

LAS CASTAS DE LA INDIA

Ramón Valdés del Toro

I. Diferenciación y estratificación social

Sólo de las más primitivas sociedades de cazadores y recolectores, y ni siquiera de todas ellas, cabe decir que no conozcan sino dos tipos de unidades sociales: las familias, cada una de las cuales reproduce exactamente a las otras en su estructura, composición y función, y la banda en la que esas familias se integran. Salvo en esos pocos casos, la norma en todos los otros es más bien la contraria: la existencia de numerosos conjuntos corporativos intermedios. Intermedio en este contexto debe entenderse "de magnitud intermedia". No es, aunque a veces sea, que las unidades mínimas necesiten pertenecer a otras intermedias para a través de ellas integrarse en la unidad mayor.

Deberíamos haber dicho: la norma es la existencia no sólo de numerosos conjuntos sociales intermedios, sino de numerosos tipos de conjuntos intermedios. Hay grupos corporativos (porque sólo a los que son corporativos nos estamos refiriendo: con la definición mínima del Diccionario de la Lengua, "una asociación o comunidad de personas regida por alguna ley o estatuto"), de adscripción automática por nacimiento, o por edad, o por sexo, junto a otros de adscripción forzosa por designación o por selección, y otros de adhesión voluntaria abiertos o restringidos. La coexistencia de varios de ellos en una misma sociedad complica las normas de adscripción con otras de compatibilidades e incompatibilidades parciales o totales. Crúcense los criterios que gobiernan el ingreso con los que regulan el regreso y habrá de distinguir en cada uno de los tipos anteriores subtipos de pertenencia vitalicia, vitalicia renunciante, y temporal.

Es una tipología demasiado compleja para que tratemos de construirla aquí. Sin aplicar más que un criterio, las normas de reclutamiento, la variedad es ya

considerable. Aún crecería si luego tipificáramos sus funciones, generalizadas, inespecíficas (no definidas) y específicas complejas o simples; mucho más si tratáramos de tipificarlos por su estructura interna.

Pese a su diversidad, o mejor, precisamente por esa diversidad, la existencia de grupos corporativos intermedios se traduce siempre en un refuerzo de la cohesión social total. No es que existan para eso, ni que pertenecer a ellos estimule en sus miembros la conciencia de una identidad común más allá de los límites de los mismos grupos. Al revés: refuerzan la cohesión social justamente en la medida en que introducen un principio de división en una sociedad homogénea. La homogeneidad no es necesariamente solidaria. Las unidades mínimas y homogéneas apenas precisan unas de otras. Toda su sociabilidad es sociabilidad para el uso, no para el cambio. Cualquier división (y lo que sea agrupar, a la vez es separar) diversifica las relaciones sociales, las multiplica; enriquece, densifica el espacio social. Objetivamente es cierto que esa diferenciación crea tantas posibilidades de contradicción como de cooperación. Pero contradiciéndose y cooperando es como un grupo social grande o pequeño existe. Hacerse, deshacerse, transformarse, son las modalidades históricas de su cohesión. Otra cosa puede decirse de la mayor parte de esos grupos intermedios: son previos al grupo mayor. La afirmación no se hace desde una perspectiva evolucionista, aunque ciertamente no resulta fácil imaginar que la línea de la evolución haya podido ser otra. Previos quiere decir: concebibles sin él. Veremos que a veces sólo ellos existen como grupos corporativos y el grupo mayor no es más que una entidad étnica y cultural, tal vez nombrada y reconocida como comunidad, pero sin existencia identificable en un conjunto de instituciones y de relaciones sociales específicas. Dicho de otro modo: la diferenciación (llamamos diferenciación al proceso y al efecto de la formación de estos grupos corporativos intermedios) no se produce a partir de la unidad del grupo mayor, sino a partir de la homogeneidad de los grupos mínimos. Es diferenciación respecto a esa homogeneidad, no respecto a aquella unidad.

Tal vez sea éste el rasgo que más claramente distingue dos procesos, la diferenciación que acabamos de ver y la estratificación. La estratificación no opera sobre una homogeneidad no unitaria: resulta de una unidad heteorgénea y total. Los rangos, las castas, las clases, no son concebibles sin la unidad del

grupo mayor. Y no bastará que éste sea una difusa entidad étnica y cultural, vágamente reconocida como comunidad. Porque la estratificación no es nunca el efecto de sólo las relaciones de producción: es el efecto global del conjunto de las estructuras económicas, ideológicas y políticas sobre el espacio de las relaciones sociales en el seno de una unidad total y heterogénea. Por supuesto, que sean conceptualmente inconfundibles no significa que la diferenciación y la estratificación en la práctica se excluyan.

El umbral de la estratificación

Ni de los grupos automáticos ni de las asociaciones puede decirse que sean igualitarios, en el sentido de que entre sus miembros no se den más relaciones que las simétricas de igualdad. El linaje, los grupos de sexo y edad, las asociaciones voluntarias son en grado variable grupos internamente jerarquizados. Más aún, incluso las relaciones externas entre ellos, del linaje con los linajes, sobre todo de cada grupo de edad con los otros, más rara vez de una asociación con otras asociaciones, son con frecuencia asimétricas, son relaciones jerarquizadas de desigualdad.

Sobre el plano de la interacción personal, las dos jerarquías, interna y externa, se proyectan del mismo modo: en el mayor o menor dominio que las personas retienen sobre su propia libertad de acción y están autorizadas a ejercer sobre los actos de los demás. Pero esta identidad, o por lo menos semejanza, de manifestación, no puede ocultar, al contrario, revela las divergencias de estructura. La más clara y general es que la jerarquía interna ordena individuos, la externa grupos, y a los individuos (porque entre los individuos se hace patente) sólo en tanto que miembros de grupos. La primera puede, pues, basarse en o coincidir con diferencias individuales objetivas; la segunda evidentemente no (salvo si los grupos que ordena se han reclutado ellos mismos en función de esas diferencias: ejemplo de los de edad y sexo). Por supuesto, las diferencias entre los grupos pueden no ser, a otro nivel, menos objetivas que las diferencias entre los individuos, pero es claro que aquéllas no se corresponden con ni se traducen en éstas. Y por otra parte cabría pensar que así como las diferencias entre los individuos son constitutivas de los propios individuos (un individuo es objetivamente anciano, aun si no existe

otro joven que dé la medida de su ancianidad, o vigoroso sin que haga falta uno débil para medir su fuerza), las diferencias entre los grupos no son constitutivas de estos grupos, en el sentido de que no pertenecen a su estructura, sino sólo a la estructura de su jerarquía: ningún linaje es de reyes si no hay otro de súbditos. Así una jerarquía, la interna, se funda en la desigualdad mientras la otra funda la desigualdad. Por lo mismo, los grados de la jerarquía interior están intercomunicados, porque la desigualdad entre los individuos es mudable como los propios individuos desiguales, mientras los grados de la jerarquía exterior están incomunicados, cerrados como los grupos. Con los años un hombre pasa de los menores del linaje, sujetos a obediencia, a los ancianos obedecidos; pero del linaje de súbditos al de reyes, no.

De la estratificación podría decirse que conjuga los rasgos estructurales de esas dos jerarquías. A la vez ordena individuos y ordena grupos, en función de objetivas diferencias entre los individuos que se corresponden con las diferencias objetivas entre los grupos y son constitutivas de aquéllos como de éstos. Así, funda la desigualdad en que se funda, y sus grados están al mismo tiempo intercomunicados e incomunicados o, si se quiere, no están ni intercomunicados ni incomunicados. Que ordena individuos tal vez sea la menos oscura de las afirmaciones que preceden. Las relaciones entre los individuos de los estratos sociales superpuestos son esencialmente simétricas: los del estrato superior retienen mayor dominio sobre su propia libertad de acción y están en condiciones de controlar los actos de los otros. Ese poder de los primeros y esa subordinación de los segundos a la vez se derivan de su pertenencia a dos estratos distintos y se basan en diferencias objetivas entre los individuos, unos con acceso y los otros sin él a los recursos precisos para su subsistencia. Tal diferencia es constitutiva de los individuos al menos en el mismo sentido en que puede decirse que es constitutivo de un individuo nacer ciego o con vista: lo que cada uno pueda tener y hacer mientras le dure la vida, y hasta lo que haya de durarle la vida para tenerlo y hacerlo, está prefigurado en ese desigual acceso a los bienes, en ese dispar dominio sobre lo que Marx llamaba "el cuerpo de su subjetividad, preexistente como naturaleza inorgánica. Del mismo modo ordena y todavía más claramente constituye a los grupos. Pues los estratos pueden no ser grupos institucionalizados, pero no por eso son menos objetivamente grupos. Los definen como tales la densidad de la interacción y de la intercomunicación entre los individuos de un mismo estrato

y también la precariedad y el enrarecimiento de las relaciones entre los individuos de estratos distintos. Sobre todo, cada estrato se constituye para sus componentes como el límite máximo de la interacción igualitaria, como el espacio social de las relaciones simétricas de igualdad; fuera de él, las relaciones entre estratos son siempre jerárquicas, relaciones asimétricas de dominio. De esos espacios no puede decirse que estén ni intercomunicados como los grados de la jerarquía interior, cada uno de los cuales lleva necesariamente al siguiente, ni incomunicados como los grupos cerrados de la jerarquía exterior (con la excepción notoria de las castas). En cierto modo, están a la vez intercomunicados e incomunicados: individuos aislados pueden pasar de un estrato a otro pero ese paso es siempre el producto de una improvisación biográfica y no de una previsión estructural.

Ahora bien, importa subrayar que son las relaciones asimétricas de dominio y subordinación las que separan, y así crean, espacios sociales escindidos de relaciones simétricas de igualdad; son la precariedad y el enrarecimiento de las relaciones entre los distintos estratos, los que escinden, y así crean áreas separadas de interacción e intercomunicación densas. Desde esta perspectiva fácilmente se ve que ni el reconocimiento público, ni la conciencia de unidad del grupo, entendida como la que cada miembro tiene de pertenecer a él y por cuya pertenencia se considera autorizado u obligado a actuar de ciertos modos, tienen para los estratos sociales el mismo significado que para los grupos corporativos que veíamos. Resulta imposible imaginar un linaje, o un grupo de edad, o una asociación no reconocidos públicamente o inconscientes de su unidad de grupos: no existirían como tales. Es su unidad interna la que externamente los separa y distingue, incluso cuando su separación es significativa por sí misma, por ejemplo, si están externamente jerarquizados. En cambio, ni el reconocimiento ni la conciencia de unidad son requisito para la existencia de los estratos. Pues lo que internamente los une es su separación externa, y ésta no depende de estados de conciencia, pública ni privada, sino de causas objetivas: el desigual acceso a los recursos y las diferencias de poder que de ello se derivan. Es decir, son grupos objetivos aunque no sean grupos subjetivos, son grupos en sí aunque no sean grupos para sí. Más todavía, es probable que para sí se constituyan como grupos de distinto modo a como lo son en sí; que se articulen en torno a su unidad interna, que es un aspecto real (densidad de intercomunicación e interacción igualitaria) pero no esencia, y no

frente a la desigualdad que en el último término es lo único que los iguala, frente a la separación que es todo lo que los une. Esto por lo que se refiere a su conciencia privada. En cuanto a su reconocimiento público puede ser no menos falso, y por eso incapaz de constituirlos, si lo es de la complementariedad funcional de los estratos (un aspecto real, pero no esencial de su separación, una consecuanclia y no una causa), en vez de serlo de la contradicción dialéctica de su desigualdad. Porque mucha duda no puede haber de que dos estratos uno de los cuales priva al otro del acceso a los bienes comunes de subsistencia, esto es, de las condiciones naturales, inorgánicas, de su metabolismo con la naturaleza, y así se hace con poder sobre él, poder que usa para asegurarse el monopolio de aquel acceso (en este sentido decíamos que la estratificación funda la desigualdad en que se funda), están enfrentados en una contradicción dialéctica más real que cualquier funcionalidad real que esa desigual distribución de la riqueza y del poder efectivamente tenga.

Ciertamente la estratificación, al menos en las sociedades primitivas (en las que de todos modos no alcanzamos más que sus formas germinales, su umbral, virtualidades que preanuncian su desarrollo ulterior, y que sólo desde éste son reconocibles como tales) cumple una función decisiva, al extremo de ser "una condición normal del desarrollo social, si es que no la norma misma de ese desarrollo". Más que en la especialización y en la división del trabajo, que como diversificador social tiene escasa importancia mientras no aparecen el mercado capaz de absorber y los circuitos de cambio que puedan movilizar sus productos, y aun mientras no se desarrollan las técnicas complejas que exigen la participación de distintos especialistas en el proceso productivo, las causas de la desigualdad social primitiva hay que buscarlas en la atomización de la producción. Esto en dos sentidos. La sociedad de familias es desigual antes de que intervenga ningún proceso de jerarquización o de estratificación. Sin duda se trata de otro tipo de desigualdad, con su origen en la distribución arbitraria y desequilibrada de las fuerzas de trabajo y de las necesidades del consumo en unidades mínimas, diferentes en tamaño y composición por obra del azar no controlable de los nacimientos y las muertes, con diferencias que la propia pequeñez de todas esas unidades agrava y la radical insolidaridad de su modo doméstico de producción para la subsistencia hace más decisivas. No hay aquí monopolio que un estrato haya adquirido de los medios de producción, pero sí un acceso diferencial de los individuos a los bienes de subsistencia según el

tamaño y la composición de las unidades domésticas a que pertenezcan. No hay poder que con aquel monopolio un estrato haya logrado para disponer de la fuerza y del producto de trabajo de otro estrato, desposeído y oprimido, pero sí desaprovechamiento de los recursos y de la fuerza de trabajo, insuficiencia de la producción, en suma desastre económico del modo de producción doméstico y con él crónica incapacidad de un sector de la población para subvenir a sus necesidades.

Sobre este fondo de desastre económico, la funcionalidad de la jerarquización y de la estratificación no tiene misterio, y éste es el segundo sentido en que la atomización de la producción es causa de la desigualdad social primitiva, aunque ahora de otra, semejante en su manifestación, más disímil en su estructura". La jerarquización y la estratificación son funcionales porque presuponen la superación de las condiciones insolidarias del modo doméstico de producción para el uso, porque dan sentido a la producción de un excedente y sobre todo porque incorporan los dispositivos necesarios para forzar la intensificación del esfuerzo productivo, la mejora de la explotación y el aumento de los rendimientos. Logran lo mismo que logra el orden del parentesco: corregir las deficiencias del modo de producción doméstico; pero su eficacia es mayor, en la medida en que cuentan con la posibilidad, que él no tiene, de imponer sanciones materiales. Y debe añadirse: la eficacia de la estratificación es mayor que la de la jerarquización. Pues si desde esta perspectiva quisiéramos establecer la diferencia entre las dos, sólo una podríamos retener. La presencia de una jerarquía se traduce sólo en diferencias de autoridad, es decir, puesto que la autoridad se basa en el acatamiento, es un fenómeno de consenso social, afín en último extremo al orden del parentesco. Mientras que la estratificación significa desigualdad de poder, no de autoridad, y no acatamiento, sino enfrentamiento dialéctico entre los estratos desiguales. Un aspecto necesario de tal enfrentamiento es el uso del poder para acrecentar el poder, como es el otro la lucha de los que no lo tienen por conquistar ese poder o derrocarlo. Y el espacio en que una parte principal del enfrentamiento se desarrolla es el campo de las relaciones económicas. En este sentido la estratificación es más eficaz, más funcional (hay que sobreentender, funcional para el cambio) porque incorpora mecanismos coercitivos para intensificar el trabajo productivo, pero sobre todo por su propia contradicción estructural, de la que esos mecanismos son sólo un

aspecto. La aclaración es desde luego poco práctica, puesto que lo corriente es que la autoridad se convierta en poder y el poder en autoridad; que la jerarquización lleva a la estratificación y ésta se deriva de aquélla, aunque, en las sociedades primitivas, las dos solidarias no excluyan el orden del parentesco. Más aquí nos será útil para distinguir a las sociedades igualitarias, en las que la jerarquización puede estar presente pero la estratificación no, de las sociedades estratificadas.

II. Las castas.

De esta institucionalización de la desigualdad social que simultáneamente se basa en los principios de la jerarquía y la estratificación y no excluye el orden del parentesco, los ejemplos más claros los dan las sociedades de castas. Una sociedad de castas es un sistema de grupos automáticos con estas características de los de parentesco: públicamente reconocidos, reclutados por nacimiento, hereditarios y perpetuos, cerrados, excluyentes (ningún individuo puede pertenecer a más de una casta) y exhaustivos (todo individuo tiene que pertenecer a una casta). La jerarquía entre esos grupos, muy rígida, es completamente coherente. La ambigüedad jerárquica, los fenómenos de independencia y discordancia de status que permitirían que una casta inferior en la jerarquía política compensara esa inferioridad, por ejemplo, con su superioridad en la jerarquía ritual, no son posibles. No hay más que una jerarquía en la que todos los planos de la actividad social se suman y una casta con un alto status ritual tiene también un alto status político, jurídico, etc.

En lo que sí puede darse cierta ambigüedad es en la correlación de la jerarquía de las castas con las desigualdades en el acceso a los bienes de producción. Es exacto que los miembros de una misma casta suelen tener un status económico tan parecido que sin mayor error pueden considerarse idéntico, y aun que las diferencias económicas entre casta y casta van en general parejas con las diferencias políticas y con todas las demás. Es asimismo exacto que esa identidad de posición en el interior de cada casta es consecuencia directa de la igualdad en el acceso a los recursos, como las diferencias en el exterior, entre las castas, son consecuencia de la desigualdad en el acceso a los recursos. Cada casta tiene como propio un conjunto restringido de actividades productivas

básicamente similares, que en casos extremos pueden reducirse teóricamente a una sola, conjunto de actividades a la vez obligatorio para los miembros de la casta y exclusivo, protegido por la sociedad contra el intrusismo de las otras castas. Esa vinculación, exclusiva y obligatoria, de la casta con la actividad se considera tan importante que no es raro que la casta se designe con el nombre de la actividad, o de la actividad principal a la que todos sus miembros deberían dedicarse. Sin embargo, también es cierto que la adscripción al oficio nunca es comparable en rigor al reclutamiento para la casta. Siempre hay un cierto número de oficios adscritos que han caído en desuso, que ya no tienen utilidad social, y otro de nuevos no clasificados, no adscritos, flotantes. Hay actividades que no pueden estar reservadas, actividades tan necesarias para la subsistencia que si fueran exclusivas de una casta prácticamente toda la población tendría que pertenecer a ella. Tiene que haber cierta tolerancia para las desviaciones, que en parte obedecen a las necesidades de la comunidad: una casta puede no estar representada, o estar insuficientemente representada en cualquier determinada localidad en la que sin embargo sus oficios son precisos, así que otra casta, o miembros de otras castas se hacen cargo de ellos. En suma, que aun sin aducir otras cosas como las variaciones individuales de talento y aplicación y todo los factores biográficos fortuitos y no enumerables, ya se ve que es posible que entre miembros de una misma casta haya diferencias de status económico, como entre miembros de distintas castas similitud. Similitud que fácilmente se aproxima a la igualdad, sobre todo si el número es grande; porque entonces son muchas las diferencias que han de mantenerse, y como el margen total en que han de caber todas ellas es muy estrecho (en el grado de desarrollo social y económico de muchos de estos pueblos la única diferencia realmente significativa sería la que hay entre tener algo y no tener nada), las diferencias de status económico se escalonan como gradaciones apenas perceptibles, y las desviaciones y variaciones que acabamos de decir las descabalan con presteza.

Tal discordancia potencial entre el status económico y la casta resalta todavía más por contraste con la perfecta coherencia de la jerarquía de las castas en todas las otras dimensiones de la actividad social. Ante ello, lo más inmediato sería poner en duda o abandonar la definición del sistema de castas como una forma de institucionalización de la desigualdad social que se basa simultánea y coordinadamente en los principios de la jerarquía y la estratificación. Sin

embargo, ese abandono sería prematuro. Por una parte, porque el hecho cierto es que en general los miembros de cada casta suelen tener un mismo status económico, y las diferencias entre casta y casta en el plano económico coinciden bastante ajustadamente con las diferencias políticas y con todas las otras. Nada de lo que hemos añadido después de hacer esta afirmación llega a invalidarla.

Por otra parte, el abandono de la definición equivaldría a la renuncia a analizar más de cerca los mecanismos que hacen posible el uso coordinado de la jerarquía y la estratificación, mecanismos que pueden arrojar cierta luz sobre las relaciones entre las dos y también sobre la naturaleza de cada una de ellas. El problema de base es éste: los estratos sociales, ya lo dijimos, no están ni intercomunicados, en el sentido de que cada uno sea la antesala del otro, de uno al cabo de cierto tiempo o tras cumplir con ciertas condiciones se pase al otro, ni incomunicados. En oprincipio, si un individuo por su ingenio, su esfuerzo o su suerte consigue modificar las condiciones de su acceso personal a los bienes de producción, automáticamente pasa al estrato superior. Esto no es un premio para los individuos, aunque subjetivamente pueda ser aceptado como uno, o aunque la teoría pública del sistema pretenda venderlo como tal. Si acaso podría ser más bien una ventaja para el estrato superior, que absorbiendo a los individuos más capaces, o más laboriosos, o más afortunados del estrato inferior, a poca costa y aun con ganancia despoja al estrato inferior de sus líderes potenciales. Pero en realidad tampoco es eso, es simplemente una consecuencia del carácter objetivo de la constitución de los estratos que no depende de estados de conciencia pública ni privada, sino de causas objetivas: el desigual acceso a los recursos y las diferencias de poder que de él se derivan.

Ahora bien, la rigidez del reclutamiento automático de las castas hace imposible una solución tan simple y satisfactoria como esa movilidad que asegura el mantenimiento de los esquemas mediante la absorción de quienes amenazarían romperlos. Mas esto no quiere decir que el sistema de las castas no sea capaz de manejar el problema de las discordancias de status económico con parecida eficacia. A su favor tiene el que las castas no son simplemente estratos como los descritos más arriba. Desde luego, tampoco se puede decir que sean simplemente grupos de parentesco, más reclutadas por nacimiento sí que se componen de grupos de parentesco. De igual modo, la corporatividad no

es un rasgo definitorio, en el sentido de un rasgo necesario, de las castas; pero muchos son grupos corporativos, y las que no, se componen de grupos corporativos menores. En suma: a nivel local (y es siempre a nivel local como el sistema de las castas aparece empíricamente en operación) la casta es con frecuencia un grupo corporativo de parentesco, o por lo menos un grupo de vecindad densamente interrelacionado compuesto por personas emparentadas, con una porción de actividades e intereses en común. De por sí, la corporatividad ya refrena la iniciativa individual. Mas si aquella no se da y ésta surge y apunta hacia una desviación del status económico, los mecanismos de una reciprocidad que no ha perdido nada de su vigencia se ponen en marcha para corregir cualquier posible discordancia. Porque el orden del parentesco ejerce una clara presión en pro del mantenimiento de la igualdad en el interior de la casta, y en consecuencia una presión indirecta en favor del mantenimiento de la desigualdad entre las castas. Los parientes de casta de un hombre rico que haya decaído en su posición económica acudirán en socorro suyo y tratarán de mantenerlo en el status que le corresponde, en parte sin duda por evitar el desprestigio colectivo y aun el descrédito de la ideología de las castas, pero más que nada porque les une con él la obligación de la reciprocidad del parentesco. Como a la inversa: los miembros de una casta más pobre que vean que uno de ellos se enriquece, indirectamente contribuirán a mantenerlo pobre, por cuanto la reciprocidad del parentesco les da derecho a esperar de él que les ayude con todo lo que, medido por el rasero de su casta, tiene de superfluo.

Donde la corporatividad y el orden del parentesco fallan, quedan otros resortes más eficaces para impedir las desviaciones del status económico, a saber, los ideológicos que justifican la rigidez y la completa coherencia de la jerarquía de las castas. La doctrina de las castas es ejemplarmente simple: si las castas superiores, y las personas de las castas superiores, tienen toda la autoridad, la autoridad política, la autoridad jurídica, la autoridad religiosa, la autoridad ritual, es sencillamente porque son superiores. Lo son intrínsecamente, de nacimiento. Son más puras, más buenas, más inteligentes, más sabias, más fuertes, más bellas. En cuanto a lo que hace que las castas inferiores, y las personas de las castas inferiores, carezcan de toda autoridad y tengan que obedecer sumisamente, es justamente que son intrínsecamente inferiores. Sobre las causas de esa superioridad e inferioridad esenciales cada sistema de

castas tiene su propia versión, mítica, filosófica o genética. Mas respecto de sus consecuencias, todos se muestran acordes: la propia jerarquía de las castas, rígida y coherente, es la más principal. La otra indisociable de ella y de la mayor trascendencia es la ética diferencial que gobierna la conducta de las castas y el código minucioso que regula los contactos entre personas de castas diferentes. Por la primera las virtudes y las acciones social y religiosamente meritorias para los miembros de la casta superior coinciden con sus intereses objetivos, mientras que las acciones virtuosas y meritorias de los miembros de las castas inferiores coinciden con los intereses objetivos, un hombre de la casta superior obtiene simultáneamente beneficios materiales y méritos sociales y religiosos, e incluso ventajas escatológicas. En cambio, para los miembros de las castas inferiores la conducta meritoria no les reporta beneficios materiales, sino que reporta beneficios materiales a las castas superiores; y la conducta que les proporciona beneficios materiales, o no es social ni religiosamente meritoria, o incluso puede hacerles perder los méritos y las ventajas ya adquiridos y comprometer los futuros. Los efectos diferenciales de esta desigualdad ética aún se acrecientan al sumárseles los del código regulador de los contactos entre las gentes de castas distintas con pautas formales de interacción y evitación muy minuciosamente elaboradas, cuya infracción resulta peligrosa para las dos partes, porque los contactos prohibidos las contaminan a ambas y son punibles con sanciones rituales e incluso con castigos físicos. Así a todos los otros obstáculos que se oponen a la mejora económica de un hombre de casta inferior (la adscripción obligatoria a las actividades escasamente rentables de su casta, el freno que la corporatividad de ésta representa para su iniciativa individual, el peso de las obligaciones del parentesco y la vecindad) todavía se suman estos dos: la falta de correspondencia entre la conducta socialmente aprobada y la que él tiene que adoptar para ajustar su actuación a sus propios intereses objetivos y obtener un beneficio material, y la posibilidad en que las pautas de interacción y evitación, que para él son sistemáticamente pautas de subordinación, le colocan para disponer del tiempo y el esfuerzo de los otros y aun para disponer libremente en provecho suyo de su propio tiempo y de su propio esfuerzo. Pero hay más: hasta superando todas esas barreras a lo más que puede aspirar el hombre de casta inferior es a enriquecerse, porque la ética diferencial y el código interaccional le impedirán convertir su riqueza en poder. De modo que la modificación de su status económico será mínima, si no

nula.

Esta afirmación final requiere urgente justificación, por cuanto el que en el sistema de las castas sea posible la existencia de diferencias económicas que no se traduzcan en diferencias de poder parece implicar que el poder de casta tiene bases distintas de las económicas. En suma, que entre la jerarquía y la estratificación la primacía es de la primera. De hecho, como corrector definitivo de las desviaciones del status económico explícitamente hemos presentado a la ideología de las castas, a la jerarquía, a la ética diferencial y al código de las interacciones y las evitaciones. Por supuesto juega la ideología de las castas un papel esencial para el mantenimiento del sistema. Mas ha de decirse que en ninguno de los sistemas de casta conocidos ocurre que esa ideología sea aceptada voluntariamente por los miembros de las castas inferiores. La propia ideología es una ideología impuesta, no consentida, un fenómeno de poder y no uno de consenso. Lo que se llama ideología de las castas es una elaboración de la casta superior y su vigencia y hasta su misma existencia presuponen ya el poder de esa casta para hacer que las otras respeten el dogma de su superioridad y el más duro acoplado a ése, el de la inferioridad de ellas. Todas las jerarquías, la jerarquía política, la jurídica, la religiosa, se movilizan con ese fin. Pero en la base de todas está el poder, o más exactamente las diferencias de poder, y específicamente de poder económico. Lo que, si se piensa, no es en absoluto contradictorio con nuestra afirmación anterior de que al parvenu que consigue enriquecerse la ética diferencial y el código interaccional le impedirán convertir su riqueza en poder. Primero, porque en un sistema como el que hemos descrito ningún individuo puede tener poder, todo el poder es poder de casta; y la riqueza no da acceso a la casta privilegiada, sino sólo el nacimiento. Segundo, porque sin el concurso de las jerarquías y de la ideología, que ese parvenu tiene contra sí, las diferencias económicas adventicias quedan anuladas por las diferencias económicas orgánicas, las diferencias individuales se borran si no coinciden con las diferencias de castas. Pues, como escribíamos al comienzo de este artículo: la estratificación no es nunca el efecto de sólo las relaciones de producción, sino el efecto global de las estructuras económicas, ideológicas y políticas sobre el espacio de las relaciones sociales.

III. Homo hierarchicus.

Ni las castas de la India y del mundo de influencia india, ni las sólo parcialmente desarrolladas del Japón, de Polinesia, de algunos indios norteamericanos, de la península arábiga y del N y del E. de Africa, se ajustan enteramente a la descripción anterior, que ha tratado de construir, con los rasgos comunes, un tipo ideal del sistema de castas. En el caso de la India, que es donde el complejo de las castas tiene, con mucho, mayor importancia, las divergencias con la descripción precedente son tantas que su mención se hace imprescindible.

Las jati indias son grupos jerarquizados como los descritos: públicamente reconocidos, automáticos, reclutados por nacimiento, hereditarios y perpetuos. Sus mitos de origen (cada jati tiene el suyo) las presentan siempre como grupos de filiación cognaticios y endógamos, y de hecho, por lo menos a nivel local e incluso comarcal, se constituyen muchas veces como grupos corporativos de parentesco, regidos por un panchayat o consejo, guardián a la vez de los deberes de la jati y de sus derechos (si bien es cierto que en bastantes jati el control social está fragmentado, encomendado a las familias extensas de que todas se componen). Internamente la jati se subdivide en clanes o linajes, iguales en rango salvo por las diferencias de mayor y menor que puedan existir entre sus ancestros en la genealogía de los antepasados (diferencias que el mito utiliza para explicar las que existen entre las castas). Son excepcionales las jati en cuyo espacio interno aparecen relaciones jerarquizadas de subordinación. Pero existen: la jati de los rajput, por ejemplo, se subdivide en vamsa (dinastías o rangos) jerarquizados, en número de tres: del sol, de la luna y del fuego. Cada vamsa a su vez se subdivide en sakha (ramas) clasificadas también jerárquicamente, y cada sakha en gotra, clanes. La jati en sí es, como casi todas las demás, endógamas; pero sus gotra son exógamas, con un sistema hipergámico de circulación de las mujeres.

Los mitos de origen aludidos mencionan también la adscripción de la jati a un oficio, que suele darle nombre aún en la frecuente ocurrencia de que ya no lo siga ejerciendo. El grado de pureza o impureza de esa ocupación hereditaria afecta a todos los miembros de la jati, se dediquen o no a ella, y los sitúa en el sistema, especificando sus relaciones con las jati superiores e inferiores. Normas rigurosas de precedencia y de evitación tratan de impedir la mezcla de

las jati y la intrusión de una en el dominio de la otra, controlando con rigor transacciones sociales fundamentales (así el matrimonio: la mayoría de las jati son endógamas, aunque algunas toleren el concubinato de un hombre con mujer de casta inferior, a la que quedan automáticamente adscritos los bastardos nacidos de esa unión) y con minucioso detalle otras aparentemente menores. Todo lo relacionado con la comida, por ejemplo, alimento, condimento, platos, vasos y recipientes, cocina y cocinero, está estrictamente regulado para expresar el status de cada jati y su relación con cada una de las otras, sobre todo en las ocasiones públicas y solemnes: convites de boda, banquetes que el grupo local de una jati ofrece a las otras de la misma aldea. Hay jati vegetarianas y no vegetarianas, con distinciones entre éstas según la clase de carne que coman. Hay jati que prohíben las bebidas alcohólicas y otras que las consumen. El don y la aceptación de alimentos entre jati diferentes expresan sus posiciones relativas de supraordinación y subordinación según un complejo sistema de reglas: no es lo mismo darlos que recibirlos, ni es igual dar o aceptar alimentos que agua, ni alimentos vegetales fritos que hervidos, ni agua en un recipiente de metal que en un vaso de cristal, etc. La importancia que se concede a los alimentos y a la comensalidad la muestra bien el hecho de que en los casos de concubinato tolerado a que antes nos referíamos se consiente que un hombre de casta superiorrr tenga relaciones sexuales e hijos con una mujer de casta inferior, pero no que coma con ella.

Con semejante rigor está también pautado el uso social del espacio. La aldea se distribuye en barrios, uno para cada jati, cuya disposición relativa se ajusta a reglas variadas y complejas. Si un miembro de las jati más bajas se arriesga a entrar en el barrio de la jati superior puede ser expulsado a bastonazos. Igualmente están estipuladas las distancias mínimas a que pueden acercarse miembros de jati diferentes. El contacto corporal, y en ocasiones el mero contacto con la sombra de un miembro de otra jati, puede resultar contaminante. En el reino de Cochin, en la costa malabar de la India meridional, hay una jati de cazadores y mendigos llamados nàyadi que contaminan a un brähmana con sólo acercarse a menos de cien pasos de él. Si ven que un miembro de la casta más elevada inadvertidamente se aproxima a ellos más de lo debido, profieren un grito de aviso. Cuando el brähmana quiere hacerles una limosna, la deposita en el suelo y ellos no la recogen hasta que el dador se ha alejado lo bastante. El censo de 1931 reveló la existencia en el país

tamul, en el distrito de Tinnevelly, de una jati de lavaderos, los purada yannan, que sólo podían salir de noche, pues su mera vista, a cualquier distancia, ya resultaba contaminante.

Ciertamente estas reglas, y las muchas más menores, relativas, por ejemplo, al peinado o al vestido, nunca han sido totalmente respetadas. Quienes las quebrantan, ocupándose en tareas impropias y degradantes, probando alimentos o bebidas prohibidas, comiendo o teniendo relaciones sexuales con miembros de jati inferiores, quedan contaminados y tienen que someterse a ritos purificatorios (análogos a los vigentes para las contaminaciones involuntarias, vg. de la menstruación) y pagar la multa que fije el pancayat: mientras tanto se mantienen alejados de su jati. Su readmisión formal tiene lugar tras la purificación y la multa en una comida ceremonial con la que se restauran las relaciones de comensalidad. Si se obstinan en su transgresión se les expulsa de la jati y pasan a ser considerados miembros de la jati inferior con la que pecaron.

Más que la minuciosidad de estos preceptos, lo que singulariza al sistema indio de las castas es la extraordinaria profusión de esas jati, cuyo número se ha estimado en más de tres mil. Por supuesto, con esa muchedumbre el rigor del código interaccional no sirve de gran cosa ante las dificultades casi insuperables de su aplicación. Una gran cantidad de jati tienen la misma ocupación tradicional, la agricultura, y ajustan su conducta a reglas muy similares en el matrimonio, la alimentación, el uso social del espacio. Mas pese a todo insisten en considerarse distintas y litigan por la superioridad de su status las unas con las otras. Por eso los conceptos clasificatorios básicos con que opera la teoría de las castas en la teología hinduista no son las jati, por su multiplicidad apenas sistematizables, sino los varna o colores. (Un inciso se hace aquí necesario: en la literatura sobre las castas indias no hay acuerdo en cuanto al empleo del término "casta", que unas veces se usa como traducción de varna, en cuyo caso para referirse a las jati se habla de "subcastas", y otras como el equivalente de jati. En apoyo del primer uso, que es el más frecuente, puede aducirse su mayor antigüedad. Pero el segundo, que es el que aquí adoptamos, resulta más claro y más exacto: como en seguida se verá, los varna son categorías y no grupos organizados, y así no son castas en el sentido usual del término.)

La primera alusión a los varna es de época védica (ss. XII-X a. C.) y su raíz aún más antigua: la tripartición de la sociedad indoiraniana en estamentos de monarcas, guerreros y labradores-pastores. El Purusa-sūkta (Rgveda 10, 90) habla de Purusa, el gigante primordial con mil ojos, mil cabezas y mil pies, al que los dioses dan muerte ofreciéndolo en sacrificio para que todo tenga origen. Primero, con ingenua inconsecuencia, los propios dioses: de sus ojos sale Sūya, de su boca Indra y Agni, de su respiración Vāyu. De sus miembros nacen los himnos y cánticos del Veda, los animales; de su ombligo el éter; de sus orejas las cuatro regiones del cielo; de su cráneo la bóveda celeste; de sus pies la tierra. La estrofa duodécima dice:

El brāhmana era su boca,
sus brazos se convirtieron en ksatriya,
sus muslos en vaisya,
de sus pies salió el sūdra.

Son los cuatro varna. A los tres primeros, como a los estamentos indoiranios, pertenecía verosimilmente la población aria invasora; al añadido de los sūdra, la población aborigen no aria. El primer varna es el de los brāhmana, "los que manejan la palabra". Dice uno de los escritos sagrados, el Satapatha Brāhmana: "Dos clases de dioses hay en verdad: los dioses son dioses y los doctos brāhmana son dioses. Entre ellos dos se reparte la víctima del sacrificio". La eminencia de los brāhmana se justifica porque detentan la autoridad mágico-religiosa, el monopolio del rito (con el que pueden obligar, y no ya rogar, a los dioses a satisfacer las peticiones de sus veneradores) y de la enseñanza sagrada. Pueden por eso sacrificar, en nombre propio y en nombre de otros, y sobre todo son los únicos autorizados a ofrecer los grandes y costosos sacrificios de los que depende el bienestar del Estado y de la sociedad entera; pueden estudiar los Vedas y enseñarlos, hacer dones y recibirlos. Los ksatriya, "los que manejan la fuerza", constituyen el segundo varna al que están reservadas la actividad político-guerrera y las funciones reales: gobiernan y emplean las armas, pueden sacrificar en nombre propio y estudiar los Vedas. Sigue el varna de "los que habitan en el campo", los vaisya, a quienes están encomendadas las funciones productivas: la agricultura y la cría de ganado, la artesanía y el comercio. Como los ksatriya, también los vaisya pueden ofrecer

sacrificios y estudiar los Vedas. Estos tres primeros varna se llaman de "los dos veces nacidos", dvija, porque sus miembros tienen que pasar por una ceremonia de iniciación que vale por un segundo nacimiento. En cambio, los miembros del cuarto varna, el de los sùdra (la significación de esta palabra no se conoce) nacen una sola vez. La única función que tienen es la de servir a los varna superiores, y no pueden ni ofrecer sacrificios ni estudiar los Vedas.

Como son diferentes sus funciones, también la regla moral por la que deben regirse los diferentes varna lo es. Uno es el dharma, el orden sociocòsmico, la ley eterna desde siempre y para siempre. Pero igual que el mundo congrega una muchedumbre de seres particulares, el dharma se descompone en una pluralidad de svadharmas o dharma propios: el tigre, la estrella, el loto, el pez, viven según distinta ley. El svadharmas de los bràhmana les obliga al autodomínio, la pureza, el saber religioso, el estudio de la verdad; a los ksatriya su svadharmas les impone el valor, la firmeza, la justicia, la flexibilidad en el gobierno, la caridad; a los vaisya el suyo la sinceridad, la generosidad, la habilidad en la práctica de sus profesiones. Finalmente, el svadharmas de los sùdra sólo les pide buena disposición para aplicarse a servir a quienes tienen que servir. No hay virtudes comunes, ni tampoco hombre en general: sólo hay hombres en situaciones sociales que los definen y que definen sus svadharmas. Con todo, el sistema de los varna, no es tan rígido como el de las jati: la exogamia está permitida, siempre que sea con mujer de varna inferior y, así, la hipergamia; la comensalidad está permitida, e incluso la práctica de las actividades de otro varna lo está, siempre que sea imprescindible y el varna inferior. Finalmente: como los mismos textos que exponen el sistema de los varna recogen también la doctrina escatológica de la reencarnación, la cadena de los renacimientos deja abierta una posibilidad de movilidad social para una futura existencia.

El sistema de los varna no es hoy una realidad sociológica, es una teoría teológica y tal vez nunca haya sido más que eso. Pero tampoco es teoría ociosa, mera especulación: es la teoría teológica que usa el sistema sociológico de las jati. La usa de varios modos. Así, como explicación de su origen. Creen muchos indios que los miles de jati han resultado de reiterados procesos de división y subdivisión de los cuatro varna: explicación racionalista que quizá no tenga mucho más fundamento que los mitos de origen a que más arriba aludíamos.

Puede ser que muchas jati hayan nacido por partición, pero de otras jati, no de los cuatro varna que probablemente nunca fueron otra cosa que una construcción ideal. La diversificación de las ocupaciones, los fenómenos migratorios, la aparición de nuevas sectas religiosas, la aceptación en el hinduismo de tribus aborígenes antes no consideradas hinduístas y otros procesos similares son los que explican la multiplicación de las jati. Otro modo de uso que las jati hacen de la teoría de los varna es como sistema de referencia y clasificación. Los varna son categorías válidas para todo el mundo hinduista; las jati, en su mayoría, grupos más o menos corporativos de ámbito regional y algunas, incluso, nada más que local. Es así la clasificación de las jati en los varna la que permite apreciar de forma aproximada diferencias y similitudes de status entre jati de regiones distantes (ejercicio, de todas formas, un punto ocioso, pues en la praxis social las importantes, obviamente, son las diferencias de status entre las jati que conviven).

El tercer uso de la teoría de los varna es el que tiene más clara y profunda incidencia en la praxis social: proporciona los medios para y marca los límites de la movilidad social. Siendo las jati grupos automáticos, reclutados por nacimiento, hereditarios y perpetuos, los individuos no pueden mejorar su filiación de jati. Pero las jati sí pueden mejorar su clasificación de varna. Si una jati, digamos del varna de los sūdra, se enriquece, se aviva su deseo colectivo de mejorar su status. Y para verlo logrado adopta normas de conducta propias de un varna superior al suyo: concierta el matrimonio de los niños, prohíbe el segundo matrimonio de las viudas, adopta un régimen vegetariano, abandona la ocupación que le dio la riqueza y se dedica a otra más pura, cambia de nombre. El proceso es lento, pero las jati de la región van poco a poco acostumbrándose a sus pretensiones. Adquiere algo de tierra, comienza a cultivar la tierra. Hasta que al fin alcanza el consenso regional y los brāhmana reconocen que pertenece al varna de los vaiśya. El movimiento hasta aquí descrito es también posible en sentido inverso, descenso en lugar de ascenso. Si una jati se empobrece y su pobreza la desacredita, y se ve forzada a realizar trabajos menos puros, puede terminar quedando clasificada en un varna inferior. De esta manera la clasificación en los varna consigue adecuar las diferencias de rango ritual con las diferencias objetivas de riqueza y de poder, o por lo menos aproximarlas.

Hay, de todos modos, límites para esta movilidad social que introduce la conjugación del sistema de las jati con la teoría de los varna. Podría decirse que la correlación riqueza-rango sólo se establece en los niveles intermedios de la jerarquía. En el varna de posición ritual más alta, el de los brahmana, hay jati de sacerdotes y de maestros de religión. Mas hay también jati de brāhmana que están adscritas a otros oficios, algunos pasablemente parecidos, como los de maestros o médicos, otros comparables en prestigio, vg. el de banqueros, y otros más ni una cosa ni la otra: así los de pastores, actores, cocineros, cocheros soldados y policías. Hay, podría decirse, muchos brāhmana proletarios, pobres, sin ningún poder político. Pero conservan íntegra su precedencia ritual. Cuando las jati de los varna intermedios se hacen más ricas, su rango ritual puede elevarse, y descender cuando se empobrecen. Con los brāhmana no pasa eso, ni tampoco con los intocables. Las jati de parias intocables, asprisya, están por debajo de los sūdra más impuros y fuera ya del sistema de los varna, aunque no fuera del sistema de las castas (jati), como haría pensar la denominación de outcasts, descastados, que suele aplicárseles. Desempeñan funciones consideradas particularmente deshonorosas, y son tan impuras, por sus ocupaciones y por sus hábitos, sobre todo alimenticios, que el más mínimo contacto con, y a veces la mera aproximación a miembros de esas jati ya es una contaminación grave que debe ser expiada muy rigurosamente (recuérdese lo que se dijo más arriba de los nāyādi y los puprada vannan). Mas en su extrema abyección de casta intrínsecamente estigmatizada, los intocables constituyen el equivalente estructural de los brāhmana, en el sentido de que marcan como ellos el (otro) límite de la movilidad social. Al modo como una jati de brāhmana puede empobrecerse y conservar sin menoscabo su rango varna, una jati de intocables, por mucho que se enriquezca (y algunas efectivamente lo han hecho), no puede traspasar la barrera infranqueable de su intocabilidad, no puede liberarse de su impureza consustancial. Las posiciones rituales del brahmana y del intocable tienen existencia propia, independiente de su situación económica, y muestran cómo la oposición central de lo puro y lo impuro instaura una jerarquía en definitiva distinta de la estructura de poder económico, aunque no enteramente refractaria a ella, y que es la que otorga al sistema su especificidad.

Las castas hoy

Lo descrito hasta aquí, realidad de las jati y teoría de los varna, en parte corresponde a una situación pretérita. Pero no tanto como podría pensarse. En la actualidad, las jati indias, más que una realidad pasada, son una negada, oculta. El discurso sobre la India contemporánea se escribe en términos de sociología urbana, de lucha de clases, de sindicatos y partidos. Es el lenguaje que aparentemente corresponde a una república laica que, desde su independencia en 1947, introdujo el sufragio universal y prohibió en su Constitución la discriminación por razón de casta, negó en el mercado de trabajo cualquier reconocimiento a los monopolios ocupaciones inseparables del sistema de las jati, abrió todos los rangos de su funcionariado y su administración las castas más bajas y recogió la herencia de Gandhi promulgando una legislación que protege a los intocables y les asegura importantes beneficios sociales.

Todo ello no obstante subsisten las castas. Desde 1951 los censos han dejado de reflejar la pertenencia a la jati, pero esa pertenencia se conserva viva en la conciencia de cada hindú. Como se conserva vivo el corporativismo de la casta y hasta se fortalece en el marco que le ofrecen los partidos políticos: en Andhra Pradesh la jati de los reddi controla el partido del Congreso y la de los kamma el partido comunista. Aunque las condiciones actuales hacen posible que las jati con poder económico y político prescindan del status jerárquico apoyándose en las instituciones estatales, persisten las rivalidades, los antagonismos de casta, los esfuerzos por mejorar su clasificación varna, ya no por el lento proceso tradicional, sino movilizándolo medios modernos de comunicación, prensa, radio. En el sur de la India tiene bastante fuerza un movimiento antibrahmánico (data de los años treinta, pero ha cobrado mayor vigor a partir de 1950) que acusa a los bráhmāna de extranjeros (arios) invasores que han impuesto su lengua sánscrita, su religión y su ideología de la casta. Más sería erróneo ver en esa campaña contra los bráhmāna un ataque a las castas; al contrario, es un ataque desde las castas, promovido por las castas dominantes de grandes propietarios śūdra que por otro lado en absoluto apoyan, al revés, obstaculizan todos los intentos de promocionar a los intocables.

Sobre todo, subsisten las castas en el mundo rural. Y, ha de recordarse que, según las cifras oficiales de 1971, más del 80 % de la población india sigue siendo población rural, más del 72% de la población india sigue trabajando en la agricultura y en proporción decreciente en el pastoreo, la caza y la pesca. Lo que ocurre es que en la aldea el sistema de las castas siempre ha sido peculiar: más que la unidad interna corporativa e cada jati pesa allí su separación externa, pero ésta no mecánica, como estructura de una jerarquía, sino orgánica, como fundamento de una interdependencia y articulación funcional basada en la división del trabajo. Tiene ello probablemente que ver con que en la mínima dimensión demográfica de la aldea conviven con frecuencia muchas castas: en Madhya Pradesh, en la aldea de Ramkheri (es el pseudónimo con que la disfrazó A.C. Mayer, a quien se debe su descripción) vivían en 1960 sólo 912 habitantes, repartidos en 23 castas hindúes y 2 musulmanas. Casi la mitad se la llevan las tres castas más numerosas. Para cada una de las otras quedan una veintena de personas, una o dos familias. Sobre esta precaria base demográfica mal puede funcionar el sistema de las jati corporativas descrito, ni vale de gran cosa la teoría de los varna. Lo que allí, y en los miles de aldeas como Ramkheri, estructura las relaciones sociales, más que las diferencias de rango ritual, es la economía agrícola y son las diferencias en el acceso a los recursos: entre los que poseen la tierra y la administran, aquéllos que no la tienen y trabajan la de los primeros y, en fin, los que prestan servicios especiales a los unos y a los otros. Esos que poseen la tierra compiten entre sí en el juego político por el gobierno de la aldea; los que se la trabajan y los especialistas de los diversos servicios sólo tienen existencia política como clientela de los primeros. La o las castas dominantes suelen ser de rango relativamente alto, por lo menos śūdra puros. Mas su privilegiada situación no la deben a su rango, sino a la tierra y al poder que tienen. Los trabajadores agrícolas y los que prestan servicios normalmente son śūdra impuros e intocables; sin embargo, su situación, más bien lamentable, no la deben a la impureza de sus jati, sino a la tierra y al poder que no tienen. Lo que importa en la aldea son las diferencias de poder real, económico y político; las de pureza y rango sólo son sus epifenómenos rituales, análogos a los que si bien se piensa están presentes en todos los sistemas de estratificación. Y los desarrollos contemporáneos no han hecho más que reforzar esa tendencia: la descentralización administrativa y judicial, los créditos oficiales, todo ha servido para incrementar el poder y la riqueza de las castas dominantes de la

aldea, fuertes en su papel de intermediarias imprescindibles entre el gobierno y los aldeanos. Hasta la política democrática contra las castas y los movimientos antribrahmánicos han jugado a su favor al eliminar el contrapeso que frente a su poder real podían representar las castas más pobres pero de rango más puro.

La India, pues, no es tan peculiar. Pero bastante sí lo es, de todos modos. El sistema jajmani que articula la interdependencia funcional de la aldea presenta rasgos singulares. En lo esencial es un sistema de reciprocidad organizada que, en una sociedad sin mercado y que no prevé la competencia ni supone que puedan negociarse las condiciones del trabajo, asegura la distribución de bienes y servicios. El jajman, patrón, que le da nombre, es el terrateniente al que están vinculados por relaciones de clientela los servidores especialistas y los trabajadores del campo, que en parte son las mismas personas. Ellos cultivan las tierras del jajman y le prestan sus servicios, y reciben del patrón una parte de la cosecha. Pero además, los vínculos que les relacionan con el jajman se ramifican, por decirlo de algún modo, y les unen a todos ellos entre sí. De esa forma se establece una muy compleja red de reciprocidades (no equilibradas, como se verá) que asegura, no sólo al jajman, sino a todos los que quedan dentro de ella bienes y servicios básicos: religiosos, encomendados a los brähmanas, artesanos, en especial del herrero y del carpintero, más los cuidados de la impureza individual, de los que se encargan los barberos y los lavaderos, y tres funciones públicas consideradas imprescindibles: la del vigilante, la del mensajero de malas noticias y la del curtidor que se lleva los despojos de los animales muertos. Por la prestación de estos servicios a la colectividad los diversos especialistas reciben del jajman (que ya les ha compensado con una parte de la cosecha por su contribución a las labores del campo) una inàm, esto es, una parcela de tierra que cultivan para sí mismos; y de todos los que se benefician de sus servicios, un pequeño estipendio en especie cada vez que recurren a ellos. Lo descrito hasta aquí es el núcleo del sistema (los servicios mencionados pueden variar en los distintos lugares, aunque los dichos son los más corrientes): en su periferia, si bien formando idealmente parte de él, quedan otros servicios y funciones especializadas a las que no se suele recurrir con la misma frecuencia. Quienes los prestan no tienen inàm y cuando son requeridos no reciben un pequeño estipendio, sino regalos de más importancia.

Teóricamente el sistema jajmani podría funcionar sin las castas, pues los servicios se prestan a título individual. En la práctica, sin embargo, respeta el monopolio ocupacional de las diversas castas y las propias relaciones de clientela jajmani pasan a integrarse en la herencia de las castas. Por otro lado, ni uno solo de los especialistas implicados en el sistema jajmani lo es exclusivamente de una tejné profana: todos ellos tienen además deberes y prerrogativas rituales y, casi con la misma frecuencia con que las relaciones jajmani solicitan sus habilidades artesanas, se les requiere para que presten su aportación religiosa. Y lo que es más importante: aunque sea obvio que el sistema refuerza el poder de la casta dominante a la que pertenece el jajman, en la medida en que le asegura trabajadores para sus tierras, el desequilibrio en la reciprocidad antes anotado no es aparentemente en favor de la casta con más riqueza y poder, sino de la que tiene el más alto rango ritual. Cuanto más alto el status de la casta, menos servicios tienen que prestar sus miembros y más perciben por ellos, más servicios pueden exigir y menos pagan por ellos.