movimiento de lo material. Para el *sāṃkhya* de los *Sāṃkhyakārikā*, la existencia de *puruṣa* es necesaria en tanto que debe existir alguien que disfrute y para quien la actividad de *prakṛti* tenga su liberación como propósito (*Sāṃkhyakārikā* 17). *Puruṣa* también es caracterizado por Īśvarakṛṣṇa como el testigo, el libre de miseria, lo neutral, el espectador y lo pasivo (SK 20). *Puruṣa* es, pues, el que observa, disfruta, padece y experimenta desde su aislamiento a través del instrumento de la *prakṛti* manifestada, *vyakta*, el mundo fenoménico.

Sin embargo, a diferencia de otros *darśanas* del hinduismo, el *sāṃkhya* no propone que *puruṣa* sea uno y, por el contrario, sostiene que la pluralidad de seres conscientes se entiende a partir de una pluralidad de *puruṣas* que dan vida a la materia manifestada que aquéllos habitan. Así, los innumerables *puruṣas* existen sin haber sido creados, sin ocupar espacio ni tiempo, y sin estar agitados por las mutaciones de *prakṛti*.

El segundo aspecto importante del *sāṃkhya* es la teoría de los *guṇas*. De acuerdo con ella, todos los objetos mentales y materiales del mundo fenoménico constituyen una combinación, en proporciones diversas, de los tres *guṇas* (*sattva*, *rajas* y *tamas*) que poseen una existencia real y objetiva, y que constituyen los soportes finales de toda experiencia. De acuerdo con esta teoría

todo objeto, mental o físico, es resultado de las diversas mutaciones y combinaciones que ocurren entre los tres *guṇas*.

Cada uno de los *guṇas* es predominante en diferentes casos. Por ejemplo, en el ámbito mental el *guṇa sattva* es predominante, mientras que en el ámbito de lo físico lo es *tamas*. Los *guṇas*, desde el punto de vista del *sāṃkhya*, son también cualidades de la materia prima -*prakṛti*- que tienen la capacidad de producir tres estados de sentimientos en nuestras mentes: placer, dolor e indiferencia.

Siguiendo a Sen Gupta (1977:3), en *sāṃkhya* encontramos que los sentimientos, pensamientos, y los procesos físicos e intelectuales de la persona se originan a partir de una sola fuente, que está constituida por *prakṛti* y por las combinaciones que ocurren entre sus tres cualidades, *sattva*, *rajas* y *tamas*. Así, el mundo mental interno y el mundo físico externo –percibido por cada individuo— no están dissociados totalmente, sino que constituyen transformaciones de *prakṛti*, la materia primordial que evoluciona al entrar en contacto con *puruṣa*.

¿Cómo es la relación de *puruṣa* con *prakṛti*? Entendiendo que *prakṛti*, como *avyakta*, permanece en estado de perfecto equilibrio, no hay movimiento y no hay evolución de la materia. Sin embargo, la influencia de *puruṣa* sobre *prakṛti* provoca que ésta entre en movimiento y en este proceso los *guṇas* se desequilibran e inician una serie de combinaciones que dará lugar a los diversos fenómenos del mundo empírico.

Si *prakṛti* constituye el principio dinámico e inconsciente que subyace en los cambios y transformaciones del mundo fenoménico, el principio consciente que observa tales cambios y transformaciones es, pues, *puruṣa*. En tanto que la naturaleza inconsciente, es decir, *prakṛti*, produce un mundo capaz de ser experimentado, se infiere la existencia de un sujeto que lo experimente, y ése es *puruṣa* que provoca a *prakṛti* para ponerse en movimiento y mutar en

formas diversas.

Los desarrollos de *prakṛti* en el mundo fenoménico tienen, entonces, la finalidad de proporcionar experiencias y la liberación de *puruṣa*. La existencia de un mundo creado, a partir de la materia primordial, constituye un escenario montado no para sí misma sino para *puruṣa* (Kapila II, 11). Sin embargo, éste, sin perder en ningún momento su independencia y aun estando en contacto con *prakṛti*, siendo libre, sin *guṇas*, simple observador de la actividad de *prakṛti*, etc., se halla “atado” de cierto modo.

La atadura del individuo que no reconoce que *puruṣa* es de por sí libre y diferente de *vyakta*, se origina en el momento en que, debido a la ignorancia (*avidyā*), identifica a *puruṣa* con los productos de la materia. De este modo, un ser cualquiera piensa que “él” es el que sufre, el que disfruta y el que muere. La liberación, pues, ocurre cuando el individuo reconoce que *puruṣa* es una entidad independiente de las evoluciones materiales y que no tiene principio ni fin, y que *prakṛti* es sólo una envoltura, el embalaje del que *puruṣa* se sirve para experimentar el mundo y así, mediante las experiencias en el mundo fenoménico, alcanzar la liberación tras un esfuerzo por discriminar la diferencia entre él mismo y la materia.

El tercer punto del *sāṃkhya*, que es de interés para este trabajo, es el desdoblamiento de *prakṛti* al contacto con *puruṣa*. Cuando éste entra en contacto con aquélla, ocurren algunos cambios en la materia que dan lugar a una serie de órganos que constituirán las partes de un cuerpo. De *prakṛti*, en su estado indiferenciado, se produce *buddhi* o el intelecto; en seguida, se produce el *ahaṃkāra* o el ego; de éste, se produce el *manas* o la mente junto con los cinco sentidos de la acción y los cinco sentidos de la percepción o *bāhyendriyāṇi*, los cinco *tanmatras* o elementos primarios, a partir de los cuales se producen los *paramāṇus* o átomos sutiles que darán lugar, posteriormente, a los cinco elementos gruesos o *sthūla-bhūtāni* (Zimmer 1961:327).

Zimmer señala que para explicar la complejidad de la estructura corporal, el cuerpo es tradicionalmente descrito como un pueblo o bien como un palacio real en cuyo interior habita el rey, inactivo además. Las facultades sensoriales externas se equiparan con los jefes de aldea que están obligados a transportar los impuestos a los terratenientes, que reúnen y llevan los impuestos al gobernador de la región. Éste, a su vez, los lleva ante el ministro de finanzas. Y éste, al canciller del rey. Es decir, que las experiencias de los sentidos son reunidas y registradas por *manas*; son apropiadas por *ahaṃkāra*; y son entregadas por *buddhi*, el canciller del rey, que es *puruṣa*.

El cuerpo posee, entonces, varios órganos con funciones específicas. Unos órganos comunican a los órganos internos desde afuera hacia adentro, y otros órganos desde adentro hacia afuera. Estos órganos son los *bāhyendriyāṇi* o facultades sensoriales, que se dividen en dos: las facultades de receptividad o aprehensión, llamados *jñānendriyāṇi*, que comprenden la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; y las facultades de acción, denominados *karmendriyāṇi*, en los que se cuentan la voz, el órgano reproductor, el órgano excretor, las manos y los pies.

Manas es el órgano que coopera directamente con las diez facultades arriba mencionadas. *Manas* se reconoce como la onceava facultad y recibe el nombre de sentido interno o *antarindriya*, que se encarga de transmitir las experiencias de los sentidos externos y las presenta al ego o *ahaṃkāra*, desde el cual son conducidas hasta la facultad de juicio o *buddhi*. La trinidad que conforman *manas*, *ahaṃkāra* y *buddhi* es llamada el órgano interno o *antahkaraṇa*.

A partir del órgano interno, proceden las actividades de los aires vitales, que son responsables del sustento vital del cuerpo: a) *Prāṇa*, el aire que se exhala y que penetra la totalidad del cuerpo; b) *Apāna*, el aire que se inhala y que se ubica en la garganta, en los órganos sexuales, en los intestinos y en las piernas); c) *Samāna*, el aire que es respiración equilibrante, que se digiere y asimila, y que se encuentra en los órganos digestivos, el corazón y en el abdomen; d) *Udāna*, el

aire que es respiración ascendente y que se ubica en el corazón, la garganta, el paladar, el cráneo y entre las cejas; e) *Vyāna*, el aire que es respiración penetrante, que es efectiva para la circulación y distribución de los fluidos vitales distribuidos por todo el cuerpo físico. Los cinco alientos -*prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* y *vyāna*- construyen y mantienen el sistema del cuerpo siempre en dependencia de la presencia de *puruṣa*, sin el cual desaparecen.

Atención especial merece *ahaṃkāra* o ego. Éste es el responsable de que creamos que somos nosotros quienes actuamos, gozamos y sufrimos cuando la realidad es que *puruṣa*, como el verdadero ser, se encuentra libre e independiente de tales modificaciones. *ahaṃkāra* es, entonces, la fuerza primaria que ocasiona el engaño que vela la visión de la realidad al acompañar a todos los procesos síquicos, produciendo la noción errónea de que es uno el que escucha, el que ve, el que disfruta, etc. Asimismo, *ahaṃkāra* es responsable directo de la concepción errónea de que *puruṣa* y *prakṛti* son idénticos y de que *puruṣa* está involucrado en los ámbitos de lo síquico y de lo físico. Es predominantemente rajásico pues su característica común es el movimiento.

Por otro lado, *buddhi*, intelecto o facultad de conciencia, precede a *ahaṃkāra* en cuanto a rango y poder. De acuerdo con Zimmer, *buddhi* comprende la totalidad de nuestras posibilidades emocionales e intelectuales que se encuentran detrás del *ahaṃkāra* o función del ego. *Buddhi* constituye la reserva de materias primas que se presentan continuamente a la consciencia y a la función del ego. Es, finalmente, la reserva de las potencialidades síquicas, de las facultades intelectuales, volicionales, emocionales e intuitivas. *Buddhi* se compone de cinco elementos: *prajñā* o discernimiento; de *dhī* o intuición, visualización o imaginación; *khyāti* o conocimiento; *smṛti* o memoria; y *prajñāna-santati* o continuidad del conocimiento. *Buddhi* es predominantemente de carácter sáttvico.

Y al final de todo esto, detrás de las facultades sensoriales de percepción y acción, detrás del

órgano interno conformado por *manas*, *ahaṃkāra* y *buddhi*, permanece *puruṣa*, como el rey solitario e inactivo, a quien son presentados todos los tributos de su reino, es decir, los fenómenos del mundo empírico, en el cual *prakṛti* es la ejecutante y *puruṣa*, el espectador.

Por ello, el *sāṃkhya* concluye que la liberación ocurre en el justo momento cuando el individuo se percata de que *prakṛti* y *puruṣa* no son idénticos, que tienen existencias independientes. La liberación consiste, entonces, en que *prakṛti*, cual bailarina que ha terminado su danza sobre el escenario, se retira tras bambalinas y queda únicamente *puruṣa*, el espectador, el disfrutador del espectáculo montado por la materia.

Tras esta enumeración de órganos que, en el *sāṃkhya*, componen al individuo, se debe mencionar que este *darśana* concibe una dualidad corporal. Esto es que existen dos tipos de cuerpo en cada ser: un cuerpo material sutil y un cuerpo material burdo. *prakṛti*, al contacto con *puruṣa*, se desarrolla en varios planos que constituyen las partes elementales de un individuo. Unas son de materia sutil mientras que otras son de materia grosera.

Ya se mencionó anteriormente que *prakṛti* se desenvuelve dando lugar primeramente a *buddhi*, posteriormente a *ahaṃkāra* y al final a *manas*, junto con las diez facultades sensoriales y con los cinco *tanmatras* o elementos sutiles, que dan lugar a los cinco elementos gruesos del cuerpo burdo. Todo este conjunto de elementos constituyen los 23 desarrollos de *prakṛti*, aunque el número puede variar. Sin embargo, son los últimos cinco, los elementos materiales burdos, aquellos que producen las cosas materiales que pueden ser vistas a simple vista.

El *sāṃkhya* considera que tanto cuerpo sutil como cuerpo grosero son materia puesto que ambos son productos de *prakṛti*. De esta manera, el cuerpo claramente está dividido en cuerpo sutil (del *buddhi* a los *tanmatra*, que constituyen el llamado *liṅgam*) y cuerpo grosero (carne, huesos, sangre, etc., conformados a partir de los cinco elementos gruesos). Los elementos sutiles,

como duraderos y constantes que son, hacen que el cuerpo sutil sea más duradero que el cuerpo material hecho de los cinco elementos gruesos cuya impermanencia e inconsistencia son mayores.

Los elementos sutiles son el elemento sutil del gusto, el del olfato, el del tacto, el de la forma y el del sonido. Son percibidos, en palabras de Īśvarakṛṣṇa, por los dioses únicamente. Se caracterizan por contener placer y por carecer de dolor y engaño. De los elementos sutiles se producen los elementos gruesos, que son la tierra, el agua, el fuego, el aire y el éter. Se caracterizan por poseer placer, violencia, dolor y engaño. Son perceptibles por el cuerpo burdo cada individuo. El orden de generación es como sigue:

elemento sutil del olfato--- tierra

elemento sutil del gusto--- agua

elemento sutil del tacto--- viento

elemento sutil del sonido--- éter

elemento sutil de la vista--- fuego

Por tal razón, un individuo que muere pierde en primera instancia el cuerpo material, que se descompone con mayor rapidez. Sin embargo, el cuerpo sutil no se desintegra tan fácilmente. Y si el individuo aún no ha alcanzado la liberación, es decir, no ha logrado discriminar entre *prakṛti* y *puruṣa*, el cuerpo sutil continuará emigrando de un cuerpo grosero a otro hasta lograr dicho conocimiento discriminativo o no. Así, según el *sāṃkhya*, aquello que emigra tras la muerte es el cuerpo sutil, que es la base y el vehículo de la personalidad, que encarna de nacimiento en nacimiento.

Dado que el cuerpo de un ser humano, por ejemplo, está construido por la materia, sutil y burda, aparece en este punto la interrogante de cuál o cuáles serían los factores que determinan las características propias del cuerpo -material burdo- de los diversos individuos. Entendiendo que

puruṣa es una entidad independiente, libre de las modificaciones de los *guṇas* y, por tanto, asexual, queda fuera de mi campo de interés. El concepto de *prakṛti* es, así, el punto a donde debemos voltear la mirada.

Puesto que la materia manifestada es la que está sujeta a las transformaciones ocurridas por el movimiento de los *guṇas*, bajo el influjo de *puruṣa*, es en ella donde debemos encontrar los factores que dan lugar a la diferenciación del cuerpo material burdo. El cuerpo sutil tampoco está exento de las modificaciones, pero éstas serán de otra índole. Y de ello se hablará más adelante. Por otro lado, características como el sexo, defectos físicos, enfermedades congénitas, etcétera, son a todas luces exclusividad del cuerpo material burdo.

Para ilustrar de alguna manera lo que arriba se escribe, quisiera referir a un estudio realizado por Jonathan Parry (1991:497), quien al entrevistar a varios brahmanes a fines del siglo XX señala que la tradición hindú afirma que existen 840, 000 clases de formas de vida. La variedad en formas de existencia parece estar más en relación con el cuerpo grosero que con el cuerpo sutil. Ya que el segundo está compuesto de elementos sutiles, tiene una durabilidad mayor y, por tal razón, no debe modificarse su estructura básica en mayor grado. Es, entonces, el cuerpo material burdo el que, al alojar al cuerpo sutil, asume una forma física determinada por factores externos y por factores internos.

Para explicarme con mayor facilidad, quisiera citar un pasaje de *Garbha-Upaniṣad* que, aunque es un texto muy posterior (ca. siglo XVII-XVIII) y no es un texto precisamente de *sāṃkhya*, contiene influencias del este *darśana* y explica, de manera sucinta y clara, el proceso de maduración del embrión dentro del útero.

Según esta *upaniṣad*, la generación de una vida humana ocurre una noche y un día después del coito que, además, debe haber ocurrido en un periodo propicio. En ese momento, al unirse el

esperma del padre con la sangre menstrual de la madre, se forma el embrión, que tiene una consistencia gelatinosa (*kalala*). Siete días y siete noches después, el embrión se convierte en una burbuja (*budbuda*). Medio mes después, se convierte en una masa esférica (*piṇḍa*). Transcurrido un mes, el *piṇḍa* se endurece. Dos meses después, se forma la cabeza. Tres meses pasados, se forman los pies. A los cuatro meses, se forman los tobillos, el abdomen y las caderas. A los cinco meses, se forman la espalda y la médula espinal. A los seis meses, la boca, la nariz y los ojos. Pasados siete meses, el embrión recibe el cuerpo sutil o principio vital. Y a los ocho meses, está ya dotado de todos sus atributos.

Es curioso ver que en *Garbha-upanisad* el embrión es materia burda sin vida hasta el séptimo mes, momento en el que obtiene el principio vital. El texto no lo menciona, pero puede plantearse la hipótesis de que las características físicas de ese individuo, en estado fetal, ya están definidas aún antes de recibir al influjo vital. Para los informantes de Parry, el cuerpo del feto está completo en el quinto mes, de manera que hemos de suponer que sus características físicas también (1991:498). Pero aún no ha descendido el aliento vital a él, por lo que también es materia inconsciente, aunque viva.

También en palabras de Parry las características del cuerpo material burdo se definen por factores externos aún antes de que el cuerpo sutil se aloje en el embrión o en el feto. Este autor señala que son varios los factores que son determinantes para la disposición física de un feto: la madre debe atender a lo que come horas antes del coito; ambos progenitores deben cuidar el momento del calendario pues los momentos propicios son ciertos días, ciertas partes de la noche, ciertos momentos del ciclo menstrual, las noches impares y las noches pares. E incluso, llega a ser importante tanto el estado mental de los padres en el momento de la concepción como aquello que ve la madre inmediatamente después del acto coital.

Garbha-upanisad ofrece otras opciones para explicar las diferencias en cuanto a sexo y disposición física. Así, se afirma que la determinación del sexo se debe a cantidades: un exceso de semen paterno, da como resultado un varón; un exceso de semen materno, una niña; una cantidad igual, un hermafrodita. Las malformaciones se explican debido a padres con espíritus trastornados, de quienes resultan hijos ciegos, cojos, jorobados, enanos, etc.

A partir de los testimonios recogidos por Parry y de las afirmaciones de *Garbha-upanisad*, es posible identificar los factores, externos al cuerpo sutil, que determinan las características físicas de un nuevo ser:

a) mayor cantidad de semen masculino, da como resultado un varón; mayor cantidad de sangre menstrual femenina, o semen femenino, da como resultado una hija.

b) la disposición mental de los padres en el momento del coito.

c) el tipo de comida ingerida por la madre antes de la unión sexual.

d) el momento del calendario en que se concibe al nuevo ser; por ejemplo, en días pares se conciben niños y en días impares niñas.

e) el lastre kármico de los progenitores; por ejemplo, los espíritus trastornados de los padres que procrean hijos con enfermedades o malformaciones.

En resumen, hay varios factores externos que definen la disposición física de un nuevo ser humano: un factor biológico (fisiológico y psicológico -en los cuales influyen también las condiciones astrológicas-; y un factor kármico.

Volviendo al *sāṃkhya*, el cuerpo sutil transmigra y es el que “determina la naturaleza de la nueva existencia, puesto que en él permanecen las huellas -como cicatrices que han dejado todas las percepciones, actos, deseos y movimientos de la voluntad del pasado, todas las propensiones e inclinaciones, la herencia de los hábitos e inclinaciones y la forma peculiar de reaccionar de un

modo u otro o de no reaccionar”. (Zimmer, 1961:324)

Los términos técnicos para denominar las huellas del pasado impresas en el cuerpo sutil, son *vāsanā* y *saṃskāra*. Para *vāsanā* se recurre a la explicación de su raíz etimológica *vas* (habitar), dando a entender que *vāsanā* es aquello que permanece por lo que se aplica usualmente a los aromas que se quedan impregnados en la ropa o en un lugar. El cuerpo sutil, pues, es penetrado por las *vāsanās* (aromas residuales o residuos sutiles) de todas las acciones pasadas. Y suponiendo que las *vāsanās* son aromas o sustancias sutiles que permanecen en el cuerpo sutil, éstas crean algún tipo de huella en él que reciben el nombre de *saṃskāras* o cicatrices permanentes que permanecen de vida en vida marcadas en el cuerpo sutil. *Saṃskāras* se explica como impresión, influencia, operación, forma o molde, aunque su etimología implica más que eso. Pero para este contexto me enfoco en este único sentido.

El cuerpo sutil, una vez que ha abandonado el cuerpo burdo al momento de morir, permanece un tiempo sin cuerpo de elementos groseros hasta que encuentra alojamiento en uno nuevo. Sin embargo, los textos de *sāṃkhya* no son muy detallados en cuanto al momento en que el cuerpo sutil penetra en el embrión o en el feto. No se aclara si el cuerpo sutil entra en el nuevo ser antes de que fisiológicamente tenga las características físicas definidas -y así influiría en ellas- o después. Se nos dice que las *vāsanās* y los *saṃskāras* que trae consigo el cuerpo sutil determinarán las características de la nueva existencia y con ella, el nuevo cuerpo burdo, pero no hay una explicación clara del por qué de determinado sexo, de determinado color de piel, cabello y ojos, de defectos físicos, etcétera.

Con relación a este punto, Īśvarakṛṣṇa en *Sāṃkhyakārikā* señala que el cuerpo sutil migra cargando con ocho disposiciones: la virtud, el conocimiento, el desapego, el poder; y sus respectivos opuestos, el vicio, la ignorancia, el apego y la ausencia de poder. Cada una de estas

disposiciones o inclinaciones lleva al cuerpo sutil a una existencia superior o inferior. De este modo, a través de la virtud se asciende a una región superior; a través del vicio, una región inferior; a través del conocimiento, se alcanza la liberación; a través de la ignorancia, la atadura; a través del desapego, la separación de *prakṛti*; a través del apego, la migración de los renacimientos; etcétera.

El punto de vista del *sāṃkhya* con respecto a lo que determina las características de la siguiente existencia es tanto físico como moral. Es físico en cuanto a que el cuerpo sutil o *liṅgam* está impregnado de residuos sutiles y de las huellas que éstos causan en él, lo que ocurre en un plano material. Y al mismo tiempo es moral, pues tales *vāsanās* y *saṃskāras* causan en el cuerpo sutil inclinaciones o predisposiciones de carácter moral, que determinan también las características de la nueva existencia.

Si bien en los textos de *sāṃkhya* que fueron consultados para este trabajo no se aclara si el cuerpo sutil penetra en el cuerpo físico ya conformado o si ayuda a conformarlo al penetrar en él. Lo que sí se aclara es que las *vāsanās* y los *saṃskāras* que acarrea el cuerpo sutil son factores determinantes durante el proceso de existencia de un individuo.

Garbha-upaniṣad y los testimonios de los brahmanes contemporáneos, recogidos por Parry, representan un esfuerzo por ofrecer algunas soluciones al tema. La lectura de *Garbha-upaniṣad* arroja el dato de que el cuerpo sutil -o los alientos vitales (*prāṇas*)- penetra en el feto en el séptimo u octavo mes ya estando definidas sus características físicas del nuevo ser humano. Parry lo confirma, aunque los brahmanes que entrevistó coincidieron en que el feto aloja al aliento vital en el quinto mes.

Por estos datos, debe suponerse que el cuerpo físico burdo es engendrado antes de que el cuerpo sutil penetre en él. De esto puede suponerse que la nueva existencia está determinada por

factores externos al cuerpo sutil (la herencia biológica y psicológica de los padres) como internos a él (los *vāsanās* y *saṃskāras* con que carga). El cuerpo físico, creado con anterioridad, y el cuerpo sutil, alojado en él posteriormente, deben corresponderse. El cuerpo sutil no crea al cuerpo físico, más bien debe emparejarse con él.

Sin embargo, esta solución no es del todo completa. Por tal razón, quiero aproximarme a la interpretación que de este mismo problema, la construcción del cuerpo material burdo, posee la medicina tradicional india. El texto que utilizo a continuación es *Carakasamhitā*.

Joseph Alter (1999) señala que el cuerpo, dentro del contexto de la medicina tradicional india, se concibe como un conjunto de elementos que, por separado, son incapaces de producir una vida pero que, reunidos, tienen la virtud de generar la de un nuevo ser. No es raro, entonces, encontrarnos con el símil de que el cuerpo y los elementos que lo componen son como las partes de una carreta, las cuales por sí solas no conforman nada si no es que están reunidas.

Alter, desde esta perspectiva, puntualiza el hecho de que, si un cuerpo humano es generado a partir de la coincidencia de ciertos elementos, inestables en sí mismos y diversos entre sí, éste es un cuerpo imperfecto y, por tanto, perfectible. Que los elementos que componen un cuerpo sean disímiles, hacen de él un conglomerado inestable cuyos constituyentes deben ser de alguna manera mantenidos en un estado de equilibrio, sin el cual no habría salud.

Son veinticuatro en total los elementos que en *Carakasamhitā* se presentan como constitutivos de todo cuerpo y son, además, eco de los que presenta la filosofía *sāṃkhya*: hay dos grupos principales. Por un lado, *prakṛti* (la naturaleza en el sentido de factores causativos) y los *vikāras* (modificaciones en el sentido de efectos). Dentro de *prakṛti* están los siguientes elementos constitutivos: los cinco elementos sutiles, *buddhi*, *ahaṃkāra* y *avyakta*. Dentro de *vikāras* encontramos dieciséis factores. Los cinco elementos burdos, los cinco órganos del conocimiento,

los cinco órganos de la acción y *manas*. Así, pues, queda más claro que una persona es una reunión de elementos diferentes pero interrelacionados entre sí. Esto en cuanto a los elementos constitutivos de un cuerpo humano.

Con relación a la generación de éste, *Carakasamhitā* es una fuente que arroja datos muy extensos y muy detallados. Son seis los componentes de orígenes eternos que participan en la construcción de un embrión humano, a saber: *mātrja* (la contribución de la madre, por medio de la sangre menstrual), *pitrja* (la contribución paterna, a través del semen), *ātmaja* (la contribución dada por el *ātman* por medio del cuerpo sutil), *sātmya* (la higiene y hábitos que los progenitores llevan a cabo para una concepción exitosa), *rasaja* (los alimentos ingeridos por los padres antes del coito, y aquellos ingeridos por la madre durante la gestación) y, finalmente, *sattva* (concepto que en el contexto de la medicina tradicional debe ser equiparado con el de *buddhi* de la filosofía *sāṃkhya*, pues se lo considera el nexo entre lo espiritual y lo físico y es, asimismo, presentado como el elemento constituyente a partir del cual se desarrolla el proceso de individuación que produce, a su vez, las evoluciones mentales y los tipos de personalidad).

Carakasamhitā establece que la concepción exitosa debe ser ocasionada por ciertas prácticas y hábitos específicos. De este modo, las acciones de los progenitores, previas al acto coital, son de vital importancia para la concepción. *Carakasamhitā* sugiere la realización de purificaciones y lavados estomacales con eméticos, purgativos y enemas. Además, debe buscarse, con la ayuda de un astrólogo, el momento ideal para determinar el sexo del vástago.

Como otros ejemplos de las recomendaciones presentes en *Carakasamhitā*, hallamos ésta según la cual se advierte que la mujer, habiendo recibido el semen, no debe yacer sobre su costado izquierdo, puesto que la flema (*śleṣman*) podría obstruir el paso del semen al útero, o bien porque la bilis (*pīta*) sería capaz de quemar tanto al semen como a la sangre uterina.

También merecen una mención especial los hábitos de ambos padres como factores decisivos que deben ser tomados en cuenta como previos a una concepción exitosa. Una mujer, por ejemplo, que come en exceso, que es miedosa, que sufre depresión o que es iracunda, que desea sexualmente a otros hombres, que tiene una pasión excesiva, etcétera, no es capaz de concebir a un nuevo ser o, si concibe, su descendencia carecerá de buenas calidades o no gozará de buena salud a lo largo de su vida.

En lo que concierne a las prácticas que deben ser llevadas a cabo durante el embarazo, éstas atañen exclusivamente a la madre, quien debe llevar una dieta adecuada, no consumir alimentos en exceso, realizar ejercicios físicos ligeros -caminar, principalmente-, tener hábitos que la mantengan en un estado mental de tranquilidad, no alterarse, etcétera. Lo contrario traería como consecuencia que las cualidades del nuevo ser, concebido en sus entrañas, fueran modificadas.

La herencia de los padres, pues, constituye la base física y la base mental. Por otro lado, el *karma* contribuye a la naturaleza mental del individuo. En cuanto a la herencia de los padres, *Carakasamhitā* es aún más específico en cuanto a que se mencionan las partes del cuerpo que se generan a partir de la herencia de cada uno de los padres. Así, la contribución materna deriva en la sangre, la carne, la grasa, el ombligo, el corazón, los pulmones, el hígado, los riñones, el recto, el estómago y otros órganos gastrointestinales. La contribución paterna se manifiesta en el cabello, la barba, las uñas, los dientes, los huevos, las venas y las arterias, los canales fisiológicos y el semen.

Aunadas a las contribuciones de ambos padres, están también las aportaciones de cuatro elementos más. Así, la aportación del *ātman* incluye el desarrollo del nuevo ser en un útero particular, la esperanza de vida, la autoconciencia, la mente (*manas*), los sentidos, el aliento, la voz, la complexión, la capacidad de sentir placer y dolor, el amor y el odio, la facultad intelectual (*buddhi*), la memoria, el ego (*ahamkāra*), es decir, gran parte de lo que incluye el cuerpo sutil del

sāṃkhya.

Sātmya, es decir, los hábitos de higiene de los padres, aporta la inclinación a ciertas enfermedades, la letargia, la codicia, la claridad de los sentidos, la adquisición de una buena voz, la erección del pene, entre otras. La contribución de la nutrición adecuada (*rasa*) se relaciona con el bienestar tanto de la madre como del embrión. La nutrición adecuada colabora en la formación y el crecimiento del cuerpo, para el sostenimiento de la vida, para la saciedad, el hambre y la fuerza. Finalmente, la contribución del elemento *sattva* incluye la confianza, el carácter, la pureza, el odio, la memoria, la estupidez, los celos, el heroísmo, el miedo, la ira, la lasitud, la perseverancia, la gentileza, la seriedad, etcétera.

Para recapitular, el feto es originado a partir de seis *dhātus* o elementos esenciales: el semen paterno, la sangre del útero materno, el *ātman*, el alimento apropiado, los hábitos de higiene de ambos padres para mantener en buen estado sus fluidos, que redundará en un buen estado de sus fluidos generadores, y *sattva* o mente, que otorga al feto el principio de individuación, es decir, el del desarrollo de características que lo harán un individuo único.

Al respecto, *Carakasamhitā* es un texto rico en referencias a las causas de los defectos físicos o mentales con que nace un niño. Tanto semen como sangre menstrual están conformados por los cuatro elementos burdos, es decir, por tierra, agua, viento y fuego en diferentes proporciones. Cuando éstos se unen, como ya se ha explicado, abren paso al desarrollo del *garbha* o feto, que inicia su desarrollo físico. Ya sea que *ātman* penetre al homúnculo en el momento mismo en que semen y sangre entran en contacto, ya sea que lo haga cuando el feto ya ha adquirido cierta madurez física, el *ātman* le proporciona al nuevo ser las capacidades mentales y sensoriales.

¿De dónde vienen, pues los defectos con que nace un niño? Un nuevo individuo no puede ser infectado con la enfermedad de su padre ni puede heredar un defecto físico. Sin embargo, de

acuerdo con *Carakasamhitā*, los defectos tienen varias causas de modo que sería posible que el padre padezca de una enfermedad crónica que afecte los elementos constituyentes de su fluido seminal, dentro del cual se encuentran los gérmenes de los miembros del feto. Así, estando afectado el semen del padre, el material con que se construirá al nuevo individuo, el cuerpo del feto también se verá afectado y será evidente por un defecto físico o bien por un defecto mental. Lo mismo atañe en lo que se refiere al fluido de la madre.

La conducta, la personalidad y los hábitos de los padres también desempeñan un papel importante en la constitución de un nuevo cuerpo. Por ejemplo, *Carakasamhitā* explica que una mujer inclinada a la lujuria, procreará un hombre avaricioso; otra que es alcohólica, dará a luz un hombre todavía más alcohólico; otra que tiende a la ira, tendrá como hijo un hombre que odia, etcétera. Por otro lado, un hombre que consume grasas, tendrá un semen cuyo aporte al nuevo ser será el de la pereza o la lasitud, etcétera.

Esto pone de manifiesto la importancia de las aportaciones materna y paterna a la construcción del cuerpo fetal. La influencia de los padres ocurre en cuanto a que sus hábitos intervienen en la calidad de sus fluidos generadores. Y, tan pronto como el embrión ha obtenido una existencia, es la madre la responsable de mantener su cuerpo en el mejor estado para que el producto no carezca de los elementos necesarios para un buen crecimiento.

No obstante lo anterior, no debe dejarse de lado que el *karma* constituye otro elemento que interviene en la constitución del cuerpo. Éste, sin embargo, tiene que coincidir con las características presentes y potenciales de un ser cuyo desarrollo ya tiene comenzado. Son, estos tres elementos principalmente los que colaboran en la conformación de un nuevo cuerpo.

Así pues, de acuerdo con la filosofía *sāṃkhya*, el cuerpo está constituido por un principio material cuya esencia es eterna, *prakṛti*, que evoluciona a partir de su contacto con *puruṣa*. *Prakṛti*

se desdobra, entonces, en varios órganos divididos en cuerpo sutil y cuerpo burdo, ambos considerados cuerpos materiales. El cuerpo sutil es el cuerpo que contiene la base psicológica, mental, pasional y sensual, en tanto que el cuerpo burdo es el que posee los órganos físicos (corazón, pulmones, intestinos) que sirven de soporte a los órganos sutiles. El cuerpo sutil es, además, aquel que lleva consigo el impulso del *karma*, que ocasionará que el individuo tenga determinadas características en su vida futura.

Por otro lado, la medicina tradicional india, en específico en *Carakasamhitā*, presenta una concepción un tanto diferente del cuerpo. Para *Carakasamhitā*, el cuerpo se constituye a partir de los fluidos seminales de padre y madre, de cuya unión se produce un feto al cual llega a alojarse el *ātman*. El feto, fecundado por así decirlo, con el *ātman*, comienza su desarrollo que requerirá de buenos nutrientes y de los buenos hábitos de su madre durante la gestación hasta el momento de salir al mundo externo. Pero será durante su vida que el impulso de *karma* contenido en el cuerpo sutil que el cuerpo del individuo se verá modificado, aunado a sus propios hábitos alimenticios y conductuales heredados tanto de padre y de madre como de sus existencias pasadas. Esto en cuanto a la conformación del cuerpo en el aspecto físico, mental y psicológico. En el siguiente capítulo abordó el tema de la conformación del cuerpo desde el punto de vista social.

Capítulo 2

La construcción social del cuerpo

En este segundo capítulo, me enfocaré en cómo se piensa la construcción del cuerpo desde un punto de vista social. Para esta parte de la tesis utilizo fuentes legales, como *Mānavadharmasāstra* y *Vaiṣṇavadharmaśāstra*, y fuentes de ciencia política, como *Arthasāstra*. La finalidad de este capítulo es complementar la información del capítulo anterior, en el cual se trata la construcción del cuerpo desde el punto de vista filosófico y médico. En él se ha hablado de cómo se conforma el cuerpo en el plano físico y fisiológico durante el periodo que comprende desde el coito —en que se unen tanto semen como sangre uterina de forma exitosa para dar vida al huevo o *garbha*— hasta el alumbramiento del nuevo ser humano. A continuación se señalan los modos en que el individuo transforma su propio cuerpo, o el de otros, por medio de mecanismos socio-religiosos.

A partir de la información que hasta este punto se ha citado, desde el momento en que el huevo resultante de la unión de las semillas paterna y materna cobra vida hasta el final de la gestación, la persona no posee características que la diferencien en gran medida de otras en el mismo estado de la existencia. Aunque cada individuo carga consigo la herencia paterna, la materna y la kármica, posee un cuerpo que recién nacido, por ejemplo, de padres brahmanes no se distinguirá en mayor grado del de un recién nacido engendrado por *śūdras*.

Para argumentar esto, Pandey (1976) cita a Hārīta, quien afirma en *Samskāra-tattva* que toda persona nace como *śūdra*, pero que aquellos cuya casta es superior, requieren de refinamientos y

pulimentos antes de convertirse en completos arias, es decir, en individuos que se someten a ciertos ajustes a fin de ser adecuados para la recepción de los Vedas. Al respecto, Pandey trae a colación un breve pasaje de *Atrismṛti* (141-142): “Todos nacen *sūdras* por nacimiento, por la realización del *upanayana* o iniciación uno es llamado dos veces nacido, por la lectura de los Vedas uno se vuelve un *vipra* y por la conciencia de Brahma uno obtiene el estatus de un brahmán”.

Todos nacen siendo del *varṇa* más baja por la forma en que se nace. Los brahmanes modernos, informantes de Parry, lo explican de la siguiente forma: “Al final de los nueve meses lunares que dura la gestación, el niño salva un río de sangre, mucosidades, excrementos y otras sustancias asquerosas para salir de este 'infierno' -de cabeza. Lo primero que hace es chillar para que le libren de las punzadas del hambre. Todos los seres humanos nacen por la misma vagina, todos salen del sitio por donde se orina, por lo que todos son *sūdras* de nacimiento (Parry 1991:498).” Por tal razón es que, una vez que ha sido dado a luz, el recién nacido debe esperar un lapso de tiempo para dejar de ser “impuro”, para lo cual debe ser sujeto a ciertas ceremonias purificadoras.

Con referencia al modo de nacer, *Mānavadharmasāstra*, al referirse a los orificios corporales, explica que aquellos que están arriba del ombligo son puros, en tanto que aquellos que están por debajo suyo son impuros, pues por ellos el cuerpo expulsa las sustancias de desecho (5, 132). Por tanto, cuando nace un nuevo ser humano, debe atravesar un umbral lleno de humores corporales contaminantes, lo que mancha tanto a los padres como a él mismo. De esta forma, los tres, e incluso parientes cercanos, deben someterse a purificaciones que van de diez a tres días.

¿Cuáles son, entonces, los factores que hacen estas diferencias evidentes dentro de la esfera cultural de India? ¿Y por qué procesos tales características se hacen efectivas? Si los seres humanos nacen todos siendo *sūdras*, comienzan a diferenciarse después del nacimiento por medio

de la celebración de ritos. “Los brahmanes no nacen, sino que se hacen mediante los ritos del ciclo de la vida” (Parry, 1991, 498), y los individuos pertenecientes a las otras castas también son contruidos por este medio.

En este punto sería válido preguntarse que si todos nacen siendo *sūdras*, cualquier individuo podría volverse un brahmán, un *kṣatriya* o un *vaiśya*, independientemente de la casta de sus padres si éstos hicieran para él los ritos indicados para determinada casta. En el mismo tenor, Thomas Hopkins (1966) señala que en *Bhāgavata Purāṇa* se reduce la importancia del nacimiento, del estatus social y de la membresía a determinada casta con respecto a la relevancia que adquiere la devoción como medio para obtener la salvación.

De hecho, los autores de *Bhāgavata Purāṇa* condenan a aquellos *dvijas* —brahmanes, *kṣatriyas* y *vaiśyas*, las tres castas superiores— que, teniendo todas las ventajas, las usan de mala manera afirmando que, tras acercarse a los pies de Hari (Kṛṣṇa) gracias al conocimiento del Veda, son soberbios por el estatus obtenido de nacimiento, por su riqueza y prosperidad, por su familia, por su conocimiento, por su fuerza, por su apariencia, etcétera. (*Bhāgavata Purāṇa* XI, 21, 32-34)

Por el contrario, aquellos que buscan a Kṛṣṇa a través de la devoción, independientemente de la casta en la cual nacieron, tienen la capacidad de elevarse sobre sus semejantes: “Considero a un *śvapaca* [un individuo de una de las castas más bajas] —cuya mente, palabra, obras, propósitos y vida están puestos a los pies del dios con el ombligo de loto [Viṣṇu]— es superior a un brahmán que posee las doce cualidades y que le ha dado la espalda a los pies de Kṛṣṇa. El primero purifica su casta, pero el segundo, cuya soberbia es grande, no.” (*Bhāgavata Purāṇa* VII, 9, 9-10)

Las buenas cualidades del devoto como el desinterés de sus acciones, el desapego de las posesiones materiales, el autocontrol, la ecuanimidad, el respeto y la compasión hacia sus semejantes, la humildad, etcétera, no se relaciona con los méritos que se obtienen por el nacer

dentro de una casta determinada. Para *Bhāgavata Purāṇa* hay, pues, una escisión -que no logra ser total- entre los ideales humanos del sistema religioso brahmánico y los ideales de la bhakti. Es de mayor mérito apearse al amor de Kṛṣṇa que al amor de su origen, de su casta, de su riqueza, de su inteligencia, de su fuerza o de su apariencia.

Es interesante ver que entre las cualidades que enorgullecen a los *dvijas* están presentes aquellas que se refieren a cualidades físicas, como la fuerza y la apariencia, e internas, como la inteligencia. Éstas, desde un punto de vista brahmánico, son dadas de nacimiento y extendidas por determinadas ceremonias rituales. Al contrario de lo que dicen algunos textos de la bhakti, un individuo nacido de *śūdra* no es capaz de elevarse más allá de su *jāti*. Un *śūdra* lo es por naturaleza, y tanto sus cualidades exteriores como las interiores son las propias de un individuo de esa casta. Así, el hijo nacido de padres brahmanes, aun naciendo con el estatus de un *śūdra*, tiene en sí la capacidad de experimentar las transformaciones propias de un brahmán y no las de un *kṣatriya*, un *vaiśya* o un *śūdra*, ya que es el producto de la semilla aportada por su padre, cuya casta predetermina las capacidades del nuevo ser.

Dumont, en *Homo Hierarchicus*, afirma que las características morfológicas del régimen de clases (*varṇas*) y castas (*jatis*), divididas por tres ejes de diferenciación –jerarquía, separación y división del trabajo—, se fundamentan intelectualmente al oponer la pureza de unos a la contaminación de otros. Sin embargo, para Parry estos tres criterios no son suficientes para comprender clases y castas. Así, con respecto a las castas, afirma que éstas “son unidades de equivalencia compuestas de personas de la misma clase en general, y al mismo tiempo, se *reconoce* [cursivas en el original] que las personas tienen una sustancia “biomoral” transformable, que es modificada continuamente por las transacciones en que participan (1991:402).” De este modo, para Parry tanto la perspectiva de Dumont como la suya son aceptables y pueden convivir,

e incluso complementarse, en el mismo sistema cultural.

El concepto de una sustancia “biomoral” transformable es importante para este trabajo, pues por él es posible considerar que la vida del cuerpo, como sustancia material, está relacionada directamente con una vida paralela, es decir, con una vida moral cuya trayectoria influye en el cuerpo, en lo físico-fisiológico, de manera que puede cambiar su estructura material, como veremos a continuación.

Los efectos de un acto moralmente bueno se manifiestan en el cuerpo de modo que éste presentará una buena estructura. Las tres cualidades –*sattva*, *rajas* y *tamas*— suelen predominar en diferentes proporciones en cada individuo. Dependiendo de esto, *Mānavadharmasāstra* explica que las transmigraciones son de varios tipos: por un lado, se afirma que aquellos cuya cualidad predominante es *sattva* renacen como dioses; aquellos cuya cualidad predominante es *rajas*, como seres humanos; y los que tienen a *tamas* como cualidad dominante, como animales.

Por otro lado, más adelante se presenta una explicación más detallada y en algunos puntos contradictoria de este conjunto triple de renacimientos que se divide, a su vez, en tres partes: los renacimientos tamásicos, rajásicos y sáttvicos pueden ser también bajos, intermedios y altos. Entre los tamásicos, nacer como objeto estacionario, gusano, pez, serpiente, tortuga y animal salvaje es una existencia baja; como elefante, caballo, sirviente, bárbaro despreciable, león y tigre es una existencia intermedia; y como actor, ave, persona engañadora y ogro es una existencia elevada.

Entre los nacimientos rajásicos, nacer como pugilista, bailarín, borracho y apostador constituye una existencia baja; como rey, gobernador o sacerdote principal es una existencia media; como genio, sirviente de dioses, *apsara* u otro ser celestial, es una existencia elevada.

Entre los nacimientos sáttvicos, renacer como asceta, renunciante, sacerdote y asura constituye una existencia baja; como sacrificadores, sabios, dioses, estrellas, los años y los ancestros es una

existencia intermedia; y, finalmente, la existencia más elevada es como un Brahma, creador del universo. (*Mānavadharmasāstra* 12, 39-50)

Los efectos de un acto inmoral en una vida anterior y en la vida actual se harán evidentes en la estructura corporal por medio de defectos físicos o mentales. *Vaiṣṇavadharmasāstra* señala que, luego de sufrir tormentos en determinados infiernos y de transmigrar por cuerpos animales, los pecadores nacen como humanos con marcas que indican sus crímenes de vidas pasadas. Por ejemplo, un criminal peligroso presentará lepra; un asesino de brahmanes, tuberculosis; un ladrón del oro de un brahmán, uñas deformes; un informante malicioso, un mal aliento; un ladrón de granos, un miembro muy pequeño; alguien que pronuncia una execración a un brahmán, estupidez; el asesino de una vaca, ceguera; un usurero, epilepsia; etcétera. (*Vaiṣṇavadharmasāstra* XLV)

Así pues, algunas otras personas nacen marcadas por signos malignos, por enfermedades, por malformaciones o defectos debido a sus actos particulares, realizados en existencias anteriores. La moral del individuo se refleja en el desarrollo, estructura y funcionamiento de los miembros y órganos corporales. La moral y el físico están conectados de manera íntima. Lo externo es evidencia de lo que interno; tener salud física es evidencia de salud moral.

En este punto me parece relevante mencionar la ciencia fisiognómica, es decir, aquella ciencia que se constituye como el arte de leer la morfología, las características y las marcas del cuerpo humano con la finalidad de conocer el futuro de los individuos. La fisiognomía es una tradición antiquísima que aun hoy día continúa en uso en varias culturas, como entre los gitanos o entre los tibetanos, para quienes juega un papel crucial pues ayuda a determinar la sucesión de los líderes espirituales entre los que se cuentan los Dalai Lamas.

La fisiognomía aparece aún sin una sistematización en cinco textos purāṇicos: *Agni Purāṇa*,

Viṣṇudharmottara Purāṇa, Garuḍa Purāṇa, Skānda Purāṇa y Bhaviṣya Purāṇa. Sin embargo, ya a estas alturas la fisiognomía es practicada no sólo por las castas bajas, sino también por personas de las castas superiores. Esta ciencia adquiere importancia por un doble propósito. El primero es conocer si un hombre tendrá prosperidad en la vida futura y el segundo es elegir a la mujer que le dé una descendencia fuerte, sana y de larga vida.

La fisiognomía tiene dos métodos predominantes (Zysk 2005). Por un lado, el método numérico asigna a cada uno de los miembros del cuerpo un número determinado y, de acuerdo con las características que presenten las partes corporales, se calcula un número final que revela las directrices pasadas, presentes y futuras de la vida del consultante.

Por otro lado, está el segundo método que es el basado en el examen cuidadoso de los miembros del cuerpo. Según esta manera, el observador debe atender tanto a las características materiales como a las características sutiles del cuerpo. Las primeras comprenden desde las plantas de los pies hasta los pelos de la cabeza y las segundas la forma de caminar, el olor corporal, la dirección hacia la que se inclina el cabello, la voz, el brillo de la piel, el porte y la conducta. Las características del cuerpo material son leídas para conocer el presente del consultante y para delinear su posible futuro, mientras que sus características sutiles se utilizan para conocer sus vidas pasadas.

Dentro de esta disciplina que, como explica Kenneth Zysk en su artículo sobre la fisiognomía en las tradiciones indias (2005), se le da mucha importancia a los *lakṣaṇas* o marcas. Existen colecciones de versos especialmente dedicados a la fisiognomía de los hombres y otras colecciones dedicadas a los *lakṣaṇas* propios de las mujeres, lo que manifiesta la profunda sistematización a la que la fisiognomía fue sujeta a lo largo de los siglos.

Por ejemplo, siguiendo a Zysk, de acuerdo con textos de fisiognomía, el cuerpo de una mujer

que es prospecto a ser esposa del rey, debe poseer características tales como las que siguen: sus pies deben ser suaves y arqueados, con dedos cuyas uñas presenten un color cobrizo, que sean de un tamaño similar y que no estén separados; ambos talones deben ser simétricos y elevados; las plantas de sus pies deben ser suaves como flores de loto. Se dice de un hombre que despose a una mujer así, llegará a ser rey y ella reina.

Asimismo, se afirma en estos textos que la esposa del rey debe tener marcas que predigan su larga vida y signos auspiciosos en las plantas de los pies, como la silueta de un pez, la de un garfio, la de un loto, la de un arado, la de una rueda, la de un caracol marino o la de una esvástica. Signos no auspiciosos son, por ejemplo, los dedos deformes, separados o de tamaño irregular.

Los cuerpos se piensan, pues, como imperfectos desde el momento de la concepción, por lo cual deben ser sometidos a ceremonias rituales, a purificaciones y a procesos que, a un nivel ideológico socio-religioso, los modifican añadiendo a ellos características nuevas y removiendo características poco deseables.

Los procesos mediante los cuales los individuos son capaces de transformar sus cuerpos son, como ya se ha dicho, las ceremonias rituales. A través de ellas uno deja de ser un simple producto de las semillas paterna y materna, y del karma para convertirse, gradualmente, en una persona con un cuerpo más sano y con una personalidad definida.

Al brahmán, por ejemplo, no le basta con nacer para alcanzar su estatus social y religioso, y requiere, para hacer efectivas sus potencialidades, llevar a cabo ciertas ceremonias rituales o conjuntos de ceremonias para madurarlas. En los párrafos que continúan me concentraré en los rituales del ciclo de la vida o *saṃskāras*, que son considerados como los marcadores del fin e inicio de cada una de las etapas vitales de todo individuo.

La palabra *saṃskāra* se relaciona con la palabra sánscrita *karma* que es, a su vez, un acto

religioso en general. Otra palabra que está emparentada -y es más cercana en cuanto a significado- con ella es *saṃskṛta*, cuyo sentido es el de purificado, perfeccionado, listo, terminado, pulido, esto es, algo que ha sido sujeto a un proceso desde un punto de imperfección hasta uno de refinamiento. En *Ṛg Veda* (V, 76,2) *saṃskāra* se utiliza para significar aquello que ha sido purificado:

Para los Sūtras de Jaimini, *saṃskāra* hace referencia a un acto purificador enmarcado dentro de un sacrificio, como encontramos en el caso del rasuramiento de la cabeza, el lavado de dientes y el corte de uñas a que está obligado el sacrificador en la ceremonia del *ḥyotiṣṭoma*. Por otra parte, *saṃskāra* se utiliza en esta misma fuente para indicar el rociamiento de agua o *prokṣaṇa*. (*Jaiminisūtras* III, 1, 3; III, 2, 15; III, 8, 3; etc.)

No es casualidad que en ambas partes se haga referencia a actos purificatorios pero de diferente modo: por un lado, uno purifica el cuerpo removiendo las suciedades y cortando las excrecencias -pelo, uñas, barba, etc.- y, por otro lado, se purifica los objetos materiales o a las personas por medio del agua, de cuyas propiedades purificadoras se hablará adelante. Relacionado con lo anterior, Heramba C. Sastri (1967:15) señala que los vedantines relacionan el concepto de *saṃskāra* con la idea de purificación por medio de un baño, en tanto que los naiyāyikas lo emplean refiriéndose a la cualidad de autoproducción o facultad de impresión, que el *vaiśeṣika* enumera como una de las veinticuatro cualidades.

En el *Tantravārttika* aparece *saṃskāra* significando aquellos actos y ritos que proporcionan ajustes y adiciones, es decir, los medios por los cuales se remueven las impurezas que causan la contaminación corporal y por los cuales se proporcionan nuevas cualidades a los cuerpos. Por otra parte, en la literatura sánscrita clásica, la palabra *saṃskāra* es utilizada en un sentido más amplio: educación, cultivación, entrenamiento (*Kumārasambhava* 1, 28); refinamiento, perfección y

pureza gramatical; perfeccionar, refinar, pulir (*Raghuvamśa* V, iii, 18); embellecimiento, decoración y ornamento (*Śakuntalā* vii, 23); rito purificadorio, un rito sagrado o ceremonia (*Mānavadharmasāstra* ii, 26); consagración y santificación, etcétera. (Pandey 1976:16)

El término *saṃskāra*, señala Gonda (1977:556), significa literalmente “perfeccionar o ajustar a cierto propósito”. Por tal razón, los *saṃskāras* o ritos domésticos, como los llama Gonda, consagran a un individuo y lo capacitan para superar los riesgos de pasar a una nueva etapa de la vida. Lo conducen de la mano para cubrir paso a paso las etapas vitales, que van desde la gestación hasta la muerte y, lo acercan cada vez más al estado de un dos veces nacido.

En resumen, *saṃskāra* tiene el significado principal de llevar algo o a alguien de lo imperfecto a lo perfecto. Tal es el sentido de esta palabra para indicar un rito purificadorio, una ceremonia para santificar el cuerpo con la finalidad de que el individuo sea incluido y aceptado en la sociedad hinduista. Los *saṃskāras* son, pues, ritos de paso que conducen a la persona de un estatus social inferior a uno superior por dos medios: la de descontaminar el cuerpo de las impurezas del mundo -lo que se verá más adelante con relación a los términos de pureza e impureza- y la de proporcionar al individuo nuevas cualidades que definan gradualmente su personalidad física y social.

El número de los *saṃskāras* que se relacionan con el ciclo de la vida es muy variado. Pandey señala que los *saṃskāras* entran dentro de la “jurisdicción de los *Gṛhyasūtras*, textos tradicionales que hablan sobre este tipo de ritos aunque no en los mismos términos que las fuentes anteriormente citadas: en ellos, *saṃskāra* tiene el mismo sentido que para los *mīmāṃsakas*, esto es que éstos no son ritos purificadores que conciernen a los individuos, sino que comprenden los actos para limpiar y purificar los materiales de sacrificio antes de ofrecerlos al fuego sagrado, los de limpiar, rociar y purificar el lugar del sacrificio, y los de hervir y preparar la comida sacrificial

(1976:17).

Los *Gr̥hyasūtras* ubican los *saṃskāras* referentes al cuerpo dentro de los rituales domésticos que responden al nombre de *Pākayajñas*. *Sāṃkhāyanagr̥hyasūtras* (1, 5, 1) menciona cuatro tipos de *Pākayajñas*: el *huta*, el *āhuta*, el *prahuta* y el *prasiṣṭa*. En cambio, los *Baudhāyanagr̥hyasūtras* distinguen siete tipos de *Pākayajñas*, que son el *huta*, el *prahuta*, el *āhuta*, el *śūlagava*, el *baliharāṇa*, el *pratyavarohāṇa* y el *aṣṭakāhoma*. Este texto explica que cuando se arrojan las ofrendas al fuego presenciamos un *huta*, en cuyo tipo encontramos los *saṃskāras* desde el matrimonio o *vivāha* hasta el *sīmantonayana* o la partición en dos del cabello de la esposa. Cuando se ofrecen regalos a los brahmanes y a otras personas, después de arrojar las ofrendas al fuego, somos testigos de un *prahuta*, en cuya clasificación están los *saṃskāras* desde las ceremonias del nacimiento o *jātakarma* hasta la tonsura del cabello del niño o *caula*. Cuando después de dar las ofrendas al fuego y de dar regalos a los brahmanes se reciben regalos, es un *āhuta*. En este tipo están los *saṃskāras* de la iniciación o *upanayana* y el fin del estudiantado o *samāvartana*.

Pandey puntualiza el hecho de que los *Baudhāyanagr̥hyasūtras*, al hablar de *saṃskāras*, los tratan como si fueran sacrificios domésticos y que no está presente —o por lo menos explícita— la idea de santificar el cuerpo ni de perfeccionar la personalidad. Y, por el contrario, en estas ceremonias religiosas los dioses gozan de mayor importancia que los individuos, de manera que los *saṃskāras* tienen como finalidad el propiciamiento de estas fuerzas sobrenaturales para la protección de los individuos en el paso de una etapa vital a otra.

Sin embargo, el *Vaikhānasasmārtasūtra* sí distingue claramente entre los *saṃskāras* sobre el cuerpo y los sacrificios que eran realizados para la propiciación de las fuerzas sobrehumanas representadas en las figuras de las deidades. Para este texto los *saṃskāras* sobre el cuerpo son

dieciocho que van desde los ritos para concebir o *ṛtusamgamana* hasta los del matrimonio o *vivāha*. Por otro lado, se mencionan los veintidós sacrificios de forma separada: los *pañcamahāyajñas*, los siete *pākayajñas*, los siete *haviyajñas* y los siete *somayajñas* que pertenecen más bien a los sacrificios cotidianos para atraerse la voluntad de las fuerzas divinas. (1976: 18)

Cada uno de los *grhyasūtras* enumeran de diferente manera los *saṃskāras*. Así, el *Āśvalāyanagrhyasūtra* los cuenta en once; el *Pāraskaragrhyasūtra* los tiene en trece; el *Baudhāyanagrhyasūtra* también en trece, aunque la lista presenta algunas variaciones; el *Vānāhagrhyasūtra*, igual que los dos anteriores, los enumera en trece; y, finalmente, el *Vaikhānasagrhyasūtra* los presenta como dieciocho. Por otro lado, encontramos en textos legales un diferente número. *Mānavadharmasāstra* los enlista en trece; *Yājñavalkyasmṛti* menciona también que son trece; mientras que *Vaiṣṇavadharmasāstra* considera su número en doce; para *Gautamasmṛti* son cuarenta y para *Vyāsamṛti* son dieciséis. En general, el número de todas las listas en las que encontramos los *saṃskāras* fluctúa entre doce y dieciocho elementos y los nombres de cada uno de ellos pueden variar.

Varios de los textos presentes entre los *grhyasūtras*, *dharmasūtras* y *smṛtis* excluyen de sus listas los ritos funerarios o *antyeṣṭi* por considerar la muerte como un evento vital no auspiciosa y porque en este estado del individuo, por obvias razones, ya no se realiza ninguna ceremonia que lo purifique ni que transforme sus cualidades con el objetivo de un mejoramiento de la personalidad, puesto que no pertenece desde ese momento a ningún grupo social. Además de lo anterior, debe considerarse que la muerte es altamente contaminante ya no para el difunto, sino para los familiares que son los responsables de llevar a cabo las ceremonias funerarias y para los parientes que tenían una relación directa con el que ha abandonado el mundo.

Para ahondar en el tema, hablaré ahora de los propósitos de los *saṃskāras*. Para Pandey los objetivos que persiguen estos ritos domésticos son populares y supersticiosos, en cuyo sustrato debe considerarse la noción de que el mundo está gobernado por fuerzas conscientes que controlan el desarrollo y la evolución de las vidas humanas. Según lo anterior, la gente se encuentra rodeada por influencias sobrehumanas con buenas o malas intenciones que juegan un papel relevante en los momentos de importancia en la vida de un individuo, puesto que es en éstos cuando se es más vulnerable. Por ejemplo, se considera que en el nacimiento y el matrimonio tanto un hombre como una mujer son especialmente vulnerables a las influencias de seres maléficos o benéficos, lo que tiene su origen en el cambio de estatus social y en el grado de contaminación que esto conlleva.

El concepto de pureza y contaminación yace en el corazón de la estructura de todo ritual. La pureza trae consigo el potencial de estar en contacto con las fuerzas benéficas o de transformar las maléficas en propicias, por lo que para el individuo, para los materiales rituales y para el lugar donde se celebra el rito es de suma importancia encontrarse en un estado de pureza. Por el contrario, la impureza atrae la influencia de las fuerzas maléficas y la separación entre el individuo y las fuerzas benéficas. Así, la pureza ritual consiste en la unión con las fuerzas positivas que colaboran para que una persona disfrute de una vida próspera. La contaminación ritual consiste, a su vez, en la separación de dicha persona con respecto a las fuerzas propicias y, por consiguiente, a su riesgo de sufrir las influencias negativas y, por tanto, indeseables (Babb 1975:70-71) .

La finalidad de los *saṃskāras* es, entonces, evitar las influencias hostiles y propiciar las fuerzas benéficas de manera que el individuo prospere con la ayuda de los dioses y los espíritus, por medio además de purificaciones que faciliten a la persona el acceso a las influencias positivas. Esto se logra mediante varios métodos. El primero de ellos es la propiciación de las fuerzas hostiles que provienen de seres sobrenaturales como demonios, duendes, espíritus y otros, a

quienes se aplaca por medio de ofrendas de comida, oraciones y oblaciones de modo que no causen daño al individuo vulnerable.

El segundo método es el engaño, es decir, el ocultamiento de los elementos del individuo por medio de los cuales las fuerzas maléficas podrían actuar sobre él. Por ejemplo, en la ceremonia de tonsura, el niño abandona todo residuo impuro causado por el nacimiento a través del pelo, sin embargo éste debe ser mezclado con excremento de vaca y enterrarse, o arrojarse a un río, para evitar que algún ser sobrenatural se apodere del cabello del niño y lo dañe por este medio. Otro ejemplo de lo anterior, es cuando se quema una efigie de un moribundo para que los seres sobrenaturales no dañen su cuerpo cuando éste muera por fin.

El tercer método es obligar a los espíritus malvados a alejarse por medio de amenazas o por medio de ataques, como por ejemplo, cuando el dueño de la casa invoca a las fuerzas benéficas para actuar en contra de las fuerzas maléficas. Otros métodos de evitar los perjuicios de éstas son el uso del agua para lavar tanto impurezas físicas como para alejar demonios y duendes; el uso de armas para confrontar a los espíritus; dar los objetos peligrosos -como el cabello tonsurado o el vestido de una novia recién casada, por medio de los cuales podrían dañar a los originales poseedores- a un brahmán, que se considera poderoso y que no puede ser atacado, encargado de destruirlos.

Puesto que los hindúes creían -y creen aún hoy día- que cada periodo de la vida estaba presidido por una deidad particular, era importante que ésta fuera invocada para obtener su ayuda y sus bendiciones para que el rito de paso se llevara a buen término. El propiciamiento de las fuerzas benéficas se lograba también al tocar objetos que proporcionarían sus cualidades al individuo -el toque de la higuera en el cuello de una mujer recién casada atraería la fertilidad, montar una piedra otorgaría firmeza al estudiante o a la novia, tocar el corazón para crear unión y

armonía entre el estudiante y su guru o entre el esposo y la esposa, y respirar tres veces sobre el recién nacido para fortalecer su aliento por medio del aliento paterno-, al evitar visiones feas y poco auspiciosas, al evitar el contacto con gente impura para mantener la propia pureza, no decir palabras que iniciaran con una letra de mal agüero o que contuvieran ideas repugnantes.

Si bien los objetivos populares de llevar a cabo los *saṃskāras* son el de evitar los daños de las fuerzas espirituales negativas y el de atraerse las benéficas, la finalidad oculta detrás de todo esto es la de obtener beneficios materiales, como la obtención de ganado, de descendencia, de una vida larga, de prosperidad, de fuerza o de inteligencia.

Mencionados los propósitos populares de los *saṃskāras*, ahora hablo sobre sus propósitos culturales que son sacerdotales, rituales y culturales. Detrás de esto debe considerarse que el sacerdote, como agente que tiene la capacidad de transformar a los individuos, introduce en la sociedad el refinamiento y la cultura por medio de los ritos religiosos. Al respecto, *Manu* (II, 27) explica que la celebración de los *saṃskāras* ayudan para que el individuo logre deshacerse de las impurezas seminales y uterinas que lo contaminaron desde el nacimiento, puesto que desde el punto de vista físico yacer en el útero materno y nacer en medio de sangre y fluidos corporales mancha a la persona, para lo cual se requiere la realización de los *saṃskāras*, que son las purificaciones que consagran, purifican y preparan al cuerpo de los dos veces nacidos para alojar las buenas cualidades que su estatus social reclama.

Los *saṃskāras*, en otras palabras, consagran al cuerpo para convertirlo en un lugar adecuado para el alma de un *dvija*. Al respecto, en *Manu* (II, 28) encontramos que “el cuerpo es hecho brahmán para los estudios, para hacer y observar los votos, para ofrecer oblacones, para celebrar sacrificios, para procrear niños, para realizar los cinco *mahāyajñas*”. Mitasara, en su comentario a *Yājñavalkyasmṛti* (I, 13), indica que los *saṃskāras* están pensados para remover los defectos

físicos transmitidos por los padres, pero no tienen como propósito remover los pecados heredados de padres inmorales. Asimismo, se hace obligatorio realizar los *saṃskāras* con la finalidad de refinarse y pulirse antes de llegar a ser un ario completo.

Atendiendo a lo arriba dicho, es posible considerar que los *saṃskāras* son los medios para obtener privilegios y derechos sociales, lo que se hace evidente tras la realización del *upanayana*, que permite al iniciado ser aceptado dentro de la comunidad aria y acceder a su literatura y conocimiento sagrados, y la realización del *vivāha saṃskāra* o matrimonio, que aunado con la celebración del *upanayana*, dotan al individuo para la realización de todo tipo de sacrificios propios de los arios y para aumentar su estatus social.

Los principales *saṃskāras* se enumeran a continuación. El primero es el *garbhādhāna* u oblacones para el embrión. Éste, cuyo nombre varía en *Vaiṣṇavadharmaśāstra -niṣekakarman* o ceremonia de impregnación-, se refiere al acto en que el semen paterno penetra en el útero de la madre para la fecundación (XXVII, 1). Como ya se mencionó, aunque de manera tangencial en el primer capítulo, este rito sacramental debe realizarse junto con otros ritos periféricos que coadyuvarán para un exitoso engendramiento. Así, como ejemplo, *Vaiṣṇavadharmaśāstra* recomienda que este momento se realice en el momento más propicio, cuyas condiciones deben ser atendidas -días pares o días impares, la dieta y el estado mental de los padres, etcétera-. Este rito se hace una vez, pues se consagra a la madre de una vez por todas.

El segundo *saṃskāra* es *pūṃsavana* o rito para concebir un varón. Leemos en *Vaiṣṇavadharmaśāstra* que esta ceremonia debe realizarse justo antes de que el embrión comience a moverse. Este momento ocurre cerca del cuarto mes del embarazo, por lo cual este rito se celebra por el segundo o tercer mes de cada embarazo.

El tercer *saṃskāra* es *sīmantonnyana* o la partición del cabello de la madre durante el cuarto,

sexto u octavo mes de su primer embarazo. Para *Vaiṣṇavadharmaśāstra* (XVII, 3) la ceremonia de partir el cabello se lleva a cabo en el sexto y en el octavo mes del embarazo. El cuarto es el *jātakarman* o rito de nacimiento. El quinto es el *nāmakarman* o el otorgamiento de nombre. Debe realizarse cuando el periodo de impureza, causado por el simple hecho de haber nacido, llega a su fin. Los momentos propicios para su celebración, según *Mānavadharmasāstra*, son el décimo o el décimosegundo días después del nacimiento, o bien durante un excelente día lunar o bajo una constelación que posee buenas cualidades.

Al respecto, *Vaiṣṇavadharmaśāstra* da también importancia a la selección del nombre como parte fundamental de la persona. Hay nombres que se ajustan a cada individuo y a la casta a la cual pertenece. Los nombres auspiciosos son adecuados para los brahmanes, los que expresan poder para los *kṣatriyas*, los que significan riqueza para los *vaiśyas*, y los que indican algo despreciable para los *sūdras*. Los nombres femeninos deben ser fáciles de pronunciar, dulce, de significado claro, auspicioso, cautivador y que termine en vocal larga.

Esta ceremonia, cuando es oficiada para varones, es recitada con mantras. Pero cuando es oficiada para niñas, no. La relación entre nombre, significado y sujeto es bastante interesante, en la medida en que estos tres elementos se fundan para expresar también, en el plano social, la naturaleza interna del individuo.

El sexto *saṃskāra* es el *niṣkramaṇa* o sacar al niño de la casa. Se realiza en el cuarto mes de embarazo. Ésta consiste en llevar al niño o niña fuera de la casa para que vea, con sus propios ojos, al sol. El séptimo es el *annaprāśana* o la ceremonia de la primera alimentación, tiene lugar llegado el sexto mes después del alumbramiento. El octavo es el *cūḍākarāṇa* o ritual del corte de cabello se celebra en el tercer año de edad.

El noveno es el *upanayana* o iniciación. Esta ceremonia, aunque se realiza una sola vez,

presenta varias opciones para ser celebrada. Para el vástago de un sacerdote, debe realizarse en el octavo año de edad; en el onceavo año para los hijos de un *kṣatriya*; y en el año doce para los hijos de los *vaiśyas*. Sin embargo, para la iniciación el tiempo adecuado es muy flexible. Así, *Mānavadharmasāstra* aconseja que, si un sacerdote desea que su hijo sea brillante en el conocimiento de los vedas, debe adelantar la iniciación para el quinto año; un *kṣatriya* que busca un vástago fuerte, en el sexto; y un *vaiśya* que busca prosperidad para su descendencia, en el octavo.

El *upanayana* no puede ser retrasado más allá de los dieciséis años para los brahmanes, veintiún años para los *kṣatriyas*, y veinticuatro años para los *vaiśyas*. Aquellos jóvenes que no han sido iniciados dentro de estos límites son excluidos de esta ceremonia y se consideran descartados. Aquí, aunque en teoría, se pone de manifiesto el por qué un joven, que tiene potencialmente la capacidad de transformarse por medio de los ritos en un brahmán, en un *kṣatriya* o en un *vaiśya*, si no realiza los ritos necesarios, no llega a ser lo que su naturaleza dispone.

La décima ceremonia es el corte de cabello o *keśānta*, cuyo año de celebración también varía de acuerdo con la casta: los brahmanes deben celebrarla a los dieciséis años de vida, los *kṣatriyas* a los veintidós y los *vaiśyas* a los veinticuatro. *Mānavadharmasāstra* indica también que en el caso de las mujeres, este rito se realiza sin recitación de versos védicos atendiendo al momento correcto y al orden requerido “para perfeccionar el cuerpo” (2, 66). El décimo segundo rito es la etapa del estudiante de los vedas o *samāvartana*. Y la última ceremonia es el matrimonio o *vivāha*.

El transcurso de una vida humana, de acuerdo con estos mecanismos sociales de integración, se concibe como un curso dividido por etapas. Para cada una de ellas hay un cierre y un inicio, y para salir y acceder a ellas debe celebrarse un rito que lo legitima social y religiosamente. Aunque un

determinado individuo se desarrolle físicamente, no deja de ser un niño o un adolescente desde un punto de vista social si no realiza los ritos necesarios para acceder y avanzar a través de las siguientes etapas de la vida. En caso de no hacerlo como la sociedad lo exige, esta persona es expulsada de toda vida social. Aunque físicamente vivo, está muerto socialmente.

Hay dos categorías sociales de mayor importancia sobre la cual el edificio social de India antigua se edifica. En idiomas europeos se usa una palabra, “casta”, para significar ambas. Las palabras y conceptos que engloba nuestra palabra “casta” en lengua sánscrita son *varṇa* y *jāti*. Para la primera, el diccionario *Monier-Williams* presenta el significado primario de color, pero se amplía al sentido de forma exterior, figura, apariencia externa, cualidad, entre otros. El segundo término es *jāti*. Encontramos que esta palabra expresa también un rango amplio de significados. Así, por *jāti* puede entenderse nacimiento, conjunto de características generales, forma de existencia, rango, familia o linaje.

Para diferenciar los dos aspectos, sirve considerar *varṇa* como una división social que se acerca a “clase”, en tanto que *jāti* —el nacimiento— es la “casta” en su sentido más amplio (Lorenzen y Preciado 2005:85). *Varṇa* engloba, pues, a las cuatro divisiones de mayor tamaño, a saber brahmanes, *kṣatriyas*, *vaiśyas* y *śūdras*; por otro lado, *jāti* es el término que se acerca más al sentido del término occidental “casta”.

Para profundizar en esto, diremos que la casta tiene, según Max Weber (1958:29-54), rasgos como son el conjunto de derechos y deberes rituales propios de determinado grupo social, el no estar sujeta a un territorio —al contrario de la tribu—, el constituir una serie de propósitos grupales —como el medio de subsistencia—, el no ser una asociación política sino una asociación ocupacional que pertenece a una comunidad. En resumen, *jāti* se relaciona en mayor grado con la forma de ganarse la vida y con el estatus social.

Son tres los parámetros básicos en torno a los cuales las castas se agrupan y cohesionan a sus integrantes. El primero de ellos es la endogamia, la comensalidad y el aspecto de ser una asociación ocupacional. La endogamia, que hacen de esta institución una estructura en cierto modo cerrada en cuanto a que la posibilidad de que individuos de *jātis* diferentes se unan para engendrar pues los padres deben pertenecer a una misma *jāti*, lo que evidencia que ésta se hereda a partir de los padres.

Las reglas de comensalidad se refieren a la necesidad de un individuo de determinada casta de ingerir los alimentos preparados por un individuo de su misma casta o superior a ella, y de compartir la mesa con gente de su misma casta. Y con relación a la *jāti* como una asociación ocupacional, se puede decir que su funcionamiento se acercaba, en cierto sentido, al de un gremio. Esto tuvo como consecuencia lo siguiente: “la exclusividad de ciertas profesiones y empleos para cada casta aseguró una división laboral cooperativa y no competitiva en la sociedad, aunque el estatus y los beneficios económicos de cada empleo siempre estaban bien diferenciados” (Lorenzen 2003:87).

De los tres aspectos que son factores para la conservación de “la pureza” de las castas, es en la endogamia donde puede observarse la permeabilidad de los grupos sociales para mezclarse y dar lugar a nuevos grupos humanos. Ejemplo claro lo vemos en *Manu*, que sanciona la unión de individuos de castas diferentes reduciendo el estatus social de los productos de esas parejas o excluyéndolos de la sociedad no asignándoles casta alguna.

La endogamia se relaciona estrechamente con la noción de pureza ritual, es decir, con la idea de evitar la contaminación de la persona, de la familia y de toda la casta por medio de la prohibición del contacto sexual y cotidiano con individuos de castas inferiores, cuyo nivel de pureza mancharía la de las castas superiores a causa de su menor rango social y de su manera de

subsistencia, como era el caso de los carniceros, que al estar en contacto con las vísceras, fluidos corporales, carne muerta, etcétera, eran considerados impuros. Sin embargo, dicho intento por mantener las castas en cierto estado de pureza ritual, no lograba contener las uniones entre personas de diferentes *jātis*.

Tal es el caso que se evidencia en *Mānavadharmasāstra*, donde atestiguamos que los individuos, a pesar de las prohibiciones y a los mecanismos sociales por sancionar las uniones fuera de la propia casta, mantenían relaciones con personas de diferentes rangos sociales con la finalidad de procrear. Así pues, en el libro décimo de *Manu* nos encontramos con el hecho de que la división de castas es más compleja, incluso más variada de lo que en esta fuente se alega.

Se explica en esta obra que las uniones entre individuos de diferentes *jātis* pueden ser de dos tipos: la unión “con pelo” (*anuloma*), es decir, la que respeta el orden natural o convencional, y la unión “contra pelo”, o sea la que va en contra de lo natural. Las uniones “con pelo” son aquellas en las cuales el hombre se une con una mujer de *jāti* similar o inferior a la suya, en tanto que las uniones “contra pelo” (*pratiloma*) son en las cuales el varón se une a una mujer cuya *jāti* es superior.

Es interesante saber que las uniones “contra pelo” son graduadas siguiendo un criterio: en tanto que la mujer sea de *jāti* más alta y el hombre de *jāti* baja, el producto de esta pareja será un individuo que pertenezca a la más baja. Esto se debe, más que nada, al hecho de que el padre es el que hereda su *jāti* a su descendencia, y mientras el hombre es de *jāti* baja, su prole heredará una *jāti* inferior, pero descenderá más aún si la madre es de *jāti* superior, pues el pecado o la falta de la madre al permitirse procrear con un hombre inferior es más grave en tanto que pertenezca a una *jāti* de mayor rango.

En resumen, para *Mānavadharmasāstra* aquellos que pueden ser considerados miembros de

una *jāti*, son los niños que nacen de una unión “con pelo”, es decir, en las cuales el hombre es de *jāti* superior o igual a la de la esposa mientras que, por otro lado, los niños que han sido engendrados a partir de una unión “contra pelo”, en la cual el hombre es de *jāti* inferior a la de la madre, teóricamente serán considerados *apasadas* o fuera de toda *jāti*.

En el capítulo anterior se abordó el tema de las aportaciones de ambos padres a la herencia física del cuerpo de los hijos. Desde la perspectiva de *Carakasamhitā*, tanto padre como madre contribuyen en la conformación del cuerpo del vástago a través del semen y de la sangre uterina. En tanto que el semen contiene dentro de sí la semilla de ciertas partes del cuerpo (no olvidemos lo mencionado en el primer capítulo donde se señala que el semen contribuye a crear aquellas partes del cuerpo que son externas o que son secretadas, como el pelo, las uñas y los vellos), la sangre uterina posee también la semilla de otros elementos corporales (de aquellas partes que conforman la estructura interna, como por ejemplo los huesos).

Se dijo también que los defectos físicos o enfermedades congénitas pueden tener su origen en el semen o en una sangre materna que presentan defectos en su propia sustancia, cuya incapacidad de generar un hijo totalmente sano se debe a la inmoralidad de alguno de los padres o de ambos, de modo que la ceguera, la sordera, la cojera o cualquier otro tipo de impedimento físico o psíquico se le atribuirá a la morar de los padres, es decir, a aquello que Parry llama “biomoral” o especie de fuerza invisible que se refleja en la materia, en este caso en el cuerpo del hijo.

Por otro lado, si pensamos en un contexto socio-religioso, los padres heredan a los hijos una casta. *Manu* arroja datos relevantes al respecto pues menciona (X, 10) que el hijo de un padre *sūdra*, por ejemplo, y de una madre de clase superior a él, *vaiśya*, *kṣatriya* o brahmán, será un niño con rango social de los más bajos. Por el contrario, si el padre es un brahmán y la madre es de cualquier *jāti* inferior a éste, el hijo heredará la *jāti* del padre con ciertas modificaciones de rango.

Es interesante ver cómo la herencia paterna adquiere mayor importancia que la de la madre, pues el padre es el que otorga la casta a los vástagos y la madre le otorga, aun con todo, ciertas cualidades.

En el contexto del *Carakasamhitā*, se podría afirmar que en tanto ambos padres aportan sustancias generadoras de las características del cuerpo de los hijos, la casta —el conjunto de características físicas, intelectuales y morales— pertenecería en parte a una, en parte a la otra. *Varṇa* y *jāti*, ambas palabras que expresan características físicas, intelectuales y morales, formarían parte entonces de la materia que guarda en sí rasgos y cualidades de grupo en potencia. Sin embargo, *Carakasamhitā* no se enfoca en este tema, puesto que para los autores de este texto es de mayor relevancia el cuerpo concebido como un conjunto de elementos físicos, sutiles y burdos, que pueden ser sujetos a tratamiento.

Pero si pensamos en términos ya no médicos sino socio-religiosos, la pregunta que se plantea en este punto gira en torno al hecho siguiente: ¿de dónde obtiene un nuevo ser humano su casta? *Mānavadharmasāstra* no ofrece datos como para sostener que *jāti* o *varṇa* son transmitidas de padres a hijos porque la una como la otra provienen de las sustancias generadoras de los padres, esto es el semen y la sangre uterina. Sin embargo, lo único que podemos suponer es que la casta, sea lo que sea, es transmitida de padre a hijos e hijas.

De *Mānavadharmasāstra* 10, 3 podemos extraer que cuando el padre es de la clase brahmán, y por tanto “mejor por naturaleza”, es él quien transmite la casta. ¿Cuál sería la razón para que éste sea calificado como poseedor de una “mejor” naturaleza? *Mānavadharmasāstra* explica que lo es gracias a que controla sus impulsos y por la primacía de sus rituales transformativos. Son, pues, su conducta y “la calidad” de los *saṃskāras* que celebra las que afinan su naturaleza, de modo que ésta se torna única, incomparable a la naturaleza del resto de los hombres.

Así pues, dado que el brahmán desarrolla una naturaleza potencialmente excelente, al tener descendencia prevalece por encima de la parte aportada por la madre. En *Manu*, un brahmán puede engendrar en mujeres de todas las clases, pero la naturaleza de los hijos se irá degradando a medida que la clase de la madre descienda por la escala de las jerarquías de casta. Es así como el hijo nacido de un hombre y de una mujer de casta brahmán, conserva la casta de los padres. Pero los hijos nacidos de padres brahmanes y de mujeres *kṣatriyas* son “similares a los padres pero despreciados por la imperfección de sus madres” (10, 6); los hijos nacidos de padre brahmán y de madre *vaiśya* pertenecen a la casta de los “que permanecen con la madre o *ambasṭha*” (10,8); los hijos productos de la unión entre un brahmán y una *sūdra* están dentro de la casta de los “cazadores o *niṣādas*” (10, 8).

De igual modo, los hombres *kṣatriyas* y *vaiśyas* que engendran descendencia en mujeres de su misma casta, la mantienen, en tanto que al procrear en mujeres de castas inferiores heredan a los hijos una casta que no alcanza a ser completamente la del padre debido a que la naturaleza de las madres, por ser inferior a la paterna, degrada el estatus de casta de los hijos.

A partir de *Manu* se concluye que es principalmente el varón el que transmite la casta. El valor de su aportación a la naturaleza del hijo o de la hija es ascendente, es decir, tiene un valor positivo y aditivo. Por el contrario, el valor de la aportación de la madre es descendente, o sea, negativa y privativa. Mientras que el padre dota a su descendencia con cualidades positivas, la madre le aporta cualidades negativas; y mientras el padre hereda una naturaleza potente, la madre aporta una naturaleza que debilita a la paterna.

Para recapitular, padre y madre proporcionan a los hijos ciertas cualidades o marcas que los harán pertenecer a una determinada *jāti*. Pero la peculiaridad de las herencias paterna y materna es que ambas van en sentido contrario. El padre es quien dota al hijo de una casta, *jāti* la madre, en el

caso de pertenecer a una *jāti* diferente de la del padre, le proporcionará a la descendencia características que disminuyen su estatus dentro de la jerarquía social.

En oposición al punto de vista expuesto en *Carakasamhitā*, donde la buena moral de los padres incide en la constitución interna y externa de los hijos, en los *Dharmaśāstras* el enfoque es un tanto diferente. Kane puntualiza el hecho de que para varios autores dharmasástricos un hombre pertenece de nacimiento a un *varṇa* o a una *jāti* en particular siempre y cuando sus padres hayan celebrado el rito del matrimonio propio de su casta. Asimismo, señala que todos los autores dharmasástricos medievales y los digestos explican que un hombre está dentro de una casta específica a causa de su nacimiento y que no importan las acciones que éste realice puesto que nada habrá de alterar este hecho.

Lo anterior puede entenderse sólo a partir de la idea de los propios autores de dichas obras legales, según las cuales las diversas castas son como las especies animales: un *śūdra* no puede dejar de serlo —por lo menos en esta vida—, independientemente de todas aquellas acciones que realice a lo largo de toda su existencia, como un toro no puede convertirse en un perro dado que sus naturalezas son diferentes. En este punto, la casta se relaciona con el cuerpo y no con el alma de modo que ésta, en una existencia futura, podrá alojarse en el cuerpo de un animal de diferente especie (Kane 1941:52).

Si la casta se relaciona con el cuerpo podría concebirse ésta como una característica material heredada de ambos padres, una cualidad constante —en cuanto el cuerpo actual permanezca con vida— que permea la sustancia física del individuo. Pero al mismo tiempo, también en *Mānavadharmasāstra* (2, 26), se considera al cuerpo como transformable por medio de los ritos domésticos o *saṃskāras*, los cuales le aportan cualidades que serán de utilidad para la persona al momento de salir de una etapa vital para entrar en otra, durante la que desempeñará funciones

sociales de otro carácter para cuyo propósito requerirá del cuerpo adecuado.

Por otra parte, surge otra cuestión: ¿qué ocurre cuando un individuo es privado o degradado de su casta si, como se ha dicho líneas arriba, ésta es una cualidad constante en nexo directo con el cuerpo? Puesto que un *śūdra* no puede transformarse en *vaiśya*, *kṣatriya* o brahmán al poseer una naturaleza que no puede desarrollarse al igual que la de un *dvija*, ¿por qué un *vaiśya*, un *kṣatriya* o un brahmán sí pueden ser degradados en la jerarquía social, e incluso pueden recuperarla? Y en tal caso, ¿qué es lo que se transforma en los cuerpos de aquellos que han perdido su estatus dentro del sistema de castas?

A la primera pregunta puede responderse que la naturaleza de un *śūdra* está limitada debido a las cualidades de menor calidad heredadas de ambos padres. Esta naturaleza, concebida como un conjunto de cualidades físicas, morales y mentales, está en íntima relación con el cuerpo material del *śūdra*, de modo que éste se comporta y debería verse como tal. La limitación para este individuo tendrá origen en las aportaciones, a través del semen y de la sangre uterina, de la naturaleza tanto del padre como de la madre.

La movilidad social desde abajo hacia arriba es imposible en el lapso de una vida humana por el candado que impone el concepto de la naturaleza innata de las castas. Al respecto, *Mānavadharmasāstra* (10,57) sostiene que un hombre, sin que sepamos que es hijo de padre no ario y madre aria, podría parecerlo por su apariencia física, pero que sus actividades innatas delatarán su verdadera naturaleza, dada por la casta-.

En cambio, al considerar las naturalezas de los *vaiśyas*, *kṣatriyas* y brahmanes, como ya se ha dicho, éstas tienen la capacidad de expandirse a través de los ritos de acuerdo con “la calidad” del semen y de la sangre uterina de los padres. De este modo, los *vaiśyas* tienen la capacidad de expandir sus cualidades naturales menos que los *kṣatriyas*, éstos menos que los brahmanes, y éstos

más que todos. Por ejemplo, *Mānavadharmasāstra* señala que los brahmanes tienen el derecho de celebrar un número mayor de ceremonias, los *kṣatriyas* un número menor a éstos, y los *vaiśyas* menos aún. Esto gracias a la buena o mala calidad de la naturaleza de los padres que redundan en la ampliación o limitación de las capacidades del individuo.

La escala de derechos y obligaciones en la escala social presentada en los textos dharmasástricos muestra que, en movimiento descendente, disminuyen las potestades y los beneficios, lo cual se justifica por la naturaleza de cada uno de los estratos sociales. Entonces, dado que las castas, entre más altas, más virtudes poseen, es lógico para este sistema concebir que los *dvijas* puedan ser degradados, pues para ser reducidos socialmente, deben tener algo que perder.

La causa de esta degradación está en la impureza: en la medida en que un individuo entre en contacto con individuos de castas menores que la suya o con personas cuya impureza corporal amenace su propia pureza —en el caso de aquellos que hayan tenido un pariente recién muerto— y no realice los ritos purificatorios para remover “las manchas”, su estatus social irá decayendo puesto que su naturaleza se verá opacada y, a la postre, oscurecida como un trasto que deja de limpiarse.

Para ejemplificar lo anterior, traigo a colación a *Mānavadharmasāstra*: el brahmán que oficia para todos los individuos de una aldea es sancionado y, aunque brahmán, pierde estatus al entrar en contacto con gente de castas inferiores a la suya. O bien, aquella persona que mate animales con sus propias manos, que reciba propiedades de gente vil, que sea esclavo de esclavos, entre otras cosas, pierde su casta y pertenece, desde entonces, a una casta mezclada sin serlo de nacimiento.

Aunque la naturaleza de los sujetos, desde el punto de vista de los *dharmasāstras*, les impida

ascender en la escala social, el movimiento descendente es posible en el lapso de una vida humana. La conducta interviene en lo anterior como un factor de movilidad. Pero hay limitaciones en este sistema: una buena conducta trae como consecuencia futuros renacimientos en modos de existencia superior, pero no incide en una mejora del estatus social actual del individuo. En cambio, la mala conducta conlleva una degradación para existencias ulteriores pero también para la presente.

La mutabilidad de la naturaleza humana por medio de la conducta es lo que abre paso a la capacidad del individuo para ser degradado de su casta. Esta mutabilidad puede distinguirse, de hecho, en marcas corporales. Al respecto, algunas fuentes legales afirman que las acciones negativas de una persona en esta vida o en vidas pasadas se manifiestan como enfermedades o defectos que transforman los cuerpos en la existencia presente. Así, en *Manu* (11,49-52) leemos, por ejemplo, que un ladrón de comida generará, en esta existencia y en las próximas, enfermedades estomacales, que los dientes de un bebedor de vino adquirirán un color negrozco; en *Yājñavalkya* (3,209-211), que las uñas de un ladrón de oro se deformarán, que la malformación de un miembro es propia de un adulterador de grano; en *Viṣṇu* (VI,45,2-31), que al que seduce a la esposa de su guru manifestará enfermedades de la piel o que la locura hará presa a aquel que ofende a su guía espiritual. (Rocher 1983:85-86)

Para recapitular, la casta está relacionada con el cuerpo dado que es legada a los vástagos por vía de los padres. Podría decirse en este punto que la casta es una cualidad inherente del cuerpo material y de la estructura mental, emocional y moral del sujeto. La casta, por tal razón, se manifiesta en la conducta. Sin embargo, la conducta, en parte colectiva —una casta determinada tendrá una conducta diferente de las otras— y en parte individual, funciona como un factor de transformación. Y será por medio de ella que un brahmán, un *kṣatriya*, un *vaiśya* o un *śūdra*

sufrirán transformaciones –incluso manifiestas en los cuerpos físicos— positivas o negativas, relevantes para la vida presente o para las vidas futuras.

Sin embargo, aunque la naturaleza de una persona sea capaz de sufrir modificaciones, existe un estrato de ella que se mantiene en cierta medida, gracias a lo cual un sujeto cuyo estatus social se ha visto degradado, puede recuperarlo tras la celebración de ritos purificatorios. En *Manu* se explican los defectos físicos, malformaciones y enfermedades como resultado de pecados de existencias pasadas o de la existencia actual, los cuales pueden ser removidos por medio de restauraciones o actos rituales.

En *Manu* 11, 125 se señalan las ceremonias adecuadas para aquellos que han sido degradados en su casta por delitos como la sodomía, el trato con malvados, la aceptación de bienes materiales de gente envilecida, etc. Estas ceremonias tienen como finalidad subsanar el daño causado por el acto cometido de manera que el individuo sea restituido a su estado anterior. Hecha la restitución, el sujeto que ha cometido una transgresión, recupera su casta y todas las potestades que de ella derivan.

Entonces, el cuerpo de un individuo es el lugar donde se hacen visibles las consecuencias de las acciones humanas, sean éstas positivas —que se hace evidente en cualidades bellas y virtuosas— o negativas —que se evidencia en fealdades como enfermedades físicas y mentales, malformaciones, y otras—. El cuerpo es, pues, el escenario donde se presenta el interior de la persona que, además, está determinado por su propia casta y por su propio bagaje, dentro del cual tanto la conducta presente como el *karma* tienen un peso importante.

Capítulo 3

El cuerpo de los reyes

En los capítulos anteriores se trató el tema de la construcción del cuerpo desde un punto de vista filosófico y desde otro médico. En esta parte de la investigación quiero enfocarme específicamente en el tema del cuerpo del rey. Hay un cuestionamiento que es relevante señalar: ¿El cuerpo del rey se considera diferente al cuerpo de cualquier otro individuo de la sociedad hinduista? ¿Si es así, qué características presenta mediante las cuáles se diferencia notablemente de los otros cuerpos?

Para empezar, como ya se ha mencionado en páginas anteriores, una de las explicaciones mitológicas de la división social en *varṇas* es la que encontramos en el himno X, 90 del *Ṛg Veda* según el cual *puruṣa*, el hombre primordial y que todo lo contiene, es sacrificado por los dioses. Éstos dividen las partes del cuerpo sacrificial dando lugar a las distintas partes que componen el tejido social védico: de la boca del ser primordial nacen los brahmanes, de sus brazos los *rājanyas* (es decir, la clase regia o militar, equivalente del término *kṣatriya*), de los muslos los *vaiśyas* y de los pies los *śūdras*.

Tull (1989:51) analiza el himno y señala que éste puede ser dividido en dos fases. En la primera se presenta a *puruṣa* como el ser no manifestado y no diferenciado que lo abarca todo por completo. En la segunda fase este hombre primordial manifiesta el cosmos trayendo a la existencia el cielo, la atmósfera, los seres celestes, los elementos de la naturaleza, los animales y a los seres humanos divididos según las cuatro clases.

En *Manu* (I, 87) se lee que el creador, con la finalidad de proteger a toda su obra, conformó a

los seres dotándolos de actividades innatas que los diferenciarían de acuerdo con la materia de la que provenían: la boca, los brazos, los muslos y los pies del hombre primordial, Prajāpati. Esta fuente presenta una explicación un tanto más elaborada de las funciones de cada clase. De este modo, los brahmanes tienen una naturaleza que se ajusta a la enseñanza y al aprendizaje, a la realización de sacrificios para ellos mismos y para otros, al otorgamiento y a la recepción de dádivas.

Por otro lado, las actividades innatas de los *kṣatriyas* consisten en proteger a sus súbditos, a otorgar dádivas, a ordenar la realización de sacrificios, al estudio pero no a la enseñanza, a permanecer firmes en el autocontrol y no apegarse a los objetos de los sentidos. En cuanto a los *vaiśyas*, se dice que sus actividades propias son proteger su ganado, otorgar dádivas, ordenar sacrificios, estudiar, el comercio, el préstamo de dinero y el cultivo de los campos. Y, finalmente, se menciona una sola tarea para los *śūdras*, que es la de servir a las tres clases anteriores.

Los cuatro *varṇas* o clases son la expresión de un sistema social idealizado. La constitución de una sociedad hindú se basaba sobre este sistema aunque en la realidad éste tenía que ajustarse a las especificidades de la práctica y de cada caso en particular. Sin embargo, el respeto y la protección de dicha clasificación de la sociedad tradicional india, aunque idealizada, era considerada como una necesidad para el buen funcionamiento de toda comunidad. Así, a todo rey que se adhería al ideal brahmánico del soberano, tenía como obligación hacer respetar este sistema no permitiendo que los individuos abandonaran las actividades que les dictaba su naturaleza innata.

Si bien las cuatro clases o *varṇas* habían sido creadas a partir de una parte diferente del cuerpo del ser primordial, al hablar de una clase en particular, ya sea brahmánica, *kṣatriya*, *vaiśya* o *śūdra*, ¿deberíamos considerar que cada *varṇa* estaba constituida por individuos con una naturaleza homogénea? Para responder a esto, tomaré el caso de la clase guerrera. En ella misma

existen subdiferencias que alejan al príncipe heredero, por ejemplo, del hijo de un *kṣatriya* que no pertenece a una familia real. En este punto entramos al problema que quiero plantear en este capítulo: ¿el cuerpo del rey, según las fuentes consultadas, es diferente del cuerpo del resto de los individuos? Pero, en caso de tener una respuesta afirmativa para lo anterior, la pregunta medular no radica en qué es diferente sino en qué lo hace diferente.

Comenzando por el significado de la palabra raja, Kane proporciona dos etimologías probables. La primera sostiene que el término raja proviene de la raíz *rāj-*, de cuyo término uno de sus significados es “brillar” (*Nirukta* II, 3). Por otra parte, en el *Mahābhārata* (*Śānti parvan* 59, 125) se dice que *rāja* provendría de la raíz *rajñ-* con el significado de disfrutar, gratificarse, estar excitado, aunque para *Monier-Williams* también podría aparecer con el sentido de brillar.

La primera derivación que proporciona Kane está de acuerdo con la representación del cuerpo del rey, según la cual emana una luz o un brillo que puede quemar no sólo los ojos de quien lo mire, sino el cuerpo de aquellos que se atrevan a mirarlo. Este tipo de representación se relaciona directamente con la idea de que el cuerpo del monarca es de naturaleza divina.

En *Mānavadharmasāstra* (7, 5) encontramos que el cuerpo del rey ha sido creado a partir de las partículas de los cuerpos de los dioses Indra, Vāyu, Yama, Āditya, Agni, Varuṇa, Soma y Kubera. Cada uno de estos dioses le proporciona al cuerpo del rey una cualidad especial. De acuerdo con *Manu*, el cuerpo del rey está conformado de los cuerpos de estos dioses, lo que le proporciona como cualidad principal una energía brillante: “Ya que un rey está conformado por las partículas de estas regias divinidades, él (el rey) supera a todos los seres en cuanto a brillo”. Un poco más adelante (7, 8), se afirma que un rey muy joven no debe ser despreciado puesto que es una deidad en forma humana.

En *Nāradaśmṛti* (XVIII, 26-31) encontramos un pasaje donde, de igual modo, se afirma que el

cuerpo del rey ha sido conformado a partir de varios dioses, pero este pasaje ofrece información más detallada que la que encontramos en *Manu*. Se dice aquí que los reyes están dotados de un poder inmenso y que “se manifiesta” en cinco diferentes formas, a saber, la de Agni, la de Indra, la de Soma, la de Yama y la de Kubera.

A cada “cara” o faceta del rey le correspondería una modalidad diferente de su actuar. Así, cuando el rey actúa con ira espontánea y sin una razón suficiente, cuando arde en ira y atormenta a sus súbditos, asume el carácter propio de Agni (Fuego). Cuando ataca a sus enemigos y lucha con gran ánimo guerrero, adopta la personalidad de Indra. Cuando aparece ante sus súbditos con un aspecto benevolente, adquiere las características de Soma o la Luna. Cuando imparte justicia y luce majestuoso en su trono, las de Yama. Cuando se muestra dadivoso y otorga dones y regalos a sus pares y a la gente en torno suyo, las de Kubera.

En *Agni Purāṇa* (126, 17-20) existe otro pasaje cuyo tema está en el mismo tenor. El rey es Vāyu (Viento) porque, como él, se extiende a través del espacio por medio de sus espías. Es Yama porque, como él, castiga al malvado y alaba al virtuoso. Es Agni en cuanto a que hace arder a los hombres malos. Es Kubera porque ofrece regalos y dones. Es Indra, dios de la lluvia, porque hace llover riquezas sobre los pobres y los necesitados. Y es Hari porque protege a sus súbditos por medio de la ley y de sus ejércitos.

Los dioses y sus personalidades, entonces, funcionan como matrices de conducta para las acciones del rey. Las características de los dioses Agni, Indra, Soma, Yama y Kubera (la lista de dioses que dan origen al cuerpo del rey puede variar en nombres y en número) sirven incluso no sólo para justificar las acciones del monarca sino también para explicar sus funciones sociales, como las de proteger a los desvalidos, cuidar su reino por medio de la fuerza militar, la impartición de justicia, etcétera.

Sin embargo, ante esta postura encontramos una contraria según la cual, como asevera N. C. Bandyopadhyaya (*Hindu polity and political theories*: 294), un rey que no cumple con sus funciones sociales y políticas, debe ser depuesto y, si esto no es posible, debe ser asesinado. Así pues, en *Anuśāsana parvan* (61, 32-33) aparece la siguiente afirmación: “El pueblo debería acordar y matar al rey cruel que no protege a sus súbditos, que exige los impuestos y simplemente los despoja de sus riquezas, (y) que no los guía. Un rey tal es la encarnación de Kali. Un rey que tras declarar: “yo los protegeré” y no lo cumple, debería ser asesinado, como un perro que está enloquecido, (a manos de su pueblo) tras formar una confederación”. La primera postura, pues, consiste en que, si el rey era considerado divino en su persona, independientemente de su conducta habría de ser respetado, como un ser de naturaleza divina. Pero, la cita del *Anuśāsana parvan* manifiesta lo contrario: un rey malvado que no cumple su obligación de brindar protección, debe ser depuesto o incluso asesinado.

Altekar (1949: 62) señala que posiblemente era que al buen rey se le considerara divino a causa de su buena conducta y que, por el contrario, al mal rey se le llamaría demoniaco arrebatándole, además, la divinidad que su cargo le confería. Según estas posturas, la divinidad del rey radicaría no tanto en su cuerpo sino en la conducta que éste mostrara al desempeñar sus funciones en su reino. Así pues, la divinidad del monarca debería ser buscada en la dignidad real y no en el cuerpo material de cada rey.

Por otra parte, en su escrito sobre la divinidad de los reyes, E. W. Hopkins (1931) ubica su postura sobre este tema en contra. Explica, por ejemplo, que en la literatura dramática y en la literatura épica se trata al rey como a un ser humano y no como a un dios. Nadie en una batalla o en la celebración de juegos o en una recepción reconoce al rey como un ser sobrenatural estando junto a otros hombres. Concluye este autor que la forma de dirigirse al rey con la palabra *deva* es,

además de poco frecuente en la épica, más que un indicio manifiesto de la creencia en su origen divino, una forma social respetuosa y convencional para referirse y dirigirse a él.

Según Spellman (1964), en cuyo libro encontramos un examen detallado sobre los argumentos que estudiosos modernos han presentado a favor y en contra de la divinidad del rey, ésta no debe negarse tajantemente, puesto que las referencias a ésta en fuentes antiguas, muy diversas, ponen de manifiesto que la soberanía real era vista más que una simple institución humana o una simple fórmula de cortesía. Spellman, a partir de diversas fuentes, elaboró una pirámide en la que se enuncian los grados de divinidad del monarca. Aquí hablaré sobre algunos grados que para este capítulo me parecen importantes.

El primero es que el rey es de importancia para los dioses debido a su función como catalizador, creador y protector del orden en el mundo natural y en el mundo social. Su importancia para la sociedad radica en que él es el agente a través de quien el *dharma* se hace efectivo sobre los ámbitos natural y social. P. V. Kane afirma que el cumplimiento de los deberes y responsabilidades por parte del gobernante era de gran importancia para la estabilidad y el crecimiento ordenado de la sociedad y de la felicidad de los individuos a él sujetos, de ahí que el *rājadharmā* fuera considerado la raíz o bien la quintaesencia de todos los *dharmas*.

Para ejemplificar lo anterior, cito el *Mahābhārata*, *Śānti parvan* (63, 25), pasaje en el cual leemos que uno debiera saber que “todos los *dharmas* tienen su origen en el *rājadharmā*” y, asimismo, que éste “se encuentra en la cúspide de todos los *dharmas*”. De esto se extrae que la conducta de los súbditos no es el espejo de la conducta del rey, sino que ésta es la matriz de la conducta de los súbditos y de la que depende también la prosperidad o la ruina del reino. En *Mahābhārata*, *Śānti parvan* (141, 9-10) añade más adelante que “el bienestar, las lluvias propicias, las enfermedades, las calamidades y la muerte de la gente (del reino) tienen su origen en el rey”.

Debido a esto, no es extraño entonces encontrarnos con la idea de que el rey es el creador del *yuga*, es decir, que él es el responsable de llevar tanto a los súbditos como al reino a una edad dorada o bien a una de miseria: *Mahābhārata* XII, 132, 16; XII, 69, 79; XII, 56, 6; XII, 91, 6-9; IV, 1, 60.

En *Manu* (9, 301-302) encontramos una idea un tanto parecida, de acuerdo con la cual los diversos modos de conducta del rey, en diferentes momentos, es comparable a los cuatro *yugas*. De este modo, se dice que “Kṛta yuga, Treta yuga, Dvāpara yuga y Kali yuga” son, respectivamente, los momentos en que el rey está activo, en que está a punto de actuar, en que se despierta y en que se encuentra dormido.

De esta concepción del actuar del rey tal vez proceda el énfasis en la actividad de los monarcas. La primera cualidad que se enuncia en *Yājñavalkyasmṛti* (I, 309) y en *Arthaśāstra* de Kauṭilya (VI, 1) es la de *mahotsāha*, que hallamos entre las cualidades llamadas *abhigāmika*. *Mahotsāha* es una cualidad que consiste en que el rey permanezca en constante actividad y que eluda estar en un estado letárgico. El reino de un rey cuyo estado es un constante letargo, será arruinado por su sola conducta, en tanto que el reino del rey que tiende a estar en constante actividad prosperará gracias a su actividad despierta y dinámica.

Śānti parvan (58, 13-15) presenta una idea paralela en el pasaje donde Bṛhaspati afirma que la raíz del *rājadharmā* es una acción energética. Si bien el origen de los *dharmas* de toda una sociedad se ubica en el *rājadharmā*, éste se engendra a partir de la actividad energética del rey. Pero dicha actividad debe canalizarse no al beneficio ni al placer del rey, sino al beneficio y felicidad de los súbditos. Kauṭilya (I, 19) lo pone en estos términos: “En la felicidad de los súbditos radica la felicidad del rey, en el bienestar de los súbditos radica el bienestar del rey. Lo bueno no es lo placentero para el rey, sino que lo placentero para los súbditos constituye lo bueno

para él.

Śānti parvan (56, 44 y 46) compara al rey con una mujer embarazada, quien debe actuar no en beneficio propio sino en función de lo que es benéfico para el nuevo ser que lleva en sus entrañas. Más adelante (90, 1 y 5) se afirma que “el rey está ahí para salvaguardar el *dharma* y no para actuar como le plazca, y que todos los seres deben depender del *dharma*, que a su vez depende del rey”. En *Udyoga parvan* (118, 13-14) podemos leer las palabras de un rey cuya riqueza “existe para beneficiar a la población urbana y rural” y no para satisfacer “sus propios placeres”.

El rey deja de existir y de actuar en beneficio personal para hacerlo a favor de todos los que están bajo su dominio. En *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (130, 33-34) el rey Marutta es advertido por su abuela sobre el hecho de que su propio cuerpo ya no existe como medio para proporcionarle placeres a él mismo sino que se ha vuelto el instrumento para sobrellevar la enorme responsabilidad de proteger el reino y de cumplir con sus responsabilidades regias.

Entonces, el *kṣatriya* que pretende el trono debe aceptar que al ser consagrado tendrá que abandonar una existencia en cierto grado independiente para convertirse en el entero y solo responsable de la prosperidad o de la ruina de su reino, en el que se incluyen los súbditos, la fertilidad de los campos, la puntualidad de las lluvias, etcétera.

Mānavadharmasāstra (9, 246-247) ofrece un ejemplo donde se evidencia la relación causal que se establece entre la conducta del rey y la productividad y prosperidad del reino y de todo lo que hay en él: “...ahí (donde reina un monarca justo) las personas nacen en el momento adecuado y viven vidas longevas. Y los cultivos crecen tan pronto como los *vaiśyas* los han sembrado, y los niños no mueren ni nadie nace con deformidades”.

El panorama inverso aparece también en *Mānavadharmasāstra* (7, 20-21). En el reino del rey que falla en brindar protección a los súbditos y no respeta ni hace respetar el *dharma*, no rige más

que la ley de los peces, es decir, la del pez grande que se come al pequeño: “El cuervo se alimenta de las ofrendas sacrificiales y el perro lame las oblaciones; nadie tiene propiedades y (todo) se encuentra patas arriba”. El caos cae sobre el reino del rey que no cumple con su propio *dharma*.

Dado que, como afirma Spellman (1964:212), el *dharma* del rey irradia en todas la esferas de la actividad, el rey influye con sus acciones en las vidas de sus súbditos. Para ejemplificar esto, Spellman cita una fuente budista, *Aṅguttara Nikāya* II, 74:

“En un tiempo tal (bajo el reinado de un monarca irresponsable), monjes, si los reyes son injustos, los ministros de los reyes también serán injustos. Cuando los ministros son injustos, los brahmanes y los padres de familia también serán injustos. Así, los ciudadanos y los campesinos serán injustos. Estando así las cosas, la luna y el sol llevarán un camino equivocado. Estando así las cosas, las constelaciones y las estrellas actuarán del mismo modo. Los días y las noches, los meses y las quincenas, las estaciones y los años estarán inarticulados; los vientos soplarán fuera de estación, así los dioses estarán molestos. Siendo así, el dios de la lluvia no hará llover en la temporada (indicada), las cosechas madurarán en la estación equivocada. Monjes, cuando las cosechas maduran fuera de estación, los hombres que se sustentan de estas cosechas viven vidas cortas, padecen enfermedades, están débiles y enfermos.”

El rol como generador, conservador y protector del orden natural y social, que se atribuye al rey, esto es, de pilar del *dharma*, lo convierte en un individuo cuya función involucra la totalidad de las actividades sociales, comerciales, políticas, morales e incluso naturales. Por esto, la dignidad real representa para la visión brahmánica —e incluso para la budista en *Aṅguttara Nikāya*— lo más alto en importancia dado que de él dependen la salud, la felicidad, el bienestar y la prosperidad de todos los seres vivos que habitan el reino.

El segundo grado que considera Spellman en la escala de la divinidad del rey consiste en que éste está dotado de atributos sobrehumanos y sus acciones están apoyadas por los dioses. A veces, antes del nacimiento o de la consagración de un futuro rey, se manifiestan ciertos prodigios que señalan que los dioses avalan la entronización de determinado individuo.

Así como las leyendas de varios líderes religiosos contienen narraciones de eventos maravillosos que presagian su llegada, también existen narraciones con eventos igual de extraordinarios que predicen el arribo de un gran rey. En *Mahāvamśa* (XI, 7-16) se narra que el rey Devānāmpiyatissa “llegó a ser rey después de la muerte de su padre. Por los días de su coronación ocurrieron muchas maravillas. En toda la isla de Lañka, tesoros y joyas que habían sido enterrados aparecieron en la superficie de la tierra. Joyas que se habían hundido en naufragios de barcos, cerca de Lañka, emergieron a la superficie de la tierra. Perlas de los ocho tipos... y perlas comunes llegaron del océano y arribaron a las playas en montones. Todo esto era efecto del mérito de Devānāmpiyatissa”.

Estas manifestaciones prodigiosas evidenciaban el placer de los dioses por el nacimiento o entronización de un rey prometedor, con gran autoridad moral para ejercer el cargo. Sin embargo, así como los dioses demostraban su regocijo ante tan bienaventurado suceso, también podían demostrar su disgusto ante la llegada al trono de alguien indigno. En *Arthaśāstra* (IV, 3, 208 y ss.) se mencionan ocho clases de eventos desastrosos que eran indicadores del malestar de los dioses ante la elección del hombre equivocado para ejercer como soberano: incendios, inundaciones, epidemias, hambrunas, ratas, tigres, serpientes y demonios.

Dado que el rey tenía como obligación primordial la protección de los súbditos, como ya se ha dicho, una manera de hacerlo era siendo él mismo un hombre recto, sin embargo la aparición de tales desgracias habría sido vista como síntoma de que el rey fallaba en su tarea de proteger a los súbditos y al reino y de que faltaba, asimismo, en mantener una buena conducta.

No obstante lo anterior, de acuerdo con Spellman (1964:215) no está bien claro en las fuentes antiguas si se pensaba que las desgracias sobrevenían como un castigo por parte de los dioses o bien si éstas eran consecuencias naturales de la mala conducta del gobernante. Spellman se inclina

por la segunda opción, ya que es acorde con lo que hasta ahora se ha venido diciendo en este capítulo: el rey actúa tal y como lo hace un generador eléctrico: de él irradia una energía espiritual (*tejas* o *pratapas*) que se extiende por todo el reino, permea a los seres vivientes para llenarlos con su influencia y lo ilumina todo, de modo que su poder, siendo benéfico, tendrá un resultado positivo en la conducta de los súbditos y en el progreso del reino, mientras que, siendo maléfico, acarreará un resultado negativo que se manifestará como caos.

El concepto del poder espiritual o *tejas* (o *pratapas*) se relaciona de cierta manera con el de *mahotsāha* o actividad. Por ésta, sobreentendiendo que el rey funciona como un generador eléctrico o bien de calor, el rey evita los estados letárgicos y mantiene a su cuerpo y a su mente en plena actividad, lo que redundará en la actividad de todo aquello que conforma el reino. En cuanto a la energía espiritual o *tejas* no hablamos de algo muy diferente: la energía espiritual del rey depende considerablemente de la forma en cómo éste gobierna.

Si bien una teoría sobre el origen de la energía espiritual de los reyes explica que ésta se origina a partir de las partículas divinas –de los cuerpos de ciertos dioses– que conformaron el cuerpo del rey, tal como encontramos en *Manu* (VII, 11), existe otra teoría de acuerdo con la cual su poder espiritual se nutre de los méritos espirituales que obtienen sus súbditos mediante la realización de sacrificios.

Esto se relaciona íntimamente con la idea de equiparar la función del rey con la función del sacrificador: el soberano, al proteger a los súbditos y al velar por el bienestar y la prosperidad de su reino, actúa como el sacrificador. Spellman (1964:219) ha sugerido que en India Antigua, de acuerdo con las varias teorías del Estado, éste era visto en muchas ocasiones como un sacrificio de proporciones gigantescas, a lo que este autor ha decidido llamar la teoría sacrificial del Estado: “Entrar en la batalla se dice que es el sacrificio (hecho) por un rey; la debida aplicación de la

ciencia del castigo es su *yoga*; y el regalar riquezas en los sacrificios en la forma de dakṣiṇā es su renunciación. Todos estos deberían ser considerados como actos que lo santifican”. (*Śānti parvan* 26, 32)

Spellman nota que es especialmente en el ámbito de la ley y del imponer castigos donde los deberes del rey son equiparados con el sacrificio. Sobre este punto, leemos en *Manu* (8, 306) que el “rey que protege a los seres vivos justamente y da muerte a aquellos que deben morir está prácticamente sacrificando todos los días con sacrificios en los cuales cientos de miles (de monedas) se regalan como dones sacrificiales”. O bien, que cualquier mérito religioso que obtenga un súbdito cuando “estudia el Veda, cuando sacrifica, cuando da dones, o cuando venera, el rey obtiene una sexta parte de dicho mérito como resultado de proteger correctamente (a sus súbditos)”. En *Śānti parvan* (67, 27; 24, 12; 72, 20) y *Udyoga parvan* (132, 12) encontramos que el rey recibe también una parte tanto del mérito como de los pecados de sus súbditos, aunque dependiendo de la fuente puede variar la proporción.

Las acciones del rey, consideradas meritorias, traerán como consecuencia que los súbditos actúen de igual modo llevando a cabo acciones que obtengan méritos religiosos, lo que al final será de beneficio para el rey mismo dado que, por cada mérito religioso que reciba un súbdito, no sólo obtendrá una parte sino que también nutrirá su “energía espiritual”, que parece ser indispensable para sostener el *dharma* y hacerlo expandir por el espacio de su *rājya* o reino. Y puesto que entre las funciones primordiales del rey estaban las de proteger al pueblo y de hacer valer el *dharma* a través de su propia conducta, para tal empresa el monarca debía poseer, según algunas fuentes, características especiales y únicas que harían de él el individuo idóneo. Yājñavalkya (I, 309-311) da una lista bastante exhaustiva sobre este punto:

“Un rey debe tener una gran energía, debe ser generoso, consciente de los acontecimientos pasados hechos por

otros, atento con aquellos que han avanzado (en austeridades, conocimiento y experiencia), poseídos de una mente disciplinada, dotado de un temperamento equilibrado, nacido de noble familia (por ambos padres), veraz, puro (de cuerpo y mente), listo para la acción, de buena memoria, no mezquino, no rudo (de palabra y de actos), observante de las reglas del *dharmā*, libre de vicios, talentoso, valiente, astuto para guardar secretos, hábil para esconder los puntos débiles de su reino, bien instruido en lógica, en la ciencia del gobierno, en la ciencia de la riqueza y en los tres vedas. Debe ser indulgente con los brahmanes, recto con los amigos, colérico con los enemigos y amable como un padre con sus sirvientes y súbditos”.

Kauṭilya (VI, 1), en cuya obra existen varias referencias a las cualidades del rey, da en este lugar una lista de cualidades de las que precisa el rey para ganarse el corazón de su pueblo: ser de una noble familia, pío, enérgico, atento a los consejos de los ancianos, virtuoso, veraz, cumplidor de sus promesas, agradecido, de amplio criterio (no pusilánime), entusiasta en alto grado, no dado a la tardanza, suficientemente fuerte como para controlar a sus feudatarios, firme de mente, poseedor de un consejo de ministros de no poco calibre y deseoso de autodisciplina. Kane señala que las cualidades que conforman dicho listado reciben el nombre de *Abhigāṃika-guṇas* o cualidades para aproximarse (a alguien), que también aparecen en los platos *Palitana* del soberano Dharasena II (de Valabhi) en *Epigraphia Indica* (vol. XI:83) y en otras inscripciones del mismo personaje.

En *Gautamadharmasūtra* (XI, 2, 4-6) se dice que el rey debiera hacer aquello que dictan los *śāstras* y hablar correctamente, ser puro interna y exteriormente, controlar sus sentidos, poseer siervos calificados y estar dotado de los conocimientos de los instrumentos de la política, ser imparcial con respecto a todos sus súbditos y cuidar de su bienestar. Al lado de estas cualidades, existen otras mencionadas en otras fuentes, tales como *Śānti parvan* (70) en donde se enumeran hasta 36: el rey no debiera hablar con amargura, ser pío, no ser malvado, no ser altanero, de trato amable, entre otras. En *Kāmasūtra* (I, 21-22) se mencionan 19 cualidades que son útiles para la

conformación de una personalidad bien dotada (*ātma-sampat*): estudiar los *śāstras*, intelecto, serenidad, inteligencia, audacia, poder de comprensión, energía, elocuencia, firmeza, capacidad para soportar las preocupaciones de las adversidades, majestad, pureza, amabilidad, liberalidad, veracidad, agradecimiento, ser de noble familia, carácter y autocontrol. De acuerdo con la misma fuente (IV, 24), son la liberalidad, la veracidad y el valor las tres cualidades base a partir de las cuales un rey puede obtener el resto.

Frente a lo positivo que debe poseer el rey, está lo que debe evitar. *Sabhā parvan* (5, 107-109) y *Rāmāyaṇa* (II, 100, 65-67) sugieren al soberano evitar catorce faltas, tales como el ateísmo, la mentira, un temperamento fuerte, el descuido, la lentitud, no escuchar a los sabios, la holgazanería, la adicción a los cinco placeres de los sentidos, considerar los asuntos del Estado por sí solo, tomar consejo de aquellos que ignoran la política, no comenzar a actuar como se había decidido, no guardar los secretos de la política regia, no practicar los actos auspiciosos y prometer muchas cosas en muchos lugares y en un sólo momento. *Āraṇyaka parvan* (251) señala cinco fallas que todo rey también debe evitar a fin de que sus súbditos no creen aversión hacia su persona, como son la timidez, la debilidad, la desidia, el descuido y la inmersión en la satisfacción de los placeres a causa de los vicios. Citaré, asimismo, *Sabhā parvan* (5, 125) donde se censura al soberano que duerme durante el día, que es holgazán, tímido, de temperamento violento, o muy suave, y la desidia. Estas seis son, más que defectos, calamidades que acarrearán graves consecuencias al soberano que las posea.

Sobre sus vicios, *Manu* (7, 47) ofrece una lista de diez, a saber: la caza, las apuestas, dormir durante el día, ser demasiado afecto a los chismes, a las mujeres, al alcohol, a la música, al canto, a la danza y a la vagancia, los cuales son clasificados por este código legal como aquellos vicios reales que nacen del deseo. Por otra parte, la difamación, la violencia física, la malicia, la envidia,

el resentimiento, la destrucción de la propiedad, el abuso verbal y el asalto constituyen el conjunto de los ocho vicios nacidos de la ira. De acuerdo con *Manu*, los vicios nacidos del deseo (*kāma*) le hacen perder al rey tanto religión (*dharma*) como beneficios (*artha*), en tanto que los nacidos de la ira, igualmente peligrosos, conducen al rey a perderse a sí mismo.

Las cualidades, tomadas de varias fuentes y enunciadas en los párrafos anteriores no muestran otra cosa más que las características ideales que, con toda probabilidad, ningún rey de la antigua India habría logrado obtener o desarrollar. Los textos consultados sobre este aspecto forman parte de una literatura para la instrucción de los reyes (tratados legales y manuales para aprender a aplicar el arte de la política), de modo que la representación de los soberanos en ellos tenía más bien una finalidad normativa. Y, si bien algunas inscripciones reales enfatizan las virtudes de los reyes a los que éstas están dedicadas, sólo cabría esperar que las cualidades ahí expuestas formaran parte de los recursos retóricos del poeta para ganarse la gracia de los reyes.

Aunque las fuentes citadas líneas arriba muestran las cualidades y defectos que todo rey debe poseer o evitar, muy pocas de ellas se refieren a características internas como la inteligencia, la timidez, el temperamento, etcétera. Éstas se enfocan mayormente en la personalidad del monarca, más no en las cualidades físicas, es decir, a los rasgos del cuerpo material. Y la literatura dharmarājica no carece de referencias sobre este punto.

Una de las virtudes físicas que un rey debiera poseer es la fuerza física. De esto hay evidencia en el *mahābhiṣeka* del propio rey de los dioses, Indra: “El poder regio ha nacido, el *kṣatriya* ha nacido, el soberano de toda la creación ha nacido, el destructor de ciudadelas ha nacido, el aniquilador de los Asuras ha nacido...” (*Aitareya Brāhmaṇa* VIII, 12). Spellman (1964:43) puntualiza que la sociedad védica, a partir de los textos existentes de esta época, hacía especial énfasis en la fuerza física.

En *Ādi parvan* (138) se afirma que aquellos que legítimamente estarían en la posición de reclamar la dignidad real pertenecen a tres clases: los que descienden de un linaje regio, los que son héroes y los que saben conducir ejércitos. Para Spellman, la cita antes referida evidencia tanto que el rey y los prospectos a dicho cargo estarían obligados a desempeñar distintas funciones militares como que uno de los requisitos básicos sería el poseer un cuerpo en buenas condiciones de salud. Un rey, por supuesto, sería incapaz de organizar acciones militares careciendo de un estado físicamente saludable.

Por tal razón, algunas de las causas para excluir a un individuo de la pretensión al trono son las enfermedades y los impedimentos físicos. Ejemplos de esto abundan en la literatura india: legalmente, Dhṛtarāṣṭra, hermano de Pāṇḍu, aun teniendo derecho al trono por ser el hermano mayor, no puede ser entronizado debido a su ceguera.

Un caso similar es el del rey Dyumatsena (*Āraṇyaka parvan* 298), quien aun siendo un rey virtuoso, perdió la vista. Ante tal oportunidad, un antiguo enemigo conquistó su reino y lo condenó al exilio en los bosques. Gracias a la gracia de Yama, recuperó la vista. Tras morir su viejo enemigo, sus súbditos lo buscaron para que volviera a su ciudad y ocupara la dignidad que le correspondía, continuara siendo ciego o no. El caso de Dhṛtarāṣṭra y el de Dyumatsena difieren en cuanto a que el segundo fue requerido por su gente, para quien no era indispensable si su rey era ciego o no. Lo importante, según esta narración, es que Dyumatsena era un rey virtuoso y esta sola virtud era suficiente para que recuperara la soberanía.

En fuentes budistas, aquellos a quienes se les negaba el acceso al trono no eran únicamente los enfermos y los físicamente impedidos, sino también aquellos que hubieran “nacido en una familia de casta baja” o en una familia cuya subsistencia fuera difícil. Y, para terminar, incluso aquellos que son “débiles, feos, enanos, enfermizos, contrahecho, cojo o paralítico”. (*Āṅguttara Nikāya* III,

2, 13)

Además de lo anterior, en la misma fuente se pide que los hombres que hayan sido consagrados y entronizados a pesar de estar impedidos por su ascendencia y por sus defectos físicos, sean mutilados, amputados de pies, manos, orejas y nariz, torturados y empalados aún con vida. De acuerdo con Spellman, las recomendaciones del *Aṅguttara Nikāya* demuestran que “la opinión general se oponía fuertemente a un rey con defectos físicos o de nacimiento socialmente inferior. Desde el punto de vista religioso de la soberanía real (“Ancient Indian Kingship from the religious point of view”, *Numen*, vol. iii, p. 70, citado por Spellman 44), Gonda afirma que el cuerpo del rey, como receptáculo de lo sagrado, debe ser un cuerpo sano, en tanto que un cuerpo defectuoso está impedido para alojar tan alta dignidad.

Sin embargo, en *Arthaśāstra* (VIII, II) Kauṭilya presenta un cambio, una visión diferente sobre la elegibilidad de los reyes. Él distingue entre un rey moralmente enfermo y otro físicamente enfermo y, en su opinión, es preferible uno enfermo que respete y desempeñe sus deberes a uno nuevo que actúe como le plazca, sin atender a sus obligaciones regias. Como Spellman (1964:45) hace notar, la perspectiva de Kauṭilya, fiel al actuar práctico, constituye un cambio en la idea de que un rey físicamente enfermo es un rey moralmente enfermo.

Spellman habla también sobre la divinidad “contingente” del rey, obtenida por medio de sacrificios y ceremonias rituales. Como ya se ha hablado en el capítulo dos, existen ceremonias de tipo doméstico que funcionan como clausura de una etapa vital e inauguración de una nueva, a partir de la cual el individuo debe desempeñar una nueva función social. Para tal efecto, el individuo se somete a ciertos procesos rituales que transforman su ser en el plano físico, en el plano moral y en el plano espiritual. Los ritos domésticos representan, pues, un método socio-religioso para la adecuación a cada etapa de la vida de los individuos dentro de este contexto

social.

De igual manera, los sacrificios y ceremonias rituales que están dedicadas a la consagración del rey funcionan también como eventos transformativos en los planos físico, moral y espiritual. El *kṣatriya* que cumple con los ritos para ser consagrado soberano está siendo sujeto a adecuaciones para ajustar sus capacidades físicas, morales y espirituales a las responsabilidades y cualidades necesarias que requiere aquel que desempeñe la función del soberano.

En *Śatapatha Brāhmaṇa* encontramos la prescripción de que el conjunto de ritos conocidos bajo el nombre de *rājasūya* debe realizarse con la finalidad de ser consagrado rey, en tanto que los ritos que conforman el *vājapeya* se realizan con el objetivo de ser consagrado soberano universal. En la misma fuente (V, 1, 1, 13) se explica dicha diferencia: "...por medio de la celebración del *rājasūya* él (el pretendiente al trono) se vuelve rey y por medio de (la celebración del) *vājapeya* se vuelve un emperador; y el cargo de rey es inferior y el de emperador es superior". Para P. V. Kane (*History of Dharmasāstra*, t. III, 1946:65), la conceptualización de las categorías rey (*raja*) y emperador (*mahārāja*) presentes en *Śatapatha Brāhmaṇa* son síntoma de que para entonces las dos formas de soberanía se diferenciaban una de otra, y estaban desarrolladas ya desde antes de la redacción de *Aitareya Brāhmaṇa* y *Śatapatha Brāhmaṇa*.

Pāṇini (V, 1, 41 y 42) distingue también entre lo que es ser rey (*rāja*) y emperador (*sārvabhauma*). Sobre el mismo punto, en Amarakośa se enlistan los términos que se consideran sinónimos de rey y los que se acercan al significado de emperador. Por una parte, los sinónimos para la palabra rey (*raja*) son *rāj*, *pārthiva*, *kṣmābhṛt*, *nṛpa*, *bhūpa* y *mahīkṣit*; por otro lado, los sinónimos de emperador (*mahārāja*) mencionados son *adhīśvara*, *cakravartin* y *sārvabhauma*.

Por ejemplo *Śukranītisāra* (I, 183 a 187), texto del siglo XVIII, presenta quizá la distinción más detallada en lo que respecta a los grados de soberanía. Así, esta fuente sostiene que un

sāmanta es aquel que recibe anualmente como ingreso de 1 a 3 *lakhs* (compuesto de cien mil unidades) de *karṣas* de plata sin oprimir a su pueblo. En el segundo escalafón, está el *māṇḍalika*, quien recibe de 4 a 10 *lakhs*. A continuación, el *rāja*, cuyo ingreso es de 11 a 20 *lakhs*. Enseguida, el *majārāja*, cuyo ingreso es de 21 a 50 *lakhs*; el *svarāt*, que recibe de 51 *lakhs* a un *crore* (compuesto de 100 *lakhs*); el *virāt*, cuyo ingreso se cuenta de 2 *crores* a diez; y, finalmente, el *sārvabhauma*, que obtiene como ingresos un monto que va de los 11 a los 50 *crores*. Siguiendo a Kane, esta fuente aclara al lector moderno de qué manera era comparable la fuerza de, por ejemplo, un *sāmanta* en comparación con la de un *sārvabhauma*. Sin embargo, esta terminología tan rica no hace énfasis en la diferencia de cualidades físicas, morales y espirituales de unos y otros, sino que distingue únicamente el poder material y la fuerza militar que de él se deriva.

Por otro lado, como hace notar B. Mishra (*Polity in the Agni Purana* 1965:47), en la literatura puránica, encontramos una modificación relevante en el significado y en el objetivo de celebrar los ritos del *rājasūya*, pues es en el periodo puránico que éste ha comenzado a considerarse como el conjunto de ceremonias cuyo objetivo es no sólo la consagración del rey sino también dotarlo con la supremacía sobre otros reyes. A pesar de los distintos ritos regios, como en el caso de la variedad en la terminología para distinguir los diferentes grados de soberanía, se sigue manteniendo una constante: un aspirante a rey debe celebrar, necesariamente, un *rājasūya* para acceder a la dignidad real. De lo contrario, éste no tendría legitimidad religiosa ni política. En el caso específico del *Mahābhārata*, en *Sabhā parvan*, para que Yudhiṣṭhira sea consagrado rey debe cumplir con ciertas etapas del *rājasūya*, entre las cuales está la de conseguir el dominio sobre varios reyezuelos que aceptarán pagarle tributo y actuar como aliados. Aquí, *rājasūya* no es sólo la consagración de un rey (*rāja*), sino también la consagración de un emperador (*mahārāja*) que gobierna sobre su propio reino y sobre el de otros.

Las fases de los ritos de consagración real o *rājasūya* están descritos en el *Agni Purāṇa* de manera detallada: 1. Se propicia a Indra (*aindriśānti*); 2. Oblaciones al fuego sacrificial con recitación de mantras relacionados con Viṣṇu, Indra, Savitr, Vaiśvadevata, Saumya y Aparājita por el sacerdote, que debe estar en ayuno; 3. El frotamiento de diferentes partes del cuerpo del pretendiente al trono con tierra traída de diversas partes (*mṛttikāsnāna*); 4. Lavado de la cabeza del rey con cinco composiciones de ungüentos llamadas *pañchagavya*; 5. Ungimiento por parte de los más altos funcionarios (*amātyas*) del rey que pertenezcan a las cuatro clases sociales usando sustancias como mantequilla clarificada, leche, leche cuajada y agua, contenidas respectivamente en jarras de oro, plata, cobre y tierra traídas de cuatro diferentes partes del reino; 6. Rociamiento de miel y lavado con hierba *kuśa* por parte de brahmanes que pertenezcan a las escuelas del *Rg Veda* y del *Sāma Veda*; 7. Recitación de mantras que se cantan en el momento del ungimiento real (*rājasūyābhiṣeka*) por parte de los brahmanes; 8. Rociamiento de agua, contenida en una jarra de oro de cien agujeros, sobre la cabeza del heredero al trono por parte del sacerdote en jefe; 9. el ritual del *Yajur Veda* y *Atharva Veda*, que consiste en ofrendas de sándalo, arroz, flores, etcétera, durante la recitación de mantras; 10. Rociamiento de agua traída de lugares santos sobre la cabeza del rey por parte de los brahmanes; 11. El posamiento de la mirada del rey sobre cosas auspiciosas, como un cántaro lleno de hierbas medicinales, un espejo, mantequilla clarificada, etcétera; 12. Adoración de Viṣṇu, Brahma, Indra y de otras deidades; 13. Colocación de una banda de oro en la frente del rey (*paṭṭabandha*) y la colocación de la corona en su cabeza (*mukṭabandha*) y la acción de sentarse sobre un almohadón hecho con pieles de cinco animales (toro, león, tigre, gato y elefante); 14. Presentación de los altos funcionarios del rey, ministros, etcétera, ante el nuevo rey, ya coronado; 15. La donación de regalos para el astrólogo en jefe, el sacerdote principal y otros representantes de los brahmanes reunidos en dicha ceremonia; 16. La

acción de caminar alrededor del fuego y la adoración de un toro, de una vaca con cría, de un caballo y de un elefante; 17. Procesión y desfile militar por las calles más importantes de la capital; 18. El regreso de la procesión al palacio y el cierre de la ceremonia después de la donación de regalos. (Mishra 1965:51 y 52).

No está de más decir que, siguiendo a *Agni Purāṇa*, la ceremonia de consagración real con cerca de un año de anticipación, lo cual era necesario puesto que los sacerdotes y los astrólogos debían tomar las previsiones adecuadas para la preparación de los requerimientos ceremoniales así como para la selección del tiempo auspicioso para celebrar los ritos. Y, por añadidura, se recomendaba al pretendiente al trono aprovechar ese año para atraerse la voluntad y la fidelidad del pueblo sobre el que habría de gobernar.

Por otra parte, tras la consagración del rey se llevaba a cabo una conmemoración anual de dicho evento en el cual se incluía la consagración de las insignias reales, tales como la bandera, el caballo, el elefante, las armas regias, etcétera, a las cuales se les hacía oraciones con la finalidad de que protegieran con efectividad al soberano y de que lo condujeran a la victoria toda vez que fuera necesario.

A partir de esta detallada descripción de cómo se lleva a cabo la ceremonia de unción real, podemos encontrar una larga serie de referencias a lavados y ungimientos de varias partes del cuerpo del rey con el uso de diferentes sustancias, tales como productos lácteos, agua, metales, etcétera. Los productos lácteos mencionados en *Agni Purāṇa* son leche, leche cuajada y mantequilla clarificada; los metales requeridos son oro —de que deben estar hechos vasijas, banda real y corona—, plata y cobre —para las vasijas—; hierba *kuśa* y otras hierbas medicinales; miel, sándalo y arroz; tierra, recolectada de diferentes partes del reino; y finalmente, el ingrediente más común y más mencionado, el agua, la que en ciertos casos también tenía que ser agua traída de

diversos sitios del reino, o bien ser agua de lluvia o tocada por el sol, o agua recogida de lugares santos.

En algunas fases de la consagración real se habla de una unción general. Más adelante, se menciona el lavado o rociamiento de sustancias consagradas en diferentes partes del cuerpo. Pero, en dicho caso no se hace referencia a ninguna región específica. En cambio, cuando se habla de la colocación de una banda de oro y, posteriormente, de la corona, se menciona la frente y la cabeza, siendo ésta última la parte sobre la que se realiza el mayor número de acciones rituales.

Sin embargo, el mayor problema con que nos encontramos para esta investigación, es que los textos –como es el caso de *Agni Purāṇa*– carecen de referencias directas o específicas a la manera en cómo debieran llevarse a cabo las ceremonias rituales de consagración, además de que, aparentemente, se dan muchas cosas por hecho, como el que tenga que frotarse con tierra “el cuerpo del rey”, sin señalar qué partes sí ni qué partes no. Las referencias que he encontrado hasta este punto son más bien tangenciales y poco directas o explícitas. Por tal razón, he decidido examinar las referencias sobre las transformaciones del cuerpo del rey para esta sección sobre los ritos de consagración, enfocándome en tres aspectos más generales: la transformación física, la transformación moral y la transformación espiritual del monarca a partir de las ceremonias de ungimiento.

Para hablar detalladamente sobre este punto, quiero ahora plantear la siguiente pregunta: ¿Qué implica la utilización de las sustancias arriba enlistadas para la transformación física, moral y espiritual del cuerpo del monarca? ¿Por qué se les atribuyen capacidades extraordinarias por medio de las cuales pueden transmitir vigor, poder, brillo, etcétera, al sujeto al que se le aplican, en nuestro caso, el rey?

En *Agni Purāṇa* encontramos varios pasajes que detallan –aunque no se explica en esta fuente

por qué ciertos líquidos y materiales, y por qué ciertas partes del cuerpo— las sustancias que deben utilizarse y las partes que deben lavarse, unirse o tallarse. En la consagración real o *rājasūya*, las unciones corporales son las siguientes:

A. Después de haber pronunciado el voto de proteger a las personas que obran de acuerdo con el *dharmā*), el rey debe someterse al ungimiento con toda la parafernalia regia en el momento adecuado... Él (el rey) debe ser bañado con sésamo y mostaza y el astrólogo y el sacerdote tienen que clamar victoria para él. (Entonces el rey) sentado en el trono, debe proclamar la protección de todos y abrir (las puertas de) la fortaleza a los gobernadores provinciales. (218, 4-6)

B. El rey debe frotar su cabeza con barro (traído) de la cima de una montaña, las orejas con barro de la punta de un hormiguero, la cara con el del templo de Keśava, el cuello con el del templo de Indra, el corazón (o el pecho) con el del patio del palacio real, el brazo derecho con el barro removido por la trompa de un elefante, el brazo izquierdo con el barro removido por los cuernos de un toro, la espalda con el barro de un estanque, el abdomen con el barro tomado en la confluencia de dos ríos, y los flancos deben purificarse con el barro recogido de ambas orillas de un río. Está establecido que la cintura de un rey debe limpiarse con el barro traído de la puerta (de la casa) de un cortesano, el muslo con el de un lugar de sacrificios, las rodillas con el de un corral para vacas, las espinillas con el de un establo, los pies con el barro de una rueda de un carro. (218, 12-17)

C. Cuatro ministros (del rey) deben unirlo con (agua contenida en) cántaros. Un brahmán con un cántaro de oro lleno con *ghi* (traído) del este, un *kṣatriya* con un cántaro de plata lleno con leche (traída) del sur, un *vaiśya* con un cántaro de cobre (lleno) con leche cuajada (traída) del oeste y un *śūdra* con un cántaro de barro (lleno) de agua (traída) del norte. (218, 18)

D. Entonces un sacerdote brahmán, en tanto recita el *Ṛg Veda*, debe unguir al rey con miel y un

sacerdote del *Sāma Veda* con agua y hierba *kuśa*. (218, 18)

E. Entonces el sacerdote debe ir al pie de la plataforma sacrificial y ungir (al rey) con una vasija de oro que contenga cien agujeros. (218, 18)

F. La cabeza (del rey) debe ser tocada con hierbas (mientras se recitan las sílabas sagradas) *yā oṣadhi*, con perfumes, con flores (mientras se recitan las sílabas) *puṣpavati*, con semillas con (las sílabas) *brāhmaṇa*, con gemas con (las sílabas) *āśuh śiśāṇah*, con hierba *kuśa* humedecida con agua con (las sílabas) *ye devāh*... (218, 19)

G. y un recitador del *Yajur Veda*, o del *Atharva Veda*, debe tocar la cabeza y la garganta con *rocana* (o polvo de color amarillo) con (las sílabas) *gandhadvārā*, y otros brahmanes con todas las aguas sagradas. (218, 19)

H. El rey también debe mirarlos a ellos (a los sacerdotes llevando una vasija con hierbas consagradas) y otras cosas auspiciosas como un espejo y *ghi*, etcétera. (218, 19)

I. La corona del rey debe arreglarse con las pieles de cinco animales. El rey debe colocar las pieles de un toro, un gato, un elefante, un león y un tigre sobre su asiento con (la recitación de las sílabas sagradas) *dhruvā dyah*. (218, 30)

J. Luego (el rey) debe caminar alrededor del fuego (sacrificial) y reverenciar a su preceptor. (Posteriormente debe dar unos pasos hacia) atrás (para) tocar un toro y adorar una vaca con su becerro. (218-31)

En los fragmentos B y C, es más evidente el propósito de las unciones que se prescriben. En el fragmento B, el barro, recolectado de diferentes lugares del reino, tiene el objetivo de que el cuerpo del rey asimile o absorba, mediante el frotamiento de la tierra sobre su piel, la totalidad geográfica de sus dominios. Además, algunos lugares de donde se obtienen esas porciones de barro equivalen, metafóricamente, a algunas partes del cuerpo del rey.

Así, por ejemplo, el barro que el rey frota en su cabeza proviene de la cima de una montaña, es decir, de la parte más alta de la geografía real del reino a la parte más alta de la “geografía” humana; la trompa de un elefante y el cuerno de un toro se vuelven ambos brazos del rey en cuanto a fuerza, movilidad y agilidad; un hormiguero, con un agujero en su punta, se asimila a una oreja a través de la cual la tierra sería capaz de escuchar; las ruedas de un carruaje, prontas a entrar en movimiento, dotan a los pies del rey a fin de prepararse para la acción; etcétera.

De forma similar, el fragmento C muestra una unción no tan diferente de la anterior. Cuatro ministros, representantes de las cuatro clases o *varṇas*, portan sus respectivas vasijas hechas de cuatro materiales distintos. En cada una de ellas, entonces, se contienen cuatro diferentes sustancias recogidas de los cuatro puntos cardinales. En el mismo tenor, el fragmento Explica que el sacerdote en jefe derrama desde una vasija de cien agujeros un agua preparada para una ocasión tan especial, pues se recoge también de diferentes fuentes, como pueden ser lagos, ríos, estanques de agua de lluvia, estanques que haya tocado el sol por un tiempo determinado, etcétera.

Así pues, de nueva cuenta se hace patente la necesidad de ungir al rey con sustancias que su cuerpo absorba con el objetivo de asimilar el macroespacio sobre el que rige (su propio reino y los reinos a él supeditados) dentro del microespacio que habita (su propio cuerpo). El cuerpo del rey, por este medio, obtiene la capacidad de representar simbólicamente el espacio sobre el que habrá de gobernar. También, por este procedimiento, el cuerpo del rey se transforma a su vez “en el cuerpo del reino”, pues a partir de ese momento cualquier acción del monarca en el plano individual afectará el plano social y natural en que se halla inmerso el reino —súbditos, animales, vegetales y objetos inanimados en él comprendidos—.

En los fragmentos restantes, por otro lado, vemos referencias a otro tipo de sustancias (sésamo, mostaza, miel, hierba *kuśa*, perfumes, flores, semillas, piedras preciosas, pieles de animales,

etcétera) que deben untarse en el cuerpo del rey, acción que es acompañada en ocasiones con la recitación de mantras especiales mediante los cuales los ingredientes de las unciones son consagrados y adquieren potencias superiores a las normales.

Con respecto a los mantras, Mishra refiere que éstos eran recitados en el *rājasūya* y que eran iguales a los de la instalación de un ídolo. Tenían como finalidad purificar todos los pecados del que ordenaba el ritual (Mishra 1965:47). Dicho autor sugiere que el rey era considerado un ser puro, debido a lo cual la voluntad de los súbditos tenía que subordinarse a su santidad puesto que se volvía tan importante como un dios.

Para ejemplificar lo antes dicho, *Kūrma Purāṇa* proporciona algunos datos relevantes sobre la pureza del rey. Dado que por algunos eventos —hambrunas, desastres naturales, nacimientos, muertes, etcétera—, los individuos pierden pureza ritual y se ven obligados a realizar ceremonias de purificación que toman varios días. Sin embargo, a diferencia del común de la gente, para el rey que ya ha sido ungido y coronado, la impureza no permanece por un largo tiempo sino sólo por un día, y le basta tomar un baño ritual para recuperar su prístina pureza (II, 23, 58).

Al respecto, en *Manu* (V, 93 y 95) leemos que en un rey no existe falta puesto que “está sentado sobre el trono de Indra” y su “cuerpo está hecho de los ocho guardianes del mundo: Soma, Agni, Aditi, Vāyu, Indra, Kubera, Varuṇa y Yama. El rey está habitado por los guardianes del mundo y no hay impureza para él porque aquéllos son quienes traen y quitan la impureza y la pureza a los mortales”. De este modo se explica cómo el cuerpo del rey es capaz de purificarse de un día para otro.

Esta habilidad de su cuerpo no representa un beneficio sólo para su poseedor, sino también para otros: aquellos que mueren en una batalla en la que está presente un rey y aquellos otros que fueron ejecutados por mandato del soberano transitan a la existencia siguiente en estado de pureza

tras haberles sido borrada toda falta gracias a la influencia de la regia presencia (*Manu* V, 95).

Incluso, a diferencia de cuando muere un individuo –lo que representa un acto inauspicioso para los parientes cercanos, que deben guardarse de entrar en contacto con otras personas puesto que se han contaminado a causa del deceso del pariente—, a la muerte de un rey, “todos en el reino observan impureza hasta la llegada del día o de la noche siguiente al día o a la noche en que aquél ha fallecido”. (II, 23, 24) Tal es el efecto de su pureza sobre otros y sobre el reino.

Para recapitular, las fuentes consultadas hasta este punto hablan sobre la ceremonia de consagración del rey o *rājasūya* en la que éste es ungido con toda una serie de sustancias que, principalmente, dotan a su cuerpo con la capacidad de representar simbólicamente al reino mismo, de modo que toda acción que acometa el rey, en un plano individual, tendrá su reflejo en el reino, es decir, en un plano colectivo. Por otra parte, el cuerpo del rey está dotado también de una característica única, que lo eleva al nivel de los dioses: pureza que actúa en el cuerpo del soberano como un escudo contra las impurezas externas y que le otorga, si vamos más lejos, la capacidad de librar de las impurezas –en ciertos casos— a quienes lo rodean y, finalmente, de actuar de acuerdo con el *dharma*, pensando que donde encontremos la pureza ritual estará la buena conducta, que donde encontremos la buena conducta estará la salud física, y que donde encontremos la salud física estará el buen gobernante.

La consagración del rey es un proceso que *a posteriori* dota al cuerpo del rey con capacidades superiores a las de un individuo común. Sin embargo, la ciencia de la fisiognomía –de la cual ya se ha hablado un poco en el capítulo anterior— considera que una persona puede estar destinada para ser rey por las acciones benéficas y por las austeridades que haya logrado hacer en existencias previas, y que esto puede saberse mediante las marcas auspiciosas o *lakṣaṇas* que presenta un cuerpo. En *Garuḍa Purāṇa* hay una sección un tanto extensa sobre las marcas

corporales que se manifiestan en el cuerpo del individuo que será consagrado rey en un futuro. En dicho pasaje se hace una presentación más o menos extensa de los *lakṣaṇas* que son muy variados y que se refieren a diversos miembros corporales. Para este trabajo, los he dividido en cinco secciones:

Cabeza:

A. Aquellos que están destinados a convertirse en grandes hombres o reyes, tienen en cada poro un cabello creciendo de él. (I, 63, 5)

B. Si hay dos pelos naciendo de cada poro, el hombre está destinado a ser rey o un gran maestro, muy próspero. (I, 63, 7)

C. Un hombre con cuello de caracol marino se volverá un rey. (I, 65, 35)

D. Si los labios son rojos, (el hombre) se volverá un rey. Los labios de un rey se asemejan a una fruta bimba (*coccinia indica*). (I, 65, 54)

E. Los reyes tendrán orejas en forma de puntas de lanza. (I, 65, 61)

F. Frentes altas indican realeza. (I, 65, 76)

G. Si hay cuatro líneas, el hombre se volverá un rey y vivirá hasta los noventa y cinco años. (I, 65, 79)

H. Si la cabeza tiene forma de una sombrilla, el hombre se hará rico o será un rey. (I, 65, 82)

Tronco:

A. Si el escroto está bien oculto, él se convertirá en un rey. (I, 65, 12)

B. si (el ombligo está rodeado por una arruga que) tiene la forma del pericarpio de un loto, él será un rey. (I, 65, 27)

C. (si el ombligo está rodeado) con tres arrugas, él se vuelve un rey o un preceptor. (I, 65, 28)

D. Si (las arrugas que rodean el ombligo tienen) bordes carnosos, suaves y de igual tamaño con

rizos de vellos que se inclinan hacia la derecha, el hombre está destinado a ser un rey. (I, 65, 29)

E. Si el pecho es sólido y carnoso, uniforme y firme, él está destinado a ser rey. (I, 65, 31-32)

Extremidades superiores:

A. Si las palmas de las manos son suaves como la parte interna de un loto y no transpiran. (I, 63, 1)

B. si los dedos no están separados unos de otros; si las uñas son de color cobrizo... (I, 63, 2)

C. Aquellos con axilas elevadas serán reyes... (I, 65, 24)

D. Si las muñecas son sutiles y bien constituidas, si emiten un olor dulce, el hombre está destinado a ser rey. (I, 65, 41)

E. Si el pulgar tiene líneas en forma de granos de cebada y tiene el color del cobre, está destinado a ser rey. (I, 65, 45)

F. Si tres líneas empiezan desde la muñeca y suben hasta la palma, él será un rey. (I, 65, 47)

G. Líneas que parecen concha marina, una sombrilla, una tienda de campaña, un elefante o un loto, indican gloria real. (I, 65, 49)

Extremidades inferiores:

A. ...si los tobillos están bien formados y no tienen nervios protuberantes; si los pies son abultados y conformados como el caparazón de una tortuga— ese hombre está destinado a ser rey”. (I, 63, 2)

B. La pantorrilla que semeja la trompa de un elefante con escasa velloidad es un excelente signo. (I, 63, 4)

C. El empeine está arqueado como el caparazón de una tortuga, los tobillos no son protuberantes, los talones son delicados, el hombre está destinado a ser rey. (I, 65, 3)

D. Si ambas pantorrillas son de igual longitud y tienen una suave y escasa velloidad, si los

muslos son como la trompa de un elefante y las rodillas son carnosas y uniformes, el hombre está destinado a ser rey. (I, 65, 5-6)

E. Si (el muslo) es musculoso y carnoso, él obtendrá un reino. (I, 65, 9)

F. Un hombre con nalgas de león está destinado a ser rey; De igual modo, si las caderas son leoninas, el hombre llegará a ser un rey. (I, 65, 22)

Sustancias expelidas:

A. Los hombres destinados a ser reyes orinan firmemente y sin hacer ruido. (I, 63, 9)

B. O si la orina es expulsada en ondulaciones hacia la derecha, el hombre será un rey. (I, 65, 17)

C. Si el semen es fragante como flores, el hombre se volverá un rey. (I, 65, 19)

Una lista de marcas auspiciosas que indican si tal o cual hombre está predestinado a desempeñar el papel de rey la encontramos también en algunos textos budistas como *Abhidharmakośa*, *Lakṣaṇa Sūtra* de *Dīgha Nikāya* y *Brahmāyu Sūtra* de *Majjhima Nikāya*. Las características de un rey o *cakravartin*, como se afirma en *Abhidharmakośa*, las comparte también el buda. Tales *lakṣaṇas* señalan que quien las posee será un *mahāpuruṣa* o un gran hombre cuya vida es relevante en el ámbito religioso, como un santo, o en el ámbito político, como un rey.

Así pues, en *Abhidharmakośa* (III, 95-96) se lee que existen muchas diferencias entre los reyes y el resto de los hombres puesto que los primeros son poseedores de las treinta y dos marcas de un *mahāpuruṣa*, que también están presentes en el cuerpo del buda. Y se precisa que, entre las marcas de un rey *cakravartin* y las del buda, las de este último están mejor ubicadas (en el cuerpo), son más brillantes y más completas, y superan en todos los aspectos a las del monarca.

Sin embargo, en *Abhidharmakośa* no se mencionan cuáles son los *lakṣaṇas* corporales del *cakravartin* o del buda, no así en *Lakṣaṇa Sūtra* (*Dīgha Nikāya*) y *Brahmāyu Sūtra* (*Majjhima*

Nikāya). Las treinta y dos marcas de un súperhombre o *mahāpuruṣa*, de forma idéntica a las marcas corporales que se enlistan en las secciones de fisiognomía de ciertos puranas, abarcan todos los miembros del cuerpo:

1. Plantas de los pies planas;
2. Bajo las plantas de los pies, sendas ruedas de un millar de rayos;
3. talones protuberantes;
4. dedos de pies y de manos largos;
5. pies de textura suave y tierna;
6. líneas en forma de red en pies y manos;
7. tobillos altos y firmes;
8. piernas como de antílope;
9. brazos tan largos que, estando de pie, puede tocarse las rodillas sin encorvarse;
10. órganos masculinos ocultos por una vaina y que expelen un aroma parecido a la vainilla;
11. tez dorada;
12. piel tan delicada que el polvo no se pega a su cuerpo;
13. vello que le crece uno por uno en cada poro;
14. los vellos le crecen hacia arriba y cada uno se curva en un rizo hacia la derecha.
15. Complexión divinamente erguida;
16. tiene las siete superficies convexas (de las manos, de los pies, de los hombros y de la espalda);
17. la mitad delantera de su cuerpo es como la de un león;
18. no tiene surco entre los hombros;
19. la distancia entre la cabeza y los pies es igual a la distancia existente de una mano a la otra

(con los brazos extendidos);

20. posee un busto redondeado;
21. su gusto es totalmente sutil;
22. sus mandíbulas son como las de un león;
23. posee cuarenta piezas dentales;
24. sus dientes son regulares;
25. entre sus dientes no hay huecos;
26. colmillos brillantes;
27. una lengua larga;
28. voz divina, como la de Brahma.
29. color de ojos de azul oscuro;
30. pestañas como las de una vaca;
31. mechón de vellos blanquecinos entre las cejas y suave como copo de algodón;
32. cabeza con forma de un turbante real o protuberancia craneana.

Además de estas marcas, *Lakṣaṇa Sūtra* menciona una segunda lista constituida de ochenta marcas auspiciosas, entre las cuales encontramos motivos recurrentes —presentes además en las fuentes puránicas sobre fisiognomía como en las treinta y dos cualidades mayores— como la comparación de algún miembro del *mahāpuruṣa* con alguna parte o cualidad de un animal —león, elefante, ganso, toro, etcétera—, la forma, profundidad y longitud de las líneas de las manos, la estructura ósea y tonificación de los músculos, entre otras.

Dado que algunos *lakṣaṇas* que mencionan las secciones sobre fisiognomía de las fuentes puránicas coinciden en ciertos puntos con aquellas marcas presentes en las fuentes budistas, y otros tantos *lakṣaṇas* incluso se repiten en una tradición como en la otra —como es el caso de la

marca según la cual es auspicioso que un pelo nazca de un solo poro—, se sugiere que ambas tradiciones tuvieron un origen común. Sin embargo, las fuentes brahmánicas sí hacen una distinción clara entre las marcas que revelan a un futuro rey y las que sirven para identificar a un hombre santo mientras que, por el otro lado, las fuentes budistas mantienen cierta ambigüedad con respecto a la realización última del individuo cuyo cuerpo manifiesta los *lakṣaṇas* auspiciosos, pues tanto las treinta y dos marcas mayores como las ochenta marcas menores sirven para vaticinar la aparición tanto de un gran rey como de un gran religioso, lo que se define pasados unos años.

Otro punto que resalta al leer las listas de las treinta y dos marcas mayores y de las ochenta marcas menores es que gran parte de ellas se refieren a características fisiológicamente imposibles, como es el caso de los brazos largos del buda que lo habilitan para tocarse las rodillas sin necesidad de inclinarse, o la protuberancia craneana distintiva aun en las esculturas que representan a los iluminados. De acuerdo con Rhys Davids, en *Dialogues of the Buddha*, tales marcas tienen un origen mitológico y otras tantas se originaron especialmente a partir de un mito solar, como por ejemplo las ruedas de mil rayos que se dibujan bajo las plantas de los pies de un *mahāpuruṣa*.

Un segundo tipo de *lakṣaṇas* o marcas, no tan extraordinarias como las arriba mencionadas, tiene que ver más con características físicas muy concretas que encuentran su fundamento en el ámbito médico, pues dichas señales corporales manifiestan si un individuo goza o no de buena salud: el color rosáceo de las uñas, un abdomen firme, una piel sin manchas ni chichones, lustrosa y suave, piezas dentales sanas, etcétera.

Finalmente, encontramos entre los *lakṣaṇas* —menores principalmente, puesto que la mayor parte de las marcas mayores escapa a lo fisiológicamente posible— una tercera clase, que se

refiere a rasgos físicos que pueden ser considerados entre los estándares de belleza de la época, como es el caso de aquellas características del buda o del *cakravartin* relacionadas con un buen porte: las mejillas de un buda son radiantes, su rostro es redondo y hermoso, sus cejas están arqueadas de manera semejante a un arco, sus orejas son como unos lotos en flor, su cabello no se torna gris ni blanco y emite una fragancia semejante a la de los lotos, sus dos brazos son tan fuertes como las trompas de los elefantes, entre otras. Esta clase de *lakṣaṇas* tiene como principal objetivo realzar la belleza, la fuerza y, en cierto modo, la capacidad del cuerpo del súperhombre de mantenerse en un estado de constante juventud y, como consecuencia, en un estado de buena salud física.

En las fuentes brahmánicas las cualidades físicas son reflejo del estado moral del individuo en tanto que en las fuentes budistas éstas simbolizan por sí mismas cualidades morales que, retomando el concepto de la biomoral, tienen su manifestación visible en la belleza y la salud del cuerpo físico del individuo. Las consecuencias de lo aquí planteado, entonces, es como sigue: si en las existencias pasadas un individuo realizó acciones meritorias, en una existencia posterior obtendrá un cuerpo sano y hermoso; renacido, obtiene un cuerpo con las marcas auspiciosas que lo predeterminan para ser un jefe político o un jefe religioso, además de que sus actos siempre serán acordes con el *dharma*; y, finalmente, nuestro individuo sano en el aspecto moral y físico, predeterminado a ser un *mahāpuruṣa*, influirá a lo largo de su vida en la naturaleza y en los individuos que lo rodean del mismo modo en que un faro ilumina con su luz todos los rincones oscuros que lo rodean.

Ahora bien, ya se ha dicho que el cuerpo del rey es dotado, mediante los ritos de consagración durante el *rājasūya*, de cualidades únicas de forma que sus límites ya no llegan sólo a su piel, sino que se amplifica a la totalidad del reino sobre el que gobierna. El cuerpo del rey, de esta manera,

es el cuerpo del reino —cuyas aguas, tierras y otras sustancias utilizadas para las unciones regias han vigorizado los miembros de la persona real— y viceversa. Las acciones en el plano individual se reflejarán en el plano colectivo, de forma que un reino donde reina el caos y las calamidades es clara imagen de un cuerpo de rey dentro del cual no existe autocontrol, sujeción a las normas morales, buen juicio, salud física, fuerza, etcétera.

Por otra parte, existe aquella perspectiva de acuerdo con la cual un hombre puede ser considerado rey *a priori*. Debido a que ha realizado en existencias anteriores actos de austeridad y grandemente meritorios, obtendrá una existencia como rey —o como guía religioso—, lo que es posible vaticinar por medio del examen de determinadas marcas en el cuerpo físico.

Creo conveniente añadir una tercera interpretación de cómo se constituye el cuerpo del rey. Éste, siguiendo a Kauṭilya (6, 1), es poseedor de varias cualidades que pueden clasificarse en cuatro grupos a saber: cualidades de nacimiento noble (*abhigāmika*), cualidades de atributos personales (*ātmāsampat*), cualidades de intelecto (*dhiguṇah*) y cualidades de perseverancia o firmeza (*utsāha*). Estos cuatro rubros abarcan la totalidad de la persona del rey en sus aspectos físicos —la herencia biológica y las cualidades físicas desarrolladas con posterioridad— y en sus aspectos psicológicos —las cualidades de intelecto y las de personalidad—.

Sin embargo, *Agni Purāṇa* marca un cambio con las demás fuentes brahmánicas sobre las cualidades del rey pues sólo menciona las cualidades de nacimiento y las de atributos personales, dejando de lado los dos grupos restantes. Mishra (1965:39) sostiene que el hecho de que no se mencione más las cualidades de intelecto como las de perseverancia es síntoma de que, para el momento en que se redacta este *purāṇa*, el papel de los ministros había adquirido mayor relevancia y el del rey había disminuido en cuanto a que varias de sus tareas ya eran delegadas en otras personas.

Y a pesar de que parece que el rey, en tiempos de *Agni Purāṇa*, había visto reducidas sus potestades, considero que debemos considerar el asunto desde la perspectiva contraria. Si bien algunas funciones regias habían pasado a manos de los ministros, que con el paso de los siglos adquirirían más importancia en la administración del reino, deberíamos pensar que, más que disminuir, el cuerpo del rey se extendió, es decir que de cierta forma los ministros pasaron a formar parte del cuerpo del monarca.

Asimismo, el sacerdote principal también fungiría como un *alter ego* del rey, es decir, como su doble dado que los reyes sólo eran capaces de celebrar las ceremonias sacrificiales a través de él y de nadie más (Dumont 1970). Y esta relación era necesaria porque el rey estaba obligado a cumplir con las ceremonias rituales para el bienestar del reino y, para tal efecto, requería la ayuda de su sacerdote, mientras que éste, la cara religiosa del rey, no tenía ninguna potestad en cuanto a los asuntos políticos del reino. Así pues, los poderes temporal y espiritual se encontraban unidos en la simbiosis rey-sacerdote y colaboraban idealmente para la obtención de un mismo objetivo: el bienestar del reino (Heesterman 1993:5).

En resumen, en este capítulo hemos visto cómo al cuerpo del rey se le otorga la capacidad de simbolizar el reino —y al reino la de simbolizar el cuerpo del rey— por medio de la celebración de ritos transformativos y de consagración gracias a lo cual se convierte de un *kṣatriya* común a un individuo con cualidades únicas y superiores que lo asemejan a un dios; por otra parte, abordamos también el tema de las marcas corporales que fuentes brahmánicas y budistas presentan como propias de los hombres destinados, en un futuro, a ser reyes y a gobernar sobre un reino, aunque en dicho punto no hay un proceso transformativo del cuerpo del rey, sino que éste ya presenta las cualidades propias de la dignidad real desde el nacimiento gracias a las acciones meritorias realizadas en existencias pasadas; y, por último, se mencionó brevemente el tema del cuerpo

extendido del rey, es decir, de la delegación de funciones reales en otras personas, lo que puede considerarse un desdoblamiento de la personalidad del rey en otros tantos cuerpos –de los ministros y del sacerdote principal, por ejemplo—.

En el siguiente capítulo, cuarto y último de esta tesis, analizaré cuál es la forma como se concibe el cuerpo del rey, Yudhiṣṭhira, en el *Sabhā parvan*, libro segundo del *Mahābhārata*, a qué ritos de consagración es sujeto, qué transformaciones sufre y qué efectos y consecuencias acarrearán para el rey, para los súbditos y para todo lo que conforma el reino de los pāṇḍavas.

Capítulo 4

El cuerpo de Yudhiṣṭhira

En este cuarto y último capítulo, me enfoco en la figura del personaje de Yudhiṣṭhira, quien celebra el rito de consagración real denominado *rājasūya*. Muestro ahora los antecedentes más relevantes de la historia: el rey Vicitravīrya muere sin descendencia. Bhīṣma, su primo, no acepta ser el rey por haber hecho votos de castidad, pero para continuar con el linaje real, él mismo propone que Vyāsa, sabio y asceta, engendre hijos en las esposas del rey muerto, Ambālikā y Ambikā. La primera, ante la terrible apariencia del sabio, cierra los ojos y da a luz a un niño ciego, que recibirá el nombre de Dhṛtarāṣṭra. La segunda, también temerosa frente a Vyāsa, palidece y, en consecuencia, da a luz a un niño pálido, de nombre Pāṇḍu.

Como ya se ha señalado en los capítulos pasados, un príncipe que no está habilitado físicamente por una enfermedad física, por una enfermedad mental o por algún otro tipo de incapacidad, no puede acceder al trono aún siendo el primogénito. Tal es el caso de Dhṛtarāṣṭra. Por esto, Pāṇḍu es considerado legítimo heredero al trono. Éste reina de una manera un tanto peculiar —permanece la mayor parte del tiempo no en palacio, sino en los bosques—. Antes de morir a causa de una maldición lanzada contra él por un asceta del bosque, pide a sus esposas Kuntī y Madrī que procreen con algunos dioses que llamarán gracias a un conjuro.

Por este medio, Kuntī da a luz a tres varones: Yudhiṣṭhira, Bhīma y Arjuna; y Madrī a dos gemelos: Nakula y Sahadeva. Sin embargo, Pāṇḍu no sobrevive para coronar a su primogénito Yudhiṣṭhira, y a su muerte Kuntī – Madrī muere para acompañar a su marido al otro mundo— y

los cinco pāṇḍavas van a vivir a la capital del reino de los kurus, Hāstinapura, donde crecerán junto con los hijos de Dhṛtarāṣṭra, de los que el principal es Duryodhana, principal rival de los hijos de Pāṇḍu.

El conflicto en este poema épico gira, básicamente, en torno a la rivalidad entre Yudhiṣṭhira, legítimo heredero de la corona, y Duryodhana, siempre deseoso de ser nombrado monarca a pesar de que esto va contra la ley, que frecuentemente atenta contra la vida de sus primos con la finalidad de hacerse del reino y de la corona. Sin embargo, Yudhiṣṭhira logra recibir una parte del reino y llega, incluso, a celebrar la ceremonia de consagración real o *rājasūya*, que lo legitima para sentarse en el trono.

Dicho esto, para los fines de este trabajo de tesis, he ubicado tres momentos clave en esta historia:

- a. Yudhiṣṭhira antes de la celebración del *rājasūya*
- b. Yudhiṣṭhira después del *rājasūya*
- c. Yudhiṣṭhira tras la derrota en el juego de los dados

Esta división me parece necesaria para ubicar de una mejor manera las diferencias en cuanto a la forma de concebir el cuerpo de nuestro personaje, Yudhiṣṭhira, en una secuencia temporal de tres tiempos: el cuerpo del pre-rey, el cuerpo del rey y, por último, el cuerpo del ex-rey.

Para la elaboración de este capítulo consulté mayormente el *Sabhā parva* (libro segundo), aunque también recogí información contenida en otros tres libros que son *Ādi parva* (libro primero), *Āraṇyaka parva* (libro tercero) y *Virāṭa parva* (libro cuarto). Del primer libro, me interesó la sección que va desde el incendio de la casa construida con cera hasta la revelación de la identidad de los pāṇḍavas en la corte de Drupada (I, 124-I, 191), dado que en este pasaje los hijos de Pāṇḍu viajan disfrazados de ascetas para huir de las manos enemigas de los kauravas; del

segundo libro, fue de interés fundamental el pasaje que va de la visita de Nārada a la corte de Yudhiṣṭhira en Indraprastha a la expulsión de los pāṇḍavas, luego de su derrota en el juego de los dados (II, 5–2, 72); del libro tercero, es de interés el pasaje donde los pāṇḍavas abandonan Hāstinapura y la población de esta ciudad desea seguirlos y vivir con ellos en los bosques para no habitar un reino bajo el control de malos gobernantes, los kauravas (III, 1–3); y, por último, en el cuarto libro, es de importancia para este capítulo el pasaje aquel donde los hijos de Pāṇḍu viven el décimo tercer año de su exilio bajo identidades que no son las suyas al servicio del rey Virāṭa (IV, 1-12; y IV, 63-65).

Sin embargo, es el libro segundo, *Sabhā parva*, el que posee una mayor relevancia no sólo porque en él se prefigura lo que habrá de ocurrir en los libros sucesivos y los eventos que conducirán a la batalla en Kurukṣetra, sino también porque en él encontramos una breve descripción de la ceremonia de consagración del rey o *rājasūya*, que ofreció algunas pistas de gran valor para la redacción de este capítulo.

Para comenzar, debemos poner nuestra atención en la figura de Yudhiṣṭhira antes de que fuera ungido como rey, es decir, en la etapa que aquí denomino del pre-rey. Por la información presentada en los capítulos anteriores, se ha observado que el pretendiente a rey tiene una predisposición natural a serlo gracias a dos factores:

a. *Karma*

b. Fisiología

Karma, como se ha dicho en los dos primeros capítulos, es un factor que interviene en la determinación de la casta de un individuo y en la definición del aspecto fisiológico de su ser (la mente, la inteligencia y los sentidos, en el ámbito interno; y el cuerpo físico, su conformación y su apariencia, en el ámbito externo). Básicamente, la doctrina del *karma* -cuando éste es definidor de

clase o *varṇa*- supone que el individuo nacido en una clase inferior cometió actos contrarios al *dharma* en una o unas existencias pasadas mientras que, por otro lado, un individuo que ha nacido de padres cuya casta es superior, ha llevado a cabo actos que se apegan a dicha ley universal, de forma que su actual existencia se desarrollará en un ambiente más propicio para la realización de acciones dhármicas.

La aparición de un individuo que ha sido beneficiado con un nacimiento en el seno de una familia real gracias al resultado de sus acciones en existencias pasadas, puede ser revelado en forma de profecía por sabios y ascetas. De este modo, en *Ādi parva* (I, 144, 13-17) Vyāsa profetiza ante una Kuntī afligida por la suerte que hasta ese punto les ha tocado vivir: “Tu hijo Yudhiṣṭhira, el hijo de Dharma, dominará como un rey justo sobre todos los reyes de la tierra. El príncipe, conocedor de la ley, conquistará toda la tierra ayudado por el *dharma* y con la ayuda de la fuerza de Arjuna y Bhīma, reinará sobre ella sin dudar... Y tras conquistar la tierra, estos hombres semejantes a tigres, ofrecerán los sacrificios: el *rājasūya* o la consagración real, el *aśvamedha* o sacrificio del caballo, y otros grandes rituales de altos costos. Tus hijos disfrutarán en la tierra del reino de su padre y de su abuelo para favorecer a sus amigos con riquezas y alegrías”.

Las razones que llevan a Vyāsa a pronunciar unas predicciones de esta índole son varias. La primera de ellas es, según mi opinión, que Yudhiṣṭhira es el primogénito de un hombre que fue consagrado rey, Pāṇḍu, al contrario de su hermano, Dhṛtarāṣṭra, quien gobierna Hāstinapura en calidad de mayoral. Dado que Yudhiṣṭhira es hijo del rey, es él quien legítimamente hereda el trono y no Duryodhana, puesto que su padre está impedido por su ceguera para desempeñar esta dignidad aunque sea él el hijo primogénito.

Vyāsa alega, además, que Yudhiṣṭhira es hijo del dios Dharma y, como tal, es un ser que se

apega a la ley de la naturaleza para toda acción de la vida. Asimismo, se nos dice que su dominio sobre los demás reyes será justo, de manera que el mayor de los pāṇḍavas se nos muestra no sólo como un individuo digno de la soberanía real sino también como alguien que de forma imprescindible debe asumir la dignidad de un monarca puesto que ha nacido para ella. En segundo lugar, Yudhiṣṭhira está destinado no sólo a ser rey sino a convertirse en emperador, para lo cual debe celebrar los ritos correspondientes, el de consagración del rey, que lo inaugura y le permite el desempeño de sus funciones legítimamente, y el del sacrificio del caballo, que le otorga el dominio y soberanía sobre un gran número de reyes.

Por otra parte, Yudhiṣṭhira también, aún antes de la celebración del *rājasūya*, posee de nacimiento una naturaleza que lo predetermina para ser rey, lo cual se relaciona en gran parte con la historia de su origen mítico, es decir, con la historia según la cual cada uno de los pāṇḍavas tiene un progenitor divino.

Si recurrimos al análisis del *Mahābhārata* realizado por Dumézil (1977:49), veremos que los pāṇḍavas tenían para cada uno un padre divino. La causa radicaba en el hecho de que Pāṇḍu, por la maldición de un asceta, no podía copular ni gozar del placer erótico con ninguna mujer debido a que moriría en el acto. Así, Kuntī y Madrī, consortes de Pāṇḍu, se valieron de un *mantra* sagrado, que la primera había aprendido con anterioridad, para llamar al dios que les viniera en gana con la finalidad de procrear. Así, cada una convocó a los siguientes dioses siguiendo el consejo del marido. Así fueron concebidos los cinco pāṇḍavas:

Pāṇḍu (padre putativo) ----- Kuntī = Dharma

↓

1. Yudhiṣṭhira

Kuntī = Vāyu



2. Bhīma

Kuntī = Indra



3. Arjuna

Madrī = Aśvin



4 y 5. Nakula y Sahadeva

En *Ādi parva* (I, 113, 39-44), Pāṇḍu le explica a Kuntī sus razones para preferir al dios Dharma como progenitor de su primer hijo: “Dharma no nos contaminará jamás de lo que es contrario del *dharma*. Y el mundo pensará (del niño que va a nacer), oh mujer de las bellas caderas: ‘¡Es Dharma!’”. No hay ninguna duda de que será, entre los kurus, un ser de *dharma*: su espíritu, dado por Dharma, no gustará de lo que se opone al *dharma*. En consecuencia, y no pensando más que en el *dharma*, oh mujer de la clara sonrisa, evoca a Dharma mediante acatamientos y magia”. (traducción tomada de Dumézil 1977:50).

Más adelante (I, 114, 7-8), una voz de la nada pronuncia en tono profético: “Él será, con total seguridad, el mejor de los protectores del *dharma*, el hijo primogénito de Pāṇḍu, que tendrá que ser llamado Yudhiṣṭhira. Será un rey célebre, ampliamente reconocido en los tres mundos, glorioso, ilustre y de buena moral”. Siguiendo este pasaje, es evidente que la concepción de realeza que se presenta en *Sabhā parva* es una en la que el individuo, en este caso Yudhiṣṭhira, ha

nacido para ser rey gracias a las cualidades de sus dos padres: uno, rey consagrado; el otro, el dios Dharma, la ley natural y social en persona.

Otra forma en que se reconoce en Yudhiṣṭhira los rasgos de un rey en potencia consiste en la irradiación de sus virtudes. En *Ādi parva* (I, 145, 4), se nos dice que las virtudes de los pāṇḍavas adornan los lugares en que habitan. De igual modo, en I, 174, 11, Dhaumya, al ser elegido como su sacerdote familiar, piensa que los hijos de Pāṇḍu obtendrán su reino por medio de sus propias virtudes y, tras este pensamiento, los observa dotados de un gran espíritu, de valentía, de fuerza y de empuje, como si fueran dioses.

Más tarde, en I, 189, 36, cuando Drupada se encuentra vacilante porque no sabe quiénes son aquellos jóvenes a quienes ha dado a su hija, Draupadī, como esposa, recibe de Vyāsa el don de la visión de los dioses y, por este medio, el suegro de los pāṇḍavas logra ver a los cinco en su forma real, es decir, en su forma divina: “Contempló a los divinos jóvenes con guirnaldas y diademas de oro, cada uno como un Indra, con el color del sol y del fuego, adornados con joyas, de anchos hombros y muy altos, vestidos con celestiales mantos de oro, que no conocen el polvo, resplandecientes en exceso con múltiples guirnaldas, como dioses dotados de tres ojos, o como Vasus celestiales, o como Ādityas poseedores de todas las gracias. Y cuando vio en sus formas previas de Indras, el rey Drupada se sorprendió y se complació (en esta visión).”

Más tarde, el propio Drupada (I, 189, 39), con el ojo místico de Vyāsa, logra ver que también Draupadī, su hija, es la diosa Śrī encarnada en un cuerpo humano, pero que en su real forma es, en belleza, esplendor y fama, comparable a los cinco indras que encarnaron a los pāṇḍavas. Gracias a este pasaje, vemos que, desde el punto de vista de los autores épicos, Yudhiṣṭhira (y el resto de sus hermanos) posee dos cuerpos.

Uno es el cuerpo visible al ojo humano. A través de este órgano, Yudhiṣṭhira muestra un cuerpo

normal que, incluso, puede ser oculto bajo un disfraz -de lo que se hablará con más detalle líneas abajo- sin que ningún individuo avisado logre percatarse de su verdadera identidad (I, 176, 5). Cuando los pāṇḍavas llegan a las puertas de la capital de los pāñcālas, se visten de brahmanes, con ropas de fibras rudas y con pieles de animales de caza, y asumen el comportamiento de esta clase. De tal manera, comienzan a mendigar su comida y por este ardid nadie en la ciudad logra darse cuenta de que son los hijos de Pāṇḍu quienes han llegado.

Aún más: este cuerpo visible resulta ser demasiado humano (I, 137, 17) cuando en medio del bosque, huyendo del incendio de la casa de Iaca, los pāṇḍavas sienten un profundo cansancio, una sed terrible y sus ojos se vuelven pesados por el sueño. Vaiśampāyana, el narrador de la historia, lanza al escucha las dolientes preguntas (I, 138, 22) en torno al hecho de que Yudhiṣṭhira, conocedor del *dharma* y hombre digno de gobernar sobre los tres mundos, duerma en el suelo raso tal y como un hombre común. Y es, en este punto, donde tanta humanidad produce en nosotros la empatía hacia el desventurado Yudhiṣṭhira y su familia.

Otro es el cuerpo divino, visible únicamente al ojo místico de los ṛṣis y de aquellos a quienes les es prestada esa habilidad. Dicho cuerpo divino es, de alguna manera, el cuerpo “verdadero” de Yudhiṣṭhira y de los pāṇḍavas en cuanto que revela una naturaleza superior, diferente de la humana, y los coloca en un estatus aún mayor al de unos príncipes. Así pues, el cuerpo divino del que se habla en el pasaje arriba citado contiene la verdadera identidad de los hijos de Pāṇḍu y explica su verdadero papel en el desarrollo de los acontecimientos que se narran en los libros posteriores de este poema épico.

El siguiente factor que debemos tomar en cuenta y que funciona como determinante para que un individuo sea predeterminado para ser rey es el fisiológico. Los libros del *Mahābhārata*, por desgracia, no contienen muchos detalles sobre el tema. Sin embargo, podemos encontrar algunas

referencias indirectas al respecto. En el pasaje donde los pāṇḍavas y su madre Kuntī viven un tiempo ocultos y disfrazados como ascetas luego de librarse del incendio ordenado por los kauravas, pasan desapercibidos a los ojos de la gente común. No así para Kṛṣṇa: en I, 178, 9, observa a los cinco pāṇḍavas, que se encuentran reunidos en el grupo de los brahmanes durante la ceremonia organizada por Drupada para que su hija, Draupadī, elija un marido entre todos los *kṣatriyas*.

Los pāṇḍavas están vestidos de ascetas: usan pieles de animales y están cubiertos de cenizas pero manifiestan una actitud semejante en fuerza a la de los elefantes en celo, lo que levanta las sospechas de Kṛṣṇa, quien lanza una mirada furtiva a su hermano Balarāma. Éste, a su vez, le responde con ojos llenos de alegría al ver que los hijos de Pāṇḍu se encuentran con vida. Sin embargo, fuera de Balarāma y Kṛṣṇa, nadie se percata de la verdadera identidad de los cinco hermanos.

En I, 180, 179, luego de que todos los principales de la clase *kṣatriya* han tratado de realizar las pruebas –preparar un gran y pesado arco, lanzar una flecha con él y dar en un blanco--, impuestas por Drupada a fin de obtener la mano de su codiciada hija, Arjuna decide probar suerte a pesar de estar caracterizado como un asceta, lo que provoca el descontento de los *kṣatriyas* y el orgullo de los brahmanes.

Arjuna, entonces, levanta el arco con facilidad, coloca una flecha en él, la lanza y da en el blanco con gran destreza. De esta forma, ha ganado no sólo la mano de Draupadī, sino que también ha cautivado su corazón. Pero los príncipes y reyes presentes en ese lugar se levantan coléricos contra Arjuna y sus hermanos, que parecen ser sólo unos brahmanes cuya pretensión de hacerse con una mujer que, en principio, pertenece a la clase *kṣatriya* y, por tanto, debe tener un esposo de su misma condición, resulta inaceptable.

Cuando los *kṣatriyas* los agreden, Arjuna y Bhīma rechazan sus ataques sin sufrir daño alguno y, ante tal pericia guerrera, Kṛṣṇa comenta al oído de su hermano Balarāma: “Aquel hombre que se mueve como un toro en celo, que ha doblado el gran arco cuya medida es de cuatro pies, ese hombre es Arjuna. No hay duda de ello. Y aquel que ha desenraizado un árbol con la fuerza de sus brazos y que ahora se ha girado para confrontar a los reyes, es el de estómago de lobo, pues no existe mortal en la tierra que sea capaz de tal hazaña”.

Enseguida, en I, 180, 20, Kṛṣṇa describe también a Yudhiṣṭhira: “Y aquel de ojos parecidos a pétalos de loto, delgado y modesto, de caminar de león, de carnes justas, de nariz aguileña y brillante, que justo ahora se acaba de ir, ése debe ser el rey Dharma”. Este pasaje es muy interesante por su peculiaridad, ya que aquí se dan detalles muy específicos sobre la fisonomía y estructura corporal de Yudhiṣṭhira, lo que no encontramos en ningún otro libro de los que se consultaron para la redacción de este capítulo. Kṛṣṇa adivina quién es el que está debajo del disfraz de asceta y lo reconoce únicamente observando los rasgos físicos y la forma de caminar. Sin embargo, no se hace referencia explícita al carácter regio de su rostro o de su complexión. Lo que puede hacernos sospechar es la expresión “caminar de león”.

La fisiognomía del rey desde el punto de vista del hinduismo y del budismo, tratada en el capítulo anterior, suele dar instrucciones detalladas sobre forma, textura y estructura de diversas partes del cuerpo de los monarcas con el fin de reconocer a aquellos que habrán de ser reyes en un futuro, bajo el supuesto de que las marcas corporales delatan una existencia pasada en la que se realizaron los suficientes méritos para obtener una nueva, esta vez como rey. Pero en I, 180, 20, no encontramos una descripción detallada de las características fisiológicas de Yudhiṣṭhira fuera de una descripción circunstancial que, en mi opinión, tiende más bien a la caracterización de Yudhiṣṭhira a partir del ideal de belleza reinante en ese entonces.

No obstante lo anterior, existe un punto de coincidencia entre la descripción física del mayor de los pāṇḍavas, dada por Kṛṣṇa, y los *lakṣaṇas* o marcas del *mahāpuruṣa*, aparecidos en *Lakṣaṇasūtra*. En *Mahābhārata* se compara el modo de caminar del pāṇḍava con el andar de un león y en *Lakṣaṇasūtra* se afirma que el futuro rey se reconocerá porque la parte delantera de su cuerpo y las mandíbulas serán como las de un león, animal que, como estas referencias literarias demuestran, es de manera recurrente utilizado para expresar los modos del moverse de un rey.

Otra forma en que los pāṇḍavas son reconocidos en tanto que viajan de incógnito y habitan un lugar asumiendo la personalidad de unos ascetas es, por ejemplo, cuando otros los escuchan hablar ya que el tema de sus conversaciones son, siempre, sobre armas y combates. Por ejemplo, Dhṛṣṭadyumna, por mandato de su padre Drupada, sigue a los cinco ascetas que han ganado la mano de su hermana y éstos, al llegar a su casa, entablan un diálogo que llega a oídos del espía, quien se lo transmite a su padre el rey (I, 185, 12-13): “No hay duda de que ellos son toros entre guerreros porque las historias que se cuentan tratan de guerra. Rey, nuestra esperanza en verdad está claramente satisfecha por ahora. Escucha: los pāṛthas (o pāṇḍavas) escaparon (sanos y salvos) de (aquel) incendio... la manera en que se hablan los unos a los otros demuestra que los pāṛthas viven ocultos.”

Las palabras utilizadas por los pāṇḍavas no dejan lugar a dudas (I, 184, 11-12): “Los héroes empiezan ahora a contar historias maravillosas que hablan sobre la guerra y armas celestiales, elefantes, carros de guerra y espadas, mazas y hachas.” Y además de esto, los cuerpos mismos de los hijos de Pāṇḍu delatan la clase a la que pertenecen, pues en ellos se refleja para lo que han nacido y han sido entrenados. Así, aunque sus cuerpos están cubiertos con pieles y tejidos de fibras gruesas, quienes los miren podrán ver cómo “sus largos brazos” resaltan como semejan “las ondulaciones de serpientes enormes”. (I, 186, 10)

Un segundo ejemplo lo encontramos en I, 179, 9, donde Arjuna se presenta, junto con sus hermanos, a la ceremonia de elección de marido de Draupadī. Ahí, luego de que un sinnúmero de *kṣatriya* ha tratado en vano de doblar el arco, el tercero de los pāṇḍavas se levanta de su asiento y pide participar en la contienda. Ante la figura de este joven, la gente murmura: “El joven es espléndido. Es como la trompa del rey de los elefantes. Sus hombros, sus muslos y sus brazos son sólidos por (la fuerza de) sus músculos. Y está de pie, impasible, como el Himālaya.”

Drupada, con la finalidad de resolver de una vez por todas sus dudas sobre la identidad de sus futuros yernos, los recibe en su reino para la celebración de la boda, reúne una infinidad de objetos —propios de las diferentes clases sociales— de modo que los pāṇḍavas sean atraídos por aquellos objetos que más les resultan atractivos. Cuando los hijos de Pāṇḍu arriban al lugar señalado, se abalanzan sobre las armas, las admiran y las prueban revelando así parte de su verdadera identidad, pues a Drupada aún vacila y, llegado el momento, le lanza unas preguntas (I, 187, 1) a Yudhiṣṭhira: “¿De qué manera debemos dirigirnos a ustedes? ¿Como guerreros o como brahmanes? ¿Como agricultores de jerarquía? ¿O como hombres gestados en vientres de esclavas? ¿O como *siddhas* que vagan por todos los rumbos y que, valiéndose de su magia, han llegado del cielo para contemplar a Kṛṣṇā (Draupadī)? Yudhiṣṭhira tranquiliza a Drupada y le explica que pertenecen a la clase *kṣatriya* y que no son nadie más que los mismísimos hijos de Pāṇḍu.

Posteriormente, cuando en Hāstinapura llega la noticia de que los pāṇḍavas sobrevivieron al incendio, de que fueron ellos quienes obtuvieron la mano de Draupadī y, gracias a esto, de que ahora han establecido una alianza con el padre de ella, los kauravas por consejo del anciano Bhīṣma acuerdan otorgar la mitad del reino de los kurus a los hijos de Pāṇḍu, con la finalidad de que ahí funden una ciudad y compartan en igualdad de circunstancias de la dignidad regia.

Yudhiṣṭhira acepta el trato y junto con sus hermanos, esposa y madre, dirige sus pasos a la gran

extensión que cubre el bosque Khāṇḍava, donde con la ayuda de Kṛṣṇa funda una nueva capital, a la que llamarán Indraprastha. Y ésta, inaugurada, recibe constantemente nuevos habitantes que llegan hasta ella desde varias regiones de la tierra, puesto que han escuchado que en la nueva ciudad hay prosperidad.

En I, 214, 1-14, se encuentra un largo pasaje donde se narra cómo Indraprastha, bajo el gobierno de Yudhiṣṭhira, se ha transformado en una ciudad celestial sobre la tierra: “Toda la gente, que confiaba en el rey Dharma (Yudhiṣṭhira), vivía felizmente como almas que confían en sus propios cuerpos que han sido favorecidos con dones y marcas auspiciosas... La suerte había encontrado su lugar (y) la sabiduría su clímax... Los ojos y los corazones de la gente se complacían tanto en el rey Dharma como en la inmaculada faz de la luna... Y este jefe de los bhāratas, resplandeciente, se complacía en hacer lo que era mejor para todo mundo y para sí mismo.”

Este pasaje nos indica que Yudhiṣṭhira, el rey Dharma, cumple con su principal deber como gobernante, es decir, con el deber de buscar el bienestar de sus súbditos, que es al mismo tiempo el suyo propio. Esto se consigue, como se ha afirmado en el capítulo anterior, mediante el apego, el respeto y la protección del *dharma* sobre el que se sostiene la sociedad y la naturaleza. Yudhiṣṭhira, gracias a su conducta, funciona como un radiador de virtud, genera y atrae la prosperidad a su alrededor, y como consecuencia, la segunda mitad del reino de los kurus, la que él mismo gobierna, se yergue sobre la faz de la tierra “aterrando a los gobernantes de la tierra con su esplendor” (I, 214, 14) y provocando, a la larga, la envidia de los dhārtarāṣṭras.

Para recapitular todo lo que hasta este punto se ha dicho, el cuerpo del pre-rey, en nuestro caso el cuerpo de Yudhiṣṭhira antes de su inauguración como rey, está predeterminado para alcanzar la dignidad real debido a dos factores: el karma y la fisiología. El karma actúa *a posteriori*, esto es

que quien nace para ser rey ha alcanzado esta bondad a causa de que ha realizado actos en sus existencias pasadas lo suficientemente meritorios como para renacer en el seno de una familia real. En este caso, Yudhiṣṭhira es tanto el hijo del dios Dharma (I, 114, 1) como la encarnación de un deva, que ha recibido como castigo por su soberbia ante Śiva renacer en un cuerpo humano, lo que se cuenta en la historia de los cinco indras, narrada por Vyāsa a Drupada (I, 189).

Por otra parte, se ha mencionado que la fisiología es el segundo factor que indica si un individuo está predeterminado para ser rey o no. Como hemos visto, *Mahābhārata* no contiene información suficiente sobre los rasgos físicos que debe tener un futuro rey, datos que sí encontramos en la literatura que habla sobre la fisiognomía y sobre las 32 marcas del *cakravartin* en fuentes budistas, por ejemplo.

En *Mahābhārata*, se encuentran pistas que nos hablan sobre los cuerpos de los cinco pāṇḍavas en conjunto, y en muy raras ocasiones sobre Yudhiṣṭhira solo. De los hijos de Pāṇḍu se afirma, pues, que aunque permanecen disfrazados como ascetas, sus músculos y sus cuerpos acostumbrados a los juegos guerreros delatan su naturaleza *kṣatriya*. Pero, si bien la épica no nos ayuda mucho en cuanto al punto de la fisiología, lo que sí se enfatiza una y otra vez es la conducta de Yudhiṣṭhira. El rey Dharma, por medio de su comportamiento de inquebrantable respeto a lo que ordena el *dharma*, se diferencia por esto de los otros cuatro pāṇḍavas y se manifiesta como el hombre más indicado para ejercer la dignidad real, mientras que sus hermanos representan y desempeñan otras funciones, ajenas a la función del gobernante.

Para este punto, recurro aquí a las ideas plasmadas en *Mito y Epopeya*. Dumézil vio en los progenitores de los cinco pāṇḍavas una estructura que llamó trinidad funcional. Ésta, supuestamente, es una división social a partir de la cual los pueblos de origen indoeuropeo repartían las labores en sus comunidades: Dharma —y su hijo Yudhiṣṭhira—, correspondería a la

soberanía religiosa; Vāyu e Indra –Bhīma y Arjuna, respectivamente—, como dioses guerreros, representarían a la clase *kṣatriya*; y, finalmente, los Aśvin –y sus hijos Nakula y Sahadeva— corresponderían a la clase *vaiśya*, dedicados a la agricultura y a la ganadería.

Sin embargo, esta clasificación presenta un problema dado que Dharma –y en el plano humano Yudhiṣṭhira— no puede representar totalmente la soberanía religiosa puesto que ésta depende únicamente de la clase de los brahmanes y el rey, cuyo origen está dentro de la clase guerrera o *kṣatriya*, necesita de un sacerdote brahmán que fungirá como su *alter ego* para el cumplimiento de los deberes religiosos.

Como se explicó en el capítulo anterior, siguiendo a Dumont (1970), se ha analizado la relación del rey y de su *purohita* como una división entre el poder terrenal y el poder espiritual, en la cual tanto rey como sacerdote sostienen su poder el uno en el otro. Y no deja de ser atractiva la idea de Dumont de ver en este sacerdote una extensión del cuerpo del rey, un desdoblamiento de la persona regia para el ejercicio de las funciones política y religiosa.

Mientras que Yudhiṣṭhira sea rey, su poder influirá en varias esferas del reino: la moral de los súbditos, su felicidad y bienestar físico, su prosperidad material como la fertilidad de la tierra y de los animales que ahí habitan, la ausencia de desastres naturales y sequías, etcétera. No obstante esto, el poder regio de Yudhiṣṭhira no le capacita para officiar sacrificios, lo cual no deja de ser potestad única del *purohita* del rey, que junto con él colabora para el mismo fin: la prosperidad del reino.

Pero con todo, Dumézil presenta en su obra una descripción y un análisis bastante detallado sobre las características de cada uno de los pāṇḍavas, y sus observaciones son bastante sugerentes: Yudhiṣṭhira, al ser comparado con el resto de sus hermanos, es más bien un personaje inactivo que se mantiene en el centro –en la capital del reino— mientras que los otros pāṇḍavas se comportan

como las extremidades de su hermano mayor y se encargan de llevar a cabo todas las acciones guerreras de conquista o de diplomacia, como cuando Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva se encargan de dirigir campañas militares para extender su influencia hacia las cuatro direcciones de la tierra.

Yudhiṣṭhira se convierte, de este modo, en la figura del *dharmarāja*, cuyas decisiones no son tiránicas, ni caprichosas ni inmorales. Por el contrario, son acatables puesto que tiene la dignidad real emanada de una conducta intachable y de un aferramiento a los deberes que corresponden al *dharma*. Una de las características que más resaltan en él, siguiendo a Dumézil, es el alto grado de virtud y de inteligencia, que lo predisponen para ser considerado superior y para ejercer su autoridad sobre los otros cuatro pāṇḍavas.

La virtud de Yudhiṣṭhira brilla por sí misma y no puede ocultarse a los ojos de los demás por ningún medio porque se contagia y se manifiesta en la conducta de los hombres que lo rodean y en la prosperidad de la tierra en la que se encuentra. Cuando los pāṇḍavas reciben de su tío Dhṛtarāṣṭra la segunda mitad del reino donde fundan Indraprastha, y la impulsan hasta conseguir que prospere materialmente. Yudhiṣṭhira reina sobre ella y sus alrededores haciendo ejercicio de todas aquellas cualidades que hacen de él el soberano ideal.

Y es el mismo Yudhiṣṭhira junto con su buena conducta lo que causa e impulsa la prosperidad del reino y la felicidad de los súbditos. Muchos asisten a Indraprastha atraídos por su riqueza y esplendor. Entre aquellos que se acercan a la ciudad capital de los pāṇḍavas está el sabio Nārada (II, 5-11) quien, acompañado de cientos de discípulos, convence a Yudhiṣṭhira para realizar el *rājasūya* o rito de consagración real tras pronunciar un largo discurso sobre las cualidades de un buen rey, que en opinión del ṛṣi adornan al primogénito de Pāṇḍu.

La celebración del *rājasūya* es considerada por el mayor de los pāṇḍavas necesaria para

legitimar su reinado. Y, no bastando esto, Yudhiṣṭhira buscará para tal fin la sujeción de los reinos aledaños a Indraprastha, ya sea bajo el poder de las armas, ya sea obligándolos a convertirse en tributarios. La consagración real en el *Sabhā parva* no sólo tiene como finalidad consagrar a Yudhiṣṭhira, sino también nombrarlo *samrāj* o rey de reyes, es decir, monarca con soberanía sobre su propio reino y sobre el de otros tantos reyezuelos. El *rājasūya*, al igual que el *aśvamedha*, tiene una triple finalidad: por un lado, le otorga la dignidad real –de la que más adelante se hablará—, le proporciona estatus político sobre otros reyes y le asegura habitar en el cielo luego de terminada esta existencia.

Como preparación del *rājasūya*, de acuerdo con la descripción presentada en el *Mahābhārata*, se requiere, primero que nada, la intención del sacrificante, en este caso la de Yudhiṣṭhira, quien es aconsejado por el sabio Nārada para emprender esta tarea. En segundo lugar, se precisa de la unanimidad de los reyezuelos para convertirse en tributarios suyos –que se consigue luego de que los hermanos de Yudhiṣṭhira dirigen campañas militares por los cuatro puntos cardinales para extender su esfera de dominio “por toda la tierra”— y, en consecuencia, se necesita la eliminación de cualquier otro candidato a emperador –lo que se cumple luego de que Kṛṣṇa, con ayuda de Bhīma y Arjuna, vencen a Jarāsaṃdha, rey que estaba cerca de celebrar la consagración real—.

Es el deber del que desea convertirse en un rey de reyes eliminar a los adversarios que puedan amenazar su hegemonía, idea que está de acuerdo con el *Abhidharmakośa* (III, 95-96) en lo referente a que tanto un *cakravartin* como un buda aparecen uno a la vez y no dos al mismo tiempo, dado que su gloria es tan grande que la de uno opacaría a la del otro. Desde una opinión de que la soberanía real es divina, esto es imposible.

A continuación, cuando se reúnen los reyes tributarios de Yudhiṣṭhira, debe haber un último desafío a su soberanía, lo que, en opinión de van Buitenen, es el guión que debía la preparación al

rājasūya. En *Sabhā parva*, el desafío es llevado a cabo por un lugarteniente de Jarāsamdha, Śísupāla, que se burla de Kṛṣṇa porque éste no posee el rango adecuado para ser él quien consagre a Yudhiṣṭhira. Tras un largo discurso de Śísupāla en el que se burla tanto de pāṇḍavas como del mismo Kṛṣṇa y en el que amenaza abandonar la sala de asambleas junto con todos los reyes ahí presentes, la encarnación de Viṣṇu lo degüella y sólo de esta manera se consigue el acuerdo total de la nobleza, que se subordina a la autoridad regia del pāṇḍava. Al final de estos sucesos —la conquista de los cuatro puntos cardinales, la eliminación de reyes competidores en el *rājasūya* y el desafío de un barón durante la ceremonia de ungimiento—, tiene lugar la ceremonia de consagración real y, terminada ésta, Yudhiṣṭhira es investido oficialmente con la dignidad de todo monarca.

Sin embargo, siguiendo el análisis de van Buitenen en su introducción al *Sabhā parva*, es digna de consideración la observación de que Yudhiṣṭhira, al gobernar desde la *sabhā* o sala de asambleas que le ha construido Ahura Maya, el *rakṣasa* salvado por Arjuna durante el incendio del bosque Khāṇḍava, constituye un extremo del *axis mundi*: “Los antiguos indios estructuraban su espacio de forma diferente. El espacio tenía la forma de dos pirámides unidas por sus bases. Las cuatro esquinas de estas bases unidas representan los cuatro puntos cardinales; en la punta de la pirámide superior está el cenit; en la punta de la pirámide invertida, el nadir. En el cenit se encuentra el mundo de Brahma y en el nadir, que se encuentra ubicado sobre la tierra, está la sala de asambleas de Yudhiṣṭhira”. (van Buitenen 1975:10)

El primogénito de Pāṇḍu funge, desde este punto de vista, como el Hariścandra —que reina en el mundo de Brahma— sobre la tierra, y gobernando desde su *sabhā* o sala de asambleas —desde la que ordena su espacio, lo transforma y lo influye con sus virtudes, se convierte, a partir de esta cosmovisión, en el centro del mundo terrenal.

Aquí hay dos formas de concebir al rey. Una de ellas afirma que la persona de Yudhiṣṭhira es un radiador móvil de virtudes, puesto que al lugar a donde vaya o se mueva los efectos de éstas delatarán su presencia sobre la gente y la naturaleza, y la de van Buitenen, de acuerdo con la cual Yudhiṣṭhira permanece inmóvil dentro de su *sabhā* pero, desde allí, desempeña el papel de agente ordenador de su cosmos y generador de su “época”, a lo que volveremos más tarde.

Tanto la una como la otra guardan estrecha relación dado que ambas nos hablan sobre el poder de las virtudes del rey, las cuales se expanden más allá de su cuerpo causando efectos que se hacen evidentes en la generosidad de la naturaleza y en la buena conducta de las personas. No obstante lo anterior, no se encuentran en *Sabhā parva* menciones explícitas sobre el cuerpo físico del rey ni sobre las marcas que señalan la personalidad regia.

A continuación, analizo el pasaje de la consagración del rey o *rājasūya* presente en el *Sabhā parva* del *Mahābhārata*. Sobre este pasaje, B. P. Roy (1975:130) observa que las descripciones del *rājasūya* aparecidas en *Śatapatha Brāhmaṇa* y en *Mahābhārata* distan entre sí enormemente puesto que en la primera obra se comenta y analiza detalladamente cada etapa del ritual, los instrumentos que en ella se utilizan, los ingredientes y utensilios que son requeridos, y los cuidados que el sujeto de consagración debe tener para alcanzar el mejor resultado a su término. En *Śatapatha Brāhmaṇa* es posible leer con grandes detalles largos pasajes que tratan sobre los arreglos técnicos propios de este ritual.

Pero, por otro lado, *Mahābhārata*, aunque en su libro segundo aparezca un pasaje en que presenciamos un *rājasūya*, no arroja datos concretos sobre el tema. La descripción que tenemos en *Sabhā parva* muestra que “el rey se sienta en un asiento de oro, rodeado por sus parientes y su familia más cercana. Toca cosas auspiciosas como flores blancas, un signo con la esvástica, arroz y metales preciosos. Después de esto, los súbditos acompañados por el *purohita*, se acercan al rey

para obtener su *darśana*. Todos los materiales usados se recolectan para la ceremonia de coronación, como la tierra sagrada, los metales preciosos, las vasijas de oro, las flores, la leche de vaca, las maderas sagradas, la miel, mantequilla clarificada, las conchas decoradas, etcétera. El *purohita* construye una *vedī* o altar, y el rey, junto con la reina, se sientan enfrente de ella sobre un trono cubierto con una pieza de tela blanca o con una piel de león. El sacerdote ofrece oblacones al fuego con recitaciones de himnos sagrados. Posteriormente, un pariente mayor o personas dignas rocían agua sagrada (sobre el pretendiente al trono). En el caso de la coronación de Yudhiṣṭhira, es Kṛṣṇa quien le rocía agua con una concha de mar sobre su cuerpo, siendo seguido por los súbditos. Aquí, la palabra *sarvāḥ prakṛtayaḥ* es muy significativa porque muestra que no sólo los *dvijas* -brahmanes, *kṣatriyas*, *vaiśyas*— sino también los *śūdras* rociaban agua en el cuerpo del rey”. (Roy 1975:130-131)

La observación de Roy, según la cual “todos los súbditos” deben rociar al rey con las sustancias de consagración, está acuerdo con lo que se asevera en *Agni Purāṇa* en lo referente a aquellos quienes pueden y deben rociar el cuerpo del rey durante la ceremonia de consagración: se nos dice en esta fuente que representantes de cada una de las clases o *varṇas* rociarán diferentes sustancias consagradas utilizando cuatro vasijas hechas de materiales distintos, según la clase a la que pertenezca quien las porta. Así, el brahmán lleva la vasija de oro con mantequilla clarificada, el *kṣatriya* la de plata con leche cuajada, el *vaiśya* la de cobre con leche y el *śūdra* la de tierra con agua. Y, finalmente, se nos dice que tanto sustancias como materiales deben ser traídos de cuatro partes diferentes del reino.

El simbolismo muestra una escala descendente que depende directamente de la clase o *varṇa* de la persona que participa en la ceremonia de ungimiento y muestra, asimismo, la necesidad de utilizar instrumentos y sustancias que engloben los cuatro puntos cardinales, la integridad

simbólica del espacio, para la inauguración del individuo que será rey. De esta forma, éste recibe en su propio cuerpo las propiedades de la naturaleza y del espacio en su totalidad.

Los *śūdras*, sin embargo, no tienen entrada ni participación libre en la ceremonia de consagración y su colaboración está limitada a ciertos momentos. Por ejemplo, un *śūdra* tiene prohibido acercarse al terreno donde se construye el altar de sacrificio puesto que éste se encuentra rodeado por las presencias de los dioses, de los brahmanes y de los grandes asceta. Por esto, un *śūdra* ni nadie que no haya hecho votos ni purificaciones podrá acercarse ni entrar en el terreno de sacrificio. El *śūdra*, al no pertenecer a las tres clases superiores, mancha con su naturaleza inferior el lugar y los instrumentos rituales, que deben mantenerse libres de la contaminación que aquellos, de cierta manera, expelen.

No obstante la prohibición de acercarse al espacio sagrado, también es interesante ver que algunos textos prescriban la participación de individuos de las cuatro clases o *varṇas* en la unción del rey: por un lado, los materiales que componen las cuatro vasijas y las sustancias que ellas contienen representan la totalidad del orden natural, por el otro, los cuatro individuos que rocían al rey representan la totalidad del orden social: así, el *dharma* en sus dos aspectos, el natural y el social están considerados.

En *Mahābhārata*, inmediatamente después de que Yudhiṣṭhira ha sido bañado, todos los *kṣatriyas* presentes se acercan a él y pronuncian palabras auspiciosas: “que prosperes gracias a la buena fortuna, (ahora que) has alcanzado la soberanía” (II, 42, 37). Del mismo modo, Kṛṣṇa se retira del lado del *pāṇḍava* diciendo una frase similar: “Gracias a la buena fortuna, has realizado el más grande de los ritos, el *rājasūya*.” (II, 42, 45). “El más grande”, dice este personaje, pues a través de este medio el sacrificador asegura una vida en el cielo de Indra y una vida semejante a la de Hariścandra, de quien ya hemos hablado líneas arriba.

Gonda (1969:80), en su análisis sobre la soberanía real en la India antigua, explica que el *rājasūya* formaba parte de un sacrificio de bautismo con agua, es decir, una ceremonia ritual en la que el individuo, que es rociado o bañado con líquidos consagrados, deja su existencia pasada para renacer en otra superior en varios aspectos: físico —en el cuerpo, las fuerzas se incrementan y se adquieren nuevos poderes—, mental —la inteligencia del consagrado aumenta— y espiritual —el consagrado, a partir de este momento, está simultáneamente en íntima relación con el mundo divino y con el mundo de lo humano—.

La consagración real es, también, la repetición de un evento mitológico: la consagración de Indra o de Varuṇa. La ascensión al trono es, con mayor precisión, el otorgamiento de poder que, por el verbo sánscrito que se usa para describir esta acción (*pratiṣṭhā*: instalar, fundar o establecer), se relaciona directamente con la misma forma de consagrar las imágenes de las divinidades (1969:80), puesto que tanto a rey como a efigie de una divinidad se los dota de poderes que sólo pueden ser obtenidos tras adaptar el receptáculo (cuerpo del rey y efigie de la divinidad) por medio de la consagración.

Indra, después de recibir la unción (*Aitareya-brāhmaṇa* 8, 14, 4), obtiene el poder de ganar todas las victorias, obtiene todos los mundos, obtiene la superioridad (*śraiṣṭhyam*), la preeminencia (*atiṣṭhām*), la supremacía (*paramatām*), sobre todos los dioses, la soberanía universal (*sāMrājyam*), el rango del dador de placer (*bhaujyam*), el autodomínio (*svārājyam*), la amplia soberanía (*vairājyam*), la autoridad suprema (*pārameṣṭhyam*), la dignidad real (*rājyam*), y la soberanía (*ādhipatyam*) en este mundo. Así pues, el texto recomienda al sacerdote que lleve a cabo la consagración de Indra para todo aquel hombre que considere digno de obtener las potestades adquiridas previamente por el rey de los dioses.

Gonda, más adelante, señala que en *Aitareya-brāhmaṇa* el sacrificador obtiene otros tantos

beneficios a partir de la celebración del rito de la consagración real: se adquiere por este medio una prosperidad o *śrī* (7, 20, 5) siempre creciente; el señorío o *aiśvarya* sobre las cosas; se obtiene, asimismo, una potencia llamada *ojas* (7, 34, 10), la cual consiste en fuerza física, vigor, energía, calor vital y capacidad de acción corporal que sirve para imponerse a otros; una ardiente energía (*tejas*); una ilimitada abundancia (*bhūmāparimitaḥ*); los cuatro tipos de ganar guerras: la victoria (*jiti*), la conquista (*abhijiti*), el triunfo en varias direcciones (*vijiti*) y la conquista completa (*saṃjiti*); la multiplicación de los bienes materiales a través del poder especial que pertenece a Indra (*indriya*) y a la fuerza humana (*vīrya*); el poder de no ser herido ni dañado (*anārta* y *ariṣṭa*), de ser invencible (*ajita*) y de estar protegido por todas direcciones —puesto que el soporte principal de su fuerza proviene del mundo de Indra y le otorga la capacidad de ser inamovible—.

De la lista de cualidades que el rey adquiere después de ser consagrado, llaman la atención cuatro. La cualidad de ser inamovible se relaciona con la posición de Yudhiṣṭhira dentro del grupo de los cinco pāṇḍavas. Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva son personajes activos que expanden su influencia por los cuatro puntos cardinales y que funcionan a su vez como las extremidades del rey, Yudhiṣṭhira, para expandir su influencia por todas las direcciones del mundo. Mientras tanto, él permanece en el centro, como *axis mundi*, como principio rector y ordenador del plano humano, mientras que su doble, Indra, desempeña simultáneamente el mismo papel pero en el plano divino.

Yudhiṣṭhira, como veremos más adelante, no deja de ubicarse en el centro puesto que es, con relación al resto de los hijos de Pāṇḍu, el eje ordenador del mundo que actúa en él a través de las acciones de sus hermanos y a través de las emisiones de sus virtudes y cualidades. Un ejemplo de cómo el mayor de los pāṇḍavas se mantiene continuamente en el centro, lo encontramos en el pasaje donde los cinco hermanos viajan a la corte del rey Virāṭa, en todo el libro cuarto. Todos los pāṇḍavas, con excepción de Yudhiṣṭhira que elige una ocupación *dentro del palacio* bajo la

identidad de un brahmán maestro de los dados, trabajan en la periferia haciendo actividades de gente común: Arjuna es maestro de danza y canto en los dormitorios de las esposas del rey, Bhīma es cocinero y en algunas ocasiones luchador, Sahadeva aprovecha sus cualidades como cuidador del ganado y se hace vaquero, y Nakula cuida de los caballos del rey y los entrena en los establos reales.

Este libro, *Virāṭa parva*, resulta interesante porque aquí se narra las vivencias de los cinco hermanos y Draupadī durante el último año de sus exilio. Aunque deban vivir bajo nuevas identidades y aunque asuman actitudes y conductas acordes con ellas, los pāṇḍavas no dejan de actuar en lo fundamental según aquello para lo que han nacido. Sus naturalezas los traicionan: Yudhiṣṭhira, ubicado en el palacio de Virāṭa, reina desde ahí subrepticamente en tanto que sus hermanos actúan desde los extremos siguiendo las órdenes que éste dicta, como vemos en el episodio del robo del ganado donde, por fin, Arjuna se quita la ropa y los adornos de mujer y se revela ante los enemigos de Virāṭa y suyos también, los kauravas, ante los deseos de luchar. Pero por ahora dejaré este tema para más adelante.

La segunda cualidad que salta a la vista, por su relación con el cuerpo, es la habilidad de no afligirse y de no ser dañado (*anārta y ariṣṭa*). En *Mahābhārata* esta cualidad del rey no sólo pertenece a Yudhiṣṭhira, como rey consagrado, sino que también se extiende al resto de sus hermanos dado que los cinco son hijos de dioses o *devaputrāḥ*. Así, en II, 71, 34, Droṇa advierte a los dhārtarāṣṭras que los sabios consideran a los pāṇḍavas hijos de dioses, inmatables a causa de su ascendencia divina. De igual forma, Bhīṣma (IV, 27, 4) explica ante la asamblea de los kurus que los pāṇḍavas no pueden morir porque están dotados de marcas auspiciosas.

La tercera cualidad es la llamada energía o *tejas*. Con respecto a ella, se afirma que cuando alguien se apropia de las pertenencias de un rey, sean éstas súbditos, objetos, tierras e impuestos,

es perjudicial para el transgresor que perderá la vida consumido por no poder resistir el *tejas* o la energía calorífica con que el rey ha cargado sus pertenencias. Esto se debe a que el *tejas* del rey permea constantemente todo lo que posee estableciéndose así una relación indisoluble entre propietario y propiedad. El primero extiende espontáneamente su esfera de influencia hacia afuera de su propio cuerpo para penetrar en la segunda. Al final, se establece una identificación entre el rey y sus propiedades: el rey es el reino —y todo lo que en él existe: personas y objetos materiales— y el reino es el rey. El robo de las propiedades del rey constituye, entonces, un daño a su propio cuerpo.

Pero el respeto a sus propiedades depende, paradójicamente, del rey mismo. Debido a que él crea su *yuga*, es decir, su época, es responsable directo de que en el reino existan los robos o no, lo que depende directamente de su conducta y su respeto por el *dharma*. Las descripciones del reino de Yudhiṣṭhira, rey de conducta impecable, son siempre las del reino ideal (II, 30, 1-9): “Gracias a la protección del rey Dharma, a su apego a la verdad, a la sujeción de los enemigos, todos los súbditos cumplían con su propio *dharma*.”

Gracias a su modo correcto de reunir los impuestos y a su gobierno respetuoso de las leyes, el monzón llovió con abundancia y los campos prosperaron. Todos los asuntos llegaron a buen fin... Esto fue obra del rey”. En un reino gobernado por un rey justo, no existen los robos a causa de que todos los súbditos cumplen con su *dharma* y, por consiguiente, nadie se dedica a la enajenación de bienes porque nadie tiene carencias para subsistir.

La cuarta cualidad que resalta es la de *ojas*, el vigor físico, la energía corporal, la vitalidad, el calor vivificante, y la capacidad de acción a través del cuerpo. Tras la consagración real, el rey recibe este poder que, a la vez que activa su cuerpo físico, activa el reino que tras la consagración constituye, como hemos dicho, su cuerpo extendido.

Si bien la consagración real o *rājasūya* dota al rey de nuevas cualidades, la posesión de éstas debe ser mantenida mediante el respeto hacia ciertos tabúes. *Mahābhārata* no es una fuente que ofrezca mucha información al respecto, por lo que consulté para este punto *Śatapatha Brāhmaṇa* (5, 5, 3, 7), donde se explican algunas restricciones que el rey debe tomar en cuenta: el rey no debe, por ejemplo, pisar la tierra con los pies descalzos. De lo contrario, el poder místico del rey, obtenido en la consagración, puede perderse al entrar en contacto directo con la tierra, que tiene la capacidad de absorber la energía.

Por otro lado, el rey no debe cortarse el cabello sin que haya transcurrido un año después de celebración del *rājasūya*. Esta prohibición (*Śatapatha Brāhmaṇa* 5, 5, 3, 1) existe porque se considera el pelo como recipiente de la fuerza masculina y la piel como recipiente de *śrī* o prosperidad, puesta ahí por las aguas derramadas durante la unción. Una tercera prohibición, muy cercana a la anterior, es la de no sumergir el cuerpo en el agua hasta que haya transcurrido un año tras la consagración. De hacerlo, se pierde la prosperidad que, según se piensa, radica en la piel. Por tal razón, solamente se le recomienda al monarca frotarse los miembros con agua a fin de no remover la prosperidad de sí mismo y, con esta precaución, no se afecta la productividad del reino.

La siguiente prohibición establece que el rey, en el momento de las deliberaciones, no debe entrar en contacto con enfermos, personas con deformaciones, mujeres y bárbaros (*Manu* 7, 149) porque esta clase de personas contaminan su majestad. Tampoco debe apropiarse de las cosas de un pecador porque recibirá la culpa del anterior dueño igual que recibe los méritos de las acciones auspiciosas de todos los súbditos.

Junto a los tabúes que debe respetar el rey, existen algunos objetos que funcionan como instrumentos para la protección y la conservación de los poderes otorgados por la unción. Así pues, tomando en cuenta que el rey debe cuidarse de no perder sus poderes, los emblemas regios

como la sombrilla, el calzado y el turbante adquieren la función de proteger su cuerpo de forma que se conserven en él las nuevas cualidades, que perdería de entrar en contacto directo y franco con la tierra, el sol, el agua, etcétera. Tal y como Gonda señala (1969:22), los objetos que representan la dignidad real podrían desempeñar, simultáneamente, el mismo papel que cumplen los objetos que usa el estudiante de los Vedas cuya cabeza, por ejemplo, no debe ser tocada por los rayos del sol debido a que su persona ha sido consagrada.

De lo anterior, pasemos ahora a dos principios que Gonda (1969:23) distingue con respecto a los poderes obtenidos en ceremonias de consagración. El primero es la intercepción y el segundo es la transmisibilidad. El primer principio se refiere a los terceros —sean individuos, objetos, elementos naturales o sustancias— que se interponen en la relación entre el individuo y el poder sobrenatural, y que destruyen dicho nexo. Por intercepción debemos entender que los poderes adquiridos por medios externos, entiéndase ritos de transformación, pueden ser perdidos cuando el poseedor entra en contacto con un elemento que tiene la capacidad de absorberlos, como es el caso de la tierra, el sol y el agua que, no extrañamente, son elementos que en ciertas condiciones también pueden otorgar poderes. La intercepción, desde este punto de vista, es algo peligroso e indeseable.

Por otra parte, el principio de transmisibilidad se enfoca principalmente en los poderes sobrenaturales y en su capacidad de pasar de un cuerpo a otro. De este modo, un individuo que ha sido consagrado en un rito y que, por tanto, ha transformado su cuerpo dotándolo con nuevos poderes, los mantendrá consigo siempre y cuando evite que éstos lo abandonen procurando no entrar en contacto con aquellos cuerpos que son peligrosos por su poder de absorción. Ésta es la causa por la que la observancia de los tabúes es algo imperativo. El respeto de estas reglas ayuda al individuo a conservar, impulsar y acumular la potencia de las nuevas cualidades, mientras que

la violación de dichas prohibiciones actúa en el sentido contrario, es decir, disipa la energía.

La transmisión del poder tiene consecuencias más profundas que interesan a este trabajo de investigación. Para tal efecto, hay que tratar de responder las siguientes preguntas: ¿Los poderes, una vez perdidos, se desintegran en el cuerpo que los ha interceptado? ¿O bien, los poderes, al ser perdidos, pueden ser recuperados? Para responder a estas preguntas, nos enfocaremos ahora en el cuerpo del ex-rey.

El clímax del libro segundo del *Mahābhārata* se alcanza en el episodio del juego de los dados, que tiene lugar inmediatamente después de que Duryodhana regresa, junto con su tío Śakuni, a Hāstinapura. El hijo de Dhṛtarāṣṭra vuelve de Indrapastha encendido en cólera al ver la majestuosidad con que su primo Yudhiṣṭhira ha celebrado el *rājasūya* y la prosperidad en que habitan los pobladores del reino gobernado por el pāṇḍava. La envidia del dhṛtarāṣṭra la percibe su tío Śakuni y éste concibe un maléfico plan: arrebatar el reino a Yudhiṣṭhira y privarlo de todas sus posesiones retándolo a una partida de dados.

El mayor de los pāṇḍavas, en vista de que tiene que respetar la invitación venida de su tío Dhṛtarāṣṭra, acepta asistir a la *sabhā* de los kauravas y ahí, por medio de unos dados truqueados, Śakuni logra derrotarlo en cada partida. Yudhiṣṭhira, quien va apostando cada una de sus riquezas, termina por apostar la libertad de sus hermanos, la propia y al final la de su esposa, Draupadī.

Este pasaje es de interés para mi investigación ya que, cuando Yudhiṣṭhira llega a Hāstinapura para asistir al juego de los dados, llega aún siendo rey consagrado. Sin embargo, cuando se apuesta a sí mismo pierde su propia libertad y su estatus social se pierde: de rey se convierte en esclavo de los dhṛtarāṣṭras (II, 58, 27-28). Pero, ¿existe algún cambio físico o algún cambio de tipo espiritual en la degradación social de Yudhiṣṭhira?

No se encuentran referencias a cambios físicos en el cuerpo del pāṇḍava tras la pérdida de la

libertad. Sin embargo, Yudhiṣṭhira, junto con sus hermanos, es obligado por sus enemigos a despojarse de las joyas y de los ropajes que, además de ser ricos atavíos, son clara señal de su elevado estatus social. Así, los cinco pāṇḍavas permanecen física y socialmente desnudos frente a los dhārtarāṣṭras en la *sabhā* de Hāstinapura..

Después de que han perdido sus insignias de rango, los pāṇḍavas comienzan a ser denostados por los hijos de Dhṛtarāṣṭra y sufren vejaciones de su parte sin tener la oportunidad de responder a ellas puesto que han dejado de ser iguales a sus primos. Así pues, si bien no hay cambios físicos visibles o explícitos en el cuerpo de Yudhiṣṭhira, sí los hay en la pérdida de los objetos materiales que indican su estatus social. Además, al ir de rey consagrado a esclavo, sí hay cambios en su actitud pues acepta las órdenes de sus vencedores sin mediar protesta alguna, muy diferente a la actitud tomada por Bhīma, el pāṇḍava más aguerrido.

Posteriormente, por mediación de Vidura y de otros que favorecen a los pāṇḍavas, éstos recuperan su libertad, su esposa y su reino para después liarse en un nuevo duelo de dados en el que, de nuevo, pierden. El castigo, en dicha ocasión, consiste en abandonar el reino de los kurus por un tiempo de doce años más uno durante el cual están obligados a vivir de incógnito so pena de ser descubiertos y regresar al exilio por otra docena de años.

En ese momento, cuando los pāṇḍavas salen de la ciudad de Hāstinapura (III, 1, 11-15), los siguen súbditos de todas las clases y la gente murmura que Duryodhana es un pésimo príncipe que llevará a la ruina al reino de los kurus, debido a lo cual el futuro en esa ciudad estará plagado de desgracias, inundaciones, sequías, etcétera. Por otro lado, la gente desea seguir los pasos de los hijos de Pāṇḍu pues con ellos está Yudhiṣṭhira, a quien acompañan las cualidades del buen rey a pesar de que, *de facto*, ha dejado de serlo.

Perdido su reino y perdida la dignidad real, Yudhiṣṭhira sigue manteniendo las cualidades del

rey ideal. El pāṇḍava aún es seguido por los súbditos que buscan no morir en el reino de unos malos gobernantes y, por el contrario, afirman querer seguirlo pues igual que el perfume extiende su aroma por los alrededores y lo impregna en sus vecindades, el hombre virtuoso hace crecer las virtudes de quienes lo rodean, en tanto que la asociación diaria con los estúpidos genera solamente más estupidez. Tal es la causa por la que una parte de la población de Hāstinapura intenta seguir al rey recién despojado.

Más tarde, cuando Duryodhana está desesperado porque no logra descubrir el paradero de los pāṇḍavas en el décimotercer año de su exilio, durante el cual están obligados a permanecer ocultos en la corte del rey Virāṭa, Bhīṣma declara que no es complicado descubrir el lugar donde reside Yudhiṣṭhira: de ese ex-rey, incluso a pesar de ya no serlo, emana una virtud que transfigura todo el sitio que habita:

“A los reyes de la ciudad o de la provincia en la que reine el rey Yudhiṣṭhira, mi hijo, no les puede suceder ninguna desgracia. Caritativo, generoso, reservado y modesto debe ser el pueblo del país donde Yudhiṣṭhira resida. De amables palabras, manso, respetuoso de la verdad, de buen humor, bien nutrido, puro y laborioso debe ser el pueblo donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí, el pueblo no debe ser malévolos, envidiosos, orgullosos, ni egoístas, sino, por el contrario, cada uno estará entregado a sus propios deberes. Allí, las plegarias susurradas serán numerosas y las libaciones plenas derramadas sin cesar, numerosos los sacrificios, abundantes las ofrendas a los brahmanes. Allí, sin duda, las nubes vierten una lluvia abundante y el país, cubierto siempre de mieses, nunca temblará de terror. Allí, al arroz no le faltarán granos, ni a los frutos jugo, y las guirnaldas de flores serán perfumadas y la conversación de los hombres siempre llena de palabras agradables. Los vientos serán deliciosos, las visitas sin obstáculos, y no podrá penetrar el temor allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí habrá vacas en abundancia, ni flacas ni débiles, y la leche, el requesón y la mantequilla serán a la vez sabrosos y nutritivos. Los granos de todas las especies estarán llenos de substancia y lleno de sabor todo alimento en el país donde resida Yudhiṣṭhira. Los objetos de los sentidos –gusto, tacto, olfato y oído— serán dotados de excelentes cualidades, allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira, los paisajes, las vistas serán pintorescos. Las reglas morales con sus principios respectivos serán

respetadas por los dos veces nacidos. Durante ese décimotercer año, en ese país al que los pāṇḍavas se han asociado, el pueblo estará contento y enteramente satisfecho, puro, inalterable, consagrado con toda su alma a los dioses, a los huéspedes y a los homenajes que les son debidos; encontrará placer en el dar y, llenos de una gran energía, todos y cada uno de los hombres observarán su *dharma*. Enemigo acérrimo del mal, ávido de bien, ocupado constantemente en sacrificios y en la formalización de votos puros, así será el pueblo que habite el lugar donde resida Yudhiṣṭhira. Abandonando la palabra mentirosa, siempre ávido de obtener lo dichoso, de buen augurio y afortunado, sólo aspirando a ventajas virtuosas, de espíritu virtuoso, así será el pueblo del lugar donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Deseoso de realizar el bien, prestos siempre los corazones para la virtud, formularán votos agradables y no buscarán otra cosa que adquirir méritos religiosos.” (IV, 27, 12-27; traducción tomada de Dumézil 1977:139-140)

En este pasaje, como afirma Dumézil, leemos un “planteamiento idílico de la sociedad y de toda la naturaleza: las virtudes del rey obran por contagio sin que sea necesaria ninguna clase de coacción” (Dumézil 1977:140). Son, pues, dos los ámbitos donde incide el poder de las virtudes del monarca: por un lado, las personas que habitan el reino se apegan a la realización de su propio *dharma* —que, como se dijo en los capítulos pasados, es una de las funciones primordiales del rey—, adoptan la mansedumbre, la verdad y el trabajo, y se avocan a los deberes religiosos con dedicación; por otro lado, la naturaleza, es decir, la flora y la fauna de la tierra que acoge al rey Yudhiṣṭhira, por su sola influencia producen con abundancia y con espontaneidad, lo que nos sugiere recordar las descripciones del *locus amoenus* o bien de la generosidad de la tierra en toda edad dorada.

A pesar de que el largo pasaje arriba citado trata la influencia del rey como la causante de la proclividad al bien y a la fecundidad de la gente y de la naturaleza del reino, no se menciona aquí ninguna otra cualidad del rey que no sean sus virtudes. Sin embargo, es curioso observar cómo su sola presencia funciona como catalizador para que todo, en torno suyo, se adhiera al *dharma*, del que se origina toda prosperidad material y espiritual. Yudhiṣṭhira funciona así como radiador del

dharma de manera, que en el lugar a donde vaya siempre habrá signos que delatarán inevitablemente su presencia.

Ahora bien, si tomamos en cuenta que los poderes obtenidos por la consagración real pueden perderse por el principio de la interceptación y por el de la transmisibilidad, desde el momento en que Yudhiṣṭhira pierde su reino ante Śakuni, deja de ser rey puesto que ya no tiene reino sobre el que gobernar. Además, siguiendo este mismo hilo de pensamiento, si el rey ha extendido su cuerpo a los límites de su propio reino, llegando incluso a identificarse con él (rey igual a reino y reino igual a rey), se concluye que no existe rey sin reino y, a la vez, no existe reino sin rey.

Aquí volvemos a las preguntas arriba planteadas: ¿Los poderes, una vez perdidos, se desintegran en el cuerpo que los ha interceptado? ¿O bien, los poderes, al ser perdidos, pueden ser recuperados? Regresemos al pasaje arriba citado, en el libro IV del *Mahābhārata*. Llegados los pāṇḍavas a la corte del rey Virāṭa, asumen personalidades diferentes a las suyas. Yudhiṣṭhira se convierte en un brahmán, maestro de juegos de dados. Este héroe decide desempeñar dicha ocupación porque no involucra la realización de un trabajo “de gente baja”, como ha dicho Arjuna, ante la preocupación de que su hermano mayor trabaje realizando acciones indignas.

Yudhiṣṭhira, entonces, decide permanecer en un sitio donde no corra peligro su dignidad real: el palacio de Virāṭa ¿Por qué? Suponemos que Arjuna –junto con los otros pāṇḍavas— considera que Yudhiṣṭhira, al haber sido consagrado rey, continúa siendo poseedor de la dignidad real aun habiendo perdido el reino, de forma que no debe realizar trabajos comunes. De lo contrario, obligado a entrar en contacto con sustancias o personas no auspiciosas, violaría los tabúes dirigidos a los consagrados y, en consecuencia, perdería los poderes conferidos por el *rājasūya*.

Casi al final de ese libro, en IV, 63, encontramos otro pasaje de interés. Aquí, después de que Arjuna, al mando del ejército de Uttara, hijo de Virāṭa, ha derrotado al ejército de los kauravas,

Yudhiṣṭhira contradice a Virāṭa una y otra vez cuando este último alaba la victoria de su vástago, cuando realmente ha sido la victoria de Arjuna.

Que el Yudhiṣṭhira contradiga a Virāṭa no resulta contradictorio si recordamos que los cinco hijos de Pāṇḍu, sin excepción, cuando se trata de asuntos de la guerra, delatan su verdadera naturaleza *kṣatriya*, como ocurrió cuando Drupada sospechó que sus yernos no eran brahmanes sino guerreros porque sus pláticas eran sobre armas y combates, y admiraban y blandían arcos, escudos y espadas como si hubieran crecido con ellos. Volviendo a la corte de Virāṭa, frente a la irreverencia del falso brahmán, este rey monta en cólera y arroja un dado a la cara del pāṇḍava, cuya nariz comienza a sangrar profusamente (IV, 63, 45).

Yudhiṣṭhira, al ver que su propia sangre fluye fuera de su cuerpo, cuida que el fluido vital no caiga al suelo recogéndola en su mano. Su esposa, al ver la situación, corre hacia él portando un recipiente de oro, lleno de agua, para que la sangre del pāṇḍava caiga dentro de él. Cuando Uttara llega al lugar, se percata de que Yudhiṣṭhira está sangrando y se alarma porque piensa que a quien ha golpeado su padre es un brahmán.

Sin embargo, Yudhiṣṭhira responde en tono tranquilizador: “Ya lo he perdonado (a Virāṭa), rey, y no estoy molesto. Porque si esta sangre (que fluye de mi nariz) hubiera caído al suelo, ustedes con seguridad habrían perecido junto con su reino. No los culpo, gran rey, por golpear a un hombre inocente cuando la crueldad se manifiesta veloz en un *kṣatriya*” (IV, 64, 6-9).

Este breve discurso de Yudhiṣṭhira nos permite ver dos puntos relevantes. El primero se refiere a la sangre del rey. No está claro si Yudhiṣṭhira teme que, al caer su sangre al suelo, Arjuna monte en cólera porque han violado la sacralidad de su hermano hiriéndolo fuera de un combate —donde aparentemente se validaría que un rey derramara su sangre— o porque Virāṭa ha cometido un grave pecado al golpearlo y herirlo, lo que derivaría en graves consecuencias para sí, para su

descendencia, para sus súbditos y para todo su reino.

En el segundo punto, es importante señalar que Yudhiṣṭhira no permitiría que su sangre llegara al suelo respetando, quizá, un tabú: si como se explica en *Śatapatha Brāhmaṇa*, el rey, en un caso, no debe pisar con los pies desnudos la tierra, no debe exponer su cabeza a los rayos directos del sol, y no debe sumergirse en una tina llena de agua para conservar los poderes otorgados por la consagración, es probable que el mayor de los pāṇḍavas sea, en este pasaje, muy cuidadoso de manera que su sangre no se contamine al tocar el suelo y que, con la ayuda de Draupadī, sea contenida en un recipiente fabricado con materiales en cierto modo puros.

¿Está Yudhiṣṭhira respetando otro tabú? ¿Si su sangre toca el suelo, por el principio de intercepción, la tierra absorbería sus poderes regios? ¿Si es ésta la razón por la que Yudhiṣṭhira deja caer su sangre en un recipiente, hemos de pensar que el pāṇḍava conserva aún esos poderes a pesar de que ha perdido el reino?

En IV, 65, 1-6, los cinco pāṇḍavas asisten a la corte de Virāṭa, donde toman asiento “en tronos regios” Además, reaparecen habiendo dejado atrás sus viejos disfraces, vestidos de blanco, purificados tras tomar un baño, adornados con todos sus adornos, y guiados por Yudhiṣṭhira, radiantes como “elefantes de manchas parecidas a lotos”. Cuando arriba Virāṭa, se sorprende al ver que su antiguo maestro de juego de dados ha cometido un nuevo desacato, pero Arjuna se apresura a revelar la identidad de su hermano en estos términos (IV, 65, 8): “Su fama reside en la tierra como la luz del sol naciente; los rayos de su gloria se extienden por todas las regiones como los rayos del sol que está naciendo.” Y añade más tarde (IV, 65, 20): “Sus virtudes no tienen número, rey, (pues) el pāṇḍava está siempre apegado al *dharma* y está libre de toda crueldad. De esta forma, fuerte rey, se encuentra dotado el gran rey pāṇḍava. ¿Un monarca así no merece un trono digno de reyes?”

Está claro que para la trama de este poema épico, Yudhiṣṭhira está siendo considerado un rey a pesar de que ha sido despojado de su reino. Lo importante es que había sido consagrado y en esta ceremonia su cuerpo recibió la dignidad regia que no pudo perder tras el episodio del juego de dados. No importa tampoco que haya vivido exiliado durante doce años y que el décimotercero haya vivido bajo la identidad de un brahmán, pues se mantuvo leal al respeto del *dharma* y de su *dharma*. Yudhiṣṭhira, desde este punto de vista, y por lo que hemos podido suponer de los pasajes hasta ahora estudiados, continúa considerándose y siendo considerado un rey. Pero dejaré para la conclusión general el término de esta discusión.

Conclusiones

Como se ha explicado en la introducción, el interés principal de esta tesis se centró en el cuerpo del rey, en especial, de la figura del rey Yudhiṣṭhira, personaje cuyo desarrollo en el *Mahābhārata* cubre tres etapas: el pre-rey, el rey y el ex-rey. La hipótesis central de la tesis consistió en la pregunta siguiente: ¿Yudhiṣṭhira deja de ser rey tras perder las dos partidas de los dados o no deja de serlo a pesar de esto?

Ante tal cuestionamiento, se presentó como primer problema definir y delimitar lo que sería el cuerpo humano de acuerdo con la gente que vivía dentro de la cultura que está reflejada en los cuatro primeros libros del *Mahābhārata*. Para tal efecto, se requirió encontrar un marco teórico dentro de y a partir del cual se enmarcara una concepción del cuerpo que auxiliara a nuestra investigación. Así pues, fue necesario desdoblar dicha concepción en una parte médico-filosófica y en otra social, puesto que el ser humano es, por lo general, pensado en términos materiales (físicos, fisiológicos y psicológicos, aunque los últimos pertenezcan a una perspectiva más bien moderna) y en términos sociales (rango, clase o casta, por ejemplo).

Si bien para esta investigación no se pasa por alto que este poema épico fue compuesto durante siglos y fue recibiendo en su *corpus* paulatinas adiciones, que provenían de distintos autores de diversos orígenes y de diferentes épocas, consideré valioso utilizar la perspectiva filosófica del *sāṃkhya* —que tiene una fuerte presencia en varios de los libros de la obra de Vyāsa— y de la medicina ayurvédica —que recibió, a su vez, una fuerte influencia del *sāṃkhya*— para construir el marco teórico.

Así pues, se explicó en el capítulo uno la manera como el *sāṃkhya* considera los elementos constitutivos de un individuo en su esfera interna –la inteligencia, la conciencia y el ego—, la esfera intermedia –los sentidos internos y los externos—, y la esfera externa –el cuerpo meramente físico, material, compuesto de sangre, músculos, huesos, etcétera—. Asimismo, se explicó la diferencia en torno al cuerpo burdo y el cuerpo sutil, a sus diferencias y a la persistencia del segundo incluso después de la muerte, además de la necesidad del concepto del *karma* como elemento causante de los sucesivos renacimientos y de las características físicas y mentales con que un ser se manifiesta en el mundo como un individuo propio y bien diferenciado.

Vimos también que el *sāṃkhya* posee una clasificación muy detallada de las partes que componen los aspectos interiores y exteriores del ser humano, considerado como una expresión de la materia primordial, la *prakṛti*, frente al otro principio cósmico, el alma individual-universal, o *puruṣa*. Así pues, *sāṃkhya* fue un auxiliar para conocer los elementos materiales constituyentes – en una concepción moderna, considerados fisiológicos y psicológicos— del cuerpo humano, así como para conocer sus elementos trascendentales, lo que se basaba en una concepción del cuerpo que, aunque no tan sistematizada y a veces contradictoria, probablemente era contemporánea de los autores de los cuatro primeros libros del *Mahābhārata*.

Y, a partir de la medicina, se mostró un punto de vista “fisiológico” de la conformación del cuerpo humano que va desde su concepción al contacto de los fluidos paterno y materno, la entrada del alma en la materia productiva resultado del coito, el desarrollo embrionario y fetal, y posteriormente el desarrollo del individuo en el ámbito físico y mental. Es de interés también la cuestión de qué hereda el nuevo ser a partir del padre y qué a partir de la madre –por ejemplo, la clase social—, y cuál es la contribución del *karma* en su naturaleza. También se detallan en este apartado las noticias que la medicina poseía en cuanto a las malformaciones, enfermedades

congénitas, enfermedades mentales, etcétera, y sus causas —de orden fisiológico y de orden kármico—, así como también sus consecuencias.

Posteriormente, fue necesario averiguar las diferentes interpretaciones del cuerpo humano desde los puntos de vista sociales. Aquí nos topamos con la multiplicidad de cuerpos sociales, clasificados en clases o *varṇas* y en castas o *jatis*. Y, tomando en cuenta que cada clase y cada casta posee características propias, fue necesario preguntarse en qué radican las diferencias, qué elementos son definitorios y qué determina que un individuo dado pertenezca a tal o cual *varṇa* o *jati*.

Ante esto, llegamos a la conclusión de que el fluido paterno determina ciertos miembros materiales burdos y ciertos órganos sutiles en el nuevo ser, mientras que la madre determina otros también en el plano material burdo y en el sutil. Se identificó al *karma* como el tercer elemento determinante en la diferenciación de un sujeto y en la determinación de sus características tanto físicas como mentales. Además, tanto la herencia paterna como la materna, contenida en los fluidos que le dan vida al nuevo individuo, son factores que actúan sobre la apariencia de la persona en una vida, es decir, son factores que actúan sobre ella a corto plazo; en tanto, el *karma* es un factor que actúa, modifica y determina al individuo a largo plazo, es decir, en varias vidas.

Luego de tratar la concepción filosófica y médica del cuerpo humano, su concepción social se volvió imprescindible. En el segundo capítulo de esta tesis se trató, pues, de esta forma de pensar el cuerpo. Se identificó el primer punto problemático en el momento mismo de nacer pues, según algunas fuentes, todos nacen siendo *sūdras*, lo que resultó ser una información muy valiosa pues surgió una nueva pregunta: ¿si todos nacen siendo *sūdras*, qué elementos y qué procesos son los que ayudan a los individuos a diferenciarse?

Así pues, identifiqué los elementos de diferenciación, tales como la casta, el *karma*, los hábitos

alimenticios y los hábitos de higiene de los padres que, al parecer, son determinantes en la definición del cuerpo material burdo del individuo –el cuerpo, su complexión, su belleza o su fealdad, su salud, etcétera—. Por otro lado, se identificó también que el *karma* del propio individuo es otro factor determinante en la definición del cuerpo de una persona. El *karma* actúa principalmente en la esfera del cuerpo sutil más que en la esfera del cuerpo material burdo, donde al parecer son más relevantes las aportaciones del padre y de la madre, aunque algunas otras referencias textuales –como *Manu*— arrojaron información de que el *karma* puede incidir en la formación del cuerpo, dando como resultado malformaciones, enfermedades, disposiciones al vicio, etcétera.

La segunda sección del capítulo dos trató sobre los procesos que se utilizan para la transformación de los individuos. Dado que todos nacen siendo *sūdras*, debían existir métodos para marcar las diferencias, originadas en la casta de los padres, el sexo, el día y la hora del nacimiento, entre otros. Los procesos que sirven para que el individuo alcance su plenitud, predeterminada por las aportaciones de los padres y su propio karma, son los ritos domésticos de transformación, llamados *saṃkāras*. Dichos rituales, al ser celebrados, tienen efectos en el cuerpo y en la personalidad del individuo, además de que marcan el inicio y el final de cada etapa social de la vida humana –la infancia, la pubertad, el matrimonio, etcétera—.

En la segunda sección se trató, además, el tema de la casta, de donde surgió el problema siguiente: ¿en dónde radica ésta? ¿Está en el alma o en el cuerpo? ¿Es un aspecto material o un aspecto sutil? ¿Es permanente o transitorio? A estas interrogantes se les dio respuesta ulteriormente: la casta radica en el cuerpo, no en el alma, puesto que es heredada por los padres y como tal, pertenece a la esfera del cuerpo material burdo y no al cuerpo material sutil, desde una perspectiva apoyada en el *sāṃkhya*. Por tanto, un alma cuyo cuerpo ha perecido, no posee casta

pero guarda ciertas tendencias a actuar de un modo y no de otro que se graban en el cuerpo sutil y que determinarán, igualmente, futuros comportamientos.

Finalmente, en este capítulo surgió un último punto que se retomaría en el cuarto capítulo y que se plantea ahora: ¿la casta puede perderse o es permanente? Tras consultar las fuentes mencionadas en el capítulo dos, se llegó a la conclusión de que la casta, a pesar de ser un componente del cuerpo material burdo, puede perderse, de manera que un individuo puede ser degradado de casta o de clase en una misma vida. Sin embargo, fue interesante observar que, de acuerdo con fuentes legales, un ser humano puede recuperar su clase si realiza ciertas ceremonias de purificación y no puede ascender de una clase social a otra en la misma vida, sino que tiene que esperar a morir para renacer en una superior.

El segundo problema que plantea la hipótesis principal es encontrar una descripción de las características y cualidades del cuerpo y de la personalidad de un rey, los factores que determinan las características físicas y las cualidades mentales, etcétera. Para tal fin se consultaron las obras literarias legales y de la ciencia política para concentrarnos en la concepción social de lo que debería poseer un individuo para ser elegible rey y para ser consagrado como tal.

Encontré que las cualidades de un rey podían ser clasificadas en externas o físicas, e internas o mentales. Así pues, algunas fuentes presentan listas variables que enumeran las cualidades que todo rey debe tener, como por ejemplo, fuerza física y belleza en los aspectos exteriores, inteligencia y paciencia en los aspectos interiores. Asimismo, fue una información recurrente la del rey como creador de su tiempo y de su espacio, es decir, el rey como agente directo de la prosperidad o desgracia del reino y de la gente que se encuentra bajo su mando.

En segundo lugar, se habló en este capítulo sobre las características del cuerpo del rey desde la perspectiva de su divinidad, esto es, desde la opinión de que el rey posee un cuerpo que está

conformado a partir de los átomos del cuerpo de algunos dioses. Esto le otorga infalibilidad, soberanía, majestuosidad, etcétera, que se manifiesta en su cuerpo de forma que, por ejemplo, la energía que emana de él puede quemar o cegar a quien toca o mira su cuerpo, así como sus propiedades.

En tercer lugar, dado que los rituales domésticos o rituales de transformación funcionan como métodos para transformar la naturaleza de los individuos a fin de alcanzar la plenitud de sus capacidades físicas, mentales y espirituales, encontré que existían algunos rituales propios para transformar el cuerpo del rey, como era el caso preciso del rito de consagración real o *rājasūya*, donde se detallan las sustancias utilizadas en la unción, los modos de realizarlo, los elementos materiales y las personas requeridas, etcétera.

A continuación se mencionaron las marcas corporales que vaticinan si un individuo será rey o un gran maestro espiritual, llamadas *lakṣaṇa* del *mahāpuruṣa*. Inmediatamente después de la enumeración de tales marcas corporales, me enfoco en las marcas o *lakṣaṇas* señalados por fuentes de la fisiognomía —*Garuḍa Purāṇa*, por ejemplo—, de acuerdo con las cuales el cuerpo de un aspirante a rey presentará señales que delatan su pasado meritorio a partir del que ha logrado obtener un renacimiento dentro del seno de una familia real y confirman su auspicioso futuro como rey que, además, será benéfico para los súbditos y para el reino entero.

El problema que se presentó en este capítulo fue si el rey nace o se hace. Encontré información que respalda las dos posturas. El rey nace en cuanto que en sus existencias pasadas fue un individuo de conducta excepcional, debido a lo que se gana una existencia futura como rey, cuya función social le asegurará un lugar en el cielo de Indra gracias a lo meritoria que ésta es. Ello se verifica mediante los *lakṣaṇas* o marcas corporales.

En segundo lugar, el rey se hace en cuanto existen rituales de consagración como el *rājasūya*,

el *aśvamedha*, y el *vājapeya*, utilizados para transformar el cuerpo del rey en algo más poderoso de lo normal, puesto que la función del monarca requiere y comprende poderes que no están presentes ni siquiera en un *kṣatriya* por más fuerte que éste sea. ¿Por qué? La consagración aporta al rey poderes como la capacidad de atraer la prosperidad, la capacidad de penetrar e influir directamente en el orden social y natural del reino, la capacidad de curar, etcétera.

Finalmente, el último problema derivado de la hipótesis principal era el de definir cómo es el cuerpo del rey en el *Mahābhārata*, específicamente el del rey Yudhiṣṭhira. De este problema surgieron otros cuestionamientos relacionados con los temas tratados en el capítulo tercero pero que, en esta ocasión, se aplicaban al caso específico del cuerpo del rey en el *Mahābhārata*: ¿el cuerpo del monarca nace para alcanzar esa dignidad? ¿O el cuerpo del rey se fabrica para convertirse en recipiente adecuado para una dignidad tal? ¿Si el cuerpo del rey recibe la dignidad real por medios artificiales, puede perderla puesto que no es algo natural sino algo adquirido? ¿Si es algo adquirido, puede perderla y recuperarla? ¿O bien es algo permanente? ¿Si es permanente, es una cualidad heredada de nacimiento o una cualidad adquirida por la consagración real pero que no puede perderse?

Según la historia narrada en este poema épico, Yudhiṣṭhira ha nacido destinado para ser rey por dos razones: es el hijo primogénito del rey Pāṇḍu, gracias a lo cual tiene el derecho legítimo de reclamar el trono para sí, aunque para obstaculizar el hecho siempre estará su primo Duryodhana. En segundo lugar, de acuerdo con la explicación mitológica, Yudhiṣṭhira es hijo verdadero del dios Dharma, la personificación del orden natural y social. Desde este punto de vista, el mayor de los pāṇḍavas ha nacido para ser rey y es su destino llegar a serlo. No puede ser de otra manera.

Sin embargo, en *Mahābhārata*, obra literaria a la que no podríamos exigirle coherencia y consistencia de un libro a otro, Yudhiṣṭhira está obligado a celebrar la consagración real puesto

que requiere la legitimación de su autoridad sobre una parte del reino de los kurus. Yudhiṣṭhira se acerca a ella gracias a la prosperidad de su reino que es fiel reflejo de su propia conducta. Para esto, habrá que recordar la equivalencia entre el cuerpo del rey y el reino: lo que afecta a uno, afecta al otro. Si uno está en perfectas condiciones, el otro también. Y lo mismo cuando las calamidades sobrevienen.

Así pues, a Yudhiṣṭhira no le basta haber nacido para ser rey y ser poseedor ya de la autoridad política, sino que también requiere de la legitimación de su soberanía por medios religiosos. Para tal fin, habrá de celebrar la consagración real o *rājasūya*. ¿Podemos afirmar que ésta le otorga nuevos poderes? A decir verdad, no hay referencias explícitas al respecto. Además, las referencias al origen divino de Yudhiṣṭhira, ya lo distinguen como un personaje con características regias aún antes de su consagración: la naturaleza y la gente del lugar a donde va el primogénito de Pāṇḍu prosperan irremediabilmente por la sola influencia de su aura regia, independientemente de si es rey (siendo rey consagrado en un *rājasūya*) o no (siendo pre-rey y ex-rey).

A continuación, viene la discusión en torno a la dignidad real. Puede afirmarse que Yudhiṣṭhira ha nacido para ser rey y que está predispuesto para recibirla, lo que tiene lugar tras la celebración del *rājasūya*. O bien, al nacer con marcas auspiciosas, al ser hijo de un dios y de un rey, al tener una conducta impecable, ya la posee de por sí. Este punto, como ocurre con respecto a otros, no es del todo claro pues las referencias no son claras puesto que no es interés de los poetas épicos detallar nada al respecto. Sin embargo, es notorio ver cómo Yudhiṣṭhira es tomado en seria consideración por sus hermanos y por algunos otros que lo rodean: por ejemplo, cuando Virāṭa golpea a Yudhiṣṭhira con uno de los dados y éste comienza a sangrar, él mismo y su esposa, Draupadī, cuidan que la sangre real no caiga al suelo.

Este pasaje, aunque no hay nada concreto, sugiere cómo los fluidos del cuerpo del rey están

poseídos de cierta energía que, al contacto con otros elementos como la tierra, por el principio de intercepción puede perderse abandonándolo sin más. Además, Yudhiṣṭhira externa su preocupación al ver que su sangre corre, pues de verlo Arjuna montaría en cólera puesto que se ha violado la dignidad regia de su hermano mayor. Según las referencias citadas, nada indica que la consagración real añada nada nuevo, más que la legitimación religiosa de su autoridad, al cuerpo de Yudhiṣṭhira. El aura de su soberanía real está presente antes de su consagración, durante su breve reinado y después de ella, cuando ha perdido el reino tras el juego de los dados.

Parece ser, entonces, que el ideal del monarca en *Mahābhārata* es un tanto diferente al que se muestra en fuentes legales. De acuerdo con *Mahābhārata*, el rey Yudhiṣṭhira nace para ser rey y no deja de serlo en ningún momento, teniendo o no teniendo un reino sobre el que reinar. En este punto concuerdo con van Buitenen, quien afirmaba que Yudhiṣṭhira representa el ideal del rey a partir de un punto de vista heroico, no sustancialmente brahmánico. Yudhiṣṭhira es y debe ser rey por su linaje, por el valor guerrero suyo y de sus hermanos, y no tanto por el significado religioso que le otorgue la realización del *rājasūya*, que es utilizado en *Mahābhārata* como un elemento circunstancial y no definitivo en la historia: Yudhiṣṭhira merece el reino porque ha nacido para serlo, de manera que la consagración real sólo lo confirma, no lo inaugura.

Teniendo lo anterior en cuenta, queda más claro cómo el comportamiento de Yudhiṣṭhira en los primeros cuatro libros que se utilizaron para esta investigación. Yudhiṣṭhira no puede dejar de ser rey, es decir, no puede perder la dignidad real porque ha nacido para ser un monarca. Está destinado por *karma* —como hijo del dios Dharma— y por su misma fisiología —al ser hijo de padres de linaje real, Kuntī y Pāṇḍu, aunque éste último sea míticamente el padre putativo; y al ser un individuo cuyo cuerpo en su complexión, en la fuerza de sus miembros, en la belleza de sus facciones, en la rigidez de su conducta, etcétera— para desempeñar dicha función.

Por otra parte, resaltó en esta investigación otras concepciones del cuerpo del rey que no habían sido tomadas en cuenta: la primera, es la del cuerpo extendido del rey Yudhiṣṭhira, que al permanecer en el centro de su microcosmos, el palacio, posee otros cuerpos en la figura de sus hermanos Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva. Mientras Yudhiṣṭhira permanece en el centro como cabeza, como eje ordenador de su espacio y tiempo, sus hermanos cumplen la función de las extremidades: conquistan, sujetan y ordenan el espacio que rodea al rey.

Una segunda concepción del cuerpo del rey es la sostenida por Dumont, según la cual el *purohita* es el *alter ego* del rey, es decir, es la personalidad del rey en el aspecto religioso dado que la autoridad real pertenece sólo al plano político, a donde no puede entrar e intervenir el *purohita*, cuyo espacio permitido es el plano de lo espiritual. Una tercera concepción es la identificación entre el cuerpo del rey y el reino. Tanto uno como el otro se reflejan, de manera que un rey viciado reinará sobre un reino viciado y, por el contrario, un rey dotado de virtudes gobernará sobre un reino virtuoso.

Aunque los estudios sobre el cuerpo del rey en India antigua no faltan --pero tampoco son muchos—, este tema aún ofrece muchas oportunidades para continuar sobre esta línea temática no sólo con respecto al cuerpo del rey dentro de un contexto hinduista, sino también dentro de un contexto budista o islámico. Aún quedan muchos otros temas que pueden ser subsanados en investigaciones futuras.

Bibliografía

Capítulo 1

-ALTER, Joseph S. “Heaps of health, metaphysical fitness, *Ayurveda* and the ontology of good health in medical anthropology” en *Current Anthropology*, vol. 40, suplemento (Febrero, 1999), pp. 543-566.

-BUITENEN, J. A. B. van. “Studies in sāmkhya (I)”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, no. 3 (Julio-Septiembre, 1956), pp. 153-157, tomado de la base de datos J-Stor.

-BUITENEN, J. A. B. van. “Studies in sāmkhya (II)”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 77, no. 1 (Enero-Marzo, 1957), pp. 15-25, tomado de la base de datos J-Stor.

-BUITENEN, J. A. B. van. “Studies in sāmkhya (III)”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 77, no. 2 (Abril-Junio, 1957), pp. 88-107, tomado de la base de datos J-Stor.

-DASGUPTA, Surendranath. *A history of indian philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.

-EDGERTON, Franklin. *The beginnings of indian philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1965.

-JOHNSTON, E. H. *Early samkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1974.

-KAPANI, Laksmi. “Upanisad del embrión” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. 3, ed. Michel Feher, Taurus, Madrid, 1992, pp. 176-198.

-KEITH, A. Berriedale. *A history of the sāmkhya philosophy*, Nag Publishers, Delhi, 1975.

-LARSON, Gerald J. *Classical samkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.

-PARRY, Jonathan. “El fin del cuerpo” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. 2, ed. Michel Feher, Taurus, Madrid, 1991, pp. 491-518.

-RIEPE, Dale. *The naturalistic tradition in indian thought*, University of Washington Press, Seattle, 1961.

-SEN Gupta, Anima. *Essays on samkhya and other systems of indian philosophy*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1977.

-WEISS, Mitchell G. “Caraka Samhita on the doctrine of karma” en *Karma and rebirth in classical indian traditions*, de. Wendy Doniger, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, pp. 90-115.

-ZIMMER, Heinrich. *Philosophies of India*, Meridian Books, Cleveland, 1961.

Capítulo 2

-BABB, Lawrence A. *The divine hierarchy: popular hinduism in central India*, Columbia University Press, Nueva York, 1975.

-*Grhya-sūtras, rules of vedic domestic ceremonies*, parte 1, vol. XXIX de la serie Sacred Books of the East, Motilal Banarsidass, Delhi, 1973.

-GONDA, Jan. *The ritual sūtras*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977.

-HOPKINS, Thomas J. “The social teaching of the *Bhāgavata Purāṇa*” en *Krishna: myths, rites, and attitudes*, ed. Milton Singer, East West Center, Honolulu, 1966, pp. 3-22.

-*The Institutes of Vishnu*, vol. VII de la serie Sacred Books of the East, Motilal Banarsidass, Delhi, 1977.

-*Laws of Manu*, tr. Wendy Doniger, Penguin Books, Londres, 1991.

-PANDEY, Raj Bali. *Hindu saṃskāras, socio-religious study of the hindu sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.

-PARRY, Jonathan. “El fin del cuerpo” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol.

2, ed. Michel Feher, Taurus, Madrid, 1991, pp. 491-518.

-ROCHER, Ludo. "Karma and rebirth in the *Dharmaśāstra*" en *Karma and rebirth in classical indian traditions*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, pp. 61-89.

-SASTRI, Heramba C. *Studies in some aspects of hindu saṃskāras in ancient India in the light of Saṃskāratattva of Raghunandana*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcuta, 1967.

-ZYSK, Keneth G. "Indian traditions of physiognomy: preliminary remarks" en *Theory and practice of Yoga*, ed. Knut A. Jacobsen, Brill, Leiden, 2005, pp. 425-443.

Capítulo 3

-*Abhidharmakośabhāṣyam*, vol. 2, Asian Humanities Press, Berkeley, 1988.

-*The Agni Purāṇa*, parte II, vol. 28 de la serie Ancient Indian tradition and mythology, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.

-*Diccionario de religiones comparadas*, ed. S. Brandon, vol. 2, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

-DUMONT, Louis. *Religion / Politics and history in India*, Mouton Publishers, París, 1970.

-*The Garuḍa Purāṇa*, parte I, vol. 12 de la serie Ancient Indian tradition and mythology, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

-HEESTERMAN, J. C. *The broken world of sacrifice*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

-KANE, P. V. *History of Dharmaśāstra*, vol. II, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1946.

-KANE, P. V. *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1946.

-*The Kūrma Purāṇa*, parte II, vol. 21 de la serie Ancient indian tradition and mythology, Motilal Banarsidass, 1982.

-*The laws of Manu*, tr. Wendy Doniger, Penguin Books, Londres, 1991.

-SPELLMAN, John W. *Political theory of ancient India, a study of kingship from the earliest times to circa A. D. 300*, Claredon Press, Oxford, 1964.

-TULL, Herman Wayne. *The vedic origins of Karma, cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*, State University of New York, Nueva Albany, 1989.

Capítulo 4

-DUMÉZIL, Georges. *Mito y epopeya*, tomo I, Seix Barral, Barcelona, 1977.

-DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid, 1970.

-GONDA, Jan. *Ancient indian kingship from the religious point of view*, Leiden, E. J. Brill, 1969.

-*Mahābhārata*, vol. 1, ed. J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.

-*Mahābhārata*, vol. 2, ed. J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago Press, Chicago, 1975.

-*Mahābhārata*, vol. 3, ed. J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

-*Mahābhārata*, vol. 1, ed. V. S. Sukthankar, Bhandarkar Oriental Research Insititute, Puna, 1939.

-*Mahābhārata*, vol. 2, ed. V. S. Sukthankar, Bhandarkar Oriental Research Insititute, Puna, 1939.

-*Mahābhārata*, vol. 3, ed. V. S. Sukthankar, Bhandarkar Oriental Research Insititute, Puna, 1939.

-ROY, Brajdeo P. *Political ideas and institutions in the Mahābhārata*, Punthi Pustak, Calcuta, 1975.