

a tothom. El que pot canviar, i canvia efectivament, són les formes culturals concretes que adopta la iniciació segons les èpoques, els llocs, i àdhuc els grups socials. Es podria entendre que els "shûdras" -artesans/ camperols- i els "pañchamas" -intocables- tinguessin uns ritus iniciàtics propis; però no es pot entendre -antropològicament- que quedin exclosos de l'"upanayana". Hem dit més amunt que l'"upanayana" presenta dues dimensions, antropològica i espiritual; ambdues són en el fons indissociables l'una de l'altra. Pel que fa a la dimensió antropològica, acabem de subratllar que la iniciació no pot ser sinó universal; tots els nois la necessiten.

A més, l'exclusió dels "shûdras" no existia en els temps més antics. L'indòleg B. Walker recorda que abans de les directrius limitadores dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu, els nois "shûdras" també havien tingut accés a la cerimònia iniciàtica de l'"upanayana", com els altres hindús nascuts dues vegades; alhora, els "shûdras" havien participat activament en alguns ritus antics i havien executat sacrificis vèdics. En subratllar aquests fets, que constitueixen un qüestionament de l'ordre tradicional establert a partir dels Sûtras, B. Walker cita una sèrie de fonts com Jaimini, autor del Pûrva-Mîmâmsâ, el Samskâra Ganapati o el Chândogya Upanishad. Walker conclou:

"La degradació creixent del "shûdra" ja fou anunciada en alguns dels primers textos brahmànics. "El "shûdra" és fals en sí mateix", declarà el Shatapatha Brâhmana, i aquesta apreciació antiga fou recollida pels legisladors. Després que Manu i les seves lleis disposessin del destí dels "shûdras", aquests foren carregats amb tantes incapacitacions que foren virtualment relegats a una condició en que perderen el seu status humà."<sup>138</sup>

Caldria afegir, per això, que la situació de molts "shûdras" millorà amb el desenvolupament de les castes d'artesans i dels gremis mercantils a partir del segle IV AC, i més encara en els primers segles de l'era cristiana. Les castes artesanals i els gremis arribaren a ser influents a les ciutats, i això no deixà de crear tensions amb el brahmanisme i àdhuc amb el poder reial.

En quant als "pañchamas", Walker continuà:

"Vivien es àrees separades fora dels pobles, ben lluny dels habitatges dels hindús de casta; no tenien cap privilegi, i àdhuc se'ls denegava el consol habitual de la religió, prohibint-los de llegir o d'estudiar els llibres sagrats, i impedit-los d'executar els ritus "shradhâs" per als seus propis antecessors. Qualsevol contacte amb ells causava, segons es deïa, una pol.lució tan física com psíquica; esdevingueren doncs intocables. En resum, a aquesta classe se li denegà pràcticament tot dret humà; els únics que romanien per ells els compartien amb els animals: el dret a menjar

---

<sup>138</sup>B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", vol II, p 443.

i a reproduir-se."<sup>139</sup>

Aquesta degradació creixent dels "shûdras" -més encara dels "pañchamas"- és paral·lela a una degradació de la posició de la dona en moltes coses i de les condicions per a l'educació de les nòies.<sup>140</sup> La tendència general permetia òbviament excepcions. Hi hagueren poetesses com Mirâ Bai -segle XV- i dones actives en els afers polítics com Chand Bibi d'Ahmadnagar -segle XVI-, la qual cosa vol dir que aquestes dones tingueren accés a una educació superior a moltes altres.

En conclusió, les limitacions formalitzades pels Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu impediran a molts nois -de les castes "inferiors"- passar per la iniciació masculina i accedir a l'educació, i dificultaran a les nòies en general l'accés a una educació pròpiament dita, menyscabant la constitució d'una iniciació femenina paral·lela a la masculina.

Hem apuntat més amunt algunes reflexions sobre la dimensió antropològica de la iniciació, mostrant la incongruència de les limitacions dels Dharma-Sûtras o de les Lleis de Manu. Pel que fa a la dimensió espiritual de la iniciació, podriem recordar les paraules de Gandhi: els intocables també són fills de Déu -"harijans"-. Els nois que neixen com a intocables a dins del sistema de castes, o els que neixen en una comunitat "shûdra", tenen el mateix dret a estudiar els textos sagrats que els nois de les castes "superiors", perquè tots són iguals als ulls de Déu. Tots són fills seus. El mateix podriem dir de les nòies amb relació als nois. En la nostra època, el mestre espiritual més important de l'India moderna, reconegut per milions de persones com un "avatâra", no ha dit quelcom gaire diferent. Segons Sri Sathya Sai Baba, hi ha una sola casta: la casta de la humanitat. Tots els homes són germans -sota la paternitat de Déu-.

Els grans mestres espirituals de l'India sempre han tingut presents aquestes coses, des del Buddha fins a Aurobindo, des de Haridrumata Gautama -el mestre upanishàdic- fins a Krishnamurti. Però el brahmanisme més tancat, des de l'època dels Sûtras especialment, ho ha volgut ignorar, i en ignorar-ho, ha oblidat la paraula del Senyor, Sri Krishna, en el Mahâbhârata:

"Dharma és el meu primogènit, i la seva essència és la compassió envers tots els éssers".

Dos mil·lenis més tard, el místic Yogananda escriuria:

"M'he impregnat del perfum de la Teva presència, i deixo que es difongui en la brisa l'aroma del missatge del Teu amor cap a

---

<sup>139</sup>B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", vol II, p 174.

<sup>140</sup>Cf Les Lleis de Manu, V, 147-149, i IX, 2, 3, 11.

----

### Les regles per a l'estudiant

Entre moltes altres coses, els Dharma-Sûtras regulen el curs escolar. A l'època dels Sûtras, el semestre acadèmic s'estén durant quatre mesos i mig o cinc mesos i mig, iniciant-se aquest període escolar amb la lluna plena del mes de Shrâvana -juliol/ agost-.<sup>142</sup>

Aquesta és l'estació d'arribada de les pluges monzòniques; tot i els aiguats, que poden ser molt intensos, les pluges monzòniques aporten l'aigua tan necessària a la vida, i alhora fan baixar les temperatures, que arriben a ser insuportables durant l'estació seca i més calurosa -els nostre mesos d'abril, maig i juny, quan s'arriba fàcilment a 45 o 46º a l'ombra, o més-. No deixa, doncs, de ser significatiu que l'inici de les activitats escolars a l'India dels Sûtras coincideixi amb l'inici de l'estació de les pluges. La calor baixa, la vida es fa més fàcil, i esdevé llavors més agradable ensenyar i aprendre. L'esmentada coincidència no deixa, a més, de presentar un clar contingut simbòlic. L'inici de l'estació de les pluges ve a representar l'inici de la vida; alhora, ve a representar l'inici del coneixement, de la formació, del saber -d'un saber, que, recordem-ho, és essencialment sagrat-.

Avui dia encara, a l'India contemporània, l'estació més seca i calurosa -abril, maig i juny- constitueix un període de vacances -les vacances més llargues de l'any-. El curs escolar comença a tot arreu entre mitjans de juny i principis de juliol. L'India moderna conserva la tradició cristal·litzada en els Sûtras, comprenent el sentit més pràctic i alhora el valor més simbòlic d'aquesta inauguració del temps d'estudi.

Hem dit que a l'India antiga el curs escolar durava uns cinc mesos; si començava cap al juliol/ agost, això vol dir que cap al novembre/ desembre s'acabaven les classes i l'estudiant disponia de tot el temps per a ell durant els sis mesos següents. Això no significa que els estudiants de l'India antiga disposessin de 6 mesos de vacances, sinó més aviat de sis mesos de treball personal a partir del guiatge que havien rebut del mestre. L'"upâkarma" era la cerimònia que marcava l'inici del període d'estudis amb l'arribada de les pluges monzòniques. L'"utsarjana" era la cerimònia que clausurava el semestre escolar a principis d'hivern. Els termes "upâkarma" i "utsarjana" també són emprats per designar respectivament el primer i el segon semestres. Amb el temps, el segon semestre de treball personal esdevindria a molts llocs un semestre acadèmic com el primer, amb un període de vacances entre ambdós.

També hi havia diades festives i vacances curtes al llarg del

---

<sup>141</sup>Yogananda, "Meditaciones metafísicas", p 32.

<sup>142</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, XVI, 1, 2.

----

Els Dharma-Sûtras també estableixen les obligacions dels estudiants envers els seus mestres. En primer lloc, el "brahmachâri" ha de sojornar a casa del mestre durant la duració dels seus estudis. No li és permès d'estar-se en altres llocs o amb altres persones. Tampoc sembla que s'accepti de bon grat que un jove canviï de mestre segons el seu propi criteri quan li convingui.<sup>144</sup>

En aquest punt, podem constatar un cop més com la cultura dels Dharma-Sûtras implica un enduriment amb relació a la major llibertat de la cultura upanishàdica. Els Upanishads ens deixen la impressió d'un món molt més lliure que la societat articulada pels Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu. El fonament de la relació mestre/deixeble en el món upanishàdic és sens dubte l'afecte que uneix a ambdós. Per això, resulta difícil d'imaginar en el món upanishàdic un element constrenyedor com el que regula la relació mestre/deixeble en els Dharma-Sûtras. Tal com dèiem, la pedagogia upanishàdica era essencialment una relació afectiva; i l'amor no es pot imposar. El "brahmachâri" upanishàdic no sojorna a casa del mestre perquè se senti obligat a fer-ho en compliment d'una norma social. El deixeble upanishàdic sembla guardar una gran llibertat per escollir el mestre i romandre amb ell. I aquesta llibertat té un valor excepcional, justament perquè al llarg de la història s'anirà perdent, tant a Orient com a Occident.

No deixa de ser significatiu que dos mil.lenis més tard, un dels grans savis de la història Índia, J. Krishnamurti, reprengui aquest mateix missatge en plena època moderna, tot i que ell mateix reconegui que gairebé ningú sembla comprendre'l -o ni tant sols escoltar-lo de debò-. Krishnamurti repetí tot sovint que la vertadera educació no pot donar-se entre professor i alumne, sinó entre dos éssers humans que estan en peu d'igualtat perquè s'estimen. I és aquest mateix afecte el que evita el problema de la disciplina, i atorga a l'educant una plena llibertat.

El món upanishàdic és un món de llum, un món habitat per la joia, governat per l'amor, i profundament lliure. El món dels Dharma-Sûtras o de les Lleis de Manu és un món de "râjas", de privilegis sacerdotals, i de dominació de l'home per l'home. Els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu regulen un sistema de castes i un sistema educatiu on tot està aparentment justificat -però on tot, alhora, està al servei de la dominació i la disciplina-. L'ordre resultant ha girat l'esquena a l'amor -i doncs a la llibertat-.

----

Tornem per ara a la normativa dels Dharma-Sûtras. Aquests textos

---

<sup>143</sup>Per un estudi detallat dels períodes no lectius en el curs escolar, vegeu S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 108-115.

<sup>144</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, III, 5.

arriben a contenir regulacions força detallades en quant a la vida de l'estudiant.<sup>145</sup>

Gautama, per exemple, precisa com ha de ser la vestimenta del "brahmachâri", i aquesta varia segons les castes -"brâhmanas", "kshatriyas" i "vaishyas"-.<sup>146</sup>

Sembla ser que el tall de cabell podia canviar segons el clan familiar, el llinatge educatiu o la regió. De vegades, el noi portava el cap rasurat -com encara és costum entre els novicis budistes o entre certs "brahmachâris" hindús-; de vegades, es deixava un floc de cabells sobre el cim del cap; de vegades, el noi portava els cabells trenats cap amunt -tal com es pot veure en tantes figuracions de Shiva o del Buddha-. Avui dia, aquesta darrera tonsura, sens dubte més complicada, seria força rara. En canvi, és molt habitual una tonsura senzilla i elegant que, tot i deixant créixer els cabells, els tira cap enrera. També podem trobar en l'actualitat a molts "brahmachâris" que porten els cabells rasurats com els novicis budistes; en ocasions, una cueta cau cap enrera des del cap rasurat. Es pot veure de vegades a alguns "brahmachâris" amb els cabells més o menys llargs i amb un estil més "occidental" -encara que, això sí, sempre amb la tendència a tirar el cabells cap enrera i deixar el front net-.

El principi ancestral de deixar el front net té una explicació ben senzilla: permet l'aplicació de les cendres sagrades i dels tints naturals, per tal de representar el punt entre les celles -el tercer ull de la visió- o les marques pròpies a la devoció envers tal o qual déu.

Entre les seves nombroses regulacions, els Dharma-Sûtras concreten tota una sèrie de serveis que el deixeble havia de complir a casa del mestre. Per exemple, el noi havia d'anar a buscar aigua i llenya per al foc; també havia de prendre cura del foc sacrificial.

A més, s'estableix que el "brahmachâri" haurà de sortir a fora de la casa del mestre per demanar menjar; el que rebi no serà per a ell sinó per al conjunt de la petita comunitat educativa de la qual forma part.<sup>147</sup> Recordem que un costum similar existeix encara, i des de temps ancestrals, als països budistes. En països com Birmània o Tailàndia, es pot veure encara a primera hora del matí als novicis i als monjos sortint del monestir i anant a demanar menjar pel barri. En el budisme "theravâda", la regla no sols s'aplica als estudiants -als novicis- sinó també als monjos. A l'Índia antiga, aquest tipus de pràctica vinculava als "brahmachâris". A les universitats europees medievals trobem situacions similars, encara que no de manera generalitzada com a l'Índia o als països budistes.

---

<sup>145</sup>Cf S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 84-101, 101-106 i 124-126.

<sup>146</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 5.

<sup>147</sup>Cf els Sûtras d'Apastamba, I, 1, i els Sûtras de Gautama, II, 35 i 37.

En tornar del seu periple, el "brahmachâri" havia de comunicar al mestre el que havia rebut, i després de la seva autorització, podia seure i menjar -seguint les regles establertes: en silenci, content i sense golafreria.<sup>148</sup>

La pràctica de l'almoïna podia respondre de vegades a unes necessitats molt concretes. Tot i així, un text relativament antic com el Shatapatha Brâhmana dilucida ja el valor pedagògic d'aquesta regla que per a nosaltres podria semblar curiosa.<sup>149</sup>

En la tradició índia, hom ha remarcat sempre el sentit en última instància espiritual de les institucions educatives i de totes les coses. A primera vista, i més enllà de raons merament utilitàries, podria semblar que la ronda diària per l'almoïna desenvolupa el sentit de pertinença a una comunitat -el "gurukula"- així com la maduresa de l'estudiant, tot i permetent-li mantenir un contacte quotidià amb el món exterior que contrapesa la vida en comunitat relativament aïllada a casa del mestre. A partir d'aquí, la tradició índia veuria un equilibri més pregon entre la reclusió i la relació, entre la identitat i la interdependència, entre l'interior i l'exterior, entre Purusha -l'Esperit- i Prakriti -la Matèria-, entre el Sí Mateix i el Món.

----

Els Dharma-Sûtras també institueixen tota una sèrie de regles rígides per a la conducta de l'estudiant. Per exemple, el "brahmachâri" havia d'evitar: la mel, la carn, els perfums, les corones de flors, el calçat, els parasols, dormir durant el dia, banyar-se per plaer, cantar, ballar, etc.<sup>150</sup> També es donaven diversos preceptes higiènics, morals, religiosos i de bones costums.

En presència del mestre, el deixeble no podia cobrir-se el coll, creuar o estirar les cames, o reclinar-se contra un mur.<sup>151</sup> La llengua, els braços i l'estómac havien d'estar ben subjectes.<sup>152</sup> Estava prohibit riure, badallar o fer cruixir els nusos dels dits.<sup>153</sup>

L'estudiant sempre havia de parlar de manera respectuosa dels

---

<sup>148</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 39-41.

<sup>149</sup>Cf el Shatapatha Brâhmana, XI, 3.

<sup>150</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 13.  
Cf també les Lleis de Manu, II, 177-179.

<sup>151</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 14.

<sup>152</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 22.

<sup>153</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 15.

seus superiors.<sup>154</sup> La relació entre el deixeble i el seu mestre es basava no sols en el respecte sinó també en l'estricta obediència del primer envers el segon.<sup>155</sup> L'estudiant no podia mai contradir al mestre, i havia de seure sempre en una posició més baixa que el seu preceptor.<sup>156</sup> Si estava assegut i el mestre l'interpellava, l'estudiant s'havia d'aixecar i posar dret immediatament abans de respondre.

Si el mestre estava caminant, el deixeble havia de caminar unes passes darrera d'ell.<sup>157</sup> Cada matí, l'estudiant havia d'abraçar els peus del mestre.<sup>158</sup> Etc.

N'hi ha prou amb els exemples que acabem de posar; es podrien citar moltes altres normes similars. Cal precisar que en les Lleis de Manu aquest tipus de regulacions es desenvolupa encara més.<sup>159</sup>

Algunes d'aquestes normes poden semblar força raonables; d'altres més aviat excessives. Segons F.E. Keay:

"Moltes d'aquestes regulacions poden no tenir cap sentit ni cap interès per a nosaltres, però eren sens dubte altament valorades per aquells que les aplicaven en aquells temps allunyats. S'han hagut de pensar per emfasitzar la gran solemnitat del treball en que el deixeble i el mestre estaven involucrats, i per imbuir el deixeble amb el misteri sagrat que suposadament caracteritzava al coneixement que el mestre li transmetia."<sup>160</sup>

Tot i així, hi ha quelcom més en aquesta aparent solemnitat que no té a veure amb el sagrat sinó amb el profà. L'esperit subjacent a les regulacions no presenta ambigüetat: estem davant d'una visió jeràrquica, d'un ordre disciplinari. Tot això té ben poc a veure amb el món upanishàdic, sense normes, tan lliure i natural com els ocells que volen en el cel blau, tan fresc com la rosada en aquells boscos de l'India antiga, on es perdien els Aranyakas per dedicar-se a la vida contemplativa.

Els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu edifiquen tot un ordre

---

<sup>154</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 24.

<sup>155</sup>Cf els Sûtras d'Apastamba, I, 1.

<sup>156</sup>Cf els Sûtras d'Apastamba, I, 1.

<sup>157</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 28.

<sup>158</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, I, 52.

<sup>159</sup>Cf les Lleis de Manu, capítol II.

<sup>160</sup>F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 37.

normatiu constrenyedori i feixuc, regulant àdhuc detalls insignificants de la vida. La mentalitat d'aquest sistema normatiu és profundament disciplinària. Es tracta d'instituir una relació jeràrquica de superioritat/ inferioritat entre mestre i deixeble. Hem perdut completament aquella llibertat pregona del món upanishàdic, aquella llibertat primera i última que proposaria segles més tard Krishnamurti. També hem perdut aquella relació d'igualtat entre mestre i deixeble, amarada d'amor i d'una profunda tendresa. Amb els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu, es tracta de tancar a un ésser tan vital com és l'adolescent en una dama de ferro normativa que, segurament, no es deuria complir mai del tot. Estem a les antípodes de l'"e-ducere"; enlloc de guiar al jove perquè sigui ell mateix, perquè realitzi el que porta en el seu interior, s'intenta amotllarlo a un ordre preestablert, profundament jerarquitzat.

Fixem-nos, per exemple, en la regla segons la qual l'estudiant ha de seure en una posició més baixa que el mestre. Davant això, recordem el significat etimològic de la paraula "upanishad", que implica la idea de mestre i deixeble seient junts, un al costat de l'altre, al mateix nivell, conversant i dialogant en llibertat. Recordem els comentaris tan bells de la mestre espiritual contemporània, Vimala Thakar, sobre l'educació upanishàdica. Vimala Thakar subratlla la relació d'igualtat entre mestre i deixeble en els Upanishads, la plena llibertat que guardava l'estudiant per dialogar, demanar, qüestionar, investigar, explorar. Tal com deia Vimala Thakar, el món upanishàdic és el món de la paraula viva, en llibertat, en l'amor més pregon i més pur. En canvi, els Dharma-Sûtras prohibeixen que l'estudiant contradigui al mestre, establint una clara relació d'obediència i submissió.

Cal anar amb compte, però, en establir una evolució excessivament lineal en la història de l'educació índia. A l'època dels Upanishads més antics, es donava en certs àmbits socials una educació més jeràrquica que es veurà coronada i perfectament definida en els Dharma-Sûtras i en les Lleis de Manu. Vem advertir en el seu moment que el mateix Shatapatha Brâhmana presenta ja algunes diferències amb relació a l'esperit del Rig Veda, dels Aranyakas o dels primers Upanishads. D'altra banda, quan els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu estan vigents, no deixa d'existir una relació educativa més lliure i afectuosa, com a l'època dels primers Upanishads. El llegat upanishàdic, amb aquesta profunda igualtat i llibertat entre mestre i deixeble, no desapareixerà mai de l'Índia, per més que s'institueixin textos normatius com els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu.

La cadena upanishàdica continuarà viva, tot i evolucionant constantment, fins als temps de l'Imperi Mogol. Paral·lelament, els diversos moviments "bhaktis" i tantes sectes tântriques, shivaïtes i krishnaïtes mantindran vius uns valors i unes vivències completament diferents als Dharma-Sûtras o a les Lleis de Manu. Entrat el segle XIX, dos mil·lenis després de la promulgació dels Dharma-Sûtras i en plena colonització, Ramakrishna encarna un amor profundament místic envers els seus deixebles. En conclusió, la civilització índia és d'una complexitat i d'una riquesa ingents, i no es pot reduir als Dharma-Sûtras o a les Lleis de Manu.

La llibertat i la disciplina. L'amor i l'ordre. Entre els Upanishads i els Dharma-Sûtras s'oposen molt més que dues tradicions educatives completament diferents. S'oposen dues realitats de la



mateixa condició humana. Tal com hem suggerit més amunt, la història de l'educació a l'Índia no és sinó la història de tota la humanitat.

----

### Les regles per al mestre

El que acabem d'exposar també queda reflectit en les obligacions que concerneixen al mestre. Fins ara, hem estat veient les obligacions que lliguen a l'estudiant.<sup>161</sup>

Pel que fa al mestre, es veu en primer lloc obligat a instruir al deixeble després del ritu iniciàtic, sense ocultar-li cap part essencial dels ensenyaments sagrats, i sense utilitzar-lo per a fins o interessos propis.<sup>162</sup>

Les Lleis de Manu recomanen un tracte amable i afectuós per part del mestre, per tal de reeixir millor en la seva tasca pedagògica.<sup>163</sup>

En aquest esperit, no hi ha una simpatia d'entrada per al càstig corporal, però tampoc s'exclou. Segons el legislador, Gautama, la regla consistiria en evitar en principi el càstig corporal. Però el mateix legislador reconeix que, si fa falta i no hi ha altre remei, el mestre pot utilitzar una corda prima o una canya per corregir l'estudiant.<sup>164</sup>

Les Lleis de Manu també autoritzen el mestre a castigar corporalment al noi amb una corda o un tall de bambú -contra les parts posteriors del cos, mai contra les parts anteriors o nobles-<sup>165</sup>

Els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu parlen en algunes ocasions d'amor del mestre envers el deixeble. Però obliguen el deixeble a seure en una posició inferior al mestre, i a caminar darrera d'ell. No li permeten contradir-lo ni qüestionar-lo. La relació és jeràrquica, i l'estudiant deu obediència a un mestre que està per sobre d'ell. Fins i tot, si fa falta, el mestre pot utilitzar la violència física i castigar corporalment al noi.

Tot això és el que els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu entenen per "amor"? Es que els legisladors hindús no han sentit la paraula del Senyor, Sri Krishna, que és en essència idèntica a la paraula del

---

<sup>161</sup>Sobre aquest punt, vegeu S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 142-147.

<sup>162</sup>Cf els Sûtras d'Apastamba, I, 2.

<sup>163</sup>Cf les Lleis de Manu, II, 159.

<sup>164</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 42-44.

<sup>165</sup>Cf les Lleis de Manu, VIII, 299-300.

Buddha o de Jesucrist? Trobem en el missatge pedagògic de Krishnamurti algun tipus d'autorització a usar el càstig corporal -en nom de l'amor-?

No estem parlant de quelcom que sigui d'interès merament històric, sinó que té implicacions en el nostre món. A l'Índia contemporània, el càstig corporal existeix; el qui escriu aquestes línies n'ha estat testimoni en diverses ocasions. Al mateix temps, l'amor en la relació educativa també existeix, amb una profunditat i una naturalitat que no es donen fàcilment a Occident.

Aquells grans mestres indis que, des dels temps vèdics o upanishàdics fins als moderns, han encarnat l'afecte més tendre entre mestre i deixeble, no haurien ni tant sols pensat en el més mínim càstig corporal. És inimaginable que Ramakrishna, amb el seu amor profundament místic envers els seus deixebles, pogués arribar mai a exercir la més mínima violència contra ells. En canvi, d'altres que han parlat de disciplina sí que han utilitzat o legitimat el càstig corporal, i doncs la violència física.

Hi ha una incompatibilitat radical entre l'amor i el càstig corporal o qualsevol forma de violència. Llavors, quina ha estat l'opció dels Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu?

g. L'educació en la literatura èpica:

el Mahâbhârata i el Râmâyana.

La formació dels prínceps i els cavallers<sup>166</sup>

L'educació brahmànica i els no-"brâhmanas"

La història de l'educació a l'Índia s'ha centrat tot sovint en l'ordre dels "brâhmanas" en uns termes poc ponderats. De vegades, l'educació a l'Índia antiga queda quasi reduïda a l'"educació brahmànica" -i secundàriament a la budista-. Cal matisar les coses per tal d'oferir una visió més equilibrada de la història educativa del subcontinent.

D'entrada, l'estudi dels llibres sagrats -els Vedas en particular- no estava reservat exclusivament als nois "brâhmanas". Els dos ordres següents, els "kshatriyas" -guerrers- i els "vaishyas" -mercadors/ agricultors-, també tenien dret a accedir al coneixement filosòfic i religiós més elevat. Per aquesta raó, també passaven per la cerimònia iniciàtica de l'"upanayana", marcant la mort simbòlica del nen i el segon naixement d'un noi dotat amb un ésser nou, l'ésser d'home; la iniciació, llavors, inaugurava el període d'estudis dels textos sagrats i de les disciplines connectades amb aquests.<sup>167</sup> Sabem que els joves "kshatriyas" i "vaishyas" reberen instrucció sobre els himnes vèdics, la filosofia dels Upanishads i certes parts dels 6 Vedângas o Angas -necessàries per tal de comprendre adequadament els

---

<sup>166</sup>Pel que fa al Mahâbhârata, vegeu les edicions de K. Subramaniam, Chakravarthi Narasimhan, J.A.B. van Buitenen, W. Buck, i M.N. Dutt.

Vegeu igualment les edicions del Bhagavad-Gîtâ per S. Radhakrishnan, A.C.B. Swami Prabhupada, J. Mascaró, F. Tola, i C. Martín.

Pel que fa al Râmâyana, vegeu les edicions de M. Sen, K. Subramaniam, M.N. Dutt, i A. Martí.

Vegeu igualment les edicions del Yoga-Vâshishtha per E. Ballesteros Arranz, Hari Prasad Shastri i A. Corniero, i P.P. Bharata Yer.

Amb relació a l'Arthashâstra de Kautilya, vegeu l'edició de R. Shamasastri, i L.N. Rangarajan.

<sup>167</sup>Aquest costum està perfectament consolidat quan es componen els primers Dharma-Sûtras, cap al 500 AC.

Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, I.

textos vèdics-.<sup>168</sup>

A l'època de composició del Rig Veda, abans del 1000 AC, era habitual que un cabdill o noble tingués a un "brâhmana" com a sacerdot domèstic; a aquest sacerdot que vivia amb una família noble se l'anomenava "purohita".<sup>169</sup> Probablement, els fills del senyor de la casa eren educats pel "purohita", el qual exercia a més les funcions rituals a la casa del senyor. L'evolució històrica portà a una consolidació del poder dels "brâhmanas" sobre el conjunt de la societat, i això implicà de ben segur una generalització de l'educació dels nois "kshatriyas" per part de mestres "brâhmanas". El desenvolupament de les escoles brahmàniques, que analitzarem posteriorment, reforçà la posició i l'autoritat del mestre "brâhmana" com a preceptor dels prínceps reials o dels joves nobles. La institució del "purohita", a la qual s'encarregava la formació religiosa, intel·lectual i moral del príncep o del jove noble, va continuar a través de la història fins a temps força recents.

Tot i així, cal reconèixer que amb el pas del temps coincidiren dos factors que portaren a un afebliment de l'educació brahmànica dels "kshatriyas". En primer lloc, el brahmanisme tendiria a un tancament creixent; d'aquí provindria la reacció del Buddha justament, i a partir d'ell, el desenvolupament del budisme. Aquest tancament s'accentuà posteriorment amb els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu. Els centres educatius hindús durant el primer mil·lenni de la nostra era -"parishads" i "tols"- són essencialment brahmànics. Però això tampoc vol dir que un jove "kshatriya" -o "vaishya"- hi tingui prohibit l'accés.

En segon lloc, els mateixos "kshatriyas" donaren cada vegada menys importància a una educació filosòfica i espiritual, llevat d'excepcions, valoritzant en canvi la formació pròpia d'un futur rei o cavaller, i doncs, l'art de les armes i de la guerra, les tècniques militars, l'equitació, les ciències del govern, etc. Aquesta creixent valorització de la formació pròpia del "kshatriya" és paral·lela a la consolidació del poder dels reis -"râjas"-, fins a la construcció de vertaders imperis continentals amb dinasties com els Maurya o els Gupta. Ja en els temps més antics, el Rig Veda feia referència als combats d'entrenament entre joves guerrers.<sup>170</sup> Aquesta formació pròpia del príncep o del jove noble es desenvoluparia considerablement amb el pas dels segles. Ho veurem amb detall més endavant.

Tampoc hem d'oblidar que molts reis o nobles es deurién de sentir incòmodes davant la figura del "purohita", el qual podia arribar a ser molt influent, i intentaren de ben segur desfer-se d'aquesta preeminència brahmànica no sempre ben rebuda. Una certa simplificació de la història índia -potser interessada- ha tendit a minimitzar o simplement oblidar la tensió entre "brâhmanas" i

---

<sup>168</sup>Els Vedângas o Angas són, tal com veurem més endavant, les disciplines clàssiques complementàries a l'estudi dels Vedas.

<sup>169</sup>Cf Rig Veda, I, 1.

<sup>170</sup>Cf Rig Veda, IV, 42, 5.

"kshatriyas" en la vida social índia. Aquesta tensió existí, o més bé, fou constitutiva de la història índia, i això afectà sens dubte a l'àmbit de l'educació i doncs a la figura del "purohita". En l'Arthashâstra de Kautilya, un tractat de ciències del govern que examinarem més endavant, es diu que el rei haurà de seguir al "brâhmana" establert a la cort "com un estudiant segueix al seu professor, un fill al seu pare, un criat al seu senyor".<sup>171</sup> Seria ingenu, o més aviat absurd, pretendre que tots els reis de l'Índia obeïren diligentment i servil aquest precepte, instituit pels mateixos "brâhmanas" per tal d'assegurar la seva preeminència social.

Malgrat tot, una formació més intel·lectual i espiritual per als "kshatriyas" no fou mai negligida completament. En els Dharma-Sûtras de Gautama, es diu que el príncep reial ha de ser instruit en la ciència sagrada i en la lògica.<sup>172</sup> Els mateixos Dharma-Sûtras també estableixen que la justícia reial haurà de fonamentar-se en els Vedas, els Dharma-Shâstras, els Angas i els Purânas;<sup>173</sup> podem presumir, doncs, que el "kshatriya" adolescent havia de rebre ensenyaments sobre les matèries filosòfiques i espirituals durant els seus anys d'aprenentatge.

Tenim exemples de "kshatriyas" il·lustres que atenyeren un alt grau de coneixements. Això vol dir, òbviament, que havien rebut una educació filosòfica i religiosa durant la seva joventut. El Shatapatha Brâhmana fa referència al rei Janaka de Videha, el qual mantenia diàlegs al més alt nivell amb els "brâhmanas" més preparats.<sup>174</sup> Citra Gângyâyani<sup>175</sup> i Ajâtashatru de Kâsi<sup>176</sup> són altres savis reials que ensenyaren a membres de l'ordre dels "brâhmanas". Podriem citar encara a Ashvapati Kaikeya o a Pravahana Jaivali. Això ens mostra clarament que no sols els "kshatriyas" adolescents podien rebre la més alta educació sobre les matèries sagrades, igual que els nois "brâhmanas", sinó que els "kshatriyas" adults podien àdhuc ser reconeguts com a mestres, i ser ells els qui ensenyessin als "brâhmanas".

Comentant el principi del II capítol del Brihad-Aranyaka

---

<sup>171</sup>Cf l'Arthashâstra de Kautilya, capítol IX.

<sup>172</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, XI, 1.

<sup>173</sup>Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, XI, 19.

<sup>174</sup>Cf el Shatapatha Brâhmana, XI, 6, 2.

El rei Janaka també és esmentat en els Upanishads.

<sup>175</sup>Cf Kaushîtakî-Brâhmana Upanishad, I.

<sup>176</sup>Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, II, 1.

Upanishad, S. Radhakrishnan subratlla:

"En aquest diàleg Dripta-bâlâki, tot i essent un "brâhmana", representa el coneixement imperfecte de Brahman, mentre Ajâtashatru, tot i essent un "kshatriya", representa el coneixement avançat de Brahman. Mentre Dripta-bâlâki adora a Brahman com el sol, la lluna, etc, en la seva forma limitada, Ajâtashatru coneix a Brahman com el sí mateix."<sup>177</sup>

De fet, hi ha algú a l'India que no conegui al famós príncep Siddhârtha? No és Gautama Siddhârtha, el Buddha, reconegut en tot el subcontinent com un dels mestres espirituals més grans que ha conegut la història índia? Es ben sabut que Siddhârtha no era un "brâhmana", sinó un "kshatriya", com Janaka, Citra Gângyâyani o Ajâtashatru. El mateix podriem dir d'un altre gran mestre espiritual de l'India, Mahâvira, fundador del jainisme.

Tot i així, el brahmanisme més ortodox s'atrinxerà darrera sistemes normatius que estableixen la seva preeminència en l'àmbit de l'educació i en la vida social en general. Les Lleis de Manu arribaren a prohibir que els "kshatriyas" o els "vaishyas" poguessin ensenyar els Vedas -i doncs en matèria espiritual o filosòfica- enlloc dels "brâhmanas".<sup>178</sup> El legislador insisteix que tant sols els "brâhmanas" podran ensenyar els Vedas i ningú més.<sup>179</sup>

Potser per això es desenvoluparen no sols el budisme i el jainisme sinó també nombroses sectes shivaïtes i vishnuïtes al marge del brahmanisme ortodox, amb la seva arrogància sacerdotal i la seva rigidesa creixents.

Tot això no impedia que l'art de les armes fós ensenyat als "kshatriyas" adolescents per "kshatriyas" adults, o que les ciències del govern també fossin ensenyades als joves prínceps o nobles per persones que no eren "brâhmanas". Malgrat tot, roman la prohibició d'ensenyar en l'àmbit filosòfic i espiritual -els Vedas en particular- per a tots aquells que no pertanyin a la casta sacerdotal. Vol dir això que les Lleis de Manu, i amb elles el brahmanisme més tancat, col·locaven en la il·legalitat a tots aquells savis dels temps antics que, no essent d'origen "brâhmana", van ensenyar els Vedas, els Aranyakas i els Upanishads a persones de totes les castes, inclosos "brâhmanas"?

A més, on està la frontera entre ensenyar els Vedas i ensenyar en matèria filosòfica i espiritual -en termes generals-? La prohibició de les Lleis de Manu és força agoserada. No col·loca al mateix Buddha al llindar de la il·legalitat? No va donar el Buddha ensenyaments sobre temes filosòfics i espirituals a persones de totes les castes -a "brâhmanas" també-? I no era justament un "kshatriya"? El mateix succeïria amb Mahâvira, fundador del jainisme, i amb molts

---

<sup>177</sup>S. Radhakrishnan, "The Principal Upanishads", p 184.

<sup>178</sup>Cf les Lleis de Manu, X, 77-78.

<sup>179</sup>Lleis de Manu, X, 1.

místics dels Aranyakas o mestres upanishàdics que no eren "brâhmanas".

S.K. Das fa la següent observació:

"Aquestes regles prohibint als no-"brâhmanas" d'ensenyar (...) proven indirectament que els mestres no-"brâhmanas" no eren al capdavant tan rars."<sup>180</sup>

Ens podem quedar amb aquesta imatge colpidora per reflexionar sobre la història de l'India: el Buddha col·locat en una posició pràcticament il·legal per les Lleis de Manu, perquè no essent de casta "brâhmana" va gosar ensenyar als altres -entre ells als "brâhmanas"- sobre el sentit últim de l'existència. No sols el budisme i el jainisme, sinó també el profund moviment "bhakti" i moltes altres sectes hindús, vorejarien les rigideses del brahmanisme i seguirien les seves pròpies pautes amb independència del que diguessin les Lleis de Manu.

Tukârâm és un dels grans mestres de la "bhakti" -l'amor i la devoció a Déu-, o si volem, un dels grans místics de la història de la humanitat. El seu origen social ni tant sols era "kshatriya" -o "vaishya"- sinó "shûdra". El fet d'haver nascut en el quart ordre de castes no li va impedir compondre la poesia mística més bella que s'ha escrit a l'India -juntament amb la de Kabir-. Les Lleis de Manu podien continuar prohibint, imposant i regulant.

----

#### Els Purânas<sup>181</sup>

Els grans poemes èpics, el Mahâbhârata i el Râmâyana, aporten informació valuosa sobre l'educació específica dels "kshatriyas". Abans d'entrar en aquests continguts particulars i esbossar alguns trets suplementaris sobre el món dels reis i dels cavallers, veiem quelcom sobre els dos poemes èpics, així com sobre els llibres mitològics que s'hi relacionen posteriorment, els Purânas.

Purâna significa "antigues narracions" en el seu sentit etimològic. Els Purânas són poemes devocionals i alhora narracions mitològiques que tracten bàsicament del món dels déus, dels "rishis" i d'éssers sobrenaturals. Col·lectivament considerats, els Purânas també presenten un caire enciclopèdic, abarçant totes les matèries de coneixement hagudes i per haver.

---

<sup>180</sup>S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 117.

<sup>181</sup>Existeix una edició general dels Purânas per G.P. Bhatt.

Sobre el Purâna més conegut, el Srîmad Bhâgavatam, vegeu l'edició de Swami Tapasyannanda, A.C.B. Swami Prabhupada, A. Martí, i Swami Madhavananda.

Sobre el Shiva Purâna, vegeu l'edició d'ATIM; sobre el Vishnu Purâna, vegeu l'edició de Manmatha Nath Dutt.

No hem de confondre els Purânas amb uns altres grans poemes de l'Índia, els Itihâsas, encara més antics, tractant sobre les proeses d'herois i les seves relacions amb els déus. Els dos Itihâsas per excel·lència són el Mahâbhârata i el Râmâyana, dels quals parlarem seguidament. Els Itihâsas conjuguen la poesia, la llegenda, l'èpica heroica, el món mitològic, la més alta filosofia i la devoció més pregona, en uns textos llarguïssims que han conegut diverses versions i recensions.

Els Purânas venen a ser la continuació dels Itihâsas, i juntament amb aquests, conformen la Smriti, és a dir, el complement de la Shruti -la revelació directa, inscrita en els Vedas, els Upanishads i els Brâhmanas-.

La tradició índia conté 18 Purânas principals -Mahâ-Purânas- i 18 Purânas secundaris -Upa-Purânas-. Tots els Purânas contenen una forta càrrega devocional; tenint en compte que es poden adreçar a Déu -Ishvara- com a Brahmâ, Vishnu o Shiva, tenim tres classes de Purânas: els Brahmana-Purânas, els Vaishnava-Purânas i els Shaiva-Purânas. Entre els Purânas vishnuites més populars, caldria citar el Vishnu Purâna i el Bhâgavata Purâna -o Srîmad Bhâgavatam-. Entre els shivaïtes, caldria esmentar el Shiva o Vâyu Purâna, el Linga Purâna i el Skanda Purâna.

Hom considera que el Vâyu-Purâna -una variació del qual es coneix com a Shiva-Purâna- és el més antic; possiblement la seva composició remunta fins al segle VI de la nostra era. Els restants Purânas són posteriors; tots ells foren compostos durant la nostra Edat Mitjana, entre els segles XIII i XVI. Segons la tradició, Vyâsa, el compilador dels Vedas i el Mahâbhârata, seria responsable de l'arranjament dels Purânas més antics. També segons la tradició, els Purânas foren originalment recitats pel trobador Roma-Harshana -o Loma-Harshana-.

Cal remarcar la importància històrica dels Itihâsas i dels Purânas. Aquests poemes èpics i mitològics han estat cabdals de cara a la supervivència i evolució de l'hinduisme al llarg dels segles. El Rig Veda o els Upanishads son obres extraordinàries, vertaders cims de l'espiritualitat humana. Però tant l'un com els altres resulten difícils de copsar per a la massa del poble. Si l'hinduisme ha sobreviscut fins a la nostra època, tot i evolucionant constantment, ha estat en part gràcies als Itihâsas i als Purânas -i també gràcies als moviments devocionals o "bakti"-. Els Itihâsas i els Purânas, a través d'una èpica i d'una mitologia molt riques, fàcils d'entendre per al poble, combinant la poesia, la llegenda, el mite i el símbol, vehiculen tota una sèrie de continguts religiosos i filosòfics que defineixen la cosmovisió índia i que, tot i essent complementaris als Vedas o als Upanishads, estan especialment formulats per a la massa de la població. Per aquesta raó, hom ha anomenat els Itihâsas i els Purânas "el Veda del poble".

Hom pot trobar-se encara a l'Índia actual a camperols que no saben llegir ni escriure, però que reciten en canvi, de memòria i amb devoció, passatges sencers dels poemes èpics. Fins i tot a Tailàndia o a Indonèsia podem comprovar la força d'aquests poemes èpics hindús que han arrelat profundament en la cultura popular del país. El Râmâyana, en particular, ha esdevingut des de fa segles una part inherent i fonamental de la cultura popular en grans parts del sud-est asiàtic.



Al mateix temps, els Purânas han estat de vegades censurats per algunes personalitats de l'hinduisme -sobretot reformadors-, que han vist en aquests relats llegendaris i mitològics una bona dosi de superstició. Aquest fou el cas, per exemple, de Dayânanda -o Dayânanda Sarasvatî-, el qual visqué entre el 1824 i el 1883, essent un dels capdavanters del moviment de "renaixença hindú", i fundant al 1875 el cèlebre moviment Arya Samâj.

Es legítim identificar en els Purânas uns elements típics de superstició popular. Però no pensem que s'hagi de reduir aquests textos a això únicament. Alhora, i de manera indissociable, aquests textos constitueixen un tresor de la religió hindú, amb molts elements devocionals autèntics i amb molts continguts mítics fascinants. I sobretot, no hem d'oblidar que aquests llibres han estat un vehicle de culturització del poble indi, sense el qual l'hinduisme no hauria tingut la força que tingué durant els segles de dominació musulmana i colonial. Estem, doncs, davant d'unes obres complexes, multifacètiques, que requereixen una visió matisada de les coses.

Segons S.M. Rakhe:

"La importància de les obres puràniques ha estat àmpliament reconeguda pels acadèmics de cara a l'estudi de la història social, religiosa i política de l'Índia antiga. S'ha sentit realment la necessitat d'estudiar aquestes obres per treure'n informació valuosa sobre la constitució de la seva gent, sobre les idees i creences dels diversos pobles vivint en les seves diferents regions, i també sobre la seva geografia, literatura, mitologia, idees i supersticions, flora i fauna, etc. "<sup>182</sup>

Essent els Purânas la gran literatura del poble, la seva censura per part de certes élites religioses i culturals del país no deixa de representar un conflicte sociològic entre el poble i la seva cultura popular per un costat, i les élites socials i la seva cultura més elaborada per un altre costat. Fins que la ideologia marxista no penetra a l'Índia moderna, això no pot revestir la forma d'un conflicte de classes tal com s'entendria a Occident. Tot i així, la confrontació ente els Purânas populars i la gran literatura espiritual i filosòfica més minoritària no deixa de presentar signes de conflicte -al menys potencial o larvat- entre els pols de la societat hindú -que és una societat precisament marcada per agudes distincions socials-.

Alguns hindús cultes han parlat en termes negatius dels Purânas. Però als artesans o als camperols que no saben llegir ni escriure, però que sí saben de memòria parts senceres dels Purânas, no els podem prendre el que per a ells és un tresor, i el seu vehicle de culturització i d'aproximació al fet religiós. Si es manifesta de vegades una mútua incomprensió entre el poble i les élites, és perquè en el fons cadascú parteix d'una visió del món i del fet religiós prou diferent. L'hinduisme en singular, tal com hem dit, no existeix. L'hinduisme és el conjunt de totes aquestes visions, de vegades complementàries i de vegades confrontades. El fet que cap visió cultural hagi acabat de dominar mai a les altres, és justament el que

---

<sup>182</sup>S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", p 41.

ha atorgat a l'hinduisme i a la cultura índia la seva extraordinària riquesa.

----

### El Mahābhārata

El Mahābhārata és, literalment, el gran entre els descendents de Bharata. Recordem que els Bharatas són un poble antic que dona nom al conjunt de l'Índia.

El Mahābhārata, un dels dos grans poemes èpics de l'Índia juntament amb el Rāmāyana, conté -en la seva forma actual més comuna- més de 100 000 versos distribuïts en 18 llibres -"parvans"-. Segons la tradició, l'autor seria el savi mític Vyāsa, el qual també hauria compost la versió final dels Vedas. En realitat, el Mahābhārata ha tingut nombrosos autors i ordenadors del material mític, donant lloc a successives versions, modificacions i afegits. El material mític és tant d'origen ari com pre-ari -i doncs dravídica o àdhuc anterior-. Això explica la naturalesa complexa del gran poema èpic, presentant una gran diversitat de creences diferents tretes de fonts i tradicions de tota mena. Bastants autors acostumen a situar la llarga composició del poema èpic entre el segle V AC i el IV DC. D'altres autors, però, ubiquen un inici de composició de l'epopèia una mica abans, entre el 800 i el 500 AC. Abans de les versions finals en sànscrit, hi hagueren altres versions en prākrit.

Avui dia encara, no hi ha un text estàndard universalment reconegut, i les recensions en ús poden variar substancialment; a més, hi ha diferències culturals visibles entre les recensions del nord i les del sud de l'Índia. Però és que els diversos manuscrits originals presenten ja diferències notables. Recordem que els llibres sagrats i èpics de l'Índia no estaven escrits antigament, sinó que es componien i repetien de forma oral. La cultura oral ha estat el fonament de la civilització índia, i això ho remarcaren justament els grecs que arribaren al subcontinent en temps d'Alexandre. Els manuscrits més antics del Mahābhārata de que hom disposa daten del segle XV, i els diversos textos conservats disten molt de ser idèntics.

La part filosòficament més important del poema és el llibre VI, el Bhagavad Gītā, que conté els ensenyaments que el déu Krishna dona al cabdill Arjuna. El tema central de l'epopèia és la lluita entre dos clans rivals: els malvats Kauravas i els virtuoses Pāndavas, als quals pertany Arjuna. La batalla decisiva té lloc a Kurukshetra -el camp dels Kurus-, a prop de l'actual Delhi.

El nucli narratiu central ocupa, però, una quarta part dels més de 100 000 versos. La resta és una combinació de materials de tota mena i d'origens molt diferents, incloent cosmologia, teogonia, mitologia, llegendes, ètica, art del bon govern i de la guerra, i disquisicions filosòfiques. Hi ha en el text tota una sèrie de materials que, clarament, han estat afegits tardanament per alguns "brāhmanas" per tal d'adequar les creences populars a les seves doctrines, i deixar constància al llarg del poema de la preeminència brahmànica.

Centrant-nos en el nucli narratiu central, és problemàtic intentar identificar a aquests dos clans rivals -els Pāndavas i els

Kauravas-. Més enllà de la significació simbòlica, amb connotacions de tipus ètic i espiritual, hi ha aquí una dimensió sociològica i històrica que no se'ns pot escapar. Qui són els Pandâvas i qui són els Kauravas?

Bastants autors resolen el problema dient que tant els uns com els altres són famílies rivals del llinatge dels Bhâratas. Però d'altres autors, com Alain Daniélou, veuen un material històric molt més interessant en aquesta narració.<sup>183</sup> No es tractaria tant de la lluita fratricida entre dos clans germans -quelcom que en termes històrics no tindria gaire interès-, sinó més bé de l'enfrontament històric entre dos grans pobles, els indo-aris invasors -els Kauravas- i els dravídics envahits -els Pândavas-. Segons nombrosos indòlegs, és força clar que la figura de Krishna és d'origen dravídic i no indo-ari. El fet que Arjuna, cabdill dels Pândavas, tingui a Krishna al seu costat no deixa de ser significatiu.

Els Pândavas serien prínceps dravídics descendents de Pându, l'avant-passat llunyà del qual es reclamaria hereva la dinastia dravídica dels Pândya fins als primers segles de la nostra era. Trobem materials referents a tot això en la literatura tàmil del sud de l'Índia. Els Pândavas, de pell relativament fosca, practiquen la poliàndria, quelcom que era acceptat entre els dravídics i que xocava en canvi als indo-aris. Els Kauravas serien els descendents de Kuru, i Kuru és el nom de la terra natal dels aris en les estepes del nord -Uttara Kuru, el Kuru nòrdic-.

Si les conjectures d'Alain Daniélou són encertades -i no deixen de tenir sentit-, els Pândavas i el mateix Arjuna serien d'ascendència dravídica i no indo-ària, mentre els Kauravas representarien als indo-aris. De fet, tant sols la victòria dels Pândavas dravídics enfront dels Kauravas indo-aris en la gran guerra del Mâhâbarata permetria explicar l'equilibri finalment assolit en la història índia entre ambdós troncs ètnics i culturals, i alhora l'alt grau de fusió entre ells. Encara que alguns historiadors hagin situat la guerra del Mahâbhârata abans del 1000 AC, sembla més probable que tingués lloc cap al 900 AC o àdhuc després, cap al 800. En tot cas, no és convincent la hipòtesi segons la qual els indo-aris haurien esclafat completament als dravídics de victòria en victòria. D'entrada, la conquesta indo-ària, des dels seus principis, no fou sempre tan fàcil; segons el Rig Veda, el savi Vishvâmitra hauria conduït ell mateix als guerrers aris en una expedició contra els enemics però haurien estat derrotats.<sup>184</sup>

No hem d'oblidar que els dravídics tenien castes guerreres; no eren pobles pacífics i desmunts. No és raonable pensar que els guerrers i els prínceps dravídics acceptaren una total dominació indo-ària sense respondre. És més lògic pensar que infringiren algunes derrotes als indo-aris durant el seu avenç, i que algun dia havien de respondre a la invasió del subcontinent. Això és el que succeïria en la gran guerra del Mahâbhârata. Si la història hagués donat als indo-aris una preeminència absoluta, difícilment la civilització índia hauria pogut conèixer l'equilibri i la fusió de

---

<sup>183</sup>Cf A. Daniélou, "Histoire de l'Inde", p 67-71.

<sup>184</sup>Cf Rig Veda, VII, 18, 33 i 83.

les ètnies i les cultures que justament la caracteritza. L'avenç dels indo-aris i la seva preeminència havien de conèixer algun tipus de re-equilibrament per tal que la situació posterior no fós conflictiva i es produís una mescla fructífera d'ambdós pobles i cultures, fins a tal punt que la idiosincrasia índia implica la unitat indissociable de l'element indo-ari i de l'element dravídic.

No és que els Pândavas i els Kauravas siguin dos clans germans, fills del mateix llinatge. Els Pândavas i els Kauravas representarien a dos llinatges diferents, o més bé, a dos grans pobles diferents, els dravídics i els indo-aris. Però a través del re-equilibrament esmentat i de la fusió ètnica i cultural que en surt reforçada, neix l'India pròpiament dita -Bhârata o Bharat-<sup>185</sup>. L'India no és ni purament ària ni purament dravídica, sinó ambdues alhora de manera indissociable -i altres coses encara-. Després de la gran guerra del Mahâbhârata, la pau i àdhuc la fusió entre els indo-aris i els dravídics s'ha consolidat. Els dos antics pobles, enfrontats en diverses ocasions durant les invasions àries, acaben formant un sol poble, un nou poble, l'India -Bhârata-.

El més important és adonar-se que el terme s'utilitza a partir d'un cert moment per fer referència al conjunt de l'India, i més concretament, per fer referència a la unió d'antics pobles diferenciats i enfrontats. Bhârata -o Bharat- passa llavors a implicar la idea d'unitat i de pau, i a referir-se al conjunt i no a un element singular, a l'India pròpiament dita. I realment, tant sols podem entendre l'India com aquesta fusió extraordinària, tan fructífera, entre el món indo-ari i el món dravídic anterior. D'aquí prové -entre d'altres coses- la grandesa de l'India, perquè d'aquí prové la seva ingent riquesa. Aquestes reflexions tampoc ens haurien de fer oblidar la integració en la civilització índia d'altres aportacions, i en particular les dels pobladors més antics, els que actualment hom acostuma a anomenar afro-asiàtics. L'India neix de l'entramat complex i profund de molts pobles i moltes cultures; d'aquí prové, repetim un cop més, la seva grandesa com a civilització.

----

### El Râmâyana

Râmâyana significa, literalment, el curs (de la vida) de Râma. Aquest és l'altre gran poema èpic de l'India, l'altre gran Itihâsa, atribuït llegendàriament al savi Vâlmîki. Així com l'epopèia anterior narra la guerra del Mahâbhârata i transmet la Paraula del Senyor, Sri Krishna, i així com el Bhâgavata Purâna -o Srîmad Bhâgavatam- ens conta amb detall la vida de Krishna, amb tots aquells episodis entranyables sobre la seva infància i adolescència, el Râmâyana ens presenta la història d'un altre déu, el príncep d'Ayodhyâ, Râma.

Tant Krishna com Râma són considerats en l'hinduisme convencional com "avatâras" o encarnacions del déu Vishnu -un dels tres déus de la "trimûrti" o tríade de grans déus hindús-. Recordem

---

<sup>185</sup>Recordem que Bharat és el nom oficial de l'India en l'actualitat.

que al costat de Vishnu, el qui pren cura del Cosmos, hi hauria Brahmâ, el creador, i Shiva, el destructor -de la il·lusió-, el qui ens retorna al nostre origen. Aquesta visió hindú convencional amaga, però, una major complexitat. En primer lloc, per alguns hindús encapçalats per Chaitanya -el cèlebre místic de la "bhakti"-, Vishnu seria l'"avatâra" de Krishna i no a l'inrevés, puix que Sri Krishna seria el Senyor suprem, el Déu únic de l'univers, del qual tots els altres éssers "divins" serien manifestacions o missatgers. En segon lloc, caldria recordar que els mites de Krishna i de Râma són d'origen dravídic i no indo-ari, i no tenen res a veure, en la seva forma original, amb la figura de Vishnu. Finalment, podria dir-se que Râma en particular apareix en certs materials mítics com un heroi més que nos pas un déu, tot i que posteriorment fós plenament divinitzat.

Tots els matisos que es puguin aportar en termes d'història de la cultura no treuen res al valor i al significat del mite en sí, i menys encara pretenen qüestionar res amb relació a la fe o a la devoció. Es important saber en quin nivell de discurs ens situem. En un nivell merament historiogràfic o acadèmic, podem constatar una sèrie de fets relatius a la història de la cultura. Però no podem barrejar això amb un altre nivell que ho transcendeix i que es situa en una altra dimensió, la de la fe o la devoció -"bhakti"-. El que es pugui constatar en termes d'història cultural no invalida -ni valida tampoc- el que viu en profunditat el "bhakta" i la manera en que expressa i transmet la seva experiència del Diví.

En qualsevol cas, el Râmâyana ens descriu la vida de Râma tal com el mite queda configurat a partir d'un cert moment. En la seva forma original, aquesta epopèia procedeix del nord de l'India; la seva data de composició es situaria cap al segle IV AC. Tot i així, el poema èpic fou reelaborat a fons diverses vegades a Bengala en els segles posteriors. Entre la versió original del nord i les recensions més modificades de Bengala hi ha encara una tercera font, la de Bombay. Com en el cas del Mahâbhârata, estem davant d'un text complex, amb diversos autors i arranjat i refòs en diverses ocasions.

L'epopèia, en la seva forma actual més estàndard, compta amb 24 000 estrofes o 96 000 línies distribuïdes en 7 parts -"kândas"-. El nucli central de la història gira entorn de la vida del príncep Râma, el seu exili amb la seva esposa Sîtâ i el seu germanastre Lakshmana, el rapte de Sîtâ pel rei dimoni Râvana que se l'emporta a Lanka, la consegüent guerra i victòria contra els dimonis, i doncs, la conquesta de Lanka per Râma amb l'ajut del rei dels micos, Hanumân, i finalment, el retorn de Râma i Sîtâ al regne mític d'Ayodhyâ, i l'exaltació de l'heroi del tron d'Ayodhyâ al cel.

Hom ha identificat de vegades una influència grega -i en particular de l'Iliada- en el Râmâyana. Tot i així, bastants estudiosos coincideixen en que el fons de la història és autòcton de l'India, i existia en forma de bal·lada en més d'una versió. Aquesta bal·lada fou arranjada en una forma més literària per autors budistes en llengua prâkrit. Alguns estudiosos han vist una clara influència budista en l'epopèia, en particular en el caràcter del príncep Râma. Cap al segle I o II de la nostra era, l'hinduisme més ortodox s'aproprià de la història, reelaborant-la en sânskrit i introduint-hi molts elements propis del brahmanisme que no existien en les primeres versions. El nucli més antic del Râmâyana estaria constituït pels

llibres II a VI; els llibres I i VII correspondrien a aquests rearranjaments posteriors.

En aquesta brahmanització de l'epopèia, Râma deixa de ser un heroi i és plenament divinitzat -sota l'esfera de Vishnu-, el budisme i el Buddha reben algun atac ben directe, el poderós rei indígena Râvana és transformat en un dimoni, i el conjunt de la trama èpica és presentat com una croada de la civilització ària pel subcontinent.

----

### L'educació en els Poemes Epics

El Mahâbhârata i el Râmâyana, els dos grans poemes èpics de l'India, ens aporten dades interessants sobre l'educació específica dels joves "kshatriyas".

El Mahâbhârata, per exemple, ens descriu la formació dels prínceps Pându i Kuru en les diverses arts guerreres.<sup>186</sup> Els nois aprenen a lluitar sobre cavall i sobre elefant, des de carros de combat i des de terra. Pel que fa a les armes, aprenen a utilitzar una gran diversitat d'instruments de combat -l'espasa, la llança, l'arc, el dard, etc-. En d'altres passatges del poema èpic, els joves prínceps també estudien els Vedas, els Vedângas, els diversos Shâstras, el Nitishâstra -ciència política-, els Itihâsas i els Purânas; reben, doncs, una formació intel.lectual i moral més àmplia a més de la formació més específicament guerrera.

El Mahâbhârata presenta al preceptor d'aquests joves prínceps no com un "kshatriya" adult sinó com un mestre "brâhmana" anomenat Drona -Dronacharya-. El cèlebre Arjuna seria el deixeble preferit de Drona; un cop esdevingut adult, Arjuna educaria al seu propi fill, Abhimanyu, i d'altres prínceps. A través d'aquest detall del preceptor, el text remarca un cop més la supremacia brahmànica: els "kshatriyas" aprenien no sols els Vedas sinó àdhuc les seves arts guerreres i les seves funcions socials particulars dels "brâhmanas". El lector avisat haurà intuït que aquest detall en la història dels joves Pându i Kuru no deixa de ser curiós. Donada la tradició del "purohita", sembla raonable que el mestre dels joves guerrers sigui un "brâhmana" per tot allò que fa referència als aspectes intel.lectuals i espirituals de la formació. Però des d'un punt de vista històric o antropològic, no té gaire sentit que un membre de la casta dels sacerdots instrueixi a joves guerrers en les tècniques militars. En principi, hauria de ser un guerrer adult el que entrenés al guerrer adolescent.

En el Râmâyana també se'ns descriu l'educació del príncep Râma i dels seus germans.<sup>187</sup> Els prínceps reials del mític regne d'Ayodhyâ no sols aprenen les arts i les tècniques pròpies dels guerrers -muntar a cavall i en elefant, conduir carros, utilització de les diverses armes, etc-; a més, adquireixen coneixement i virtut durant

---

<sup>186</sup>Cf el Mahâbhârata, versió de M.N. Dutt, p 190 i següents.

<sup>187</sup>Cf el Râmâyana, versió de M.N. Dutt, p 51 i següents.

els anys de formació, estudiant especialment els himnes dels Vedas, font última del coneixement i de la saviesa.

El Râmâyana ens presenta, doncs, una educació per als joves "kshatriyas" que, més enllà de les funcions pròpies dels cavallers, incorpora una dimensió ètica i espiritual, essent aquesta dimensió més pregonada el fonament de tota la resta. Els prínceps d'Ayodhyâ, el jove Râma en particular, es mouen per un principi ètic intern que els porta a pensar i a actuar en funció del benestar dels seus semblants. No en va, alguns estudiosos han identificat clares influències budistes en aquest caràcter dels joves prínceps d'Ayodhyâ i en la seva formació humanística.

Aquest és justament el punt més important en el Râmâyana des del punt de vista de l'educació -dels "kshatriyas"-. Segons el poema èpic, la instrucció que rebin els joves "kshatriyas" no es pot reduir a l'art de la guerra i a l'ús de les armes, ni tant sols a l'art del bon govern. Aquests coneixements, necessaris per tal de poder exercir la seva funció social específica, s'han de fonamentar en quelcom més pregon i en el fons de naturalesa superior: una educació moral i espiritual que, en el cas de l'India, parteix de la revelació dels "rishis" en els himnes vèdics.

La legislació recollirà la filosofia educativa expressada poèticament en el Râmâyana. Recordem les normes del Dharma-Sûtras citades en l'inici d'aquest capítol: el príncep reial ha de ser instruit en la ciència sagrada, puix la justícia reial s'ha de basar en els Vedas.

----

### L'Arthashâstra de Kautilya

Una educació específica dels "kshatriyas" sembla desenvolupar-se considerablement entre l'època del Buddha i l'inici de l'Imperi Maurya, és a dir, entre els segles VI i IV AC. Es dona una importància creixent a l'educació dels joves prínceps per tal que siguin capaços d'assumir llurs futures funcions de govern amb la màxima competència. Aquesta preocupació per l'educació dels prínceps reials és paral·lela a un notable perfeccionament de l'art del bon govern -o, per dir-ho en llenguatge modern, de les ciències polítiques-; de fet, ambdós fenòmens estan estretament vinculats entre ells. El desig -o la necessitat- d'una major eficàcia en el govern porta a una floració dels estudis de ciències polítiques; alhora, aquests permeten educar millor als futurs governants, els prínceps reials. La major preocupació per la formació dels prínceps requereix a la seva vegada un desenvolupament dels estudis polítics. Educació principesca i ciència política s'alimenten l'una a l'altra.

El creixement simultani de l'educació dels prínceps i de les ciències polítiques tampoc és independent, segons alguns historiadors, dels perills d'invasió del territori que el nord de l'India coneix en aquells temps. Entre els segles VI i V AC, el perill prové sobretot de Pèrsia; l'amenaça persa esdevé ben real quan Darius (521/ 485 AC) annexiona la vall de l'Indus. La penetració d'Alexandre el Gran al nord-oest de l'India un segle i mig més tard (327/ 324 AC) continua mostrant una debilitat del subcontinent enfront de les invasions exteriors. Es pot entendre, llavors, que la casta dels "kshatriyas" promogué l'estudi de la política i del govern, per tal d'assolir una major eficàcia en aquests àmbits; també

es pot entendre que potenciés alhora una millor educació per als seus fills, cridats un dia a succeir als seus pares en el govern del regne.

No deixa de ser significatiu que el primer imperi autòcton s'estableixi poc després de la invasió d'Alexandre. L'Imperi Maurya unifica el territori indi, consolida un poder polític fort i centralitzat, millora el funcionament de l'administració i la dotació de l'exèrcit, i és capaç de fer front a les amenaces exteriors en millors condicions que els petits regnes predecessors.

Alguns historiadors s'han interrogat sobre l'abast de l'educació específica dissenyada per als prínceps reials. El més raonable és pensar que el desenvolupament d'aquest tipus d'educació no sols beneficià als fills dels reis sinó als "kshatriyas" adolescents en general, puix molts nobles indis -que no eren reis, "râjas"- voldrien per als seus fills una educació similar a la que rebien els prínceps.

----

Un text de l'India d'aquella època, l'Arthashâstra de Kautilya, reflecteix l'interès creixent per l'educació dels prínceps reials -i per extensió de tots els joves "kshatriyas"- i l'expansió paral·lela de les ciències del govern. Kautilya fa referència a nombrosos autors -Bâhudantiputra, Ushanas, Ambhiya, etc-, de vegades per recolzar-s'hi, de vegades per refutar-los, i aquest sol fet ja ens il·lustra prou bé que les ciències polítiques s'havien desenvolupat en alt grau a l'India d'aquell temps. L'Arthashâstra ve a ser com un manual de ciència política per als reis; és inevitable que hagi estat comparat amb el cèlebre "Príncep" de Maquiavel, tot i que hi hagi diferències notables entre ambdues obres.

Per a l'estudiós modern, l'Arthashâstra constitueix un document històric problemàtic, puix no sempre es pot considerar com una font d'informació fiable sobre el sistema de govern i la societat de l'època Maurya; hi ha molts elements en el tractat que són clarament extemporanis, la qual cosa vol dir que al costat d'un nucli original s'hi van anar afegint materials posteriorment. L'Arthashâstra també és un tractat pedagògic, establint les pautes per a l'educació dels prínceps reials.

Kautilya -igualment conegut com Chânakhya o Vishnugupta- visqué segons la tradició a finals del segle IV i principis del III AC. El personatge estaria involucrat en el destronament de la dinastia Nanda i l'accés de Chandragupta Maurya al poder, instaurant el primer imperi continental a l'India. Segons la tradició, Kautilya hauria estat ministre, conseller i amic del primer emperador Maurya, i alhora, autor del cèlebre tractat conegut com Arthashâstra. Hi ha hagut, però, discussions entre els historiadors sobre la paternitat del famós Arthashâstra i sobre la figura mateixa de Kautilya, que presenta nombrosos interrogants i un cert misteri. Hom ha adscrit tradicionalment el text a aquest Kautilya, ministre de Chandragupta Maurya; si això fós així, es podria datar el tractat entre el 321 i el 296 AC. Però alguns estudiosos dubten que aquest Kautilya compongués el text que coneixem com Arthashâstra. Potser l'hauria pogut inspirar, encara que el text fós compost per altres autors que es basaren en els seus ensenyaments; o potser darrera el nom sospitós de Kautilya -que significa traïció o perfídia- s'amaguen diversos autors d'una mateixa escola de filosofia política, els quals



meresqueren aquest títol per les doctrines que ensenyaven. Llavors, el text de que disposem actualment podria datar del segle I AC o àdhuc més tard, ja entrada l'era cristiana.

En l'Arthashâstra hi ha un rerafons màgic que l'allunya considerablement d'un altre manual de ciència política clàssic com el "Príncep" de Maquiavel. Kautilya, el personatge enigmàtic suposadament autor de l'Arthashâstra, hauria estudiat diverses classes de màgia i arts esotèriques. No és casual que l'Arthashâstra exalti l'Atharva Veda amb relació als restants Vedas; aquest és el Veda amb un component més important de màgia. Hom ha dit sovint que Kautilya era un "brâhmana", i que el rei Chandragupta era seguidor del jainisme. Alguns estudiosos trobem més raonable pensar que ambdós eren zoroastrians. Això seria més coherent amb molts dels elements màgics o astrològics del tractat.

Recordem que "artha" és un dels quatre objectius de l'existència humana segons la tradició índia. "Artha" no sols seria la riquesa, els bens terrenals, sinó el benestar material en un sentit més genèric. També podria referir-se a l'èxit social, i doncs als afers mundans -i entre ells la política-. En el cas de l'Arthashâstra, es tractaria d'un tractat -"shâstra"- sobre economia i política -"artha"-. Recordem que els tres altres objectius de la vida serien: "kâma" -la realització eròtica-, "dharma" -la realització plena d'un mateix- i "moksha" -la realització espiritual-. Segons l'ètica índia, la recerca del benestar material o d'una posició social no seria censurable en sí mateixa; amb una condició però: que la recerca d'"artha" no es faci en detriment dels altres pilars de l'existència humana. Hi hauria, doncs, uns valors morals i espirituals que limitarien o aconduirien el camí d'"artha".

Tot això no està prou clar, en canvi, en el tractat de Kautilya. Nombrosos autors contemporanis han condemnat l'esperit "maquiavèlic" de l'Arthashâstra, així com els aspectes més durs del sistema polític preconitzat.<sup>188</sup> Hi ha uns elements brutals en l'Arthashâstra que contrasten amb el caràcter dolç i l'educació humanística dels prínceps d'Ayodhyâ en el Râmâyana. Hem vist més amunt que en aquests aspectes el poema èpic reflectia una clara influència budista. L'Arthashâstra està configurat des d'uns altres paràmetres culturals ben diferents.

----

#### La pedagogia de l'Arthashâstra

No podem estendre'ns en els aspectes merament polítics de l'Arthashâstra, puix ens interessa remarcar més bé l'atenció que atorga a l'educació dels prínceps reials.

Segons Kautilya, els prínceps reials haurien d'estudiar 4 matèries bàsiques:

- els Vedas, la font principal de la revelació pels antics

---

<sup>188</sup>Vegeu, en particular, els llibres II, III, IV, XI, XII, i XIV.

"rishis";

- "ânvikshakî", és a dir, un coneixement dels grans sistemes filosòfics, i en particular del Sâmkhya i del Yoga;
- "dandanîti", és a dir, la ciència del govern, la qual inclou l'estudi del dret, i sobretot el dret públic i penal;
- "vârtâ", és a dir, l'economia i el comerç, incloent coneixements d'agronomia.<sup>189</sup>

El caràcter "maquiavèlic" del tractat no impedeix la incorporació dels Vedas en el pla d'estudis dels prínceps. Ens podem demanar, però, de què serveix aquesta referència quan el mateix Arthashâstra permet una sèrie de brutalitats i perfídies que qualsevol persona que hagi comprès mínimament l'esperit dels Vedas - o dels Upanishads, o del budisme, tant és- ja no podria consentir. Obviament, aquesta contradicció no seria pròpia de l'Arthashâstra de Kautilya sinó de la condició humana mateixa. En qualsevol cas, l'Arthashâstra presenta una doble tendència absolutista i secularitzant que contrasta amb la inclusió dels Vedas en el currículum principesc -llevat de que aquesta inclusió sigui relativament anecdòtica-.

Tampoc hauriem d'oblidar la naturalesa ambigua de l'Arthashâstra. Es molt possible que darrera d'aquest nom s'amaguin una diversitat d'autors, i que al costat d'un nucli més antic el tractat estigui format per materials diversos afegits al llarg del temps. Aquesta gènesi complexa del text podria explicar la coexistència de continguts diferents i gairebé contradictoris al llarg dels 15 llibres del tractat.

Segons Kautilya, els professors que imparteixin les 4 disciplines bàsiques hauran de ser especialistes en el seu àmbit. Els professors de ciència política -"dandanîti"- i d'economia -"vârtâ"- han de ser al mateix temps teòrics de la disciplina i professionals de la mateixa. No es tracta de donar als prínceps reials mers coneixements teòrics sinó d'introduir-los a la realitat de la vida política i econòmica del país. Per això, els docents de "dandanîti" seran responsables polítics del regne, i els docents de "vârtâ" superintendents governamentals. En aquestes dues disciplines, els prínceps segueixen, doncs, uns estudis directament connectats amb la pràctica i la vida real. Pel que fa a l'estudi vèdic i filosòfic, l'encarregat d'instruir als adolescents seria en principi un "brâhmana", el "purohita" o sacerdot de la cort.

Amb relació a la duració dels estudis, Kautilya estableix una mitjana de 6 anys, és a dir, la meitat que els estudis habituals del "brahmachâri" -12 anys-. Tenint en compte el costum -recollit en els Dharma-Sûtras- segons el qual els nois "kshatriyas" passaven la cerimònia iniciàtica als 11 anys -des de la concepció-, resulta que els prínceps reials finalitzarien la seva formació cap als 16 o 17 anys. Això és el que estipula l'Arthashâstra; en la pràctica es deuriem donar formacions més llargues i també més curtes -o més pobres-. En un país immens com l'India, amb tants regnes al llarg del seu territori i de la seva història, el panorama de l'educació "kshatriya" havia de ser complex.

---

<sup>189</sup>Cf l'Arthashâstra de Kautilya, capítol II.

Amb relació a la jornada escolar del príncep reial, Kautilya esbossa els següents horaris: durant el matí, el príncep rebrà una formació sobre les arts militars -elefants, cavalls, carros de combat, infanteria, diversos tipus d'armes, etc-; durant la tarda, el príncep escoltarà els Itihâsas per part d'un mestre. Per Itihâsas, l'Arthashâstra entén diversos tipus d'obres:

- les narracions mitològiques, els Purânas;
- contes i històries amb contingut moral -"âkhyâyikâ" i "udâharana"-;
- la història -"itivritta"-;
- els Dharma-Shâstras;
- l'Arthashâstra, i doncs, la política, el dret i l'economia -"dandanîti" i "vârtâ"-.

Al vespre, el príncep repassarà les lliçons rebudes, i podrà escoltar de nou el que no hagi entès.

Val la pena remarcar que en aquest disseny de la jornada escolar Kautilya no esmenta l'estudi dels Vedas i dels sistemes filosòfics -"ânvikshakî"-, el qual havia estat inclòs en el currículum general. Aquest oblit aparent ens pot confirmar la sospita de que la referència genèrica als Vedas i a la filosofia en el pla d'estudis no era gaire seriosa, i que en la pràctica Kautilya no donava gaire importància a la formació espiritual i intel·lectual dels prínceps reials.

Si ens inclinem a pensar que el nom de Kautilya amaga una diversitat d'autors, llavors podem conjecturar que es donaven diferències apreciables entre els diversos membres d'aquesta escola de pensament; alguns donarien més importància a la formació religiosa i filosòfica que d'altres. Per aquesta raó, l'estudi dels Vedas i dels sistemes filosòfics apareixeria en el currículum general, i estaria en canvi absent del disseny de la jornada escolar. Aquestes contradiccions internes en el text donen més força a la hipòtesi segons la qual el suposat ministre de Chandragupta no seria l'autor únic de l'Arthashâstra; el tractat seria més bé una obra col·lectiva afaïçonada al llarg del temps, amb participació d'una diversitat d'autors i amb la introducció de materials diversos al llarg dels segles.

----

D'altres escoles de pensament presentaven plans d'estudis per als prínceps reials més o menys diferents al de Kautilya. En tots els casos, cal pensar que els sistemes educatius dissenyats no sols s'aplicaven als fills dels reis sinó als fills dels nobles en general, constituint, doncs, l'educació específica de tots els joves "kshatriyas".

L'escola de Manu -Mânava- coincidiria bàsicament amb el currículum de l'Arthashâstra, encara que subsumiria l'estudi de la filosofia -"ânvikshakî"- dins de l'estudi dels Vedas. En canvi, les escoles de Brihaspati i d'Ushanas retallarien els aspectes més humanístics i espirituals de la formació dels prínceps, deixant tant sols les matèries directament relacionades amb la seva futura funció de govern. L'escola de Brihaspati suprimiria tant l'estudi vèdic com filosòfic, centrant l'educació dels prínceps reials en la política i l'economia -"dandanîti" i "vârtâ"-; es podria donar com a màxim una

lleugera noció del que diuen els Vedas. L'escola d'Ushanas centraria tota l'educació principesca en la ciència política -"dandanîti"-, incloent dins d'aquesta algunes referències secundàries a d'altres disciplines.

Cal presumir que totes les escoles basaven l'educació principesca en un coneixement mínim del sànskrit i de la seva gramàtica. Tot i així, trobem en la història índia exemples de reis o de prínceps que mostraven llacunes importants en aquest àmbit. De manera general, hi havia reis o nobles amb un pobre nivell intel·lectual, la qual cosa vol dir que l'educació del jove "kshatriya" podia anar de vegades una mica coixa des del punt de vista intel·lectual. De vegades, en canvi, l'educació del "kshatriya" adolescent valorava la dimensió humanística, i alguns reis o nobles foren governants d'un alt nivell cultural. Per exemple, el rei Harsha (606/ 648 DC) escriví diverses obres literàries, entre les quals hi hauria obres de teatre i poètiques.

----

### La cultura cavalleresca i el Pañchatantra<sup>190</sup>

Cal presumir també que circularen per l'Índia antiga d'altres tractats similars a l'Arthashâstra, tot i que molts d'ells no s'hagin preservat. L'educació "kshatriya" deuria disposar d'una diversitat de manuals de ciències del govern per a ús dels reis i dels nobles i per a l'educació dels seus fills.

Al costat de l'Arthashâstra de Kautilya, caldria citar en primer lloc el Nîtisâra de Kâmandaka. El Nîtisâra -l'Essència de la Conducta- es basa en els ensenyaments de l'Arthashâstra, reprenent de manera condensada molts dels principis polítics definits per Kautilya.

També podriem esmentar el Dhanur Veda, un tractat en sànskrit sobre les arts guerreres. En aquest text, es respira l'esperit de la cavalleria com en tantes obres de la Cristiandat medieval. El Dhanur Veda no dóna carta blanca al guerrer per utilitzar la violència de manera indiscriminada i segons el seu propi impuls, sinó que estableix tota una sèrie de normes ètiques que limiten l'ús de les armes i que aconduïxen el combat i la guerra. S'estableix, per exemple, la prohibició per al cavaller d'atacar infants, dones o homes grans. D'altres normes regulen el combat contra un altre guerrer, desautoritzant certes pràctiques considerades com il·legítimes.

Aquest codi d'honor dels guerrers de l'Índia resulta interessant des d'un punt de vista històric, puix ens recorda d'altres codis similars en d'altres civilitzacions -la Cristiandat medieval per començar-; ens recorda, doncs, que l'estament militar no sempre ha sucumbit a la barbàrie tal com, de manera simplificada, s'ha tendit tant sovint a pensar. Al costat de mantes formes d'abús i de barbàrie, també ha existit un esperit cavalleresc basat en uns principis ètics i àdhuc espirituals que contrasta fortament amb la degeneració militar a la qual el sinistre segle XX ens ha acostumat.

---

<sup>190</sup>Amb relació al Pañchatantra, vegeu l'edició de J. Alemany Bolufer, i A. Porte.

L'esperit cavalleresc culmina amb la figura del monjo-guerrer i amb les ordres de cavalleria amb un clar fonament espiritual -l'Ordre del Temple a Occident, per exemple-. Aquesta cavalleria espiritual també ha existit a Orient, a l'Índia en particular.

D'altra banda, val la pena remarcar que un tractat cavalleresc com el Dhanur Veda és en un cert sentit més escrupulós i té una dimensió ètica més clara que no pas l'Arthashâstra de Kautilya, un tractat de ciències del govern, tal com hem dit, "maquiavèlic", que autoritza tota mena de brutalitats com a càstigs, i que tendeix a un absolutisme poc dissimulat. Tant el Dhanur Veda com l'Arthashâstra pertanyen al món dels "kshatriyas"; aquest darrer no deixa de presentar, doncs, la complexitat inherent a la mateixa condició humana tal com l'hem conegut fins ara.

Hem vist més amunt que l'educació del "gurukula" emprava sovint la història, el conte i la faula com instruments pedagògics per atreure l'atenció de l'alumne i ajudar-lo a copsar el significat de les coses. Retrobem aquest tipus de recurs en l'educació "kshatriya". El recull més famós de contes i faules per a l'educació de prínceps i joves nobles és sens dubte el Pañchatantra.

El Pañchatantra -els cinc llibres o textos- és una àmplia col·lecció de narracions i faules amb intenció pedagògica, destinada als joves prínceps o altres joves nobles, i elaborada probablement al nord-oest de l'Índia. La col·lecció existia segurament cap a l'any 200 de la nostra era, tot i que no va adoptar la seva forma actual fins al 500 o 600. Encara que es presenti com l'obra d'un "brâhmana" anomenat Vishnusharma per a la instrucció dels fills d'un rei, és un llibre d'autor desconegut que presenta de fet un to anti-brahmànic bastant evident. L'Hitopadesha és una col·lecció posterior basada enterament en el Pañchatantra. Tot aquest univers fabulós ha estat una font inesgotable de relats famosos recitats per tota l'Índia i àdhuc el món àrab, Pèrsia i Europa. A través de la faula i de manera particularment enginyosa, Vishnusharma ensenya als adolescents reials no sols alguns elements bàsics de la vida política sinó de la condició humana en general. Alguns estudiosos han remarcat una influència budista i jainista en els seus ensenyaments.

Els dos Itihâsas o grans poemes èpics, el Mahâbhârata i el Râmâyana, contenen també nombroses històries i episodis èpics que es presten a la finalitat pedagògica. El material didàctic contingut en els dos Itihâsas era utilitzat de manera habitual pels instructors dels prínceps reials i dels joves nobles per tot el territori de l'Índia. A més, s'escriviren d'altres llibres en el mateix estil. En el país dels reis, el Rajasthan, els trovadors compongueren cròniques èpiques en vers sobre les proeses dels grans herois. Aquests poemes èpics dels trovadors del Rajasthan es cantaven en la llengua vernacle, no en sànscrit. La tradició trovadoresca del Rajasthan començà segurament cap al segle VIII de la nostra era, assolint en els segles següents una gran popularitat i essent objecte de material didàctic per a l'educació dels joves "kshatriyas".

L'especificitat de l'educació "kshatriya" es veu coronada per una cultura iniciàtica pròpia, diferent de l'"upanayana" -la iniciació genèrica per a les tres castes "superiors"- . Entre els cavallers Râjputs -els fills dels reis-, els joves eren iniciats a través d'una cerimònia anomenada "kharg-bandai". La iniciació per part de guerrers adults convertia al jove "kshatriya" en un cavaller. En la cerimònia del "kharg-bandai", el jove "kshatriya" era presentat

amb una llança i una espasa, símbols del cavaller en que el noi es convertiria.

Hem parlat de l'esperit cavallaresc codificat en un llibre com el Dhanur Veda, establint ideals de valor i de virtut per al guerrer. Aquest esperit era inculcat en els "kshatriyas" adolescents a través d'aquelles rondalles èpiques cantades pels trovadors del Rajasthan, o a través de la recitació dels grans poemes èpics, el Râmâyana en particular. Aquí, l'ideal cavallaresc adquiria un to espiritual. Râma ve a ser l'ideal perfecte del cavaller indi, l'heroi per excel·lència, el "kshatriya" autèntic, un model per a molts adolescents al llarg de tot el subcontinent i de tota la seva història.

La influència del Râmâyana en l'educació de tants joves "kshatriyas" -i de tants joves indis en general- no es deu únicament a la versió en sànskrit de l'epopèia, sinó també a les nombroses versions en llengües vernacles -el Râmâyana hindi de Tulsidâs per exemple, escrit cap al 1600-. Tota aquesta cultura "kshatriya" centrada en l'ideal cavallaresc contrasta en canvi amb el "maquiavelisme" de l'Arthashâstra de Kautilya.

En l'ideal cavallaresc de l'India, el guerrer no és un subjecte ambiciós que pensa en la seva pròpia glòria, menys encara un subjecte primari i violent que es limita a guerrear i a donar cops d'espasa a tort i a dret. Es un ésser conscient dels seus deures envers la societat, entre els quals sobresurt la protecció dels més dèbils. La cavalleria es veu a sí mateixa com un servei als altres.

Es indubtable que molts guerrers a l'India respectaren ben poc aquest ideal; d'altres el tingueren més en compte. I ja sabem que el món "kshatriya" disposava d'un text tan poc edificant com l'Arthashâstra al costat de les cròniques heroiques del Rajasthan, del Râmâyana o del Dhanur Veda. Però també és indubtable que la civilització índia ha construït al llarg de la seva història aquest ideal cavallaresc, coronat per la figura de Râma en el Râmâyana, i que aquests han estat uns referents culturals utilitzats de manera habitual en l'educació dels joves "kshatriyas".

----

### Disciplina i compassió

Hem presentat en les pàgines anteriors les diverses escoles de formació dels prínceps reials i dels joves nobles, centrant-nos en el sistema pedagògic de Kautilya, i hem repassat els diversos textos, tradicions i institucions del món cavallaresc i de la seva educació. Ens interessa abordar ara una darrera característica del sistema de Kautilya i d'altres propostes similars per tal de concloure aquest capítol sobre els grans poemes èpics i els "kshatriyas".

Les diferències entre el sistema pedagògic de Kautilya i d'altres sistemes educatius similars com el de Brihaspati o el d'Ushanas eren més de matís que no pas de caire substancial. Kautilya reconeixia aparentment 4 matèries bàsiques en la formació del futur rei, incloent l'estudi vèdic i la filosofia; però en el fons no deixava de subordinar totes les disciplines a la ciència del govern -

"dandanīti"-, i aquesta a la idea de disciplina.<sup>191</sup> En aquesta subordinació, el sistema educatiu de Kautilya s'acostava a les propostes de Brihaspati o d'Ushanas, els quals marginaven ja d'entrada la formació humanística i espiritual.

En el Rāmāyana, el mateix Rāma i els altres prínceps reials es mouen per un principi ètic intern, i aquest és indissociable d'una vivència de naturalesa espiritual. Els prínceps del mític regne d'Ayodhyā pensen i actuen en benefici dels seus semblants. No és gaire difícil identificar aquí els valors d'amor i de compassió universals que tant va remarcar el budisme. En l'Arthashāstra de Kautilya, el príncep reial no es mou per un principi ètic, menys encara per l'amor i la compassió, sinó per quelcom que està més aviat a les antípodes: la disciplina -amb tota la càrrega de violència que aquesta ha implicat i implica encara en la condició humana-. Obviament, la disciplina es justifica en base a la seguretat en la vida privada i social.

Kautilya adverteix clarament que la disciplina es queda en lletra morta si no va acompanyada del càstig -o de la seva amenaça-. I tant la disciplina com el càstig presenten dos vessants diferents en l'Arthashāstra: l'educació dels joves "kshatriyas" i el govern de la societat. La formació del príncep reial ha de girar entorn d'un principi de disciplina; tant sols això pot assegurar la imposició per part del futur rei de la disciplina necessària a nivell social per garantir la seguretat.

El pas de l'ètica i l'amor a la disciplina i la violència; el pas del Rāmāyana a l'Arthashāstra. El Rāmāyana i el Māhābharata són poemes èpics, però també contenen una pregona dimensió espiritual -que en el fons és indissociable de la vertadera èpica, tal com mostraria en el segle XX el gran mestre de la novel·la èpica, Tolkien-. L'Arthashāstra condueix a un govern "maquiavèlic" en el qual, tal com ha estat la condició humana fins ara, l'abús de poder i la brutalitat són inevitables. L'Arthashāstra dóna exemples concrets de càstigs i d'actuacions d'una brutalitat que ens estalviarem de descriure. No ens hem de deixar enganyar, doncs, pel concepte de disciplina, i especialment per les justificacions polítiques o les pretensions morals amb les quals es vulgui revestir. En l'Arthashāstra, la defensa del principi de disciplina implica un poder autoritari i la violència més cruel. En els Dharma-Sūtras i en les Lleis de Manu, la defensa del principi de disciplina implica l'establiment d'un sistema de castes tancat i rígid, en el qual els privilegis d'alguns són indissociables de l'abjecció de molts.

Va establir Jesucrist el principi de disciplina com a eix central de l'educació o de la vida social? Va justificar res en nom de la seguretat? Va fer-ho el Buddha? Van fer-ho els Upanishads? Van fer-ho en ple segle XX Ramana Maharshi o Krishnamurti? L'Arthashāstra a nivell del govern i de l'educació "kshatriya", els Dharma-Sūtras i les Lleis de Manu a un nivell social i educatiu més generals, han fet sense cap ambigüetat l'opció de la disciplina. Aquesta ha comportat la violència en totes les seves formes i la dominació. Jesucrist o Krishnamurti, el Buddha o Ramana Maharshi, els Upanishads o àdhuc el Rig Veda, han obert les portes d'un altre món, un món que no està a l'exterior sinó a l'interior, un món en que aquest amor i

---

<sup>191</sup>Cf l'Arthashāstra de Kautilya, capítol V.

compassió que es trasllueixen en els prínceps reials del Râmâyana, o en els ensenyaments de Krishna en el Mahâbhârata, floreixen tan naturalment com les flors a la primavera.

Els éssers humans són lliures d'aferrar-se a la ciència política de l'Arthashâstra i a l'ordre tradicional dels Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu; són lliures de sucumbir a la violència cap a la qual inexorablement els portarà la tan glorificada disciplina. O poden decidir de viure lliurement d'una altra manera, des d'uns altres valors, que no són sinó l'expressió natural d'una altra realitat. El camí de l'Arthashâstra, dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu ja sabem on ens ha portat. En la transició del segle XX al XXI, la humanitat pot auto-destruir-se perfectament si continua en la mateixa direcció. Per això Krishnamurti va fer en ple segle XX una pregunta crucial als seus contemporanis: volem continuar cremant una casa que ja està en flames, o volem construir una casa nova en un altre lloc?

Fins ara, la humanitat ha seguit col·lectivament el camí de la disciplina -i doncs del poder i la violència-. Però els éssers humans són lliures de transformar-se a sí mateixos, que és l'únic que pot transformar el món. I l'únic que eleva des de la inèrcia i la pesantor és l'amor, aquest amor que no té causa i que no té límits, i que la disciplina ha reprimat i bandejat fins ara.

En paraules de Krishnamurti:

"Hem conreat amb molt de cura, a través del pensament, el concepte d'enfrentar-nos a l'odi amb l'odi, a la violència amb violència, etcètera. Perquè no hem avançat en l'altra línia, en la de l'amor, que no té causa?"<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup>Krishnamurti, Bohm, "Más allá del tiempo".



h. L'educació i la cultura entre l'Imperi Maurya  
i el Sultanat de Delhi.

La floració d'una gran civilització<sup>193</sup>

Els sis "vedângas" o disciplines clàssiques

Segons la tradició índia cristal·litzada a l'època dels Sûtras, hom hauria d'estudiar sis matèries bàsiques per tal de llegir, copsar el significat i poder utilitzar els continguts dels llibres sagrats - els Vedas-. Aquestes matèries reben el nom de "vedângas" o "angas", és a dir, els membres -"angas"- dels Vedas, i serien:

- "shikshâ" -fonètica-;
- "chhandas" -mètrica-;
- "vyâkarana" -gramàtica-;
- "nirukta" -etimologia-;
- "kalpa" -ritual, cerimònies i pràctiques religioses-;
- i "jyotisha" -astrologia/ astronomia-.

A partir d'aquests "vedângas" clàssics es desenvoluparan d'altres matèries complementàries. Del "kalpa", per exemple, sortirà

---

<sup>193</sup>A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu l'Arthashastra de Kautilya, edició de R. Shamasastri, i L.N. Rangarajan.

Hem fet referència més amunt a les Lleis de Manu - Manusmriti-, compilació jurídica posterior a l'època Maurya de Kautilya. Aquest també és un text important per entendre l'evolució cultural i social de l'Índia entre l'Imperi Maurya i el Gupta. Vegeu l'edició d'aquest text clàssic per J.G. Bühler, i W.D. O'Flaherty.

Pel que fa al desenvolupament cultural del subcontinent, vegeu Sri Aurobindo, "The Foundations of Indian Culture", A.L. Basham, "A Cultural History of India", B. Bhattacharya, "The Cultural Heritage of India", H. Coward, "Studies in Indian Thought", R. Craven, "Indian Art", A. Daniélou, "Histoire de l'Inde", S. Dasgupta, "A History of Indian Philosophy", A.T. Embree, "Sources of Indian Tradition", Filliozat, Renou, "L'Inde classique", J. Filliozat, "Les philosophies de l'Inde", R. Guénon, "La tradición hindú", J. Herbert, "Spiritualité hindoue", D. Krishna, "India's Intellectual Traditions", T.M.P. Mahadevan, "Invitación a la filosofía de la India", R. Panikkar, "La experiencia filosófica de la India", S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", i "Indian Religions", N.D. Rajadhyaksha, "Los 6 sistemas de filosofía india", P.T. Raju, "The Philosophical Traditions of India", L. Renou, "L'hindouisme", R. Thapar, "Ancient Indian Social History", Vidya Dehejia, "Indian Art", B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", M. Winternitz, "A History of Indian Literature", i H. Zimmer, "Philosophies of India".

l'estudi del dret. En qualsevol cas, és vocació dels 6 "vedângas" complementar els Vedas per a llur correcta lectura, comprensió i aplicació.

Posteriorment a l'elaboració dels Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu, l'educació índia -i en particular brahmànica- no conegué gaires canvis substancials, ni en la teoria ni en la pràctica, i les matèries del currículum i els mètodes d'ensenyament romangueren més o menys els mateixos. En tot cas, l'ensenyament sí que conegué en els segles posteriors un desenvolupament institucional i una creixent especialització. Abordarem ambdues qüestions en el seu moment oportú.

----

### L'esdevenir històric del subcontinent

Hem vist que l'època dels Sûtras abarca del 600 al 200 AC aproximadament. En termes històrics i culturals, el final d'aquest període resulta especialment atractiu per l'arribada dels grecs al nord de l'Índia. Al 326 AC, Alexandre el Gran penetra en el Panjab. La presència grega a l'Índia intensificarà el pont fecund entre ambdues civilitzacions. No es tracta únicament de l'expedició militar d'Alexandre; arrel d'aquesta expedició, petites comunitats gregues s'instal·laran al nord-oest del subcontinent, i en els segles posteriors es desenvoluparan els vincles comercials i culturals entre l'est i l'oest. La influència hel·lènica al nord-oest del país portarà al naixement d'un art greco-índi específic conegut amb el nom de Gandhâra.

En termes polítics, el final del període també tindrà una importància decisiva en la història del subcontinent. L'Imperi Maurya unifica una bona part del territori indi entre el 321 i el 185 AC. L'Imperi, fundat per Chandragupta i amb capital a Pâtaliputra (Patna), coneix els seus dies de glòria amb un emperador singular, Ashoka, patró de les ciències, les lletres i les arts, i devot profund del Buddha. Després de presenciar la mort i la destrucció en els camps de batalla per engrandir l'Imperi, Ashoka es convertirà al budisme i intentarà establir un govern sobre els principis de la no-violència i la compassió. Durant el seu regne i durant tota l'època Maurya, el budisme estendrà la seva influència pel subcontinent. En temps d'Ashoka (272/ 232 AC), l'Imperi Maurya ocupa la part nord i central del país, arribant fins al riu Krishna cap al sud. Més enllà del riu Krishna, el sud "dravídic", independent de l'Imperi Maurya, es regeix per les seves pròpies dinasties. Cal remarcar un cop més que es tracta del primer "imperi" autòcton exercint una autoritat política unificada sobre una gran part del subcontinent, amb un exèrcit comú i poderós, una administració centralitzada, i una xarxa de vies de comunicació perfeccionada. Es donaren ja algunes primeres pinzellades imperials amb la dinastia anterior, els Nanda; però foren els Maurya els qui veritablement posaren fi a diversos segles de fragmentació en petits regnes canviants. Tal com hem vist més amunt, el primer ministre de Chandragupta, Kautilya, recollirà les bases de la ciència política en un llibre cèlebre, l'Arthashâstra, un tractat maquiavèlic que està a les antípodes de l'esperit budista d'Ashoka.

L'època Maurya també és significativa des d'un punt de vista econòmic. Encara que l'Índia romandrà sempre un país més rural que no pas urbà, els segles immediatament anteriors a l'era cristiana coneixen un important desenvolupament del comerç i de les ciutats,

i doncs de la cultura urbana i dels gremis. Això implica sens dubte unes diferències sociològiques notables amb relació a l'època vèdica. L'antiga civilització de l'Indus havia creat nuclis urbans remarcables; però aquesta estructura urbana decaigué i desaparegué del tot amb les invasions indo-àries, a les quals seguiren uns segles d'economia pastoral i agrària.

En trencar-se l'Imperi Maurya, el nord i el centre de l'India coneixen un període de fragmentació i trigaran uns segles en reunificar-se de nou. A mitjans del segle II de la nostra era, l'Imperi dels Kushân s'expandeix, tot i abarçant la part septentrional del subcontinent; el príncep Kanishka governa un imperi que s'estén des del Mar d'Aral al nord fins al Ganges al sud. Aquesta és novament una època de gran difusió del budisme. Cap al 225, l'Imperi dels Kushân es desmembra. El nord i el centre de l'India es reunifiquen amb la dinastia Gupta, fundada per un altre Chandragupta, sense relació amb el pare de la dinastia Maurya, al 319. Durant uns 250 anys, l'Imperi Gupta atorga cohesió política a gran part del país, de manera menys centralitzada i més discontinua que a l'època Maurya; en qualsevol cas, l'Imperi Gupta permet una notable floració cultural. Amb el regne de Vikramâdytia (375-415), l'art i la literatura viuen una autèntica edat d'or al nord de l'India. Cap al 450, les invasions d'huns blancs assolen Gandhâra i la plana del Ganges i afebleixen l'imperi Gupta, el qual acabarà de desmembrar-se cap al 540.

Entre el 606 i el 647, el rei Harsha, shivaïta i alhora admirador del budisme, reunifica un cop més el nord fins a Gujarat i Orissa, recuperant bona part dels territoris i del prestigi de la dinastia Gupta. Però després d'aquest breu regne unificat, el nord del subcontinent coneixerà un nou període de fragmentació política, amb petits regnes i dinasties rivals, cap de les quals és capaç d'exercir una autoritat indisputable sobre el conjunt del país. Les invasions islàmiques s'aprofitaran d'aquesta desunió i debilitat polítiques de l'India del nord. Els Râjputs -els fills dels reis-, que pretenen un origen mític al Mont Abu (Rajasthan), esdevenen una força important al nord-oest; tot i així, no aconsegueixen de crear mai un govern unificat ni un front estable enfront de les amenaces exteriors; les incursions i les invasions musulmanes es succeïran entre el segle VIII i el XII. Finalment, a finals del segle XII i principis del XIII, s'aferma el poder musulmà amb la instauració del Sultanat de Delhi.

L'extrem sud de l'India, independent de l'Imperi Maurya, coneix en aquella època tres regnes rivals: el Chola, el Pândya i el Chera -o Keralaputra-. Cap al 50 AC, la dinastia dels Sâtavâhana, de cultura indo-ària i encapçalada per Sîmuka, funda el regne Andhra en el Deccan de parla dravídica. Avui dia encara, el telugu, la llengua d'Andhra Pradesh, presenta una notable influència indo-ària -sànskrita- malgrat els seus orígens dravídics. Aquest regne Andhra durarà fins a mitjans del segle III de la nostra era. Des de l'època de Jesucrist, tant els andhras com els tâmils creen enclaus comercials a Indoxina i Indonèsia; a través d'aquestes importants rutes comercials, la cultura índia estendrà la seva influència des de Tailàndia fins a Bali i Java. Alhora, el sud de l'India manté des de temps molt antics relacions comercials amb l'Orient Mitjà -i a través d'ell, la Mediterrània-. En els primers segles de l'era cristiana, es desenvolupa un comerç creixent entre l'India del sud

i l'Imperi Romà. De principis del segle IV fins al segle VIII, la dinastia dels Pallava, amb seu a Kâñchipuram, domina políticament el sud dravídic; aquesta dinastia declinarà cap al 888, deixant darrera seu un llegat cultural de primer ordre.

En la part central del subcontinent, la dinastia dels Châlukya, d'origen indo-ari, funda a mitjans del segle VI un regne que s'estén per l'actual Maharashtra i abarca ambdues costes del Deccan fins al riu Krishna. Al 620, els Châlukya derroten al gran rei unificador del nord, Harsha. L'època Châlukya és d'una notable riquesa cultural; aquest regne s'afebleix, però, amb una derrota enfront dels Pallava a mitjans del segle VII, i declina 100 anys més tard, cap al 757. La dinastia Châlukya reemergirà en el panorama polític de l'India entre el 973 i el 1189.

A partir del segle IX, una nova dinastia Chola està en puixança en el sud dravídic, destronant a l'anterior dinastia Pallava. Del 850 fins al 1278, els Chola dominen tota la part meridional del subcontinent, controlant alhora diverses illes de l'Oceà Índic. Al segle XI, aquest poderós regne Chola, centrat en ciutats com Madurai, Tanjore o Kâñchipuram, s'estén més enllà del riu Krishna i àdhuc del Godavari. El rei Râjendra Ir (1014-1044) arribarà fins al Ganges, i assentarà alhora el poder marítim indi, consolidant la influència índia a Indoxina i Indonèsia que ja s'havia iniciat a principis de l'era cristiana. A finals del segle XIII, la dinastia dels Pândya passarà a controlar el país Chola, mentre la dinastia dels Hoysala regnarà a l'altiplà de Mysore entre entre els segles XII i XIV. Mentrestant, el nord del subcontinent coneixerà successives invasions musulmanes que assentaran durant segles un govern islàmic a l'India.

----

### L'estudi de la llengua i la creació literària

En una època fèrtil de la història índia com fou la que preludià l'Imperi Maurya visqué el cèlebre Pânini. Les dates exactes de naixement i mort de Pânini són desconegudes; hi ha un acord, però, en ubicar la seva obra en el segle IV AC. Encara avui dia, se'l considera el més gran gramàtic de la història índia. De tota manera, Pânini beu de fonts anteriors, i ell mateix fa referència a nombrosos predecessors.

Els seus Sûtras, recollint les regles de la gramàtica sânskrita, s'organitzen en 8 llibres; a aquest conjunt de 8 llibres es dona el nom d' Asthâdhyâyî -la de vuit ("ashthâ") capítols ("adhyâya")-, o bé el nom de Pâniniya -el text de Pânini-. L'obra de gramàtica de Pânini impressionà als grans indòlegs d'Occident -M. Müller per exemple-. No en va, tant a Occident com a Orient s'ha considerat a Pânini com un dels gramàtics més brillants de la història. En els seus Sûtras, la classificació i l'estudi comprensiu de tots els fets de la llengua assoleixen un mestratge inigualable. A l'India contemporània, aquests Sûtras constitueixen encara una gramàtica fonamental del sânskrit, amb regles plenament vàlides. El prestigi de Pânini atenyé cotes tan elevades al subcontinent que hom considerà la seva obra com havent estat inspirada pel Diví. Per aquesta raó, es qualifica a Pânini no sols de gramàtic genial sinó d'autèntic "rishi" -savi-.

Posteriorment a la seva obra cabdal, la gramàtica sânskrita serà

desenvolupada per altres autors, en particular Kātyāyana, que escrigué al segle III/ II AC diverses notes -Vārtikka- sobre les regles de Pānini, i Patañjali, que escrigué al segle II AC el seu gran comentari -Mahābhāshya- a la gramàtica de Pānini. Es dubtós que aquest Patañjali sigui el mateix que, en aquella època, fundà un dels grans sistemes filosòfics de l'Índia -Darshanas-, en particular el Darshana del Yoga basat en el Sāmkhya. Possiblement es tracti de dos autors diferents que tenen per casualitat el mateix nom. Els Yoga-Sūtras i el Mahābhāshya semblen, doncs, escrits per dos Patañjali que hom podria confondre en un sol personatge. Kātyāyana, Patañjali i d'altres autors de l'època dels Sūtras, coronats per Pānini, constitueixen la màxima autoritat sobre la llengua sànskrita. Aquesta gramàtica clàssica, i molt especialment els Sūtra de Pānini, s'incorporaran a l'educació índia com una matèria fonamental.

La lexicografia també fou conreada a l'Índia antiga, i en el món de l'educació i de la cultura circularen diversos diccionaris en forma versificada. En una època posterior a la de Pānini, el més conegut seria l'Amarakosa -el tresor immortal-, un lèxic mètric de vocables sànskrits compost per Amarasimha, un autor budista que visqué entre els segles VI i VIII de la nostra era.

----

L'Índia no conegué únicament un estudi sofisticat de la llengua sinó també un ús excels de la mateixa. Però hauriem d'anar en compte de no reduir la literatura índia a la literatura sànskrita, per més que els grans llibres sagrats estiguin compostos en sànskrit. Les llengües vernacles de les diverses regions del subcontinent també han produït literatures notables, i algunes, com la tàmil, des de temps molt antics. Són especialment dignes d'esment, entre les literatures indo-àries -derivades del sànskrit-, la hindi, urdu, bengalí, marathí, gujaratí i oriya, i entre les literatures dravídiques, la tàmil, malayalam, kannada i telugu.

La tradició sànskrita ha donat lloc a un volum ingent d'obres remarcables: els Vedas, els Upanishads, el Mahābhārata, el Rāmāyana, els Purānas, el Pañchatantra, els Sūtras filosòfics -sobre els quals tornarem més endavant-, etc. A més dels llibres sagrats -"shruti"-, dels poemes èpics -"itihāsas"-, de les narracions mitològiques -"purānas"-, dels llibres de contes i faules -"kathas"-, i dels tractats filosòfics -"sūtras"-, la literatura sànskrita també inclou el teatre -amb autors com Ashvaghosha, Kālidāsa, Bhāsa o Bhavabhūti-, i el "kāvya" o poema narratiu -amb autors com Bhāravi, Bhartrihari o Māgha-. Hom distingeix diversos tipus de sànskrit o diverses fases en l'evolució de la llengua: el sànskrit vèdic o arcaic, el sànskrit èpic, el sànskrit de Pānini, el sànskrit clàssic posterior i el sànskrit medieval -dels Purānas per exemple-. També existeix una vasta literatura en les diverses formes de prākṛit, a partir de les quals evolucionarien les llengües indo-àries modernes.

Entre les llengües que no deriven del sànskrit, el tàmil seria la més purament dravídica i la que compta amb una literatura més antiga. El tàmil, força difícil d'aprendre per als europeus, és una llengua riquíssima i refinada que ha produït una literatura de gran categoria.

Caldria esmentar en primer lloc la tradició dels tres "sanghams" -acadèmies literàries-, que floriren segurament en els inicis de

l'era cristiana. Al segle V/VI de la nostra era, es compongué el Kural de Tiruvalluvar, una obra mestre de la literatura tàmil clàssica, considerada sovint com el cinquè Veda o el Veda tàmil. Una germana de Tiruvalluvar, Avvaiyâr, fou també una notable poetessa. A la mateixa època pertany probablement el llibre èpic conegut com Chintâmani. Els versos del Nâladiyâr, compostos en un període indeterminat entre el 400 i el 800, mostren una clara influència jainista. Al segle IX, el poeta Kamban creà una versió tàmil del Râmâyana que recollia elements d'una narració èpica jainista. En el Râmâyana tàmil, el caràcter del rei Râvana canvia substancialment amb relació a la versió sânskrita, retocada en les seves formes més tardanes per "brâhmanas" desitjosos de fer entrar les velles bal.lades èpiques en el marc ideològic del brahmanisme. El Râvana tàmil, enlloc de ser descrit en termes negatius, adquireix un to heroic, passant a constituir un model de cabdill autòcton del sud dravídic.

En la nostra Edat Mitjana, es donen dos corrents devocionals al país tàmil que es tradueixen en una elaborada poesia mística: el corrent shivaïta queda recollit en el Tirumurai i dóna lloc a l'escola filosòfica Shaiva-Siddhânta; el corrent vishnuïta cristal.litza en l'obra dels 12 poetes místics, els Alvârs. L'Edat Mitjana fou una època especialment rica per la literatura tàmil, tot i que aquesta hagi continuat viva fins als nostres temps, renovant-se en aquests dos darrers segles en contacte amb la cultura europea.

----

#### Les arts

Tal com A.K. Coomaraswamy subratllà tant bé, la tradició índia no coneix les divisions pròpies de la cultura occidental moderna entre art i artesanía, art sagrat i art profà, bellesa i utilitat, treball i oci, etc. Coomaraswamy insistí també que no podem conèixer una tradició artística separada del seu mode de pensament, de la seva filosofia i religió, del seu entorn civilitzatori.<sup>194</sup> Això és especialment visible en el cas de la tradició índia, amb uns valors culturals tan diferents de la cultura occidental moderna, i tant poc o tant mal coneguts a Occident.

La figura mateixa de l'artista no té gaire importància a l'Índia; l'obra d'art pot ser perfectament anònima. Llavors, el concepte de geni tampoc té sentit. L'artista no busca expressar-se a sí mateix, sinó expressar allò que ha de ser expressat. El principal objectiu de l'obra d'art seria d'evocar el Diví, de manifestar aquí i ara una realitat superior a través de la bellesa. L'art té a veure amb la veritat, i doncs amb el coneixement. Segons l'hinduisme, la bellesa -"sundara"- és un atribut essencial de Déu. Per aquesta raó, hom pot trobar a Déu a en la bellesa. En aquesta tasca, l'artista renuncia al seu protagonisme, i l'art esdevé una oració o un sacrifici. L'artista participa a través de la seva creació en la creació contínua de la vida, i l'espectador de l'obra

---

<sup>194</sup>Cf A.K. Coomaraswamy, "La filosofía cristiana y oriental del arte", "Sobre la doctrina tradicional del arte", i "La transformación de la Naturaleza en Arte".

d'art participa com l'artista en aquesta realitat creadora. L'artista és un bon obrer amb ofici i alhora un contemplatiu; l'home és un ésser total, psicofísic i espiritual.

Segons el místic contemporani, Sri Aurobindo, l'art indi satisfà les necessitats físiques del sentit estètic i les lleis de la bellesa formal, les exigències emotives de la humanitat, i la representació de la vida i de la realitat exterior; al mateix temps, expressa la vida espiritual interior, la realitat més profunda i no aparent de les coses, la joia de Déu en el món, la seva bellesa i el seu atractiu, la manifestació de la força i de l'energia divines en la creació fenomènica.<sup>195</sup>

----

Pel que fa a l'arquitectura, hem de remarcar que a l'època en que Grècia aixeca ja temples i edificis notables, l'Índia encara no coneix una arquitectura desenvolupada i duradora. El creixement del budisme comença a produir els primers monuments característics del subcontinent, les estupes. La de Sâncî, a Madhya Pradesh, construïda en fases successives entre el segle III AC i l'època de Crist, esdevindrà un model per tot el país. Entre els rius Godavari i Krishna, al Deccan, floreix un art budista de gran qualitat. A més de la gran estupa d'Amarâvatî, a Andhra Pradesh, erigida durant els dos primers segles de l'era cristiana, caldria esmentar les nombroses estupes de Nâgârjunakonda, erigides igualment en els primers segles de la nostra era. Nâgârjunakonda esdevindria un dels principals centres filosòfics i educatius budistes de tota l'Índia.

L'art budista també creà baixos-relleus d'un gran refinament entorn de les estupes. En trobem ja exemples remarcables en els inicis de l'era cristiana en llocs com Sâncî.

Bastants autors han apuntat que les primeres imatges del Buddha neixen del contacte que es produeix entre la cultura índia i la grega a Gandhâra, a la part alta de la Vall de l'Indus, a l'oest de Kashmir; fins aleshores, el Buddha era representat de manera simbòlica. Segons aquests mateixos autors, l'art greco-budista de Gandhâra recuperaria el model hel·lènic d'Apol·lo i l'indianitzaria, tot i donant forma a la imatge del príncep il·luminat. Cal puntualitzar que la regió de Gandhâra havia format part al segle III AC de l'Imperi Maurya, i passà posteriorment a formar part de l'Imperi Kushân quan aquest emergí després de la desintegració de la dinastia Maurya a principis de l'era cristiana. Sota l'Imperi Kushân, es desenvoluparen dues figuracions del Buddha relativament diferents, una al nord, a Gandhâra, més hel·lenitzada i apol·línica, una al sud, a Mathurâ, més indianitzada i propera a la figura del "yaksha" - deïtat protectora-. Queda clar, en qualsevol cas, que sota patronatge dels Kushân la preferència anterior per la representació simbòlica fou abandonada, i s'imposà una nova representació antropomòrfica de l'Il·luminat. Aquests canvis en la representació artística es vinculen als canvis produïts en la religió budista. Amb el pas del temps, es tendí més i més cap a la divinització del Buddha, transcendent la simple figura d'un home inspirat que ha assolit la salvació. Aquesta divinització progressiva requeria llavors una

---

<sup>195</sup>Cf Sri Aurobindo, "The National Value of Art".

representació més antropomòrfica en la qual centrar la devoció. Tot això no és independent del sorgiment del nou budisme "mahâyâna" enfront de l'anterior "hînayâna".

Hi ha hagut debats entre els historiadors sobre la relació entre l'escola Kushân de Mathurâ, al sud de Delhi, i l'escola Kushân de Gandhâra, al nord-oest de les fonts de l'Indus. S'acostuma a considerar, però, que són pràcticament contemporànies i que les influències entre ambdues escoles foren creuades. Els cànons budistes de Gandhâra-Mathurâ s'estengueren pels països asiàtics del nord, tot i conformant-se a les tradicions artístiques autòctones i donant lloc a evolucions posteriors força diferenciades a Xina, Corea i Japó. El Buddha d'Amarâvatî, influenciat per l'escola de Mathurâ, constitueix un altre model una mica posterior (circa 200 DC); també esdevindrà un punt de referència en alguns països asiàtics, especialment els meridionals -Sri Lanka i Indoxina- i Indonèsia.

Abans de les figuracions budistes, l'Imperi Maurya havia conegut ja un notable refinament de l'escultura sota la doble influència hel·lènica i iraniana. Això inclou tant una escultura prosaica -per exemple, els lleons del pilar d'Ashoka de Sârnâth, o el brau sobre un capitell de Râmpûrva- com una escultura religiosa -el "yaksha" o deïtat tutelar de Patna, o el tors d'un "tîrthankara" jainista de Lohanipur-. Després de l'època Kushân, l'escola de Mathurâ fou patrocinada pels emperadors Gupta que succeïren als Kushân; Mathurâ conegué un nou esplendor sota l'Imperi Gupta, produint altres tipus d'escultura més enllà de la iconografia budista, tant de naturalesa prosaica com religiosa. L'escultura índia continuarà desenvolupant-se al llarg dels segles de l'era cristiana sota les diverses dinasties tant del sud com del nord del subcontinent.

----

En quant a l'arquitectura hindú, cal esperar fins als primers temples excavats a la roca per poder parlar d'un art pròpiament dit amb manifestacions duradores; anteriorment, l'hinduisme havia aixecat temples senzills amb materials peribles. Els exemples més antics de coves-santuari estarien a les muntanyes de Barabar, a prop de Bodh Gaya, a Bihar, i datarien del segle III AC. Alguns temples rupestres posteriors dels inicis de l'era cristiana incorporaren notables relleus i escultures. L'arquitectura rupestre fou practicada no sols pels hindús sinó també pels budistes i els jainistes. Ellorâ (Maharashtra), un conjunt impressionant de santuaris excavats en parets volcàniques, fou aixecat per budistes, jainistes i hindús. Trobem nombrosos exemples d'aquest tipus d'arquitectura rupestre, que duraria fins al segle IX, als Ghats occidentals, al Deccan i a la costa oriental.

La presència grega a partir d'Alexandre portaria també a una influència del temple grec en alguns llocs. Però el desenvolupament del temple hindú pròpiament dit no tindria lloc fins més tard. En el període gupta apareixen ja petits temples de pedra embrionaris, tant al nord del país com al Deccan. El santuari de pedra hindú més antic que es preserva es troba a Sâncî i data de principis del segle V; es tracta d'un petit temple quadrat, amb una columnata frontal que recorda poderosament l'estil grec.

Els sacerdots-arquitectes -els "sthapatis"- introduïren importants innovacions al segle VI/VII de la nostra era a Aihole, al



regne Châlukya (actual Karnataka); les millors mostres d'aquesta evolució arquitectònica serien el temple de Durgâ (segle VI) i el temple Lâdkhân -o de Sûrya-Nârâyana- (segle VII). L'arquitectura Châlukya serviria de model per construccions similars en tot el subcontinent durant els segles posteriors. Entre els segles X i XIII es perfeccionaren les tècniques constructives, elevant-se grans temples per tot el país -per exemple, els temples de Khajurâho a Madhya Pradesh, o els de Bhubaneshvar a Orissa-. L'art de l'arquitectura seria recollit en uns tractats coneguts com Shilpa-Shâstras -de fet, el terme sânskrit "shilpa" seria un dels més propers al nostre terme "art"-.

Entre els segles XII i XVII, l'India del sud i en particular el Tamil Nadu conegueren un nou desenvolupament arquitectònic: la ciutat-temple, amb exemples magnífics a Chidambaram, Tiruvannamalai, Madurai o Srirangam. Alhora, es continuà construint el temple individual tal com es venia fent des del segle VIII, amb exemples singulars a Kâñchipuram i Tanjore.

En termes generals, s'observen algunes diferències entre l'estil del temple del nord -"nagara"- i l'estil del temple del sud o dravídic. El temple hindú -"mandira"- és essencialment la residència del déu; el temple en sentit estricte és llavors l'edifici que alberga el sanctum sanctorum, el "garbha-griha" o cel.la fosca on es guarda la imatge del déu. Les restants construccions que es puguin veure en el recinte són afegits o complements al santuari. Al nord de l'India, l'evolució arquitectònica portà a aixecar una alta torre curvilínia, el "shikhara", damunt el santuari contenint el "garbha-griha". Al sud de l'India, la torre-santuari piramidal, el "vimana", permet identificar diversos nivells horitzontals, cada vegada més estrets. En els complexos més grans de l'arquitectura dravídica, el "vimana" és la construcció més baixa del recinte; la més alta és la torre-portal més allunyada del nucli del temple. L'arquitectura dravídica aixeca uns portals monumentals -"gopurams"- que van baixant d'alçada a mesura que ens acostem a la llar del déu, al cor del temple.

L'escultura índia es desenvoluparà considerablement en el temple hindú. A partir de l'any 1000 aproximadament, les façanes dels temples o dels seus portals d'accés esdevenen de vegades espectaculars masses escultòriques -el temple de Kândariya de Khajurâho en seria un bon exemple del segle XI; el temple de Mînâkshî de Madurai en seria una altra mostra magnífica del segle XVII-. Amb el desenvolupament de l'escultura, s'estendrà igualment l'ús de la pintura mural; aquesta tenia, però, una llarga història al subcontinent, remuntant fins a les pintures budistes dels inicis de l'era cristiana contemporànies dels baixos relleus entorn de les estupes. Amb relació al temple hindú, són especialment valuosos els frescos de Tanjore del segle XI, sota la dinastia dels Chola.

Tot i que la il.lustració dels llibres sagrats constituís una tradició antiquíssima al subcontinent, no han sobreviscut exemples de miniatura anteriors al segle XI. Durant la nostra Edat Mitjana i Renaixement, aquest altre tipus de pintura, la miniatura, es perfeccionarà a través de diverses escoles; a més de les escoles musulmanes, en particular mogols, caldria recordar les escoles jainistes, del Rajasthan i del baix Himalaya -o miniatura pahari-.

----

## Les ciències

De les lletres i les arts passem a les ciències. Tot un seguit d'autors compongueren obres d'astrologia i astronomia des de temps relativament antics, des dels mateixos Vedas fins als primers temps del jainisme. En el naixement de l'astrologia i l'astronomia índies, la influència de Mesopotàmia i de Pèrsia fou notable. A partir dels inicis de la nostra era, i en particular a partir del segle III, l'astronomia índia beu cada vegada més de les fonts gregues. Els primers coneixements astronòmics foren recopilats i desenvolupats per diverses obres: el Yuga-Purâna (circa 50 AC), el Gârgî-Samhitâ (circa 230 DC), i els Siddhântas. En quant als principals autors posteriors, caldria citar a Aryabhata, que visqué entre el 476 i el 520, i intentà explicar les causes dels eclipses solars i llunars, i Varâhamihira, que visqué entre el 505 i el 587, i elaborà un compendi dels majors tractats astronòmics de la seva època. Varâhamihira fa referència a un tal Paitâmaha que ha estat identificat amb Pitàgores. Això ens recorda que l'astronomia índia estava en contacte amb la grega -també amb l'àrab a partir del segle VIII-. Un altre gran astrònom indi segles més tard fou Bhâskara, el qual visqué entre el 1114 i el 1160.

En estreta relació amb l'astronomia, tindriem el conreu de la lògica i de les matemàtiques en la cultura índia. L'àlgebra i la geometria conegueren un desenvolupament important al subcontinent. Occident i la civilització moderna deuen el seu sistema de notació numèrica als indis -i no als àrabs, contràriament al que s'ha dit tantes vegades-. Aquest sistema de notació numèrica ha estat erròniament atribuït als àrabs des de fa temps; arribà a Occident a través d'ells, certament, però els àrabs l'havien rebut a la seva vegada de l'Índia. El zero, tan important en el desenvolupament científic de la humanitat, també té el seu origen a l'Índia. Les obres més antigues sobre matemàtiques serien els Shulva-Sûtras; aquests textos, vinculats al "kalpa" -ritual-, són difícils de datar: hom els situaria entre el 400 AC i el 200 DC. Astrònoms com Aryabhata i Varâhamihira, citats més amunt, foren també grans matemàtics. Després d'ells, seguiren altres figures importants de les matemàtiques índies: Brahmagupta (598- 660), Lalla (circa 748), Mahâvîra (circa 850), etc. Bhâskara, citat igualment més amunt, treballà tant en els àmbits de l'astronomia com de les matemàtiques.

En el desenvolupament de la medicina índia -ayurvèdica- caldria remarcar la figura de Charaka, el qual, segons fonts xineses, fou el metge de palau del rei Kanishka en el segle II de la nostra era. Un altre gran nom de la medicina índia fou Sushruta, el qual visqué als segles IV/ V DC. A través dels contactes amb el món àrab, la medicina índia s'enriquí i alhora estengué la seva influència per tot el món antic. Alguns metges indis -"vaidyas"- tindrien encara un prestigi notable en una època tan tardana com el segle XVIII, en plena decadència de l'Imperi Mogol i en els inicis de la colonització. La forma més tradicional de medicina -ayurvèdica- s'ha preservat fins als nostres dies i encara es practica a l'Índia actual juntament amb la medicina moderna.

----

## La filosofia. Els sis Darshanas

A la "República" i a les "Lleis", Plató presenta un coneixement i una educació integrals, coronats per la filosofia, l'amor de la saviesa o la saviesa de l'amor. En aquesta Índia que tant van admirar alguns filòsofs grecs, el coneixement, abarçant les arts, les lletres i les ciències, també es veu coronat per la filosofia, i la filosofia índia és sovint indissociable, com en Plató i el neo-platonisme, de la saviesa i de la mística. La cultura occidental moderna ha produït una escissió entre filosofia i religió, entre teologia i filosofia, que no existia en d'altres cultures -l'Índia per exemple, però també l'Europa medieval-.

En la història del subcontinent es dona un inici d'especulació pròpiament filosòfica en el Rig Veda, tot i el caire ritualístic de molts himnes i l'èmfasi en el sacrifici. Els Llibres dels Boscos - Aranyakas- continuaran aquest esperit filosòfic indissociable de la visió mística. Ara bé, caldrà esperar fins als Upanishads per tal que la filosofia mística índia assoleixi la seva màxima alçada. Amb els Upanishads, la filosofia i la mística, indissociables l'una de l'altra, atenyen els nivells més elevats o més profunds de la consciència humana. Els Upanishads no són únicament una de les més grans realitzacions de la història índia; representen al mateix temps un dels cimals de l'esperit humà. D'altres llibres sagrats destil·laran una filosofia i una mística elaborades -el gran poema èpic, el Mahābhārata, en particular, i dins d'aquesta obra immensa, el capítol del Bhagavad Gītā especialment-.

L'Índia antiga coneix encara d'altres moviments filosòfics pregons -les metafísiques shivaïtes per exemple-. Després d'un primer shivaïsme filosòfic present ja a l'època dels Upanishads -en el Shvetāshvatara Upanishad per exemple-, sorgirà el moviment dels Pāshupatas en els inicis de l'era cristiana -segles II/ III-. Durant els tres segles següents, es donarà el llinatge dels 63 sants shivaïtes, els Purātanas. Entre el 600 i el 1000, la secta dels Shaiva-Siddhāntas produirà una vasta literatura en el sud de l'Índia. A la mateixa època, al segle IX, Vasugupta encapçalarà el shivaïsme de Kashmir.

Amb posterioritat a l'elaboració dels Upanishads clàssics i a l'inici de redacció del Mahābhārata, es diferenciaran els "6 sistemes filosòfics" de l'Índia -Sad-Darshanas o Darshanas-: el Nyāya, el Vaisheshika, el Sāṃkhya, el Yoga, el Mimāṃsā -o Pūrva-Mimāṃsā-, i el Vedānta -també conegut com Uttara-Mimāṃsā, i subdividit entre Vedānta "advaita", teista i "dvaita"-. Després del mestratge del Buddha, es diferenciaran també 4 grans escoles filosòfiques budistes: Vaibhāshika, Sautrāntika, Yogāchāra i Mādhyamika. En la filosofia budista sobresortirà la figura de Nāgārjuna, fundador de l'escola Mādhyamika. Les dates de naixement i mort de Nāgārjuna són desconegudes; s'acostuma a situar la seva vida entre els segles II i III DC. Els ensenyaments d'un altre gran mestre espiritual, Mahāvīra, seran seguits per les escoles filosòfiques jainistes.

Hem examinat més amunt alguns dels problemes filosòfics que plantegen els Vedas i els Upanishads; ens centrarem ara en les 6 escoles filosòfiques clàssiques. A través dels 6 Darshanas, la cultura índia continua i desenvolupa l'especulació filosòfica dels temps antics, tot i abordant els grans problemes filosòfics que s'ha plantejat l'esperit humà.

Ara bé, cal anar en compte en aproximar-nos a la filosofia

índia, especialment des dels paràmetres dominants en la cultura occidental. R. Panikkar ens diu:

"en altres llocs he comentat la mania classificatòria d'Occident, al menys des d'Aristòtil i Porfiri. Tota la ciència moderna és una gegantina classificació de fenòmens, reduïts a conceptes. En efecte, els conceptes són el que millor es presta a la classificació. Són homogenis. Així, tenim el món sencer classificat. A aquesta classificació sistemàtica se l'acostuma a anomenar ciència moderna.

Però això no és el món de l'experiència índica."<sup>196</sup>

Veiem, doncs, quina ha estat aquesta experiència índica després dels Vedas i dels Upanishads clàssics, la qual cosa ens porta a veure la diversitat d'experiències filosòfiques segons els Darshanas.

----

La filosofia Nyâya -o Tarka-Vidyâ- està emparentada amb la lògica, però lluny de reduir-se a aquesta, explora els camins cap a la salvació en termes d'apartament dels vels del fals coneixement; a més de la lògica -"nyâya" o "tarka"-, conté doncs una clara dimensió epistemològica. Segons la tradició, el Nyâya hauria estat fundat per Gautama -o Gotama-, el qual hauria viscut en un moment indeterminat entre el 450 AC i el 100 DC; posteriorment, el Nyâya hauria estat desenvolupat per Vâtsyâyana i Gangesha, els comentadors clàssics dels Nyâya-Sûtras de Gautama. El Nyâya tingué especial ressò al Tíbet, essent ben estudiat en les escoles monàstiques de Lhasa. Aquest sistema filosòfic proposa un mètode per a la recerca filosòfica; es tracta d'un medi per al coneixement veritable de l'home i doncs de l'ànima. El mateix terme "nyâya" implica la idea d'anar fins al fons de les coses -mitjançant la demostració lògica i un exàmen crític del coneixement-. El Nyâya assenta els principis de la discussió i de l'anàlisi, advertint sobre les fal·làcies més comunes del pensament. Alhora, postula que la ignorància està a l'arrel mateixa del sofriment. Tant sols el coneixement complet -"jñana"- de la veritable naturalesa de les coses pot conduir a l'alliberament.

La filosofia Vaisheshika fou fundada per Kanâda, el qual visqué en una època indeterminada entre el 250 AC i el 100 DC; Kanâda exposa la seva filosofia en els 10 capítols -"adhyâyas"- dels Vaisheshika-Sûtras. Es diu sovint que el sistema Vaisheshika complementa el Nyâya; però sembla probable, segons alguns autors, que el primer sigui històricament anterior al segon. El Vaisheshika introdueix una teoria "atomística" -utilitzant, no sense perills, el llenguatge occidental-; en la diversitat inherent a la Natura, identifica diverses categories fonamentals i analitza les principals nocions físiques. El Vaisheshika intenta, doncs, comprendre la naturalesa del món. Alhora, afirma que el compliment del Dharma és necessari per al reconeixement d'aquestes categories fonamentals, i doncs per a la comprensió del món, la qual és indissociable de l'experiència de la jòia.

---

<sup>196</sup>R. Panikkar, "La experiència filosòfica de la Índia", p 21.

Segons alguns autors, el Vaisheshika no incorporava en la seva forma original la idea de Déu -igual que el Nyâya-; tot i així, acabaria reconeixent posteriorment l'existència d'una Anima Universal -Paramâtman- que conforma el món. Segons d'altres autors, ambdues escoles creuen en un Déu personal. Tal com podem veure, les interpretacions sobre aquests dos sistemes filosòfics indis han pogut diferir en algunes ocasions.

S. Radhakrishnan resumeix amb les següents paraules el llegat filosòfic del Nyâya i del Vaisheshika:

"Mentre els altres sistemes del pensament indi són principalment especulatius, en el sentit que tracten de l'univers com un tot, el Nyâya i el Vaisheshika representen el tipus analític de filosofia, recolzant el sentit comú i la ciència (...)

Molts dels Nyâya-Sûtras pressuposen els principis del Vaisheshika. Se'ls anomena "samânatantras" o sistemes aliats, puix que ambdós creuen en una pluralitat d'ànimes, un Déu personal, un univers atòmic, i utilitzen molts arguments comuns. Tot i que no hi hagi dubte en que els dos sistemes s'uniren molt d'hora, roman una diferència entre ells segons el costat lògic o físic on hom posa l'èmfasi. Mentre el Nyâya ens exposa els processos i mètodes d'un coneixement raonat dels objectes, el Vaisheshika desenvolupa la constitució atòmica de les coses que el Nyâya accepta sense més discussió."<sup>197</sup>

Les escoles Nyâya i Vaisheshika ens mostren que no sols la filosofia i la religió no estaven separades a l'Índia, sinó que tampoc ho estaven la filosofia i la ciència. En aquest punt, la cultura índia ens pot recordar un cop més la Grècia antiga. L'Occident modern, en canvi, ha separat les diverses branques del saber i ha escindit els tres ulls del coneixement com no ho havien fet cap d'aquestes civilitzacions.

Proseguim, però, el nostre itinerari pels 6 Darshanas clàssics.

----

L'escola Sâmkhya fou fundada per Kapila, el qual visqué presumiblement cap al 500 AC. Tot i així, el Sâmkhya-Sûtra que coneixem no pot ser datat abans del 1400 de la nostra era; hom suposa que aquest Sûtra es basa en una obra anterior perduda que s'adscriuria a Kapila. Entre ambdues dates, tindriem els comentaris d'Ishvarakrishna -les Sâmkhya-Kârikâs-; hom situa la vida d'aquest autor cap al 450 de la nostra era.

Segons la tradició, el Sâmkhya original hauria influenciat al Buddha, i aquest darrer hauria influenciat a la seva vegada el desenvolupament posterior del Sâmkhya. Tant el Sâmkhya com el budisme rebutgen el ritual sacrificial i el brahmanisme que l'executa; ambdós s'aparten igualment del teisme. Aquest Darshana no reconeix la figura d'un Déu personal -Ishvara-, sinó dues realitats últimes sense causa. Aquestes dues realitats últimes serien el Purusha i la Prakriti. Segons el Sâmkhya, l'univers sorgiria per la unió del Purusha - Consciència o Esperit- i de la Prakriti -Naturalesa Primordial o

---

<sup>197</sup>S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", vol II, p 29-31.

Matèria-. Llavors, el Purusha es projectaria en una multiplicitat de consciències o ànimes individuals, i aquestes seguirien el seu propi camí individual en associar-se amb la Prakriti. Res de nou és creat; tot és una manifestació del que ja prèviament existeix. L'univers està en constant esdevenir. Segons Kapila, l'alliberament obtingut a través del coneixement ensenya una sola veritat, que no sóc i no existeixo.

S'ha dit sovint que el quart Darshana, el Yoga, es connecta amb el Sâmkhya. Tot i així, el Yoga no prescindeix de la idea d'un Déu personal, i proposa un sofisticat sistema psico-físic i de pràctiques ascètiques per tal de permetre a l'ànima d'atènyer la més alta veritat. Etimològicament, la paraula "yoga" implica la idea d'unió. En el fons, el "yoga" no deixa de ser l'experiència mística, l'experiència d'unió amb el Diví que podem trobar en totes les cultures de la humanitat. A l'Índia es desenvolupen històricament diverses vies de Yoga, és a dir, diverses vies per al coneixement de Déu i la unió amb el Diví; les principals serien: el Jñana-Yoga o Yoga del coneixement, el Karma-Yoga o Yoga de l'acció, i el Bhakti-Yoga o Yoga de l'amor i la devoció. Hi hauria, però, d'altres Yogas. El Kundalinî-Yoga o Yoga de l'energia constituiria un camí més peculiar, connectat amb el tantrisme; el Laya-Yoga, força proper, es basa en l'activació dels centres d'energia de l'home -"chakras"-. El Mantra-Yoga utilitza la força de la paraula viva -"mantra"-. El Hatha-Yoga o Yoga corporal, que es basa en posicions corporals -"âsanas" - en combinació amb exercicis respiratoris -"prânâyâma"-, seria vist com una preparació per a les formes més espirituals de Yoga. Finalment, el Râja-Yoga o Yoga reial s'identifica amb el Yoga de Patañjali i constitueix un dels 6 Darshanas clàssics.

Segons la tradició, aquest Darshana hauria estat fundat per Yâjñavalkya; en tot cas, fou codificat per Patañjali en els seus Yoga-Sûtras en el segle II AC. Patañjali defineix el Yoga com l'esforç metòdic per dominar els diversos elements de la naturalesa humana, tant físics com psíquics, i assolir un estat de realització més ple o elevat. Patañjali proposa llavors un seguit d'exercicis psico-físics que purifiquen el cos i la ment, enforceixen la vitalitat i, en última instància, faciliten la realització de la llibertat espiritual. Prescindint de la metafísica, Patañjali es centra en el camí de realització de la persona; el Sâmkhya proporciona a l'escola del Yoga el seu fonament teòric i metafísic. Tot i així, el Yoga de Patañjali i els restants camins de Yoga tenen unes arrels molts més pregones a l'Índia. La cultura yòguica té segurament un origen pre-ari en el món dravídica i en la civilització de la Vall de l'Indus.

En l'escola Mimâmsâ o Pûrva-Mimamsa, s'insisteix en la veritat eterna dels Vedas i en la seva autoritat intrínseca, i s'explica en profunditat el significat dels ritus i del sacrifici. El darrer Darshana, el Vedânta, es centra en el coneixement de la veritat; el Mimâmsâ es centra en el ritual. Segons aquesta escola, el compliment dels ritus és anterior a la recerca del coneixement més elevat, i en constitueix una etapa preparatòria. La correcta execució del ritual depèn d'una acurada interpretació dels textos vèdics. Però com és ben sabut, els Vedas es caracteritzen per una extensió considerable; també hi ha referències al ritual en els Brâhmanas, tot sovint en uns termes ambigus que requereixen algun tipus de clarificació. Per aquestes raons, Jaimini redactà els Mimâmsâ-Sûtras cap al 200 AC,

endegant una sistematització i clarificació de totes les qüestions relatives al ritual. Jaimini és considerat, doncs, com el fundador d'aquest Darshana clàssic de la filosofia índia. Cal advertir, però, que el Mimāmsā-Sūtra de que disposem actualment prové d'una versió posterior, composta entre el 200 i el 450 DC.

S'ha dit que el Mimāmsā ve a ser la jurisprudència de l'acte ritual. Alhora, el terme "mimāmsā" s'aplica a la investigació i interpretació dels textos vèdics. La paraula, en sànscrit, significa "investigació"; alguns autors també subratllen la seva procedència del verb "man" -pensar-.

----

El Vedānta -"Final dels Vedas", també conegut com Uttara-Mimāmsā- constitueix el conjunt de conclusions que es deriven dels Vedas, especialment a través de l'exposició que en fan els Upanishads. El Vedānta es fonamenta, doncs, en els Upanishads de manera directa i en els Vedas de manera indirecta. Cal advertir que el terme "Vedānta" s'utilitza en dos sentits diferents: de vegades fa referència al final històric dels Vedas, és a dir, als llinatges upanishàdics; de vegades, en canvi, fa referència a un moviment filosòfic posterior que es basa justament en els Upanishads i que constitueix el darrer dels sis Darshanas. El terme "uttara" -tardà- que s'aplica al segon cas -Uttara-Mimāmsā- serveix per diferenciar-lo del Mimāmsā anterior -"pūrva"- fundat per Jaimini.

El Pūrva-Mimāmsā es centra en el "karma-kānda" o "dharma" dels Vedas; l'Uttara-Mimāmsā es centra en el "jñāna-kānda" o coneixement de Brahman. Mentre el primer tempta de reconciliar els diversos cerimonials, tot i sistematitzant-los i racionalitzant-los a través d'una vertadera filosofia del ritualisme, el segon estira els fils dels Vedas i dels Upanishads a través de l'especulació filosòfica i la visió mística.

Segons la tradició, Bādarāyana seria l'autor dels Vedānta-Sūtras -coneguts igualment com Brahma-Sūtras-, l'obra que assenta el Vedānta com a Darshana clàssic. La vida de Bādarāyana és desconeguda, situant-se en un període indeterminat entre el 250 AC i el 450 DC. Hom ha identificat de vegades a Bādarāyana amb Vyāsa, compilador dels Vedas i del Mahābhārata. Alguns també han dit que Bādarāyana fou el mestre de Jaimini, el fundador del Mimāmsā. La veritat és que ben poca cosa sabem d'aquest personatge, llevat del nom. En opinió de molts estudiosos de la filosofia índia -entre ells S. Radhakrishnan-, el Vedānta seria l'escola filosòfica índia més propera a la religió del subcontinent, i la que més profundament hauria influenciat el pensament indi fins al present; el Vedānta vindria a ser la coronació mateixa de la filosofia índia.

Segons les interpretacions més habituals, el Vedānta postula que Brahman és la Realitat central. Aquest seria el Principi últim, la Realitat última, una i indivisible. Llavors, les referències a més d'un principi haurien de ser enteses dins d'aquesta unitat fonamental. Per exemple, la distinció entre Purusha -Esperit- i Prakriti -Matèria- en l'escola Sāṃkhya no significaria l'existència de dos principis separats, sinó modificacions d'una mateixa realitat. També es diu sovint que el Vedānta ensenya no sols la realitat última de l'Absolut o del Diví -Brahman-, sinó la identitat o la comunió entre aquest Absolut universal i l'ànima -Atman-.

Brahman pot ser entès tant en termes impersonals com personals; en aquest segon cas, s'identifica amb el Déu personal -Ishvara-.

Atman seria l'ànima, especialment l'ànima com a consciència absoluta, idèntica a Brahman. Llavors, l'Atman es correspon amb el veritable i immortal Sí-mateix de l'ésser humà, amb la Realitat que constitueix el substracte de l'ànima individual.

Jīvâtman seria l'Atman en tant que es manifesta com a Sí-mateix en un ésser individual, encarnat en un cos, habitant-lo i sabent alhora que és en realitat el pur Atman.

Jīva, finalment, seria l'ésser individual encarnat en un cos, conseqüentment mortal, i sobretot, identificat amb aquest cos i amb el pensament, i doncs, amb un jo que viu en la dualitat.

Però el concepte de Jīva és ambigu en la filosofia índia. De vegades, s'utilitza el terme Jīva com a sinònim de Jīvâtman per fer referència a l'ànima individual i al principi vital. De vegades, en canvi, es pot marcar una diferència entre Jīva i Jīvâtman. El mateix succeeix amb el terme Atman. De vegades pot confondre's amb el terme Brahman. De vegades, en canvi, pot estar més tenyit per la idea d'ànima individual.

La identitat o comunió Brahman/ Atman s'expressaria a través de la coneguda fórmula: "Tat tvam asi" -Tu ets Això-; o també a través del "mantra" per excel·lència: "So ham" -Jo sóc Ell-; o encara a través de la trinitat "sat-chit-ânanda" -ésser-consciència-beatitud-. Però tal com veurem, es donen diferències que poden arribar a ser importants entre les diverses escoles del Vedânta. En qualsevol cas, la realització de la persona no podrà obtenir-se mai a través del pensament lògic -o del pensament en general-; la lògica -"nyâya" o "tarka"-, i en el fons el pensament humà, per definició limitat, no podran copsar mai la naturalesa última de la Realitat. Tant sols la intuïció directa permet a l'home inspirat d'accedir a aquesta dimensió més profunda de les coses.

Els Vedas i els Upanishads constitueixen el testimoni de l'experiència viva d'aquesta Realitat última pels "rishis". El Vedânta es refereix, doncs, a les veritats metafísiques contingudes primer en els Vedas i després en els Upanishads, però no en termes de doctrines o sistemes conceptuals, sinó en termes d'experiència real, viscuda, per part dels qui a través d'una intuïció pregona han accedit al més alt coneixement. El Vedânta esdevé llavors la filosofia mística per excel·lència de la cultura índia.

A dins del Vedânta es diferencien tres escoles principals: en primer lloc, l'Advaita-Vedânta -Vedânta no-dual o a-dual-, representat per Gaudapâda (segle VII DC), Shankara (segles VIII/ IX), sens dubte el més important, Padmapâda i Sureshvara, deixebles de Shankara, i Vidyâranya (segle XIV); en segon lloc, el Vishishtâdvaita-Vedânta -Vedânta no-dual diferenciat-, igualment conegut com Vedânta teista, el representant més important del qual seria Râmânuya (segles XI-XII); en tercer lloc, el Dvaita-Vedânta -Vedânta dual-, el representant més important del qual seria Madhva (segle XIII).

El coneixement de Brahman o la naturalesa última de la Realitat constitueix el cor del Vedânta. Però els Brahma-Sûtras de Bâdarâyana, sovint obscurs, han donat lloc a interpretacions diferents en les tres escoles esmentades. Hom considera sovint que l'escola vedântica més important seria la de Shankara; aquesta escola seria la que millor ha copsat el significat dels Brahma-Sûtras i dels Upanishads



que n'estan en l'origen. Així doncs, es diu sovint que Shankara representa la culminació de la filosofia vedàntica. No pensarien pas així Râmânuja o Madhva, ardents rivals de Shankara. En qualsevol cas, i sense desmèrit cap a Râmânuja o Madhva, cal reconèixer que Shankara és un dels més grans filòsofs místics de l'India i de tota la història humana. Al subcontinent, moltes persones des de la seva època fins a la nostra l'han considerat com un "avatâra" -una encarnació de la consciència divina en el món-.

Tot i morint força jove, a una edat similar a la de Mozart, Shankara deixà una obra filosòfica capital en la qual sobresurten els seus comentaris als Vedânta-Sûtras, a 10 Upanishads i al Bhagavad-Gîtâ -a més d'altres títols com Atmabodha, Upadesha-Sahasri i Viveka-Cudamani-. Shankara, en la filosofia del qual s'han volgut veure influències budistes i àdhuc islàmiques, fou de fet un defensor de l'"hinduisme" -i en particular del shivaïsme- davant del budisme, encoratjant el culte al Linga, i component himnes a Shiva, Pârvatî, Vishnu i Sûrya. Trobem en la seva obra tant el culte al Senyor Shiva -i doncs al Linga- com a Shakti o Durgâ -la Divina Mare-. Potser la doctrina de "mâyâ" en Shankara rebi algunes influències budistes. D'altra banda, al lloc on nasqué, Kâladi, hi havia una presència musulmana, i alguns han volgut veure un rerafons islàmic en la seva insistència en la unitat del Diví.

El Linga -o Lingam- simbolitza el fal.lus o membre viril, i alhora, el Déu masculí o el Diví com a Pare, en la seva forma de Shiva concretament. En canvi, Durgâ o Shakti vindria a ser la dimensió femenina de Déu, el Diví com a Mare. El Linga es presenta generalment com una columna de pedra en forma de fal.lus. Aquest ha constituït un dels aspectes més mal interpretats i més mal entesos de l'hinduisme. L'oscil.lació en l'estat actual de la consciència humana entre la repressió de la sexualitat per un costat, i el seu fruit inevitable, l'obsessió, per un altre, ha portat o bé a negar la dimensió eròtica del Linga o bé a fixar-se tant sols en això. El Linga conté sens dubte una dimensió eròtica; però també quelcom més. De fet, el Linga representa el caràcter sagrat de la sexualitat; però això és quelcom que la cultura humana ha perdut cada vegada més amb el pas del temps, no sols a Occident sinó també a l'India, fins arribar-se a l'alienació màxima de la sexualitat i al màxim materialisme en l'època moderna.

Shankara postula que la naturalesa animada i inanimada és "mâyâ" -finitud més que no pas mera il.lusió-, en el sentit que, estant en l'ignorància, només veiem la multiplicitat de les coses i el canvi en el temps, no veient, en canvi, el Principi últim, la Realitat última, en la seva unitat essencial. Per un costat, "mâyâ" ens amaga la Realitat; però per un altre costat, "mâyâ" és la projecció d'aquesta Realitat última i la conté en el seu si. Això és el que fa possible el despertar espiritual en aquest món, i doncs el veritable coneixement. El "jîvan-mukta" -l'home alliberat- és conscient de la naturalesa eterna del Sí-mateix en el seu cos; "moksha" -la salvació- no és una experiència post-mortem; es pot donar aquí i ara. L'objectiu de l'home seria, doncs, d'ésser U amb Déu, elevant la seva consciència per sobre de la separació i la multiplicitat de "mâyâ", i fonent-se plenament en l'oceà de Brahman. La realització és la unió entre l'ànima individual -Jîvâtman- i Brahman, i aquesta unió implica la pèrdua completa d'individualitat i d'identitat. En el mateix Brahman, hi hauria un element impersonal, neutre, més enllà de la

personalitat -més enllà doncs del Déu personal, Ishvara-.

De vegades, hom ha qualificat la filosofia de Shankara de "monista". No pensem que aquest terme resulti gaire adequat, i sobretot, no hauriem d'oblidar que el Vedânta de Shankara no es pot conceptualitzar fàcilment, perquè no pretén ser quelcom conceptual sinó l'experiència mateixa de la no-dualitat. Més que un sistema filosòfic, el Vedânta "advaita" és una intuïció metafísica que deixa traspasar una experiència pregona.

Râmânúja entra en desacord amb Shankara justament en els darrers punts exposats: la pèrdua completa d'identitat individual en la unió mística, i el caràcter finalment impersonal de Brahman. Râmânúja escrigué, com Shankara, comentaris sobre els Brahma-Sûtras i el Bhagavad-Gîtâ. Essent d'origen tàmil, fou profundament influenciat pels Alvârs -els grans poetes místics del sud de l'Índia-. Tot i així, ell utilitzà sempre el sânskrit, a diferència dels seus deixebles que escrigueren en tàmil. Râmânúja, d'orientació vishnuita, creà una escola en clar antagonisme amb la filosofia de Shankara, el qual, tal com hem vist, era devot de Shiva més que no pas de Vishnu. Més enllà d'aquesta diferència religiosa en el si de les diverses sectes hindús, hi havia una diferència de tarannà entre els dos filòsofs; Râmânúja era més devocional que Shankara, tot i que el segon també escrivís himnes a déus i deesses. Per al primer, la salvació -"moksha"- no s'obté tant a través del coneixement -"jñana"- sinó de l'amor a Déu i la devoció -"bhakti"-.

En particular, Râmânúja s'aparta de Shankara en postular l'existència d'un Déu personal -anomenat Ishvara, Brahman o Vishnu-, anterior a tots els móns, causa i creador de totes les coses i de tots els éssers, Realitat última i suprema. Per aquesta raó, hom anomena la filosofia de Râmânúja "Vedânta teïsta". Per a Râmânúja, Brahman és la suprema o perfecta Personalitat. Râmânúja també s'allunya de Shankara en considerar que l'ànima individual -Jîvâtman-, tot i essent un fragment del Suprem, no és completament idèntica o confusible amb Aquest. La característica essencial del Jîvâtman és la consciència de sí mateix. Encara que eixida de Déu, l'ànima conserva una identitat pròpia, i quan a través de la unió mística l'ànima individual retroba a Déu, continua mantenint una consciència pròpia i una individualitat. La comunió mística amb Déu és una comunió personal, de persona a persona, implicant, doncs, una vertadera relació d'associació de la persona humana amb una altra persona divina. Alguns autors han volgut veure influències cristianes -i en particular nestorianes- en l'obra de Râmânúja. Ell mateix influencià a grans personalitats de l'hinduisme més devocional com Chaitanya, Kabîr o Nânak.

Hi hauria, finalment, una diferència entre els dos grans filòsofs del Vedânta amb relació a l'educació. Shankara descarta l'estudi dels textos relatius al Dharma i es concentra en els textos relatius a Brahman. Râmânúja, en canvi, no comparteix aquesta restricció. La seva visió educativa inclou tot el Veda, incorporant també el "karma-kânda", les necessitats pràctiques del culte.

Madhva, autor de comentaris sobre els Brahma-Sûtras i el Bhagavad-Gîtâ, també entrà en controvèrsia amb el Vedânta de Shankara i la seva escola. En el Vedânta "dvaita" o dual de Madhva, es considera que Déu és la Realitat suprema i la causa del món; però també s'afirma la diferència entre Déu i l'ànima humana. Ambdós tenen una essència real i eterna, tot i que diferent. Per a Madhva,

existeixen des de l'eternitat tres realitats distintes: Déu, l'ànima i el món. A més de la diferència entre Déu i l'ànima, Madhva estableix la diferència entre Déu i la matèria, i entre l'ànima i la matèria. Ara bé, tot i ser reals i eternes, les dues últimes realitats -l'ànima i el món- estan subordinades a Déu i depenen d'Ell. La Realitat suprema i independent, el Diví, és identificat amb Vishnu, el qual s'encarna periòdicament en aquest món en forma d'"avatâras".

----

R.K. Mookerji conclou sobre els sis sistemes clàssics de la filosofia índia:

"Tots els Darshanas parteixen d'una assumpció comuna, a saber, és la ignorància d'una classe o una altra la causa final de tota la misèria en la vida. D'aquí la necessitat de descobrir el vertader coneixement (...)

Com a eines en l'adquisició d'aquest coneixement, els Darshanas subratllen la puresa moral, la fe inquebrantable en el "guru", les veritats espirituals i una passió pel coneixement. Els diferents Darshanas persegueixen la Veritat per diferents vies i mètodes, i arriben a visions diferents de la Realitat. Cada sistema representa llavors un esperit audaç d'investigació, una llibertat amb relació a biaixos i "idols", i presenta els seus propis ideals i valors. (...)

Els diferents Sistemes estan d'acord en quant a l'objectiu de tota educació i coneixement, l'assoliment de "mukti" o l'alliberament final dels límits de l'existència. Aleshores s'obra un ventall d'opcions entre diverses línies d'investigació, però tots els camins porten al mateix destí (...)"<sup>198</sup>

Segons R.K. Mookerji, tots els Darshanas comparteixen el següent esquema educatiu:

-cal partir d'una selecció acurada de textos a estudiar i memoritzar;

-cal reflexionar llavors sobre el significat profund dels textos estudiats;

-això porta l'estudiant a desenvolupar el sentit crític i el discerniment, cercant el seu propi camí i la seva experiència personal, lluny d'un ensenyament mecànic o dogmàtic -aquesta seria una característica general de l'educació índia, malgrat la insistència del Yoga en que el deixeble tingui una confiança inicial en els ensenyaments que rebrà-;

-finalment, l'educació porta a una transformació de la persona, en el sentit de la seva realització i llibertat més pregones.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup>R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 281 i 316.

<sup>199</sup>Cf R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 316-317.

## -----

### Educació integral i especialització

Hem seguit en les pàgines anteriors l'evolució cultural de l'Índia entre el segle IV AC i els inicis de la nostra Edat Mitjana. Aquesta evolució ens permet copsar la grandesa de la civilització del subcontinent. Es indubtable que l'Índia s'alimentà del contacte amb altres civilitzacions anteriors -Mesopotàmia i Egipte- i contemporànies -Grècia i els àrabs-. La riquesa d'una civilització o d'un esperit individual venen sempre del contacte amb els altres, del diàleg, de la fecundació mútua -mai del tancament en sí mateix-. Però també és patent que l'Índia de l'Antiguetat i de l'Edat Mitjana constitueix un dels fars més potents de civilització en la humanitat d'aquelles èpoques. Val la pena remarcar que l'esplendor de la civilització índia implica, alhora, la literatura i l'art més exquisits, la lingüística més sofisticada, l'astronomia i les matemàtiques més desenvolupades, la més alta filosofia i l'espiritualitat més elevada.

En aquestes condicions, l'educació índia, recollint tots aquests continguts i transmesa a través d'antiquíssims llinatges de mestre a deixeble, no podia ser sinó un dels sistemes educatius més notables del món antic i medieval.

La història de la civilització índia està solcada per un esperit comprensiu i universal que ha tingut especial rellevància en l'educació; és palès que aquest esperit impregna la cultura índia des dels seus orígens. El trobem present en el Rig Veda, tot i que la funció sacerdotal conegui a partir d'un cert moment una relativa especialització, i que l'estudi de cadascun dels Vedas representi una tasca tan voluminosa que requereixi l'establiment d'escoles vèdiques diferenciades. Aquest esperit integrador el tornem a trobar en els Upanishads; en aquests diàlegs, el mestre no és un expert que dona un coneixement especialitzat a l'alumne. Estem davant d'una visió unitària del coneixement i de la realitat. Aquest mateix esperit s'expressarà 25 segles més tard a l'Índia moderna.

Els grans mestres espirituals de l'Índia del segle XX han defensat una educació basada en una visió global i integradora del coneixement; aquest, a la seva vegada, hauria d'estar orientat al coneixement de sí mateix. El missatge de Sri Aurobindo o de Krishnamurti ha estat prou eloqüent. Davant dels abusos de l'especialització en el món modern i del caràcter tecnocràtic de la civilització, Aurobindo i Krishnamurti han retornat a aquest esperit upanishàdic que, sense negar la utilitat de coneixements particulars en termes pràctics o aplicats, no oblida tampoc el fonament últim de les coses: la unitat subjacent al coneixement i a la realitat, i el coneixement de la pròpia realitat d'un mateix.

Segons Krishnamurti:

"Així doncs, comprendre la naturalesa del conflicte exigeix la comprensió, no del nostre conflicte particular com individus aïllats, sinó la comprensió del conflicte humà com una totalitat (...) és a dir, la totalitat de l'existència. Per comprendre això, hom ha de veure, escoltar, no fragmentàriament, sinó que ha de mirar el gran mapa de la vida. Una de les nostres dificultats és que funcionem fragmentàriament, parcialment: com enginyer, artista, científic, home

de negocis, advocat, físic, etc; i cada fragment està en pugna amb un altre fragment, ja sigui menyspreant-lo o sentint-se superior."<sup>200</sup>

Però aquesta visió de les coses ha estat massa sovint ignorada, no sols en la civilització moderna sinó també de vegades en la història índia. El problema no és el desenvolupament en sí mateix de coneixements especialitzats; és obvi que hom no pot tenir un mestratge aprofundit de tots els àmbits del saber, especialment de cara a l'exercici d'una activitat social. El problema és que hom ho redueixi tot a això, i que s'ignori completament una visió més global i integrada del coneixement que miri cap al coneixement de sí mateix.

En la història índia, la necessitat d'especialització del saber i doncs de l'educació s'imposà en termes socials a partir del segle V AC; tot i així, trobem ja algunes referències que apunten cap a aquesta direcció en el Nirukta de Yaksha, del 700 AC. A l'època dels Sûtras, es formen gradualment tota una sèrie d'escoles específiques per a les diverses branques del coneixement. En els Dharma-Sûtras de Vasishtha i Baudhâyana, per exemple, hi ha elements que manifesten clarament una creixent especialització. De ben segur, el dret esdevingué una matèria d'estudi separada posteriorment a la gramàtica o a l'astronomia. El treball de gramàtics com Pânini ens mostra una notable especialització en aquest àmbit. Pocs segles després, la redacció final de les Lleis de Manu sorgí d'escoles centrades en l'estudi del dret.<sup>201</sup>

Aquest tipus d'especialització esdevingué sens dubte necessari en termes pràctics. Cadascuna de les branques del coneixement havia crescut tant a l'època dels Sûtras o en els inicis de l'era cristiana, que era impossible per a un estudiant d'abarcà amb una certa profunditat tots els àmbits existents. Si hom volia dominar una disciplina en particular, havia de reduir el nombre d'obres a estudiar -i a memoritzar-, i s'havia de centrar en una o unes poques àrees de treball. El material per a l'estudi de les 6 disciplines clàssiques -els "angas" o "vedângas"- s'havia incrementat tant, que era gairebé impossible per a un estudiant de dominar totes les matèries. Per aquesta raó, es formaren escoles especialitzades per a l'estudi de disciplines particulars.

"L'època dels Sûtras fou una època d'estudi científic i d'especialització. (...) d'antuvi l'estudi d'aquests "angas" estava estrictament subordinat a les necessitats primàries d'estudi dels Vedas, i l'educació significava únicament la transmissió de tradicions del mestre a l'alumne i l'aprenentatge de memòria dels textos sagrats. No obstant, al llarg del temps el contingut d'aquesta educació començà naturalment a eixamplar-se, i cadascun dels diferents "angas" dels Vedas començà a desenvolupar-se, trencant els lligams de connexió amb l'estudi vèdic i declarant la seva

---

<sup>200</sup>Krishnamurti, "Sobre el conflicto", p 76. (Xerrada donada a Madràs el 22 de desembre de 1965).

<sup>201</sup>Sobre el desenvolupament de les escoles especialitzades a l'Índia antiga, vegeu S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 50-54.

independència en escoles especials. Així aparegueren les ciències especialitzades i els especialistes."<sup>202</sup>

De les escoles vèdiques originals evolucionaren diversos tipus d'escoles especialitzades, especialment en els àmbits de la gramàtica -"vyâkarana"-, del ritual -"kalpa"-, i de l'astrologia/ astronomia -"jyotisha"-. L'àmbit del "kalpa" donaria lloc a un tipus ulterior d'escola especialitzada, l'escola jurídica. Paral·lelament, continuaren funcionant els llinatges de mestre a deixeble en els "charanas" vèdics; avui dia encara, podem trobar per tota l'India uns "pâthashâlas" vèdics que són hereus dels "charanas" dels temps antics. Les escoles vèdiques tradicionals no pogueren monopolitzar a partir d'un cert moment l'expansió del coneixement, i sobretot, no pogueren respondre a les demandes creixents de formació aprofundida en certes matèries. Però les escoles especialitzades tampoc destronaren als "charanas", en el sentit que aquests continuaren existint i realitzant la seva pròpia funció, arribant fins a la nostra època i coneguent àdhuc una certa revitalització al segle XX.

El més important que ens pot ensenyar la història índia és que el Coneixement no es pot reduir als coneixements, i que aquests poden fàcilment ocultar Aquell. No podem negar el desenvolupament històric d'escoles especialitzades a l'India. Però tampoc podem oblidar que l'India ha desvelat el Coneixement últim de la Realitat i d'un mateix com poques terres del nostre món, i que com pocs països en la història, ha sabut transmetre aquest Coneixement als joves a través de l'educació, des dels Vedas o els Upanishads fins a Ramakrishna, Aurobindo o Krishnamurti.

Els "Diàlegs amb Angels", recollits durant l'Hongria ocupada pel III Reich, constitueixen un dels testimonis espirituals més colpidors de la història. Tot sovint, el missatge aportat recorda amb força els fragments més bells dels Upanishads sobre el caràcter "advaita" de la realitat i la identitat entre Atman i Brahman. Els "Diàlegs" també projecten una llum nova sobre aquest Coneixement que els savis indis, des dels Vedas o els Upanishads fins al segle XX, havien anat intuïnt i revelant:

"Que el Co-neixement s'obri en vosaltres!  
El Co-neixement no és el saber,  
El Co-neixement és Llum que és, que actúa -  
que DONA.

El nou Element entre el Cel i la terra és:  
Co-neixement.

El Co-neixement és en veritat Amor.

Allí on els dos contraris s'uneixen,  
allí neix la Paraula, el Verb,  
el punt on tot s'encén,  
la Llar, el Co-neixement.

---

<sup>202</sup>R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 168.

Així l'innombrable esdevé U."<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup>"Dialogues avec l'Ange", recollits per G. Mallasz, p 322, 332, 362 i 382.

i. Les institucions educatives abans de les invasions musulmanes.

La cristallització d'una llarga història

El "parishad"

Hem seguit més amunt el naixement i desenvolupament de la relació mestre/ deixeble a l'Índia. En els temps antics, a l'època dels primers Upanishads per exemple, l'educació consistia sovint en un sol mestre amb uns pocs deixebles al seu voltant, visquent amb ell a casa seva. Amb el temps, l'espai educatiu esdevindria més complex, incorporant un nombre més elevat d'estudiants en un marc institucional més formalitzat.

Al llarg dels segles, anirà arrelant a l'Índia el concepte de "parishad", que hom podria traduir en termes generals com "assemblea" -d'homes instruits, i en particular de "brâhmanas"- . "Upanishad" és "seure a prop" -del mestre-; "parishad" és "seure al voltant" -o en cercle-. El "parishad" ve a ser una assemblea de mestres - "brâhmanas"- que acull a estudiants. Amb la reificació del sistema de castes, el "parishad" estarà constituït bàsicament per estudiants de l'ordre dels "brâhmanas", i potser, secundàriament, per alguns estudiants de l'ordre dels "kshatriyas" o dels "vaishyas", els quals, segons la tradició, també tenien dret a accedir a l'estudi dels Vedas. En qualsevol cas, els "parishads" s'entendran habitualment com comunitats o escoles brahmàniques, les quals, amb el pas del temps, aniran construint la religió i l'ensenyament brahmànics.

En el Brihad-Aranyaka Upanishad trobem ja la paraula "parishad". En el capítol VI, se'ns explica que Shvetaketu Aruneya es dirigí al "parishad" dels Pañchâlâ.<sup>204</sup>

En els Dharma-Sûtras de Gautama, Vasishtha i Baudhâyana, i en les Lleis de Manu, s'estableixen diverses regulacions sobre la composició i funcionament dels "parishads".<sup>205</sup>

El "parishad" no tenia necessàriament unes grans dimensions. Des de la nostra mentalitat moderna podriem pensar de seguida en un centre amb molts membres. En la tradició índia, es definí un mínim de 10 persones per constituir un "parishad", tot i que un nombre més baix podria ser admissible en certes situacions. Segons la tradició, 3 o 4 "brâhmanas" d'un poble, que coneguin els Vedas i mantinguin el foc sacrificial, formen ja un "parishad".

La configuració dels "parishads" a l'època dels Sûtras i de les Lleis de Manu és interessant, puix ens mostra la tendència creixent cap a l'especialització en la cultura i en l'educació índies. Les regulacions poden variar segons es tracti dels Dharma-Sûtras de

---

<sup>204</sup>Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, VI, 2, 1.

<sup>205</sup>Vegeu els Dharma-Sûtras de Gautama, XXVIII, 48-51, de Vasishtha, III, 20, i de Baudhâyana, I, 1, 5-13, i les Lleis de Manu, XII, 108-113.



Gautama, de Vasishtha o de Baudhāyana, o de les Lleis de Manu. Però sempre trobem a uns "especialistes" juntament amb els qui han estudiat els Vedas de manera més genèrica. Així doncs, en els "parishads" podem trobar junts a experts en els "vedāngas" o "angas" o en els Dharma-Sūtras, especialistes del dret, membres de l'escola Mimāmsā -és a dir, coneixedors del ritual-, estudiosos de la lògica, de l'etimologia, etc.

L'ideal també seria que en el "parishad" estiguessin representats tres "āshramas" o etapes de la vida: l'estudiant, el pare de família i el renunciant. Els membres del "parishad" no eren únicament els mestres sinó també els estudiants. Aquestes comunitats brahmàniques reunien a mestres competents en les diverses branques del coneixement; alhora, també acollien a estudiants que rebien els ensenyaments per part d'aquests mestres.

----

### El "tol"

Després del "parishad", l'India coneix el desenvolupament d'una altra institució educativa que es relaciona amb l'anterior: el "tol". Aquesta institució arribarà a ser un dels pilars principals de l'educació i la cultura hindús durant el període "medieval" -segons la nostra cronologia-.

El "tol" és, com el "parishad", una escola brahmànica. Però el "tol" presenta unes característiques específiques que el distingeixen amb relació al concepte de "parishad".

El "tol" consisteix generalment en una senzilla caseta feta de canyes on el mestre o erudit -"pandit"- es troba amb els seus estudiants per donar classe. També forma part del "tol" un conjunt de barraques de fang disposades entorn d'una mena de pati; en aquestes senzilles construccions vivien els estudiants de manera austera i sòbria, dedicats a allò més essencial, l'estudi i l'adquisició del coneixement. Cada estudiant tenia la seva pròpia caseta, a dins de la qual a penes hi havia mobiliari, llevat d'una estora per dormir i poca cosa més.

Els estudiants es quedaven en el "tol" durant uns 8 o 10 anys, segons les matèries estudiades. Tenint en compte que acostumaven a entrar-hi cap als 12 anys, sortien amb la formació completada cap als 20/ 22 anys. Això no vol dir que la formació no pogués continuar posteriorment, ni que hom no pogués accedir al "tol" en una edat més avançada.

La majoria d'estudiants dels "tols" eren "brāhmanas". Però hi podia haver alguns estudiants d'origen "kshatriya" o "vaishya", quelcom que no sempre es té en compte quan s'aborda la història de l'India. S'acostuma a establir una equació excessivament rígida entre les institucions educatives com els "tols" i l'ordre dels "brāhmanas", com si tots els estudiants haguessin de ser necessàriament "brāhmanas". La majoria ho eren efectivament, puix que molts nois "kshatriyas" o "vaishyas" preferien rebre una educació conforme a les seves futures responsabilitats en el si de la seva casta. Però hem de recordar un cop més que els "kshatriyas" i els "vaishyas" també tenien dret a accedir a l'estudi dels Vedas segons la tradició.

El mestre -"pandit"- vivia de vegades en el "tol"; però això no era obligatori segons la tradició, amb la qual cosa alguns mestres vivien a l'exterior i venien cada dia al "tol" per donar les classes des de primera hora del matí fins quan quèia el sol.

La caseta on es donava classe i les barraques dels estudiants eren construïdes a expenses del mestre. El mateix succeïa en quant al manteniment i reparació d'aquestes senzilles construccions. Cal observar que el "pandit" no cobrava diners per les classes. L'educació a l'India antiga, com en tantes altres cultures, es basava en el principi de gratuïtat. Fins i tot li pertocava al mestre d'assegurar-se que els seus estudiants tinguessin la roba i els aliments adequats. Com la majoria d'estudiants no disposaven de medis propis per subsistir, era el mestre el que s'havia d'encarregar d'oferir-los allotjament, manutenció i ensenyament gratuït.

Els recursos necessaris per tal de viure ell mateix i finançar alhora el seu "tol" els rebia per via de donacions i de regals. Llavors, el prestigi social del mestre era important, puix que d'això depenia en bona part la recepció de donacions. Una altra font d'ingressos per mantenir el "tol" i sufragar el cost ocasionat per cada estudiant consistia en demanar ajuts als comerciants de la localitat i almoïna en les principals celebracions religioses.

El nombre habitual d'estudiants en el "tol" era d'uns 20/ 25. En alguns casos, n'hi podia haver més. Això sol ja implica una diferència amb relació a l'educació upanishàdica, amb un sol mestre i uns pocs deixebles visquent a casa seva en comunitat.

----

#### "Rishis", "pandits" i "bhaktas"

En termes més generals, podem comprovar com el món dels "tols" s'allunya considerablement del món dels "rishis" vèdics i dels "gurukulas" upanishàdics. En aquests darrers, i malgrat una incipient especialització de les funcions sacerdotals en aquella època, el coneixement és encara quelcom global o integral, i sobretot, quelcom que està al servei del despertar de la pròpia consciència. L'esperit vèdic i l'upanishàdic presenten sens dubte algunes diferències entre ells; no en va han passat uns quants segles d'evolució social i cultural. El simbolisme ritualístic del Rig Veda deixa pas a la filosofia pròpiament dita en els Upanishads. Però en ambdós casos, la dimensió mística impregna en profunditat la relació educativa entre mestre i deixeble i la concepció mateixa de l'educació i de la vida.

A l'India posterior dels "tols" i dels "pandits", el coneixement s'ha especialitzat considerablement. El mestre ja no és habitualment un místic, un vertader "guru", sinó més aviat un erudit -un "pandit"- . Ja no es tracta tant de l'educació entesa com a despertar de l'ésser, sinó de l'ensenyament de matèries específiques i de l'aprenentatge d'objectes d'estudi concrets -i creixentment especialitzats- que atorguin a l'estudiant una competència suficient en un àmbit determinat del coneixement -com pot ser la lògica, el dret o la gramàtica, les matèries especialment estudiades a Nadia-. Potser per això, l'India posterior als Upanishads clàssics coneixerà un desenvolupament creixent dels moviments devocionals -"bhakti"-, paral·lelament al desenvolupament de les escoles brahmàniques -i en particular dels "tols"-. En aquests darrers, el coneixement serà més

intel·lectual i respondrà a necessitats més concretes. En els moviments "bhaktis" es podrà descloure plenament l'impuls místic a través de l'amor cap al Diví.

Del 800 al 500 AC, es perfilen ja dos camins diferents entre els Brâhmanas per un costat i els Aranyakas i els Upanishads per un altre costat. Però estem encara en una Índia post-vèdica on l'especialització del coneixement és incipient, on encara hi ha una certa flexibilitat de castes, i on les diferències en l'educació tampoc poden ser massa marcades, puix que tot gira sempre entorn de l'esperit profund dels Vedas. A partir dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu, i més encara al llarg del primer mil·lenni de la nostra era, les distincions socials s'aguditzaran, el sistema de castes es farà més rígid i tancat, l'especialització del coneixement s'afermarà, i les diferències educatives i culturals esdevindran més notables.

Alguns europeus com el professor Cowell conegueren els "tols" tradicionals en plena era colonial. Cowell visità en particular les escoles de Nadia al 1867. En aquestes visites, Cowell descobrí un món dominat per les discussions dialèctiques i per ments sagaces que buscaven la manera de derrotar al seu adversari i deixar-lo en silenci enfront d'arguments inapel·lables. Cowell escriu:

"No podia deixar d'observar aquestes sales de conferències sense pretensions amb un gran interès, doncs pensava en els "pandits" donant classe allí a generacions rera generacions de ments àvides d'aprendre i plenes de curiositat. Assegut a terra amb la seva corona d'alumnes atents al seu voltant, el mestre s'estén en aquells refinaments de lògica infinitesimal que fan sentir vertígen a la ment europea que es para a pensar-hi, però que un estudiant de Nadia ben format seguirà a través dels seus laberints amb total precisió."<sup>206</sup>

Tot això està molt lluny de l'esperit d'un Chaitanya o d'un Tukârâm -per citar dos grans "bhaktas", o mestres de la "bhakti", de l'època del nostre Renaixement-. Comparem la descripció dels "tols" de Nadia feta per Cowell amb els versos místics de Tukârâm:

"Al poble dels sants  
hom respira l'amor,  
sense cap angoixa,  
sense cap sofriment.

Jo m'hi quedaré  
mendicant l'amor:  
com almoïna hi rebré  
l'amor.

Al poble dels sants  
hom posseeix un tresor,  
Viththal,  
únic haver, única riquesa.

---

<sup>206</sup>Citat a F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 53.

Jo m'hi quedaré  
mendicant l'amor."<sup>207</sup>

Viththal és el nom marathi del deú Krishna en la seva forma de "puer aeternus". Recordem que el marathi, la llengua de l'actual Maharashtra, era la llengua natal de Tukârâm. Recordem també que l'esperit adolescent anima tota l'obra de Tukârâm, així com tota la tradició espiritual marathi. A finals del segle XIII, el mestre espiritual adolescent, Jnandev -o Jñanadeva-, inaugura la literatura filosòfica i religiosa en llengua marathi. El naixement mateix de la identitat cultural marathi es fa sota el signe d'un adolescent. La tradició espiritual marathi estarà des d'aleshores marcada per la figura del "puer aeternus".

El món dels "tols" brahmànics i el món de la "bhakti" són ben diferents. Chaitanya estudià en els "tols" de Nadia, però el moviment devocional krishnaïta que encapçalà posteriorment era ben diferent a l'esperit dels "tols". Aquests dos móns estaven menys separats a l'Índia més antiga dels Vedas o a l'Índia post-vèdica dels Upanishads. Occident ha escindit més que mai en la modernitat els tres ulls del coneixement -els sentits, la raó i el tercer ull-. Però seria ingenu, i constituiria una simplificació de la història, pensar que Occident ha agafat el camí de l'especialització del coneixement, mentre Orient ha preservat una visió més integral i més mística de les coses. L'Índia també ha conegut al llarg de la seva història una creixent especialització, i a l'Índia també s'ha donat una escissió dels tres ulls del coneixement. Certament, això ha estat menys agut o menys dramàtic que a Occident. Però es tracta d'una qüestió de matisos, i no de blancs o negres.

En el fons, hem de ser conscients, tal com va remarcar Krishnamurti, que en un cert sentit no hi ha diferència entre Orient i Occident -encara que en altres sentits sí poguem identificar unes diferències prou clares-. Es el conjunt del pensament humà -i no sols occidental- que de manera creixent en la història ha tendit a l'escissió dels tres ulls del coneixement, i en particular, a l'escissió entre la raó i la fe, la ciència i la religió. Es el conjunt de la humanitat que s'ha endinsat cada vegada més en la fragmentació de la consciència. I és el conjunt de la humanitat que hauria de retrobar la unitat de la ciència i la religió, de la raó i la fe, del saber i la vida, en la unitat primordial de totes les coses que tant bé van copsar els grans savis vèdics i upanishàdics.

En aquest bell testimoni espiritual conegut com "Diàlegs amb Angels" i escrit durant la segona guerra mundial, se'ns diu:

"- Com podrien conciliar-se la ciència i la religió?

- Sota la Llum nova, hom reconeixerà  
que són U,

---

<sup>207</sup>Toukârâm, "Psaumes du pèlerin", traduït del marathi per G.-A. Deleury, psalm XXVI, p 72.

----

### Les "universitats" índies

Tornem, però, a l'evolució de les institucions educatives índies. Al llarg dels segles, les escoles brahmàniques, enteses com a "parishads" o com a "tols", s'estengueren per tot el sub-continent, des de pobles petits fins a grans ciutats. En alguns llocs especialment importants -per la seva santedat per exemple, o bé per la seva rellevància política-, s'arribà a establir un nombre elevat de "parishads" o de "tols" en la mateixa àrea; aquests diversos centres, més o menys vinculats entre ells, constituïren com una mena de neixents universitats. Taxila, Mithilâ, Vârânasî (Benarès) o Nadia serien exemples d'aquest procés de consolidació institucional de l'educació.

Segons F.E. Keay:

"Aquests "parishads" eren en un cert sentit com assemblees judicials, i en un altre sentit com sínodes eclesiàstics, però com la majoria dels qui els componien eren també ensenyants, es corresponen d'alguna manera a les associacions de mestres de l'Europa medieval que es transformaren en universitats."<sup>209</sup>

Un procés històric similar al naixement de les universitats europees ocorregué a l'India. A l'Europa medieval, les confraries de mestres i estudiants es constituïren en col·legis, i l'associació de diversos col·legis donà naixença a la universitat. Els orígens de la Universitat de Cambridge, amb la federació dels seus "colleges" més antics, serien un bon exemple. A l'India, els "parishads" i els "tols" anaren creixent en nombre i en volum en algunes ciutats o bé en algunes institucions de tipus monàstic. Un dels primers centres culturals i educatius d'una certa envergadura fou Taxila -o Taksashilâ-.

Amb relació a tot això, caldria puntualitzar quelcom que molt pocs europeus saben avui dia: a les universitats medievals, els nois ingressaven a la facultat als 14 anys aproximadament, en plena adolescència, i no cap al final de la mateixa com a l'època moderna. De manera semblant, els estudiants d'aquestes "universitats" índies podien tenir tant sols 15 anys quan començaven els seus estudis. Tant a Europa com a l'India, els nois havien rebut una formació prèvia més bàsica abans d'ingressar a la "universitat". En aquesta, hom podria seguir una llarga formació fins al nivell més alt.

Taxila era la capital de Gandhâra, al nord-oest del subcontinent. En realitat, estava formada per tres ciutats: Bir Mound, la més antiga, Sir Kap, fundada pels grecs i ocupada pels seus descendents, els escites i els parts, i Sir Sukh. En pocs segles, la

---

<sup>208</sup>"Dialogues avec l'Ange", recollits per G. Mallasz, p 163.

<sup>209</sup>F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 48-49.

ciutat pertanyé a diferents regnes i imperis: Macedonis, Mauryas, Bactris, Parts i Kushanas. En temps de l'emperador Ashoka, Taxila era una de les ciutats més resplendents del món índic. Des de l'època dels Dharma-Sûtras, la ciutat era a més un important centre de cultura i d'ensenyament brahmànics. També seria més tard un important nucli d'estudis budistes. El cèlebre gramàtic Pânini i Kautilya, autor de l'Arthashâstra, foren estudiants de Taxila. En aquesta "universitat", els joves solien arribar amb una formació prèvia cap a l'edat de 15 anys. Això vol dir que es tractava -en termes moderns- d'un centre d'estudis secundaris i superiors. Els joves hi anaven a completar la seva formació, no a començar-la. Sabem que a Taxila no hi havia únicament "brâhmanas" sinó gent de totes les condicions. Era fàcil trobar-hi a prínceps reials, els quals seguien un vida senzilla i austera com els restants estudiants. A Taxila es cobraven el que avui dia anomenariem "taxes acadèmiques"; però existien mecanismes per admetre a estudiants d'origen humil que no podien pagar els costos de la formació.

Taxila és especialment rellevant en la història des d'un punt de vista intercultural. En aquesta ciutat del nord del subcontinent es donà un dels ponts entre Orient i Occident que han fomentat el diàleg entre ambdues civilitzacions. Arrel de la penetració d'Alexandre el Gran fins al Panjab, els grecs entraren en contacte directe amb la filosofia índia en els "parishads" de Taxila. Posteriorment, d'altres centres d'ensenyament brahmànics com Vârânasî (Benarès) o Nadia esdevindrien famosos i atraurien a estudiants de tot el subcontinent. Taxila no sobrevisqué a les invasions dels huns; quan diversos viatgers xinesos visitaren la ciutat entre els segles V i VII de la nostra era, no quedava gairebé res d'aquell famós centre cultural del passat.

Mithilâ és un altre dels grans noms de les "universitats" índies -antigament es coneixia amb el nom de Videha-. Des de temps immemorials aquest havia estat un lloc d'ensenyament; en trobem referències en els mateixos Upanishads. En els temps upanishàdics, el cèlebre rei Janaka solia organitzar assemblees d'erudits que reunien en discussions del més alt nivell a grans mestres provinents de totes les regions del subcontinent. Mithilâ preservaria la seva tradició educativa durant l'època d'expansió del budisme. Del segle XII al XV sobresurt entre els centres educatius del subcontinent, mantenint encara un prestigi notable a l'època mogol, en temps de l'emperador Akbar. Mithilâ instituí un sistema d'exàmens propi al final dels estudis conegut com "salaka-pariksha". Entre les seves especialitats, caldria remarcar molt especialment la lògica i el dret.

La mítica ciutat de Vârânasî (Benarés) fou fundada al final del període de composició del Rig Veda, cap al 900 AC. Aviat esdevingué un important centre cultural i espiritual. Però a l'època dels primers Upanishads, Vârânasî encara no podia igualar el prestigi de Taxila en el terreny de l'educació, i alguns dels seus joves se n'anaven fins a Gandhâra per tal de cercar la millor formació. A l'època del Buddha, en canvi, Vârânasî atrèia ja a estudiants provinents de totes parts del subcontinent. També fou des dels afores de Vârânasî, Sârnâth, que el Príncep Il.luminat començà a difondre els seus ensenyaments; en els segles posteriors, l'educació budista es desenvoluparia considerablement entorn d'aquest punt. L'emperador Ashoka es distingí pel seu patronatge de Sârnâth com a centre educatiu i espiritual. Però Vârânasî no deixà de ser, alhora, un dels

llocs més destacats de l'educació brahmànica. Es diu que Shankara estudià a la ciutat, i que hi exposà els principis de la seva filosofia Vedânta "advaita".

Els reis de Bengala fundaren la ciutat de Nadia -o Navadvîpa- al 1063 de la nostra era. Al 1203 la ciutat fou conquerida pels invasors musulmans. Diversos factors atregueren a nombrosos erudits - "pandits"- des dels orígens mateixos de la ciutat: la santedat del lloc, la seva rellevància política, i el patronatge dels reis hindús. Aquests "pandits" ensenyaven la cultura brahmànica a través dels "tols" a centenars d'estudiants que venien de tot arreu. Després que Nadia perdés la seva importància política, els centres d'ensenyament brahmànic romangueren en funcionament. La importància de la "universitat" de Nadia creixeria amb el decliu d'institucions com Nâlandâ i Vikramashilâ; àdhuc sota el govern musulmà, Nadia gaudiria d'un especial prestigi com a focus d'educació i de cultura.

Les escoles de Nadia esdevingueren especialment famoses pels estudis de lògica; un dels pioners en l'ensenyament de la lògica a Nadia fou el "pandit" Abdihodha Yogi. Un altre gran mestre de lògica fou Vâsudeva Sârvabhauma. Per Nadia passaren altres persones que esdevindrien cèlebres. Raghunandana Smarta Bhattâchârya fou el més prestigiós mestre de dret de tot Bengala; la seva escola jurídica arribaria a influenciar el dret de Bengala fins a l'època moderna. En quant a la filosofia, caldria esmentar el nom de Krishnananda Agambagis, autor d'una obra sobre filosofia tântrica que ha esdevingut clàssica en la matèria. Finalment, caldria esmentar encara el nom de Chaitanya, un altre dels grans personatges que passaren per Nadia; Chaitanya -o Gaurânga- encapçalà al segle XVI un pregon moviment místic i devocional centrat en la figura de Krishna que ha arribat fins als nostres dies.

Durant el període "medieval", els centres d'ensenyament indis, paral·lels en un cert sentit a les universitats europees, es concentraran especialment a les regions de Bihar i Bengala; a més de Mithilâ i de Nadia, podriem citar: Somapura, fundat al segle V com a centre brahmànic, tot i que al segle VII tenia monestirs budistes i jainistes; Odantapuri -o Udantapura-, fundat al segle VIII i destruït al 1198 pels exèrcits musulmans, amb estudis tant brahmànics com budistes; Vikramashilâ, fundat al segle VIII, i Jagaddala, fundat al segle XI, dos importants centres filosòfics i tântrics destruïts, com Odantapuri, per les invasions musulmanes.

----

#### "Vihâras" budistes i "mathas" hindús

El desenvolupament del budisme a l'Índia presenta una gran aportació en termes d'educació i de vida comunitària i espiritual: la creació del monestir. No tractarem aquí el tema del monestir budista amb el detall que es mereix, perquè aquest serà un capítol en la història de l'educació en el món budista que abordarem posteriorment. Pel moment, subratllarem que el monestir budista tingué una gran repercussió en la història religiosa i cultural de l'Índia. Amb la seva extensió per tot Àsia, el monestir budista passaria a ser una institució cabdal en el conjunt del continent.

El monestir budista -"vihâra"- constitueix una comunitat -

"sangha"- d'homes adults, els monjos, i nois adolescents, els novicis, dedicats a la vida espiritual. Com el "parishad" brahmànic, el "sangha" budista és una comunitat educativa formada per mestres i estudiants. Tant en el "parishad" hindú com en el "vihâra" budista, la comunitat és alhora un espai espiritual, un espai de trobada i d'intercanvi d'homes instruits, i un espai educatiu per formar a les noves generacions. Els monestirs budistes arribaran a tenir un tamany considerable, i constituïran veritables fars de saber i de transmissió del coneixement a través de l'Índia. En aquest sentit, rivalitzaran amb les més prestigioses escoles brahmàniques. En els seus dies de glòria, centres budistes com Nâlandâ, Sârnâth o Valabhî, seran tan famosos i influents com els majors centres brahmànics.

Alhora, l'educació budista rebrà una notable influència brahmànica. En el seu moment, el Buddha reaccionà enfront del brahmanisme, amb el ritualisme que el caracteritzava i la rigidesa creixent que mostrava en certes coses. Però al llarg del seu desenvolupament a l'Índia, el budisme rebrà de retruc nombroses aportacions de l'hinduisme, i en particular de l'ensenyament brahmànic. Això s'accentuarà amb l'adopció del sânskrit com a llengua d'ensenyament en els centres budistes. Llavors, les institucions educatives budistes manllevaran llibres de text en ús en les institucions brahmàniques, i tant els ideals com la pràctica educatius beuran de la tradició brahmànica.

Un tipus d'institució com el monestir no tenia en l'hinduisme la presència i la rellevància que estava adquirint en el budisme. Tot i així, alguns mestres hindús s'inspiraren del "vihâra" per tal de recrear comunitats espirituals i educatives similars en l'àmbit de l'hinduisme. El més notable entre aquests mestres fou sens dubte Shankara. Shankarâchârya -el mestre Shankara- fundà diversos "mathas" que venien a ser com els "vihâras" budistes, però en el si de l'hinduisme tradicional, fins i tot en clara rivalitat amb el budisme; en els "mathas" de Shankara es vivia l'esperit del shivaïsme, i sobretot del Vedânta -i doncs dels Upanishads i dels Vedas-. Els "mathas" fundats per Shankara -Shringeri, Puri, Dvârakâ i Badarinâth- estan encara en funcionament, i en una Índia parcialment modernitzada i en part sota influència occidental, representen un llegat de l'educació i la cultura hindús tradicionals.

Al costat dels "mathas" de Shankarâchârya, les sectes shivaïtes crearan d'altres institucions educatives i religioses de tipus monàstic: els "akhârâs". En termes generals, s'estendrà per l'Índia el "matha" com annex d'un temple, i doncs com a centre d'estudis religiosos i de vida espiritual.

En plena època colonial, la Missió Ramakrishna, fundada en honor del místic de Calcutta i impulsada pel seu deixeble Vivekananda i una plèiade de deixebles posteriors, obrirà nombrosos centres per tot el país que rebran de vegades el nom d'"ashrama" i de vegades el de "matha". Portin un nom o l'altre, aquests centres de la Missió Ramakrishna s'inspiren en part en el model històric del "matha" de Shankarâchârya. Els "ashramas" o "mathas" de la Missió Ramakrishna són, doncs, comunitats de monjos o renunciants -"sannyâsins"- que es dediquen a l'educació. Juntament amb la formació dels joves -infants, adolescents i joves adults, a través de la primària, secundària i formació professional o universitat-, els centres de la Missió Ramakrishna són sovint instituts de recerca i espais de trobada acadèmica o intel·lectual. Tenim un cop més la combinació, en el si



de la vida comunitària, d'un fonament espiritual, d'una tasca educativa i d'una funció cultural.

A diferència del "parishad" o del "tol" tradicionals, el "matha" de la Missió Ramakrishna no es redueix a membres de l'ordre dels "brâhmanas", i sobretot, no exclou a membres dels dos ordres "inferiors"; s'obra, doncs, a totes les castes de la societat. Trobem en canvi limitacions de casta en els "mathas" de Shankara; en aquest aspecte, Shankara no transcendí els límits de la majoria de "parishads" o de "tols" de la seva època. Al costat de l'obertura amb relació al sistema de castes, també es dona en la Missió Ramakrishna una obertura envers totes les religions de la humanitat, en un esperit de germanor de les religions i d'unitat del gènere humà.

-----

### L'"âshrama"

El terme sànskrit "âshrama" -"ashram" en indoari modern- ha esdevingut central en el llegat cultural i espiritual del subcontinent. "Ashrama" és, en termes generals, tot lloc on es troben aspirants a la vida espiritual entorn d'un mestre. No hem de confondre aquest sentit del terme "âshrama" amb un altre ús completament diferent que fa referència a les quatre principals etapes de la vida. Hem vist més amunt que aquestes etapes de la vida segons la cultura índia tradicional també reben el nom d'"âshrama".

Històricament, l'"âshrama" ha estat un centre de formació, i alhora, un centre d'estudis religiosos i per a la vida espiritual i la meditació. La forma que pot adoptar l'"âshrama" és molt variable. Un "âshrama" pot ser la casa senzilla del mestre, algun tipus d'ermita, o tot un monestir. A l'Índia més antiga, allí on la història es confón amb el mite, es donaren "âshramas" llegendaris centrats en la figura de grans mestres; podriem citar, entre d'altres, els "âshramas" de Vâlmiki, Vashistha, Vyâsa, Bharadwâja, Agastya, etc. Molts d'aquests "âshramas" venen descrits en el gran poema èpic, el Mahâbhârata. Bastants estaven situats al peu de l'Himalaya, i foren visitats per personatges mítics com Râma i el seu germanastre Lakshmana.

En la història índia també ha existit la figura del mestre itinerant; en aquest cas, es podien donar dues situacions diferents. De vegades, el o els deixebles seguien al mestre a través dels seus viatges. De vegades, el mestre itinerant no viatjava acompanyat de deixebles sinó tot sol; en els llocs on s'aturava, però, podia donar una instrucció temporal tant a joves com a adults.

Ara bé, si el mestre estava assentat en un lloc, la tradició índia volia que els deixebles visquessin amb ell en comunitat. L'"âshrama" és aquesta comunitat de mestre i deixebles visquent junts en un lloc particular.

Tal com remarca B. Walker:

"Tot i que els petits "âshramas" residencials fossin les institucions educatives habituals per als "brâhmanas", aquests no eren de cap manera les úniques fonts a través de les quals hom podia adquirir coneixement. El "charaka", el vagabund, era un transmissor popular de coneixement; originalment era un jove "brâhmana" que anava d'un lloc a l'altre ensenyant per una suma mòdica, essent els diners

que rebia utilitzats per a la seva pròpia formació ulterior. Posteriorment el terme va designar a qualsevol "sofista" errant que exposava la seva doctrina filosòfica particular a un públic adult, i donava de vegades una formació més elemental als més joves. Aquests pensadors itinerants han estat la glòria de l'hinduisme, car foren els rebels i els reformadors la influència dels quals actuà com un llevat en les rígides ortodòxies del credo brahmànic."<sup>210</sup>

Mestres itinerants o "charakas" i establiments permanents o "âshramas": malgrat la importància històrica dels segons, l'educació a l'Índia podia donar-se a través d'una via o l'altre.

En qualsevol cas, cal subratllar que la idea d'"âshrama", arrelada en la més antiga cultura de l'Índia, està encara plenament viva i molt estesa per tot el país. Per la seva pròpia naturalesa, l'"âshrama" és sovint un espai obert. A més dels deixebles directes del mestre, hom també hi acull a deixebles d'altres mestres que estan de pas, o bé a persones que simplement segueixen el seu propi camí i volen sojornar uns dies en aquest lloc.

Els "âshramas" sempre han estat diferents els uns dels altres, perquè han girat entorn de la figura del mestre i cada mestre ha tingut el seu propi tarannà. L'"ashram" modern intenta assemblar-se de vegades al "gurukula" o al "matha" dels temps antics, tot i que sovint sigui força més gran de tamany; llavors, intenta combinar, com tants "âshramas" antics, l'educació, l'estudi aprofundit i l'espiritualitat en un mateix espai, en règim de vida comunitària. De vegades, l'"ashram" de l'Índia contemporània s'allunya molt més de les institucions dels temps antics, i està més conformat per les influències modernes i àdhuc occidentals.

Els "ashrams" o "mathas" de la Missió Ramakrishna o els "gurukulas" d'Arya Samâj s'inspiren deliberadament en les institucions tradicionals. Es dona, de fet, un esforç per recuperar i tornar a donar vida a la tradició índia davant la colonització -en particular cultural-. En canvi, l'Ashram d'Aurobindo, a la petita ciutat costanera de Pondicherry, al sud del Golf de Bengala, no pretén recrear la tradició davant la modernització; es tracta d'un "ashram" molt cosmopolita. Un altre dels "ashrams" contemporanis més celebrats ha estat el de Ramana Maharshi, a la ciutat de Tiruvannamalai (Tamil Nadu).

Podem resseguir la influència històrica de l'esperit de l'"âshrama" fins a les escoles de l'Índia moderna. Aquest país ha integrat en els dos darrers segles el model d'escola -moderna-inventat pels europeus. Però l'ha adaptat a la seva idiosincràsia, de tal manera que tant un col·legi inspirat en el model de la "public school" anglesa com un col·legi catòlic no deixen de ser indis; no deixen de tenir quelcom que els diferencia dels seus models originals a Europa. Davant d'aquests col·legis formalment més occidentalitzats, també tenim col·legis que, d'entrada, intenten recrear un estil educatiu més genuïnament indi; aquest seria el cas, per exemple, dels col·legis de Sathya Sai Baba.

Però en tots els casos, trobem a l'Índia contemporània una

---

<sup>210</sup>B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", vol I, p 322.

tendència de fons en l'educació que ben poc té a veure amb els valors culturals dominants a Europa, i que no deixa de ser una projecció profunda de l'esperit de l'"âshrama" en la història moderna. La classe mitja/ alta índia té sovint una predilecció pel col·legi residencial situat en un paratge d'especial bellesa natural. Hom pensa que aquest entorn és mol més educatiu que no pas un edifici enmig d'una ciutat. Es valora per descomptat el fet de passar els anys d'escolarització -i especialment de secundària- en la Natura. Però també es valora molt positivament el fet de viure en comunitat amb altres alumnes i amb els professors. La comunitat educativa de mestres i estudiants, a l'arrel mateixa de l'"âshrama" tradicional, continua constituint un ideal educatiu a l'Índia de finals del segle XX i principis del XXI.

El mateix Krishnamurti fundarà aquest tipus d'escola: per exemple, Rishi Valley -la Vall dels Savis- al sud d'Andhra Pradesh. La Missió Ramakrishna, dins de la gran diversitat de centres que gestiona, també té algunes escoles residencials que segueixen aquest esperit. Aquest també és el cas de molts col·legis de Sathya Sai Baba. Però aquest també és el cas de col·legis prestigiosos de classe mitja/ alta en "hill stations" -estacions de muntanya- com Kodaikkanal al Tamil Nadu o Darjeeling al peu de l'Himalaya oriental. Aquest és el cas de tants i tants altres col·legis per tot el país.

----

#### El món dels "vaishyas" i dels "shûdras"

No voldriem acabar aquest capítol sobre les institucions educatives en la història índia sense fer alguna referència als ordres dels "vaishyas" i dels "shûdras".

Ha estat dit en les pàgines anteriors que els fills dels "vaishyas" -mercadors/ agricultors- també tenien dret a la iniciació -"upanayana"-, i a partir d'aquí, a l'estudi dels Vedas i de les seves matèries complementàries. Per aquesta raó, l'ordre dels "vaishyas" era considerat com el tercer dels tres "varnas" superiors -és a dir, els "varnas" o grups socials dels qui han nascut dues vegades a través de la iniciació-. Però alguns indòlegs subratllen que en certs aspectes el sistema de castes acabà situant als "vaishyas" en posicions similars als "shûdras" -artesans/ camperols-.

A més, l'assistència a les escoles brahmàniques, i doncs la formació filosòfica i espiritual, foren en la pràctica encara més reduïdes en el cas dels "vaishyas" que en el dels "kshatriyas". Els guerrers desenvoluparen les seves pròpies tradicions educatives, tot i que la formació més típicament brahmànica no deixà mai de tenir un cert pes en la societat "kshatriya". Aquest pes fou encara menor en la societat "vaishya", per més que, en principi, els joves "vaishyas" fossin aptes per a l'"upanayana" i l'estudi vèdic. Això vol dir que els "vaishyas" desenvoluparen, com els "kshatriyas", institucions educatives pròpies de les seves castes i més adequades a les seves funcions socials.

En quant als "shûdras", la seva exclusió de la iniciació i de l'estudi vèdic pel sistema de castes més tardà els reduïa ja d'entrada a formacions específiques i directament relacionades amb

els seus oficis. Tot i així, les limitacions posteriors imposades als "shūdras" no deixaven de topar amb realitats anteriors que tant sols podien ser ignorades, perquè els dignificaven i els hi obrien les portes a la més alta educació.

Amb prou feines podríem ni tant sols parlar de formació específica en el cas dels intocables -"pañchamas"-, el cinquè ordre dins del sistema de castes, obligats a realitzar el treball indiferenciat menys considerat en l'escala de valors de la societat, i subjectes a les màximes incapacitacions i al tracte més desfavorable.

----

### L'educació dels "vaishyas"

A les Lleis de Manu el legislador descriu amb detall les funcions socials pròpies dels "vaishyas".<sup>211</sup> D'una manera molt genèrica, podríem resumir-ho dient que el món "vaishya" és el del comerç i de l'agricultura. Tal com es desprèn de les Lleis de Manu, els joves "vaishyas" han de rebre una formació tècnica en els àmbits del comerç i de l'agricultura per tal que puguin complir amb les seves obligacions socials en la vida adulta. Alguns indòlegs remarquen, però, que certs àmbits econòmics són ambigus en el sentit que podrien reunir tant a "vaishyas" com a "shūdras".

La formació d'un noi "vaishya" sembla ser inicialment domèstica, aprenent del seu pare en el negoci familiar les competències pròpies de la seva professió. Des de temps força antics existien també les escoles "mahājanis"; aquestes escoles, establertes a les ciutats que tenien un mercat prou important, eren creades pels mateixos mercaders -"mahājanas"-, els quals pagaven a un professor perquè dongués instrucció als joves "vaishyas". Sabem que en les escoles "mahājanis" el mestre ensenyava als nois el llenguatge escrit utilitzat en el món del comerç i l'aritmètica. Aquesta formació bàsica era de ben segur complementada amb l'aprenentatge en el mateix negoci familiar ajudant al pare. Tot i així, sembla ser que en el món "vaishya" es donà cada vegada més importància a una educació elemental a l'escola abans que el noi passés a aprendre la professió mercantil del seu pare en l'empresa familiar.

Es molt difícil datar de manera precisa l'origen històric de les escoles "mahājanis" -com tantes coses en la història índia-. Hi ha diversos indicis, però, que apunten l'existència d'aquest tipus d'escola a l'època Maurya, entre la composició dels Dharma-Sūtras i de les Lleis de Manu. En aquesta època, el comerç coneix un creixement important, i l'escriptura Brāhmī ja s'ha introduït a l'Índia a través de les rutes comercials. Diverses fonts anteriors a les Lleis de Manu mostren que el coneixement de l'escriptura i la lectura estava estès per tot el subcontinent, especialment en el món del comerç, i que nois d'aquest origen social havien après a llegir i a escriure en algun tipus d'escola.

En qualsevol cas, podem presumir que les escoles "mahājanis" estan a la base dels "pāthashālas", les escoles locals de l'Índia pre-colonial -estem parlant de les escoles d'ensenyament elemental

---

<sup>211</sup>Cf les Lleis de Manu, IX, 328-333, i X, 79.

autòctones, abans de la introducció de l'escola moderna d'estil europeu en temps de la colonització-. Això vol dir que en la història índia les escoles brahmàniques -"parishads" i "tols"- no foren capaces o no pretengueren ni tant sols servir les necessitats de la comunitat en termes de formació bàsica -no ja per a tothom, sinó tampoc per als fills dels tres "varnas" superiors-. Per aquesta raó, l'ordre dels "vaishyas" començà a posar en marxa un sistema escolar elemental pel seu propi compte, al marge del sistema d'escoles brahmàniques. Aquesta educació elemental es desenvoluparia a l'Edat Mitjana amb els "pâthashâlas", sobre els quals tornarem més endavant.<sup>212</sup>

----

### L'educació dels "shûdras"

Pel que fa als "shûdras", el quart "varna" o grup social del sistema de castes, podriem dir que es tracta bàsicament del món dels artesans i dels oficis manuals. Cal recordar que els "shûdras" també han estat utilitzats al llarg de la història índia com a treballadors de la terra. La seva situació social millorà justament a través del desenvolupament de les castes artesanals. L'Índia havia estat tradicionalment un país de pobles més que no pas de ciutats, i en aquests, els artesans amb les seves diverses especialtats constituïen una part essencial del teixit social, al costat del sacerdot - "brâhmana"- o l'astròleg -"jyotish"- . El poble estava arrelat en una comunitat agrària, però al costat dels pagesos i treballadors agraris eren necessaris tot un seguit d'artesans que hom trobava també a les ciutats, cada vegada més obertes al tràfic comercial. Algunes d'aquestes professions són ja citades en el Rig Veda.<sup>213</sup> L'economia artesanal es desenvoluparia considerablement en els segles posteriors, igual que el comerç.

Des de temps antics, les artesanies i professions manuals foren encoratjades per alguns reis o nobles, cridant a la seva cort als millors especialistes. A més dels artesans al servei d'un rei o d'un noble, també hi havia professionals al servei d'un temple o d'un monestir.

Segons la tradició, existien 9 artesanies bàsiques que haurien estat inventades per l'artesà diví Vishvakarman. Aquest artesà primordial hauria establert els principis i exposat els mètodes i tècniques per als 9 tipus d'artesanía. A través del mite de Vishvakarman, els artesans, les seves castes, gremis i tractats, esgrimien una noblesa d'origen que els valoritzava enfront dels aspectes més brutals del sistema de castes i del brahmanisme més arrogant, els quals els degradaven com a castes inferiors i els limitaven amb tota mena d'incapacitacions i prohibicions.

---

<sup>212</sup>Sobre els orígens de les escoles d'educació elemental a l'Índia, vegeu S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 32-47.

<sup>213</sup>Cf Rig Veda, I, 110, 3; I, 111, 1; i IX, 112.

Tot sovint els artesans d'una especialitat pertanyien a la mateixa casta, amb la qual cosa els vincles que els unien eren molt forts i la regulació de la professió es podia fer sense problema, no permetent fàcilment la intrusió de ningú des de l'exterior. La distribució del treball i l'especialització en funció d'una diversitat d'artesanies i oficis manuals es basava generalment en el sistema de castes, i aquestes castes de treballadors manuals venien a ser com a gremis o cofradies. De vegades, però, una activitat econòmica o comercial era practicada per homes de castes diferents; llavors, es feia necessari l'establiment d'un gremi pròpiament dit, i aquest passava a funcionar de manera molt similar a la casta d'artesans. La pertinença al gremi era hereditària, però mitjançant un pagament algú membre nou podia accedir-hi. Aquests gremis es desenvoluparen especialment a les ciutats més que no pas als pobles, regulant, igual que les castes d'artesans, aquell àmbit professional concret tot i sent molt gelosos de l'intrusisme. Els gremis mercantils i les castes artesanals arribaren a ser influents a les ciutats; regulaven les hores de treball, la producció, la qualitat i la distribució. Incorporaven un sistema d'assistència mútua i realitzaven obres de caritat; també participaven activament en l'erecció de santuaris i temples. En establir normes sobre el treball i la producció, els gremis i les castes regulaven la vida econòmica, evitant una competitivitat excessiva entre els diversos agents. Les decisions de les castes o dels gremis en aquesta funció de regulació econòmica no es podien vulnerar impunement. A més de les sancions pertinents, hom podia arribar a ser expulsat de la casta o del gremi, quelcom especialment greu en aquell tipus de societat.

La institució del gremi pròpiament dit o de la casta com a gremi sembla ser considerablement antiga a l'Índia. Com sempre, ens trobem amb una certa dificultat per efectuar una datació històrica precisa, però al menys trobem referències als gremis en l'Arthashâstra de Kautilya<sup>214</sup> o àdhuc en el Râmâyana<sup>215</sup>. De ben segur, els gremis tenien ja un pes considerable a les ciutats cap al segle IV AC.

----

En les castes artesanals o en els gremis mercantils es donava la figura de l'aprenent, i aquest era una peça clau per tal d'assegurar el futur del negoci i la pervivència de la professió. El noi aprenent era sovint el fill de l'artesà membre d'aquella casta o del professional membre d'aquell gremi. Però no tenia perquè ser necessàriament el fill biològic; un home podia formar en la seva especialitat a un noi que no fós el seu propi fill. Alguns autors han reduït la formació artesanal o mercantil a la relació paterno-filial; d'altres autors, en canvi, han identificat en aquests àmbits una relació mestre/ deixeble paral·lela a l'àmbit espiritual.

R.K. Mookerji recorda que:

"L'admissió a una indústria o artesania estava regida per una

---

<sup>214</sup>Cf l'Arthashâstra de Kautilya, IV, 1.

<sup>215</sup>Cf el Râmâyana, versió de Griffith, p 417.

sèrie de regulacions. Aquestes es troben especialment ben recollides en la seva forma estandaritzada en el text normatiu de Narada, i són enunciades de la següent manera:

"Si un jove desitja ser iniciat en l'art de la seva pròpia artesanía, ha d'obtenir en primer lloc la sanció dels seus familiars, i llavors ha de passar a viure amb el seu mestre, després de fixar prèviament la durada de la seva formació o aprenentatge.

Llavors el mestre ha d'impartir els seus ensenyaments al deixeble a la seva pròpia casa, on li ha d'oferir allotjament i manutenció. No li ha d'encomenar a l'aprenent cap altra feina, i l'ha de tractar com si fós el seu fill."<sup>216</sup>

Hem de deduir d'aquest passatge que en l'àmbit dels "shûdras" - i eventualment dels "vaishyas"- tant sols es donava la relació mestre/ deixeble i no es podia donar la relació pare/ fill? Es més raonable pensar que coexistien ambdues situacions al mateix temps. En qualsevol cas, la figura del noi aprenent provenint de l'exterior de la casta o del gremi no era en principi contemplada. Difícilment un adolescent podia optar per una professió aliena a la casta del pare, i la seva educació es reduïa a l'aprenentatge de l'ofici a casa del pare o del mestre. En tots els casos, la formació del noi "shûdra" o "vaishya" era essencialment domèstica -fós el "domus" la casa del pare o la del mestre-.

Tal com remarca R.K. Mookerji:

"L'Índia ha cregut en el sistema domèstic tant per la Indústria com per l'Educació, i no en els mètodes mecànics de gran producció en institucions i factories que treuen articles estandaritzats."<sup>217</sup>

Donat que les artesanies a l'Índia desenvoluparen tècniques cada vegada més sofisticades, la formació pràctica del fill-aprenent era especialment important; altrament, es perdria aquell "savoir faire" acumulat al llarg dels segles.

L'historiador A.K. Coomaraswamy ha estudiat un exemple interessant; la formació del jove artesà en les arts plàstiques singaleses.<sup>218</sup> El noi no aprenia a dibuixar a partir del natural -com en la tradició pictòrica occidental més moderna-, sinó que aprenia per etapes a realitzar certs tipus de traç i a imitar certs tipus d'ornamentació i de figures mítiques convencionals, seguint sempre el mestratge dels seus antecessors i les pautes establertes per la tradició. Alguns tallers del subcontinent esdevindrien cèlebres; per

---

<sup>216</sup>R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 349.

<sup>217</sup>R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p XXVI.

<sup>218</sup>Cf A.K. Coomaraswamy, "Medieval Sinhalese Art", p 64.

Vegeu també, del mateix autor, "The Indian Craftsman" i "The Arts and Crafts of India".

exemple, el del mestre escultor Kunika, d'on sortiria el famós Yaksha de Parkham entre d'altres grans estàtues.

En la majoria de casos, aprendre a llegir i a escriure no era necessari per la formació en aquella especialitat. Però el noi sí que podia escoltar oralment i aprendre de memòria alguns tractats sobre la seva professió. Aquests tractats contenien totes les regulacions relatives a l'artesanía o especialitat en qüestió; el seu aprenentatge de memòria anava acompanyat de les explicacions pertinents. Entre els segles V i XIV de la nostra era, es compongueren nombrosos tractats sobre tota mena d'artesanes i oficis manuals, fixant-se per via consuetudinària i tradicional un "savoir faire" i unes concepcions de bellesa i d'utilitat. Aquests tractats es coneixen com a Shilpa-Shâstras, i la manera de codificar-los fou establerta per cada ofici, casta o gremi.

L'educació del noi aprenent era doncs limitada des d'un punt de vista intel·lectual, reduint-se a l'àmbit professional en qüestió. Aquesta formació estrictament professional es podia veure enriquida pel contacte amb la cultura popular -essencialment oral- tan arrelada a l'Índia. Hem parlat més amunt del pes de les narracions mitològiques i del grans poemes èpics en la cultura popular índia. Aquesta era una via d'educació informal cabdal per a qualsevol jove i per al conjunt de la comunitat, un instrument de socialització especialment potent allí on la cultura era més oral que no pas escrita i on molts membres de la comunitat no tenien accés a institucions educatives pròpiament dites.

Un dels més grans mestres de la "bhakti" índia, Tukârâm, era de casta "shûdra" i fill de botiguer, la qual cosa vol dir que hagué de fer de botiguer ell també. L'absència d'una educació intel·lectual formal no li impedí beure de les fonts de la riquíssima cultura oral de Maharashtra; de petit botiguer passà a ser un dels més grans poetes místics de la història.



## j. L'educació hindú sota el govern musulmà<sup>219</sup>

### La penetració de l'Islam en el subcontinent

Des d'uns segles abans de l'era cristiana, existien rutes comercials que vinculaven la costa oest de l'Índia amb l'Orient Mitjà; els vincles marítims i comercials eren especialment importants entre la regió costanera de Kerala i Aràbia. A través d'aquestes rutes de mercaders, es desenvoluparen els contactes entre l'Índia per un costat, i Grècia i l'Imperi Romà per un altre costat. Posteriorment, l'Islam penetra de manera pacífica en el territori indi mitjançant els mercaders àrabs. D'aquí provenen comunitats musulmanes antiquíssimes com els Moplah de Kerala o els Labbaï de Tamil Nadu.

Al mateix temps, l'Islam entra de manera menys pacífica pel nord del subcontinent. Entre el 712 i el 775, els àrabs envaheixen primer el Sind i després el Panjab. A partir del 1000, es sovintegen les incursions d'exèrcits de l'Àsia central que saquegen el nord del país. Mahmud de Ghazni dirigeix aquests atacs en les primeres dècades del segle XI. Mahmud mor al 1030, però els seus successors, els sultans ghaznàvides, continuen la seva política de razzias més que no pas d'annexions.

A finals del segle XII i principis del XIII, el poder musulmà es consolida al nord de l'Índia; es tracta ara d'una ocupació territorial pròpiament dita, i no de meres razzias com en temps dels ghaznàvides. La desunió dels principats hindús facilita l'establiment dels invasors, els quals passen a dominar la part septentrional del subcontinent des d'uns punts estratègicament importants. Muhammad de Ghor, d'origen persa, i el seu oficial Qutb-ud-din, conquereixen el nord de l'Índia entre el 1190 i el 1202. Al 1210, Iltutmish, originari del Turkistan, governa com a nou sultà de Delhi -al 1228, Iltutmish veurà la seva autoritat com a sultà definitivament legitimada-.

El Sultanat de Delhi, establert a principis del segle XIII, coneixerà una història complexa i conflictiva fins al seu final, al 1526. A més de les lluites entre dinasties, la unitat del poder polític musulmà al nord de l'Índia no es mantindrà inalterada. Al 1347, per exemple, una revolta separa del Sultanat de Delhi el nord del Deccan, establint-se el regne musulmà dels Bahmani. A finals del segle XV, aquest regne es trenca a la seva vegada en 5 principats: Golconda, Bidar, Bijapur, Berar i Ahmadnagar. El Sultanat de Delhi també coneixerà atacs exteriors, com les incursions dels mongols liderats per Gengis Khan entre el 1220 i el 1240, o els saquejos de 1398 en mans de Tamerlan -o Timur Lang, príncep de Samarkanda-. Finalment, el Sultanat haurà de fer front a la resistència i a la

---

<sup>219</sup>A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu S.M. Jaffar, "Education in Muslim India", N. Nath Law, "Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule", i F. Bernier, "Travels in the Mogul Empire".

puixança dels regnes hindús del sud, i en particular del cèlebre regne de Vijayanagar, que es farà fort entre el 1336 i el 1565.

A principis del segle XVI es produeix una nova onada d'invasors musulmans; aquest cop es tracta dels mogols, un poble d'ètnia turco-mongola, cultura persa i religió islàmica. Un cabdill ambiciós, Babur, que en l'adolescència hereda ja un principat, es llença a diverses conquestes i funda finalment l'Imperi Mogol de l'India al 1526. Aquest any, Babur derrota a Panipat, al nord de Delhi, al sultà Ibrahim Lodi, i instaura la dinastia mogol a l'India.

El succeïran emperadors excepcionals com Akbar, el qual regnarà entre el 1556 i el 1605, sent un gran patró de les lletres, les ciències i les arts, i un promotor del diàleg interreligiós, i emperadors fanàtics com Aurangzeb, el qual regnarà entre el 1658 i el 1707. Entre ambdós, l'emperador Sha Jahan passarà a la posteritat per la construcció del cèlebre Taj Mahal. A finals del segle XVII, l'Imperi Mogol abarca des de l'Himalaya fins a l'extrem sud del país. Tant sols les parts més meridionals de Kerala i de Tamil Nadu queden fora de l'Imperi. L'organització política, administrativa i fiscal dels mogols constitueix un dels models més admirats de l'època. Des d'un punt de vista cultural, durant l'època mogol es produirà una vertadera fecundació cultural a l'India entre el món hindú i l'islàmic. D'altra banda, l'India del segle XVII és un dels països més rics del món, amb un potent comerç exterior excedentari -en particular gràcies als tèxtils i a les espècies-.

----

### Les invasions islàmiques i l'educació

Des del Sultanat de Delhi fins a l'Imperi Mogol, els segles de govern musulmà a l'India no han estat en principi gaire favorables a la continuïtat de les institucions educatives i religioses hindús o budistes. Abans del Sultanat, les razzias dels ghaznàvides van provocar molt de destrucció al nord del subcontinent -en particular de temples i monestirs-, i les institucions educatives tant hindús com budistes en patiren les conseqüències. Tot i així, la situació és complexa i canvia substancialment segons les èpoques i els governants. Alguns sobirans o cabdills musulmans més intransigents destruïren centres d'ensenyament brahmànics o budistes, produint una diàspora tant de mestres com d'estudiants. Però emperadors musulmans com Akbar foren respectuosos amb l'hinduisme i els seus centres educatius i religiosos, afavorint àdhuc el desenvolupament d'alguns centres, i promovent el diàleg entre l'Islam i l'hinduisme. En qualsevol cas, les tradicions educatives i religioses hindús sobrevisqueren durant els segles de govern musulmà, reemergint amb força en plena era colonial a través del moviment de Renaixença hindú.

En canvi, els monestirs budistes i el budisme en general s'eclipsaren i pràcticament desapareguren del subcontinent. Això es deu sens dubte a la destrucció de monestirs provocada per les invasions musulmanes; però també es deu a un altre factor completament diferent: l'assimilació del budisme per l'hinduisme. Mentrestant, el budisme continuà desenvolupant-se pels restants països asiàtics, esdevenint una religió cabdal en la història del continent.

Veiem, en primer lloc, el trasbals que les invasions musulmanes suposaren per la continuïtat de les institucions educatives hindús. Mahmud de Ghazni, opositor ferotge de la idolatria, desencadenà una iconoclàstia fanàtica a través de les seves nombroses razzias pel nord de l'Índia, enderrocant temples i esbotzant estàtues. Els centres brahmànics d'ensenyament també patiren les conseqüències de la violència ghaznàvida; molts mestres i estudiants foren morts o hagueren de fugir. La figura de Mahmud ens mostra les contradiccions d'una condició humana regida per una consciència fragmentada, i justament per això violenta. A l'Índia, Mahmud va matar a professors i estudiants -i a persones de totes les condicions-; al seu propi regne, el mateix personatge fou un bon patró de l'educació, promovent els centres d'ensenyament -òbviamment en la tradició islàmica-, i recolzant a homes de lletres i poetes.

Destruir l'educació per un costat i fomentar-la per un altre; perquè uns són "els teus" -musulmans- i els altres són diferents. Aquesta separació entre els uns i els altres, entre musulmans i hindús, entre "els nostres" i els enemics, està al cor mateix de la fragmentació de la consciència. La mort, la destrucció, la barbàrie, són les conseqüències inevitables d'aquest separatisme. La violència és el braç actiu d'una consciència fragmentada. El futur de la humanitat es juga justament en aquest punt crucial. Tot s'ha mantingut fins ara dins d'una consciència limitada que instaura la separació i l'exclusió enlloc de reconèixer, per exemple, la unitat essencial entre hindús i musulmans, enlloc de reconèixer que l'educació té valor a tot arreu, al regne ghaznàvida o a l'Hindusthan.

La política de destrucció de temples i de centres d'ensenyament hindús continuà amb les següents dinasties musulmanes. Els successors de Mahmud foren incapaços de mantenir l'herència que havien rebut, i un nou poder s'aixecà a Ghor, a l'oest de Ghazni, destronant als ghaznàvides. El nou cabdill, Muhammad de Ghor, posà els fonaments de la dominació musulmana al nord de l'Índia. Igual que els seus antecessors, no tingué inconvenient en tirar a terra temples hindús, especialment a Ajmere.

El nou senyor de Delhi es cuidà especialment d'alguns dels seus joves esclaus que semblaven prometre, donant-los una bona educació i seguint de prop la seva evolució. Un dels seus favorits, Qutb-uddin, prosseguí les conquestes pel nord de l'Índia en nom seu. Muhammad morí sense fills, i el seu antic esclau i favorit, Qutb-uddin, el succeí com a Sultà de Delhi. Per aquesta raó, hom coneix el seu govern i el dels seus successors com la dinastia dels esclaus. Els primers sobirans de Delhi aixecaren mesquites i crearen institucions educatives musulmanes; però al mateix temps saquejaren temples hindús, centres d'ensenyament brahmànics i monestirs budistes, cremant biblioteques i matant a mestres i estudiants. Tornem a les contradiccions dels primers ghaznàvides, i a les tempestes de la consciència humana en la fragmentació i en la violència.

Malgrat la destrucció de centres d'ensenyament com Odantapuri, Vikramashilâ o Jagaddala, l'educació hindú sobrevisqué en el territori del Sultanat de Delhi. Segons P.L. Rawat:

"A l'època en que els musulmans envahiren l'Índia, l'educació tradicional prosperava força bé aquí. El corrent de l'educació índia

no deixà mai de fluir tot i el vandalisme perpetrat pels invasors i els governants musulmans amb relació a la destrucció de centres d'educació del país. (...) Les institucions educatives ben establertes i organitzades foren presa del vandalisme musulmà, però els "âshramas" de preceptors seguint el model antic funcionaren de manera ininterrompuda en els boscos i al camp. A més, hi hagué alguns sants, filòsofs i guerrers que salvaguardaren els interessos de l'educació índia (...) Els hindús produïren una vasta literatura del més alt nivell àdhuc durant el període de disturbis polítics i d'anarquia i continuaren el seu propi sistema educatiu."<sup>220</sup>

----

De l'època de les razzias i les conquestes, l'Índia del nord passà a l'establiment definitiu de cabdills i d'exèrcits musulmans amb la població que els acompanyava, creant-se un regne amb un govern islàmic però amb una població majoritàriament hindú. Una part de la població autòctona es convertí a la religió dels invasors, bé per persuasió o bé per força; però una gran part de la població romangué hindú. En tot cas, l'assentament d'un govern i d'una població musulmans al nord de l'Índia portà aviat a la construcció de mesquites.

En tot el món islàmic, i doncs al Sultanat de Delhi, la mesquita era alhora un nucli religiós i un centre d'ensenyament i de vida literària i cultural. Les institucions educatives musulmanes més característiques serien el "maktab" i la "madrasa". El "maktab" és una escola elemental associada a la mesquita. La "madrasa" és una escola de nivell superior, igualment vinculada a la mesquita. En teoria, tots els nois musulmans haurien d'assistir al menys al "maktab", per tal d'aprendre aquelles parts bàsiques de l'Alcorà necessàries per la vida quotidiana; però és molt probable que en la pràctica no sempre fós així ni de bon troç. A més, l'educació donada als "maktabs" i a les "madrasas" canviava segons els llocs, essent més limitada i estant molt centrada en l'Alcorà en unes escoles, essent més àmplia i incorporant una diversitat de matèries al costat de l'estudi del llibre sagrat en d'altres.

No abordarem aquí amb detall el funcionament de les institucions educatives musulmanes ni la història de l'educació islàmica a l'Índia. Ens interessa, en canvi, veure de manera sumària que s'esdevé amb l'educació hindú i amb el diàleg entre les cultures hindú i musulmana durant els segles de govern islàmic a l'Índia.

Tant musulmans com hindús començaren aviat a estudiar la o les llengües de l'altra comunitat. La llengua sagrada de l'Islam era l'àrab, però la llengua de la cort entre els conqueridors musulmans de l'Índia era el persa. Amb relació a la població autòctona, el sànskrit continuava tenint un pes cultural indubtable, però també calia conèixer la llengua viva del país -principalment el hindi, encara que hi havia d'altres llengües vernacles-. Després de la

---

<sup>220</sup>P.L. Rawat, "History of Indian Education", p 105.

Vegeu també A. i S.P. Chaube, "Education in Ancient and Medieval India", p 230-231.

primera època de les razzias i de la segona època de les conquestes, alguns governants musulmans designaren a homes de lletres hindús per alts càrrecs en l'administració; aquesta política ja fou practicada per Firuz Shah, el qual destronà a finals del segle XIII la dinastia dels esclaus, instaurant la nova dinastia dels Khalji. Els lletrats de la cort de Delhi també es posaren a traduir els grans llibres hindús al persa. Alhora, alguns hindús cultes es posaren a estudiar el persa o àdhuc l'àrab -no sols per finalitats pràctiques, com aconseguir càrrecs importants en l'administració, sinó també per raons culturals-. Aquest intercanvi entre les dues cultures continuà durant els segles XIV i XV, aprofundint-se en l'època final del Sultanat de Delhi amb el regne de Sikandar Lodi (1489-1517).

D'aquesta mútua fecundació nasqué fins i tot una llengua nova, l'urdu o hindustani, una mescla de hindi -i doncs sànskrit- amb persa i també àrab; el llenguatge venia a ser bàsicament el hindi occidental, enriquit amb termes perses i àrabs, i escrit generalment amb caràcters perses. L'urdu esdevingué com una mena de llengua franca per tot el territori del Sultanat de Delhi.

Finalment, a l'Índia musulmana es deixaren sentir les veus més elevades preconitzant la concòrdia entre les religions i la unitat essencial de totes elles i de tota la humanitat. Entre aquests poetes místics, caldria esmentar molt especialment els noms de Kabîr, Nânak, Tulsidâs i Dâdû.

En els seus cèlebres 100 poemes, Kabîr es demana:

"Si Déu està a la mesquita, llavors, a qui pertany aquest univers?"

Si Râma està en la imatge que et trobes en el teu peregrinatge, llavors, qui sabrà el que s'esdevé a fora?

Hari està a l'Orient; Allah està a l'Occident. Mira a dins del teu cor, perquè allí trobaràs a Karim i a Râma.

Tots els homes i dones d'aquest món són formes vivents.

Kabîr és el fill d'Allah i de Râma. Ell és el meu Guru, Ell és el meu Pir."<sup>221</sup>

----

### L'Imperi Mogol i la política educativa d'Akbar

Babur posà fi al Sultanat i fundà l'Imperi Mogol al 1526, regnant fins al 1530. El succeí el seu fill Humayun (1530/ 1556), el qual fou destronat durant uns anys per Sher Shah (1540/ 1545), un cabdill afgà nascut amb el nom de Farid i posteriorment anomenat Sher Khan -el senyor tigre-; al costat de les campanyes militars, Sher Shah endegà diverses reformes administratives importants durant el seu curt regne. A la seva mort, el poder afgà es desintegrà i Humayun recuperà el tron.

De tots els sobirans mogols, Akbar, fill de Humayun, fou sens dubte el més remarcable; la seva figura ha estat sovint comparada al gran emperador de l'Índia antiga, Ashoka. El seu regne (1556/ 1605) reprengué els esforços d'alguns sultans de Delhi en la línia del

---

<sup>221</sup>Poema LXIX.

diàleg i la fecundació mútua entre les dues comunitats religioses, musulmana i hindú, i els dos troncs culturals, persa/ àrab i indi. El seu tarannà obert en matèria religiosa, encoratjant el diàleg i la convivència entre les dues comunitats, estava sens dubte influenciat pel seu contacte amb la mística islàmica, el sufisme. Akbar havia tingut ocasió de conèixer tant el sufisme com la mística hindú. Practicava ritus sufís, es passava hores meditant, i somniava amb una nova religió, síntesi de totes les religions. No podia conformar-se amb les divisions i els conflictes que dominaven la seva època. Aspirava a harmonitzar les diverses parts del seu imperi, per tal de crear una pau més pregona. Per aquesta raó, continuà la política de situar a homes de lletres hindús en alts càrrecs de l'administració; el seu ministre de finances, per exemple, era un hindú anomenat Todar Mal. També impulsà la traducció de moltes grans obres de la literatura índia al persa.

Si volguéssim il·lustrar amb un sol exemple l'esperit d'Akbar i la seva acció de govern, n'hi hauria prou amb evocar l'Ibadat Khana, el temple de les religions, un edifici construït a la ciutat de Fathpur Sikri on tenien lloc tota mena de debats, seminaris i col·loquis, tot sovint en presència de l'emperador. A l'Ibadat Khana es reunien representants de diverses religions per confrontar o posar en comú els seus punts de vista; també s'organitzaven trobades per abordar qüestions filosòfiques, històriques o científiques. L'emperador escoltà atentament en el temple de les religions a teòlegs musulmans, hindús, jainistes, zoroastrians i cristians.

A diferència de molts sobirans musulmans de l'India, Akbar fou un gran promotor de l'educació sense adjectius, és a dir, sense partidismes ni separatismes; a diferència, doncs, de molts dels seus predecessors, Akbar fomentà l'educació tant musulmana com hindú. En primer lloc, el nou emperador permeté que els nois hindús fossin educats en les "madrasas" amb els nois musulmans. En segon lloc, encoratjà els centres d'ensenyament pròpiament hindús juntament amb els islàmics.

L'interès personal d'Akbar per l'educació queda prou patent en l'Ain-i-Akbari -Els instituts d'Akbar-, un llibre del seu amic i ministre Abul Fazl.<sup>222</sup> Segons ens explica Abul Fazl, Akbar preferia la tradició pedagògica índia segons la qual cal aprendre primer a escriure i llavors a llegir; la tradició pedagògica persa preconitzava justament el contrari. Aquest fet és especialment significatiu, puix ens il·lustra l'interès real que l'emperador va mostrar per la cultura hindú, aprenent d'ella i del seu sistema educatiu per tal d'enriquir la cultura persa i la pedagogia islàmica.

En aquest esperit d'obertura, l'Ain-i-Akbari desenvolupa la tríade tradicional persa de tres ciències bàsiques per a l'educació; aquestes tres ciències serien:

- "ilahi", les ciències divines o teologia, el coneixement de Déu;
- "riyazi", les ciències matemàtiques i la música;
- i "tabi'i", les ciències físiques.

---

<sup>222</sup>Cf F.E Keay, "Ancient Indian Education", p 124-125.

En l'Ain-i-Akbari, les matèries a estudiar al llarg de l'escolaritat haurien de ser:

- escriptura i lectura;
- poesia i literatura;
- aritmètica, geometria i lògica;
- agricultura, ciències, astronomia i medicina;
- història i ciències polítiques;
- música;
- ètica i religió.

Segons l'emperador Akbar i el seu ministre Abul Fazl, el currículum escolar ha de ser ampli, de tipus general, amb mires universals. Alhora, s'ha de connectar amb la realitat de la seva època; la tradició s'ha d'actualitzar d'alguna manera en funció de l'evolució dels temps. En aquest esperit, Akbar i el seu ministre donen una gran importància a les ciències -i a les ciències aplicades en particular-. El mateix emperador era una gran entusiasta de la mecànica i un inventor aficionat. No ens ha d'estranyar, doncs, que el currículum escolar dissenyat per l'Ain-i-Akbari tingui una certa tirada cap al coneixement pràctic i utilitari. Però les humanitats, l'ètica i la religió no són de cap manera negligides.

D'altra banda, l'educació ha de permetre l'aprenentatge no sols del persa, la llengua de la cort, sinó també de les llengües vernacles -hindi, etc-, no sols de l'àrab -la llengua sagrada de l'Islam- sinó també del sànscrit -la llengua sagrada de l'hinduisme-.

Akbar fou molt més que un promotor de l'educació -tant per a musulmans com per a hindús-; fou a més un reformador, intentant innovar i millorar el sistema escolar del seu imperi. I les reformes necessàries tant sols podien basar-se en la fecundació mútua entre les dues cultures, persa i índia, la qual cosa vol dir que Akbar estava disposat a transformar la tradició educativa islàmica en funció del que es podia aprendre de la tradició educativa hindú. L'Ain-i-Akbari vol projectar una llum nova sobre les "madrasas", i la llum tant sols pot fer-se des del diàleg entre persones, comunitats, cultures i religions. De ben segur el pla de reformes d'Akbar tingué algun tipus de repercussió en la pràctica; però també és probable que no canviessin tant fàcilment les coses en moltes "madrasas". El pes i la inèrcia de la tradició no són menyspreables, i l'emperador no disposava d'un ministeri d'educació com els estats moderns; a més, la seva mentalitat no era d'imposar les coses per la força.

En qualsevol cas, l'Ain-i-Akbari roman el text més interessant de l'educació índia sota govern musulmà; i no deixa de ser una aplicació concreta de l'esperit d'obertura intercultural d'Akbar. Hem posat més amunt l'exemple de l'escriptura i la lectura; l'enriquiment del currículum escolar aniria en la mateixa direcció. A través de les idees exposades a l'Ain-i-Akbari, Akbar recomenà un mètode més ràpid i més fàcil per aprendre a escriure i a llegir. També proposà un pla d'estudis més ampli i actualitzat per tal d'obrir la ment dels alumnes i preparar-los el millor possible en el context de la seva època. Però darrera d'aquestes i d'altres mesures concretes hi ha molt més que un seguit de reformes tècniques: hi ha un vertader esperit de diàleg intercultural, que aspira a fonamentar una pau més estable entre les diverses poblacions, i que intenta enriquir les diverses cultures a través de la seva fecundació mútua. D'aquesta

obertura pot sortir llavors una educació millor per a tots.

La reforma educativa d'Akbar, alimentada pel diàleg intercultural, proposa alguns principis pedagògics que seran especialment subratllats pels grans pedagogs dels temps moderns. Per exemple, l'Ain-i-Akbari ens diu que cal anar amb compte amb l'aprenentatge de memòria, puix el més important és que l'alumne compregui en profunditat el que està estudiant. Es per això que el tractat pedagògic insisteix en que el mestre ensenyi el significat de les paraules i revisi amb l'alumne la lliçó anterior. El tractat suggereix que l'alumne aprengui les coses per sí mateix, i que el mestre el recolzi i l'ajudi tot i promovent en ell aquesta autonomia. En l'Ain-i-Akbari, l'alumne adopta un paper actiu i no passiu; l'educació implica una cooperació activa i intel·ligent per part de l'educant. L'educador és tant sols un guia. El jove ha d'aprendre a pensar per sí mateix.

Amb l'Ain-i-Akbari, l'India retroba -encara que amb altres formes i segurament amb alguns límits- aquell esperit pregon del "gurukula" antic, quan mestre i deixeble estaven en peu d'igualtat i l'educació consistia en un guiatge atent perquè el jove aprengüés per sí mateix. Hem vist que aquest esperit gurukular va decaure a la mateixa India, quan l'educació i el conjunt de la societat es van reificar en sistemes constrenyedors com els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu. En aquests textos normatius, l'educació -i en el fons tota la vida social- giraven al voltant del principi de disciplina, i aquesta implicava la jerarquia com a relació de superioritat/inferioritat. La cultura i l'espiritualitat índies van seguir nombrosos camins al marge d'aquesta reificació social; però la normativa dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu també estava present. Es indubtable que una part de la tradició educativa índia es va ossificar, i que un estil jeràrquic es va imposar en alguns llocs, tot i que la polimorfa realitat índia presentés sempre una gran diversitat de situacions.

No deixa de ser significatiu que en ple Imperi Mogol una interessant reforma educativa provinguí de la comunitat islàmica i del mateix emperador, i que aquesta reforma neixi a la seva vegada del diàleg entre la tradició islàmica i la hindú. L'India antiga havia conegut les més grans pedagogies i havia produït la més gran cultura. L'India continuaria sent sempre el bressol de grans realitzacions de l'esperit humà, però també desenvoluparia l'escolàstica, la dominació i l'esclerosi al costat de la creativitat i del geni. El diàleg intercultural, exemplificat -tot i els seus límits- per Akbar i l'Ain-i-Akbari, faria bufar vents nous de renovació i d'obertura pel subcontinent.

Donat que en aquest llibre estem parlant d'educació, val la pena remarcar el valor pedagògic de la història. Mahmud de Ghazni o Muhammad de Ghor no sols saquejaren temples hindús, centres d'ensenyament brahmànics i monestirs budistes, sinó que no aportaren res de nou a la seva pròpia civilització. Els ghaznàvides o els primers sobirans de Delhi podien esforçar-se en promoure l'educació islàmica -tot i destruint l'hindú-; però l'únic que fèien era repetir una tradició ja fixada, sense crear res de nou. El tancament en la pròpia cultura i la violència contra l'altre no portaran mai a un enriquiment d'un mateix.

El diàleg amb l'altre, en canvi, estimula la creativitat i



facilita la renovació. Això és el que trobem en l'Ain-i-Akbari d'Abul Fazl. En la transició del segle XX al XXI, quan el diàleg intercultural esdevé crucial per al futur de la humanitat, la història de l'Índia adquireix un alt valor pedagògic. Podem continuar pel camí de Mahmud de Ghazni o de Muhammad de Ghor -no sols en versió islàmica, sinó en versió occidental moderna o en qualsevol altra versió-. Tenim assegurat el resultat: la repetició de la història tal com l'hem conegut fins ara, amb tota la seva violència i tota la seva destrucció. O podem reprendre el camí de l'emperador Akbar o d'Alexandre el Gran, els quals, tot i els límits de la seva acció de govern, entengueren que la unitat i la pau tant sols poden sortir del diàleg.

-----

### El decliu dels Mogols

Un dels descendents d'Akbar, el príncep Dara Shukoh, fill de l'emperador Shah Jahan, heretà l'esperit intercultural del seu besavi. Dara Shukoh gaudia d'una bona formació acadèmica i tenia un interès sincer per la filosofia hindú. Aprenqué sànskrit i traduí ell mateix del sànskrit al persa nombroses obres hindús, entre elles alguns Upanishads. Com el seu besavi, estava igualment interessat pel sufisme.

Entre el besavi i el besnet, l'Imperi Mogol no coneix el mateix zel intercultural i educatiu. Tot i així, el poder polític continuava sent més o menys obert en matèria religiosa i continuava promocionant més o menys l'educació. En qualsevol cas, tots els emperadors són patrons i amants de les arts. No per atzar, l'Índia mogol constitueix un període especialment fructífer per les arts i les humanitats.

El fill d'Akbar, Jahangir (1605/ 1627), redactà unes memòries que testimonien la seva sensibilitat literària. No és d'estranyar, doncs, que patrocines generosament als artistes. La ciutat d'Agra era en aquella època un important centre cultural, i en temps de Jahangir es reunien encara representants de diverses religions per posar en comú els seus punts de vista. Jahangir també féu reconstruir centres d'ensenyament que havien estat abandonats, i promulgà lleis favorables a l'establiment de centres educatius, monestirs i llocs de culte. El seu successor, Shah Jahan (1627/1658), tingué una especial passió per l'arquitectura, fent erigir diversos edificis remarcables, entre ells el famós Taj Mahal. No sembla que endegués cap política específica en matèria educativa, però sí que prosseguí el patronatge de les arts i les humanitats que tant havia caracteritzat a la dinastia mogol.

Un francès anomenat Bernier visità l'Índia sota el regne de Shah Jahan. En les memòries dels seus viatges, descriu la situació de l'educació al subcontinent en uns termes més aviat negatius.<sup>223</sup> Dels comentaris del viatger francès es desprèn una imatge molt pobre de l'educació a l'Índia mogol, amb pocs centres d'ensenyament ben dotats i ben gestionats, pocs acadèmics de categoria, etc.

Per descomptat, el primer que ha de fer l'historiador és

---

<sup>223</sup>Cf F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 128-129.

relativitzar l'informe de Bernier. Es evident que el seu punt de vista està esbiaixat en moltes coses i és força limitat; dóna la impressió que Bernier ignora moltes dades i no coneix de manera global i profunda la situació educativa del que en aquella època s'anomenava Hindustan. Al costat dels centres d'ensenyament hindús, afavorits per emperadors com Akbar, es construïren nombroses "madrasas" durant l'Imperi Mogol; hi havia importants centres educatius en ciutats com Delhi, Agra o Jaunpur. Tot això no acaba de correspondre's amb el relat de Bernier. Ara bé, el seu testimoni no deixa de tenir algun interès, puix ens permet relativitzar també les cròniques mogols. Es molt possible que les polítiques educatives mogols, per més ben intencionades que fossin, no tinguessin tanta incidència pràctica, i sobretot, una incidència tan duradora, com algunes cròniques podrien deixar suposar. Ja hem vist més amunt que l'Ain-i-Akbari tingué segurament algun ressò, encara que deuria conèixer força límits en la seva aplicació.

Amb el successor de Shah Jahan, Aurangzeb (1658/ 1707), el poder mogol canvià substancialment d'estil, i la història índia conegué temps menys gloriosos. El següent emperador no fou el culte i sensible Dara Shukoh, fill predilecte de Shah Jahan, sinó el seu germà Aurangzeb, un home amb tendències fanàtiques que sembraria la intolerància i el conflicte pel subcontinent.

D'entrada, Aurangzeb es va fer emperador a sí mateix, tot i que el seu germà Dara fós el primogènit i el que Shah Jahan volia veure succeïnt-lo en el tron. Aurangzeb no sols atacà militarment al seu germà Dara, sinó que destronà i empresonà al seu propi pare. A més, executà al seu germà Murad, inicialment aliat seu, i perseguí al seu altre germà Shuja; fins i tot empresonà al seu propi fill primogènit, Muhammad, que havia fet costat a Shuja. Finalment, Aurangzeb aconseguí fer presoner a Dara Shukoh, el féu condemnar per l'ortodòxia islàmica, i l'executà. També liquidà al fill de Dara, el jove príncep Sulaiman, reputat per la seva bellesa; Sulaiman fou tancat en un calabós, i allí fou emmetzinat lentament pels seus guàrdies. Aurangzeb pogué coronar-se emperador ell mateix, després d'haver encarjolat o assassinat a gairebé tota la seva família, pare, germans, nebots i fills.

El nou emperador imposà el puritanisme més estricte, el rigorisme moral i el formalisme religiós. Anomenà censors de moralitat pública, expulsà de la cort als artistes, i prohibí la majoria de festes i cerimònies. Per tal de fer-nos al càrrec de l'ambient que regnava a l'època, podriem evocar una anècdota colpidora: un dia, els músics expulsats de la cort, no trobant feina enlloc, van organitzar una processó fúnebre davant del palau de l'emperador. En sentir aquell plany tan pregon, Aurangzeb demanà qui s'havia mort; hom li contestà: la música. Els anteriors emperadors mogols havien estat grans patrons de les arts i les humanitats; Aurangzeb firmà la seva sentència de mort, i els artistes les ploraren en processó.

L'emperador, a més, restablí impostos discriminatoris i abusius contra la població no-musulmana -que era la majoria del país-. Des de posicions religioses tancades i agressives, ordenà la destrucció de temples, tot i prohibint l'educació i el culte hindús. També atacà alguns interessos europeus, confiscant, per exemple, propietats dels hol·landesos a Lucknow. Al mateix temps que perseguia l'ensenyament brahmànic i feia enderrocar temples hindús, promocionava l'educació

musulmana per a nois musulmans. Tornem a la consciència fragmentada i separativa d'un Mahmud de Ghazni o d'un Muhammad de Ghor. Això vol dir que Aurangzeb arruinà l'obertura intercultural dels seus predecessors -en particular d'Akbar-, o també del seu germà Dara Shukoh.

L'emperador recollí els fruits del que havia sembrat. El seu regne fou conflictiu i violent, iniciant la decadència inexorable de la dinastia mogol -que s'agreujaria al llarg del segle XVIII-.

----

### L'educació femenina a l'India musulmana

Pel que fa a l'educació de les nòies, trobem en el món musulmà el mateix tipus de límit que en el món hindú; aquests límits corresponen, de fet, als valors culturals predominants i a l'estat de la consciència en aquella època. La situació de la humanitat és essencialment idèntica avui dia, passa que la gran majoria de persones són inconscients dels límits de la nostra cultura, igual que la massa de la població no s'elevava per sobre dels límits de la seva època en les societats passades. En tots els llocs i en totes les èpoques, les coses han estat, però, complexes, i sempre hi ha hagut persones que s'han avançat amb relació als seus contemporanis i a les tendències profundes del seu temps.

Hi ha evidència de que en algunes ocasions les nòies de l'Hindustan anaven a l'escola com els nois; però això no era la norma habitual sinó quelcom ocasional. A més, les nòies que anaven a l'escola acostumaven a deixar els estudis abans que els nois. No hem d'oblidar, per això, que en aquell tipus de societat no tots els nois anaven a l'escola tampoc, i no tots s'hi quedaven el mateix nombre d'anys.

També hi ha evidència de que als palaus dels reis i dels nobles de l'Hindustan es donava algun tipus d'educació per a les nòies al costat de l'educació que rebien els joves prínceps o els joves nobles. Sabem que l'emperador Akbar va establir les mesures necessàries perquè no sols els nois de palau sinó també les nòies rebessin una bona educació. La princesa Gul-Badan Begam, filla de l'emperador Babur, era una dona educada que va patrocinar les arts i les lletres. També escriví una crònica sobre la vida del seu germà, l'emperador Humayun. Es diu que la princesa tenia una biblioteca particular i era una gran col·leccionista de llibres. Trobem altres exemples en la cort mogol de dones cultes que havien rebut una educació pròpiament dita igual que els prínceps reials; podriem citar a Nur Jahan, esposa de Jahangir, una dona força activa a nivell polític que ajudà al seu marit a governar l'imperi, i Mumtaz Mahal, esposa predilecta de Shah Jahan, en honor de la qual es va erigir el Taj Mahal a Agra.

## k. L'educació en els regnes hindús del sud<sup>224</sup>

### L'autonomia del sud

Tal com hem vist més amunt, el domini musulmà no arribarà a atènyer la part més meridional del país fins a finals del segle XVII/principis del XVIII, ben entrada l'època mogol. Cap al 1100, el regne hindú dels Chola governa tot el sud del subcontinent fins més amunt del riu Krishna i àdhuc més amunt de la part oriental del Godavari. En aquest regne, floreixen ciutats resplendents amb temples magnífics com Kâñchipuram o Madurai. Entre els segles XI i XIV, els Hoysala estableixen la seva dinastia a la regió de Mysore (Karnataka). A finals del segle XIII, una altra dinastia, els Pândya, creixen en importància i passen a dominar el regne Chola. D'aquesta manera, el sud "dravídic" roman el bastió hindú del subcontinent, mentre el nord es veu sotmès al poder musulmà.

Al 1336, la pressió musulmana a l'altiplà del Deccan provoca una reacció dels regnes hindús del sud, creant-se el nou regne unificat de Vijayanagar -que significa, en sànskrit, la Ciutat de la Victòria-. El regne de Vijayanagar serà durant un cert temps un estat poderós, capaç de parar l'empenta musulmana; alhora, serà un centre de gran desenvolupament comercial, cultural i religiós. Al 1565, una coalició musulmana posa fi a aquest regne hindú independent.

----

### L'educació en els regnes hindús

L'esdevenir de l'educació al sud "dravídic" presenta en part un paral·lelisme amb el que succeeix al nord del país; al mateix temps, el sud manté una especificitat que es veurà reforçada a partir del segle XIII amb l'ocupació musulmana del nord.

Les peculiaritats de l'Índia meridional provindrien de la conjunció de dos factors: en primer lloc, una història política substancialment diferenciada de la del nord, amb els seus propis regnes i dinasties, a penes alterats pels dos grans imperis indis, el Maurya i el Gupta, i encara independents del domini musulmà fins pràcticament el segle XVIII, quan l'Imperi Mogol inicia ja el seu decliu; en segon lloc, una herència lingüístico-cultural autòctona, pertanyent a un tronc etno-lingüístic diferent a l'indo-ari. La civilització dravídica, de la qual provenen les quatre llengües del sud -tàmil, malayalam, kannada i telugu-, té unes arrels antiquíssimes, anteriors a les invasions indo-àries; en contacte amb la cultura sànskrita vinguda del nord, produirà una fecundació extraordinària que portarà a un gran desenvolupament cultural en tots els àmbits, des dels primers regnes chola o pandya fins al regne de

---

<sup>224</sup>A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu S. Gurumurthy, "Education in South India. Ancient and Medieval Periods", i S. Sathianadhan, "History of Education in the Madras Presidency".

Vijayanagar. Kāñchipuram, per exemple, esdevindrà un important centre d'estudis sànskrits; alhora, també serà un fèrtil nucli de cultura tàmil.

L'especificitat històrica i cultural del sud amb relació al nord tindrà una traducció en termes d'educació; tot i així, no deixaran de donar-se unes pautes comunes a tot el subcontinent.

En els primers segles de l'era cristiana, la gramàtica tàmil queda fixada en el Tolkāppiyam, compost per Tolkāppiyanar. Cap a l'any 1000, el Virasoliyam desenvolupa l'obra anterior tot i basant-s'hi en una bona mesura. Ambdues gramàtiques seran superades per un clàssic posterior, els Nannul-Sûtras, compostos al segle XIII per Pavanandi. En aquests Sûtras, hi ha diverses indicacions en matèria educativa.

Segons Pavanandi, un ensenyant pot tenir diversos tipus d'alumnes, però el millor és sempre aquell que té un interès i una inquietud personals, i que està desitjós d'aprendre per iniciativa pròpia. Pel que fa al mestre i a la docència, Pavanandi estableix una sèrie de requisits per una educació de qualitat: el professor hauria de dominar perfectament una matèria abans de començar a ensenyar-la; hauria de posar entusiasme en els seus ensenyaments per tal de contagiar-lo als seus alumnes i animar-los a aprendre; hauria d'ajustar continuament la seva docència en funció de la receptivitat dels seus alumnes; etc.

Alguns termes o títols a l'Índia meridional canvien amb relació als termes sànskrits en ús per tot arreu. Per exemple, el professor - "âchârya"- esdevé l'"aciriyan"; el "palaciriyan" és un professor de nois més grans, l'"ilampalaciriyan" és un professor de nens més petits. El preceptor o mestre espiritual -"guru"- esdevé l'"achan". El "panikkar" seria un preceptor especial que ensenyava als nois l'ús de les armes i les tècniques militars.

Aquestes peculiaritats lingüístiques suggereixen una certa tradició educativa autòctona, autònoma dels grans corrents que hem examinat anteriorment i que recorren tot el subcontinent. Es produeix indubtablement una relativa arianització del sud dravídic; Kāñchipuram és un nom sànskrit, no tàmil, i la mateixa llengua tàmil adopta nombroses paraules d'origen sànskrit. Amb el pas del temps, s'estenen per tot el sud de l'Índia l'ús del sànskrit i els centres d'ensenyament brahmànic. Alhora, les llengües dravídiques i en particular el tàmil romanen llengües cultes, conreades pels poetes i els místics, al costat de l'ús quotidià que en fa el poble. També en l'educació, el sud dravídic manté alguns trets propis, no sols visibles en els termes sinó àdhuc en les institucions. Parlarem més endavant de les escoles elementals de la tradició índia, abans del desenvolupament educatiu impulsat per la colonització. Aquests centres seran coneguts com a "pâthashâlas" per tot el subcontinent. Al Tamil Nadu rebran un nom diferent -"pyals"-, i presentaran unes característiques pròpies.

Una altra institució educativa peculiar del sud de l'Índia serà l'"agrahâra"; aquest és un emplaçament fundat per un rei hindú o alguna altra personalitat, i obert als erudits i als ensenyants per tal de poder desenvolupar les seves activitats. El "ghatikâ" seria un centre educatiu més petit i modest que l'"agrahâra".

Hem esmentat més amunt llocs mítics del nord com Taxila a Gandhâra o les famoses "universitats" de Bihar i Bengala. La part

meridional del subcontinent tindria els seus propis focus d'educació i de cultura. A més de Dhâr, Malakapurama o Tirumukkudala, caldria esmentar molt especialment Salotgi i Ennâyiram.

Salotgi es troba al districte de Bijapur, a l'actual Karnataka. La localitat veuria créixer segles enrera un campus educatiu amb una trentena d'albergs per a estudiants provinents de diferents províncies. Això vol dir que aquest centre arribà a tenir uns 200 alumnes. El finançament públic s'inicià amb el rei Krishna III; la vila de Salotgi, però, també contribuï al manteniment del campus.

Un altre centre famós del sud de l'India fou Ennâyiram, sobre el qual s'han trobat documents datant del 1023 DC, en temps del rei Râjendra Chola I. Ennâyiram arribà a tenir uns 350 estudiants, una dotzena de professors i 150 hectàries de terreny.

En la mesura en que el sud del subcontinent quedà més preservat que el nord de les invasions musulmanes, les institucions educatives hindús també pogueren gaudir d'una major continuïtat en el sud que en el nord. A més, alguns reis del sud, com ara el Râja Krishnadeva Rai de Vijayanagar, fomentaran l'educació i patrocinaran les lletres i les arts.

----

#### El sud cristià

Contràriament al que creuen molts occidentals, el cristianisme no és una religió "estrangera" a la tradició índia exportada per la colonització, tot i que aquesta impliqués noves onades de cristianització al subcontinent.

Segons la tradició, un dels dotze deixebles de Jesús, Sant Tomàs, viatjà fins a l'India, desembarcà a prop de Cochin cap a l'any 50, i creà diverses comunitats cristianes entre Kerala i Tamil Nadu; finalment, hauria estat martiritzat a Mylapore -avui dia un barri de la part sud de Madràs-. El cristianisme indi assegura que aquest és el Sant Tomàs enterrat a la cripta de la Catedral de Madràs. Encara que hom adopti una actitud escèptica davant del que conta la tradició, i suggereixi que el Tomàs del país dravídic no pot ser el deixeble de Jesús sinó un altre Tomàs lleugerament posterior, cal acceptar que les primeres comunitats cristianes del sud de l'India daten al menys del segle II -i són doncs anteriors a la cristianització d'una gran part d'Europa; el lector hauria de recordar quina era l'extensió del cristianisme al nostre continent al segle II-.

Hom anomena sovint a aquests cristians de Kerala "cristians siríacs", degut a les connexions entre les comunitats del sud de l'India i el cristianisme de Síria. Hi havia molts mercaders entre els cristians de Kerala, i això féu que les comunitats cristianes, tot i sent minoritàries, adquirissin una influència i un prestigi socials considerables, obtenint alguns privilegis per part dels reis hindús. També podem suposar que es tractava de comunitats amb un alt nivell educatiu i amb tradicions educatives pròpies. En qualsevol cas, el cristianisme siríac s'ha consolidat a l'India moderna com una comunitat fortament educada, que ha impulsat la creació de nombroses escoles i facultats al sud del país.

## 1. L'educació hindú en els inicis de l'era colonial

No ens pertoca analitzar aquí les causes profundes de la colonització; aquestes són unes pàgines sobre l'educació al llarg de la història índia. Tot i així, voldriem apuntar unes breus notes sobre el curs que segueix el subcontinent amb l'Imperi Mogol. Aquest conegué moments d'esplendor amb emperadors com Akbar i moments més conflictius amb emperadors com Aurangzeb. L'Imperi també conegué una prosperitat econòmica, associada amb les riqueses naturals del país, les seves indústries i el comerç. Però el poder mogol entrà en decadència a partir del segle XVIII. Al llarg de tot el segle, els europeus van adquirint cada vegada més força, mentre l'Imperi Mogol, cada vegada més debilitat, no podrà oposar resistència a aquests nous "invasors", que entren en principi com a mercaders i s'acaben instal·lant amb els seus soldats. Entre ells, els britànics s'erigiran com la principal potència colonitzadora.

L'Imperi Mogol sobreviurà formalment fins a mitjans del segle XIX, però qui controlarà el país de manera efectiva seran els europeus i sobretot els britànics. D'altres potències europees intentaran establir-se a l'Índia: els portuguesos són històricament els primers en arribar-hi, i mantindran el seu enclau principal de Goa; els hol·landesos, després d'interessar-se pels enclaus portuguesos, concentraran els seus esforços a Sri Lanka i Indonèsia; finalment, els francesos, màxims rivals dels britànics, penetraran a partir del 1664 amb la Compagnie des Indes Orientales. Tot i havent-se de rendir a la supremacia britànica, els francesos mantindran alguns enclaus com Pondichéry. El Regne Unit exercirà, doncs, una tutela gairebé exclusiva sobre el subcontinent, deixant tant sols uns petits enclaus als francesos i als portuguesos.

Cal subratllar que la colonització no és inicialment portada a terme per l'Estat britànic -per la Corona- sinó per una poderosa companyia privada, la East India Company, fundada al 1600. Al 1857, es produeix una seriosa rebel·lió a l'Índia contra el poder colonial. El govern britànic ha d'esclafar per la força armada -i amb prou dificultats- la revolta. Aquests fets tràgics tindran dues conseqüències directes i una indirecta. En primer lloc, a partir dels fets de 1857-1858 s'acaba definitivament la ficció d'un Imperi Mogol que no tenia ja poder real; en segon lloc, la East India Company ha de cedir el control i el govern directe de l'Índia a l'Estat britànic -a la Corona-. En tercer lloc, els fets de 1857-1858 alimentaran amb el pas del temps un pregon moviment cultural i religiós de Renaixença hindú i un moviment més polititzat d'enfrontament al domini colonial i de lluita per la independència; aquest segon moviment cristal·litzarà en la creació del Congrés Nacional Indi al 1885.

Al 1947, la independència es veurà finalment concedida juntament amb la partició de l'antiga colònia en dos estats: un majoritàriament hindú i un majoritàriament musulmà.

----

Quan la colonització britànica estava prou assentada, les autoritats colonials endegaren un estudi per tal de saber quina era la situació educativa del subcontinent. L'informe de William Adam

encarregat per Lord William Bentinck sobre l'estat de l'educació a la Presidència de Bengala és especialment paradigmàtic; aquest informe fou publicat al 1835-38. També són importants l'informe de la Presidència de Madràs (1822-26), realitzat per Sir Thomas Munro, l'informe de la Presidència de Bombay (1823-28), requerit pel governador Elphinstone, i l'informe de la Província d'Agra.<sup>225</sup>

Aquests informes, realitzats a partir de la renovació de la Carta de l'East India Company al 1813, són molt interessants des d'un punt de vista històric: en primer lloc, ens mostren quina era la mentalitat dels europeus en plena era colonial en contacte amb la realitat índia, fent emergir no sols els prejudicis més arrelats sinó també l'interès i la fascinació per moltes coses; en segon lloc, a través del filtre de la cultura colonitzadora, podem entreveure quina era la situació de l'educació al subcontinent després dels segles de govern musulmà.

En resum, podriem dir que l'India de principis del segle XIX presenta les següents institucions educatives hindús, fruit d'una llarga història de milers d'anys, sobrevisquent sota el poder del Sultanat de Delhi, l'Imperi Mogol i altres principats musulmans:

- Els "parishads" i els "tols", conformant en alguns casos com una mena d'universitat -en un sentit més medieval que no pas modern-; això vol dir l'educació brahmànica de més alt nivell, especialment per a joves "brâhmanas" però també ocasionalment per a joves "kshatriyas" o àdhuc "vaishyas".

-L'educació específica dels joves prínceps reials i nobles de l'ordre dels "kshatriyas"; aquesta era una educació essencialment domèstica a través de preceptors.

- Les escoles "mahâjanis", creades per un o uns quants mercaders per tal de donar una educació elemental als seus fills abans de que s'incorporessin al negoci familiar i aprenguessin l'ofici del pare. El mestre i les instal·lacions -mínimes- eren pagats pels mercaders amb la idea de donar una base intel·lectual als seus fills - bàsicament escriptura i aritmètica- abans d'incorporar-los a l'empresa familiar. Donada l'antiguetat d'aquest tipus d'escola, bastants historiadors presumeixen que aquest és l'origen d'altres escoles d'ensenyament elemental abarçant una base més àmplia de la població.

- Les escoles fundades amb ànim de lucre per algun empresari, sobretot a les ciutats. En aquest cas, l'escola era un negoci com un altre, puix el fundador -que podia ser de qualsevol casta- posava els diners per endegar l'escola i cobrava els honoraris adequats per tal de mantenir-la i guanyar-hi quelcom. Hem de suposar que els alumnes eren fills de famílies mínimament benestants.

- L'educació patrocinada pel "zamindar" o magnat local per als seus propis fills, permetent tot sovint que d'altres nens o adolescents de la localitat o del barri es juntessin als seus fills

---

<sup>225</sup>Cf F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 144-168, i P.L. Rawat, "History of Indian Education", p 108-114.



de manera regular per rebre la instrucció del mestre. Aquesta educació tenia lloc en un lloc agradable de la finca, la veranda, els jardins, un pati, o alguna sala en els edificis de la propietat. Així doncs, el "zamindar" donava educació als seus propis fills i alhora realitzava una obra de caritat i feïa un servei a la seva comunitat - quelcom que podia tenir fàcilment un rerafons religiós-.

- L'educació elemental vinculada als temples, i atorgada pel sacerdot local a nens o adolescents de les castes dels "nascuts dues vegades" -"brâhmanas", "kshatriyas" i "vaishyas"-, i en ocasions, també als fills de membres d'altres castes connectades amb les anteriors.

- Els "pâthashâlas" o escoles locals, portades per professors que sovint no cobraven honoraris pròpiament dits, però que en tot cas rebien donacions per part de persones influents de la comunitat i regals per part dels alumnes. Tant a nivell dels professors com dels alumnes, aquestes escoles podien reunir a persones de totes les castes -incloses les més "baixes"-. L'educació rebuda era, com a les escoles dels temples, de tipus elemental.

No hem de confondre aquesta accepció del terme "pâthashâla" amb una altra que adquireix sentit en el si de la cultura brahmànica, i que fa referència a l'escola vèdica; per tal d'evitar la confusió, els "brâhmanas" anomenen sovint "Veda Pâthashâla" a la institució educativa reservada per a joves membres del seu ordre i consagrada a l'estudi vèdic.

- Al sud de l'India, a la Presidència de Madràs, les escoles elementals rebien un altre nom: "pyal". El funcionament era en general força similar als "pâthashâlas" de la resta del subcontinent, però es donaven algunes diferències en l'estil pedagògic. Per exemple, l'ús de la poesia -en tàmil- era més freqüent que en altres parts de l'India.

----

Al marge de l'educació brahmànica impartida essencialment per membres de l'ordre dels "brâhmanas", no hi havi hagut mai a l'India una casta de professors; els mestres de les escoles d'ensenyament general podien procedir de qualsevol casta. A més, el sistema de remuneració i la posició del mestre en la comunitat canviaven segons els llocs. Tot això qüestiona la hipòtesi segons la qual les escoles locals donant una instrucció elemental serien la continuació d'un antic sistema d'educació bàsica comunal, arrelat en els pobles des dels temps més antics. Bastants historiadors s'inclinen més aviat a pensar que les escoles locals amb que es van trobar els britànics tenien un origen més recent, i eren probablement una evolució de les escoles "mahâjanis", aquestes sí força més antigues.

Quan els europeus arribaren al subcontinent i els britànics consolidaren la seva posició com a potència colonitzadora en un Imperi Mogol decadent, la història educativa índia havia arribat a engendrar un incipient sistema escolar elemental a nivell local. Certament, la colonització implicaria a partir d'un cert moment un desenvolupament educatiu a l'India -seguint els patrons europeus-; però tampoc s'ha d'oblidar que el sistema educatiu autòcton havia començat a estendre per tot el país una xarxa d'educació elemental

que, sens dubte, presentava una sèrie de límits, tant en quant a extensió de l'educació com en quant als continguts de la mateixa. Segons certes estadístiques, a la Presidència de Madràs tant sols un de cada 6 nois estava escolaritzat a principis del segle XIX; a la Presidència de Bombay, un de cada 8 -aquesta incipient escolarització encara no incloïa a les nòies-. Cal relativitzar sens dubte aquestes i d'altres estadístiques; tots els estudis quantitativs sobre la situació de l'educació a l'Índia del segle XIX plantegen dubtes en quant a la fiabilitat de les dades. El que sí podem atrevir-nos a afirmar és que en els inicis de la colonització existia un sistema d'escolarització elemental al subcontinent, tot i que no abarqués ni de bon troç al conjunt de la població infantil o adolescent.

El lector hauria de pensar per això en quina era la situació de l'escolarització a l'Espanya de la mateixa època -no parlem ja de qualsevol país europeu tant sols un o dos segles abans-. A Europa, l'esforç d'escolarització universal és sobretot del segle XIX, i encara es continua fins ben entrat el segle XX. La història de França o d'Anglaterra és paradigmàtica; Espanya arrossegaria un retard històric considerable, que tant sols la II República començaria a compensar seriosament. Amb relació a la Presidència de Madràs:

"Munro també observa que, tot i sent més baixa que a Anglaterra, la mitjana d'educació és més alta que en la majoria de països europeus en un temps no massa llunyà."<sup>226</sup>

Tornant a l'Índia que van conèixer Thomas Munro o William Adam, la xarxa d'escoles elementals, amb els seus límits, convivia al costat de les estructures brahmàniques -"parishads" i "tols"- sense interferir-se l'una amb l'altra. Al marge de les escoles locals, continuaven funcionant els centres brahmànics d'ensenyament, oferint una educació de nivell superior per a una part òbviament minoritària de la població -bàsicament "brâhmanas"-. En afermar-se la colonització, el sistema de castes continuava conformant la societat índia de manera molt més rígida que en els temps antics; això no podia no tenir una repercussió en el sistema educatiu.

----

A la Presidència de Bengala, William Adam constata l'existència de "pâthashâlas" en totes les ciutats i pobles grans. En tots els casos, les escoles estan estretament vinculades amb la seva comunitat.

Un sol mestre acostumava a ocupar-se d'una dotzena o d'una vintena d'alumnes. L'edat dels escolars anava des dels 5 fins als 16 anys. Es tractava d'escoles d'ensenyament elemental, en uns termes força utilitaris i adaptats a la vida pràctica i a la realitat en que hauria de viure el noi. S'ensenyava bàsicament a llegir i a escriure juntament amb rudiments d'aritmètica. A diferència de la tradició educativa persa, els "pâthashâlas" indis ensenyaven primer a escriure i després a llegir. Degut a l'orientació pràctica, els nois també aprenien a redactar cartes de tipus comercial o oficial i una base de comptabilitat -tant de cara al comerç com a l'agricultura-. Els

---

<sup>226</sup>P.L. Rawat, "History of Indian Education", p 110.

més grans podien tenir algun contacte amb grans obres literàries -en bengalí-; la versió bengalí del Râmâyana seria un dels clàssics més llegits. S'empraven pocs llibres de text, i es disposava de pocs recursos materials.

Especialment a l'estació seca, era habitual donar classe a l'aire lliure, i tot i els recursos materials mínims, s'aconseguien uns resultats més que raonables. En aquesta petita escola que reunia a tots als alumnes al mateix temps, l'ensenyament era individualitzat; el mestre anava guiant a cada alumne en la seva pròpia progressió. Alhora, existia un sistema de monitors; els alumnes més grans ajudaven al mestre prenent cura en alguns moments dels seus companys més joves. Diversos tipus de càstigs corporals estaven admesos tot i que no eren freqüents.

Val la pena remarcar que alguns britànics com el Dr Bell van aprendre el sistema de monitors als "pâthashâlas" de l'Índia, aplicant-lo en tornar a casa seva en l'educació britànica. Sobre això, F.E. Keay observa:

"El sistema de monitors de Bell i Lancaster que, segons es diu, Bell va dissenyar en veure el mètode emprat a les escoles de l'Índia, no és sinó una caricatura de l'ideal indi. A les escoles angleses, el sistema de prefectes ha associat els nois més grans amb els professors en el govern i disciplina de l'escola, i es reconeix generalment que això constitueix una de les parts més valuoses de la formació. Segons l'ideal indi, els estudiants més avançats s'associen amb el mestre en la seva feina docent (...) A l'Índia, els abusos contra els nois més joves per part dels més grans són pràcticament desconeguts, i el respecte dels nois més joves envers els nois més grans és molt marcat."<sup>227</sup>

Més enllà del sistema de monitors, també val la pena remarcar que molts elements pedagògics d'aquests "pâthashâlas" del segle XIX estan presents encara avui dia a les escoles rurals de l'Índia actual.

A la Vall dels Savis -Rishi Valley-, a les muntanyes d'Andhra Pradesh, la Fundació Krishnamurti ha creat una quinzena d'escoles "satèl.lits" al voltant de la prestigiosa escola residencial. Aquestes petites escoles rurals de Rishi Valley recorden en alguns aspectes als "pâthashâlas" amb que es van trobar els britànics en plena colonització. Els mètodes pedagògics, molt ben pensats i molt ben elaborats en funció de la realitat social i cultural existent, han donat i continuen donant molt bons resultats. Malgrat els seus límits -perfectament comprensibles tenint en compte el context-, els "pâthashâlas" del segle XIX ja estaven practicant amb encert alguns d'aquests elements pedagògics que encara s'utilitzen avui dia en llocs com Rishi Valley.

---

<sup>227</sup>F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 179-180.

## m. Conclusió.

### L'India i l'esperit gurukular

Hem començat aquesta història de l'educació a l'India reprenent unes observacions de l'indòleg F.E. Keay fetes poc abans de la independència; segons aquest autor, seria urgent recuperar el llegat educatiu del subcontinent de cara a l'establiment d'un sistema pedagògic autòcton que eviti la simple reproducció dels patrons occidentals. Ha passat mig segle des que Keay va escriure els seus comentaris, i aquests continuen plenament vigents avui dia igual que fa 50 anys. Això vol dir que l'India contemporània té encara per endavant una tasca considerable de redescobriment de la seva pròpia herència educativa i de la seva pròpia riquesa cultural. En la nostra opinió, aquesta urgència de que parla Keay també s'aplicaria de cara a Occident i al conjunt de la humanitat, i no sols de cara a l'India. Certament, els indis necessiten reprendre un contacte aprofundit amb la seva pròpia història educativa, filosòfica i religiosa. Però Occident necessita més que mai un vertader diàleg en peu d'igualtat amb les altres civilitzacions de cara a una fecundació mútua. I en aquest diàleg intercultural, l'India té molt a dir.

L'insigne sankritòleg de Mallorca, J. Mascaró, escriví:

"Tot i que Grècia, Roma i Palestina són les fonts de la civilització europea, no podem ignorar el fet que l'esperit de l'home va brillar més enllà d'aquelles terres de la nostra cultura. S'ha dit que la meitat de la població mundial viu dins les idees espirituals nascudes a l'India. Si les futures relacions entre Europa i Asia han de conduir a la pau, Europa i Asia han de conèixer el millor l'una de l'altra, i el millor no és en els seus resultats materials sinó en la seva visió espiritual."<sup>228</sup>

Es parla tot sovint de crisi del sistema educatiu en les societats occidentals. Però menys sovint s'assenten les bases d'una reflexió seriosa en aquesta matèria. Què és el que realment està en crisi? Perquè? Com es pot transformar l'estat actual de l'educació i en quina direcció? Totes aquestes preguntes no trobaran mai resposta a dins del mateix Occident. La resposta tampoc està exactament a fora. Està més aviat en el diàleg entre nosaltres i els altres, entre la nostra cultura i d'altres idees, entre la nostra experiència i d'altres vivències, sabent que no hi ha separació.

Aquí és on l'India té molt a dir. I té molt a dir perquè guarda una gran herència educativa i civilitzatòria en el seu si. Hem intentat mostrar en les pàgines anteriors que l'India ha estat una de les grans civilitzacions de la història de la humanitat -una civilització que, a diferència de l'Egipte o de la Grècia antics, està encara perfectament viva-. El Partenon és una ruina -una ruina colpidora si volem-. El Rig Veda està viu, com ho estan els Upanishads, el Râmâyana, la poesia mística de Tukârâm o el temple d'Arunachala de Tiruvannamalai. La gran civilització de que hem parlat en les pàgines anteriors no pertany al passat -com Grècia o

---

<sup>228</sup>J. Mascaró, "Diàlegs amb l'India", p 32-33.

Egipte-; forma part del present, d'un present plenament actual. Per més que la colonització i l'occidentalització post-colonial hagin alterat el panorama cultural i social del subcontinent, la civilització índia continua existint amb la seva personalitat i la seva idiosincrasia tan particulars; i és encara una de les grans civilitzacions de la humanitat, una civilització que té molt a aportar per al futur del nostre planeta en el segle XXI.

Si haguessim de resumir en una sola paraula tot el llegat de la història educativa índia, aquesta seria sens dubte: el "gurukula". I el "gurukula" implica una relació pedagògica entre mestre i deixeble, profundament humana i profundament espiritual, en plena llibertat, com poques vegades ha conegut la humanitat. Davant el tipus d'escola semblant a la fàbrica que va inventar el món industrial, l'Índia ha produït la més alta pedagogia de la història, una educació refinada i aparentment senzilla que, tot i acompanyant les creacions culturals més elevades de la humanitat, ha sobresortit especialment per la seva dimensió humana i espiritual tan pregona. És aquesta dimensió de la vida el que tant sovint ha perdut el món modern, eixit de la Revolució Industrial. Des d'aquest mateix món es parla contínuament de crisi -crisi de l'educació, de la família, de les relacions humanes, de la societat, de l'economia, etc-. Però ens adonem que es tracta en el fons de la crisi de la tecnocràcia que l'era industrial ha engendrat inexorablement? Davant aquesta tecnocràcia i totes les seves múltiples crisis, potser podem aprendre quelcom d'un món en aparença més senzill, però tan humà, tan espiritual, com fou el "gurukula" de l'Índia antiga. L'Índia pot ensenyar moltes coses a la resta de la humanitat. Una d'elles és sens dubte la relació mestre/ deixeble al cor mateix de la relació educativa.

Hem donat prou elements en les pàgines anteriors per no idealitzar l'Índia ni la seva història. Al costat dels aspectes més nobles d'aquesta història, també hem vist els aspectes més foscos, quan la humanitat i l'espiritualitat del "gurukula" deixen pas a l'abjecció de tantes persones, a múltiples formes de dominació, a la violència estructural d'un ordre social que es justifica a sí mateix. Hem subratllat en més d'una ocasió que la història índia no és sinó la història de tota la humanitat. També podem aprendre dels aspectes més ombrívols de la societat índia. Però si volem un món millor, o més aviat, un món realment nou per a la humanitat, són els aspectes més lluminosos de l'Índia els que ens poden guiar de cara al futur. Tots els pobles poden aprendre els uns dels altres. Esperem que aquest llibre serveixi perquè veiem des d'Occident quantes coses podem aprendre de l'Índia, especialment en el terreny de l'educació. En aquest mutu enriquiment, els petits "gurukulas" de la història índia poden brillar com fars resplendents que il·luminin un món modern que es veu a sí mateix en termes de crisi.

## Apèndix I.

### Cronologia històrica<sup>229</sup>

#### - III mil.leni AC:

(fins als inicis del II mil.leni)

cultures dravídiques  
i civilització de la Vall de l'Indus;  
cultures afro-asiàtiques més antigues.

#### - Entre el 2000/ 1500 AC:

invasions indoàries a través de l'Himalaya;  
desaparició de la civilització de l'Indus.

#### - A partir del 1500/ 1300 AC:

composició del Rig Veda;  
educació vèdica en el clan familiar;

sistema de castes tripartita i lax.

#### - 1000/ 900 AC:

finalització de la composició del Rig Veda;

els indoaris penetren a la Vall del Ganges;  
fundació de Vârânasi (Benarès);  
continua la mescla ètnica i cultural.

#### - Entre el 1000/ 800 AC:

especialització sacerdotal;  
diferenciació de les tres escoles vèdiques;  
naixement del Sama i Yajur Veda;

desenvolupament de la relació mestre/ deixeble;

gran guerra del Mahâbhârata;  
els dravídics aconsegueixen restablir un cert equilibri  
davant els aris.

#### - Entre el 800/ 500 AC:

elaboració dels Brâhmanas;  
moviment dels Aranyakas;

extensió dels indoaris per la resta del subcontinent;  
intensificació de la mescla ètnica i cultural;

---

<sup>229</sup>Utilitzant el calendari cristià/ occidental. Recordem que la cultura índia disposa del seu propi calendari.

sistema de castes quatrimpartita i més rígid;  
consolidació del poder dels reis i de la casta sacerdotal;

consolidació de la cultura iniciàtica i de la relació  
mestre/ deixeble;

inici de composició del poema èpic Mahābhārata.

- Cap al 700/ 600 AC:

Upanishads més antics;  
configuració de l'educació upanishàdica.

- Entre el 500/ 200 AC:

Upanishads clàssics;

desenvolupament del budisme i del jainisme;<sup>230</sup>

s'aprofundeix l'escissió entre el sànskrit clàssic i el  
"prākṛit" o indo-ari mitjà;  
el "pāli" esdevé la llengua del budisme "theravāda".

- Entre el 600/ 200 AC:

elaboració dels Sūtras;

reificació de la religió brahmànica;  
enduriment del sistema de castes;  
model educatiu més jerarquitzat;

configuració de l'educació brahmànica en els "parishads";

desenvolupament dels corrents "bhakti";

introducció de l'alfabet "brāhmī";  
gramàtica de Pānini;<sup>231</sup>  
fixació del sànskrit clàssic.

- 326 AC:

Alexandre el Gran al Panjab;  
inici de la influència hel·lènica al nord de l'India.

---

<sup>230</sup>El príncep Siddhārtha nasqué al peu de l'Himalaya cap al 563 AC; després d'atènyer la Il.luminació, passà a ser conegut com el Buddha. Deixà aquest món cap al 483 AC.

Mahāvira, fundador del jainisme, visqué en unes dates incertes entre el 599 i el 467 AC.

<sup>231</sup>Encara que no es coneixen les dates exactes de naixement i mort de Pānini, hi ha un acord en situar la seva obra en el segle IV AC.

- 321/ 185 AC:

Imperi Maurya, fundat per Chandragupta;

Kautilya, ministre de Chandragupta, compon un tractat sobre el govern i l'educació dels prínceps -Arthashâstra-; desenvolupament de la ciència política i de l'educació "kshatriya".

l'emperador Ashoka (272/ 232 AC) patrocina les ciències, les lletres i les arts, i fomenta el budisme;

creixement del comerç i consolidació dels gremis; creació de les escoles "mahâjani" pels mercaders.

- A cavall entre el Ir mil.leni AC i el Ir mil.leni DC:

formació dels 6 sistemes filosòfics clàssics -Darshanas-.<sup>232</sup>

- Segle V AC/ segle IV DC:

versions finals del poema èpic Mahâbhârata.

- Segle IV AC/ segle II DC:

successives versions del poema èpic Râmâyana.

---

<sup>232</sup>Les dates històriques relatives als 6 sistemes filosòfics clàssics -Darshanas- són més aviat obscures. L'únic que podem dir és que les principals escoles de filosofia índies prenen forma a cavall entre els dos mil.lenis.

Gautama, fundador de l'escola Nyâya, visqué en un període indeterminat entre el 400 AC i el 100 DC.

Kanâda, fundador de l'escola Vaiseshika, visqué en un període igualment indeterminat entre el 250 AC i el 100 DC.

El fundador de l'escola Sâmkhya, Kapila, es situa tradicionalment cap al 500 AC. Però no tenim evidència real de textos pertanyents a aquesta escola fins al 450 DC.

En quant a l'escola del Yoga, fou creada per Patañjali al segle II AC.

En una època similar, cap al 200 AC, visqué Jaimini, el pare de l'escola Mimâmsâ. Però un cop més, no hi ha evidència de textos de l'escola fins a una època més tardana, entre el 200 i el 450 DC.

Finalment, l'escola més famosa de la filosofia índia, el Vedânta, té com a fundador al savi Bâdarâyana, sobre la vida del qual a penes sabem res. Hom suposa que és l'autor dels cèlebres Vedânta o Brahma-Sûtras. Les dates de la seva vida oscil·len entre el 250 AC i el 450 DC.

Els principals filòsofs del Vedânta pertanyen a èpoques posteriors: Shankara visqué entre els segles VIII i IX, i Râmânuya entre els segles XI i XII.



- 50 AC/ 250 DC:

dinastia dels Sâtavâhana al regne Andhra del Deccan;

enclaus comercials del sud de l'India a Indoxina i Indonèsia;  
relacions comercials amb l'Orient Mitjà i l'Imperi Romà.

- Principis de l'era cristiana:

elaboració final de les Lleis de Manu;<sup>233</sup>  
configuració de la societat índia tradicional;

regulació econòmica pels gremis i les castes artesanals;

perfeccionament de l'alfabet "brâhmî" (antecessor de l'alfabet  
"devanâgarî" del sànscrit clàssic);

primers tractats matemàtics;  
consolidació de l'astronomia i la medicina;

desenvolupament de les escoles especialitzades per a les  
diverses branques del coneixement;  
desenvolupament de les escoles brahmàniques -"parishads"-.

- Mitjans del segle II:

imperi Kushân de Kanishka.

- 200/ 600:

composició del Pañchatantra.

- 300/ 888:

regne dels Pallava al sud de l'India.

- 319/ 540:

Imperi Gupta, fundat per Chandragupta.<sup>234</sup>

- Segles V/ XIV:

Composició dels Shilpa-Shâstras per a una gran diversitat d'arts  
i oficis manuals.

---

<sup>233</sup>Cal advertir que el procés d'elaboració de les Lleis de Manu és força obscur, i ha donat lloc a datacions força diferents segons els autors. En qualsevol cas, sembla ser que cap als inicis de l'era cristiana (segles I/ II) ja ha pres forma una composició més definitiva del codi legal.

<sup>234</sup>Aquest segon Chandragupta no guarda cap relació amb el pare de l'Imperi Maurya.

- Segle VI:

composició del primer Purâna -Vâyu-Purâna, una versió del qual constitueix el Shiva-Purâna-.

- 550/ 757:

dinastia dels Chalukya a Maharashtra i al Deccan.

- Segles VI/ IX:

desenvolupament del temple hindú a partir del model dels temples de Durgâ i de Sûrya a Aihole.

- 606/ 647:

regne de Harsha;  
reunificació del nord del subcontinent.

- 712/ 775:

invasions àrabs del Sind i del Panjab.

- Segles VIII/ IX:

creació dels "mathas" hindús per Shankara,  
seguint el model dels monestirs budistes -"vihâras"-;  
inicis de la tradició trobadoresca i èpica del Rajasthan.

- 850/ 1278:

regne dels Chola al sud de l'India.

- Circa 1000:

configuració de les llengües indo-àries modernes a partir de l'evolució anterior de les diverses formes de "prâkrit";  
incursions musulmanes al nord de l'India;  
consolidació de l'educació a través dels "tols";  
consolidació dels grans centres d'ensenyament -equivalents a les universitats medievals europees-.

- 973/ 1189:

segona dinastia dels Chalukya.

- A partir del segle XII:

construcció de les grans ciutats-temple al sud de l'India.

- Finals del segle XII i principis del XIII:

formació del Sultanat de Delhi.

- 1220/ 1240:

saqueig del nord de l'Índia pels mongols.

- Segles XIII/ XIV:

eclosió de les literatures en llengües vernacles, i doncs, consolidació de la identitat cultural de les diverses regions índies.

- Segles XIII/ XVI:

composició dels Purânas.

- 1336/ 1565:

regne hindú meridional de Vijayanagar.

- 1398:

saqueig del nord de l'Índia per Tamerlan -Timur Lang-.

- 1526:

fundació de l'Imperi Mogol per Babur.

- 1556/ 1605:

regne de l'emperador mogol Akbar, patrocinator de les ciències i de les arts, i promotor del diàleg interreligiós.

- 1600:

creació de l'East India Company.

- 1664:

creació de la Compagnie des Indes Orientales.

- 1822-1838:

informes britànics sobre la situació de l'educació a l'Índia; estudi de les escoles locals d'ensenyament elemental -"mahâjanis", "pâthashâlas", "pyals", etc-.

- 1835:

resolució de Lord Bentinck, establint l'anglès com a vehicle de l'educació a l'Índia.

- 1857/ 1858:

rebel·lió índia contra el domini colonial;  
esclafament de la revolta per l'exèrcit britànic;

l'East India Company cedeix el control del subcontinent a la Corona Britànica.

- 1885:

creació del Congrés Nacional Indi amb vista a la independència.

- 1947:

independència de l'Índia i Pakistan;  
formalització de la partició de l'ex-colònia en dos estats.

Apèndix II.

Bibliografia

## Història de la civilització índia

- AGUD A., "Pensamiento y cultura en la antigua India", Akal, Madrid, 1995
- AGUILAR E., "Rg-vedic Society", E.J. Brill, Leiden, 1991
- ALLCHIN B. i R., "The Rise of Civilization in India and Pakistan", Cambridge University Press, 1982
- SRI AUROBINDO, "The Foundations of Indian Culture", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1998
- SRI AUROBINDO, "The Secret of the Veda", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1993
- SRI AUROBINDO, "Vedic Symbolism", Lotus Light, Wilmot (Wisconsin), 1988
- SRI AUROBINDO, "The Upanishads", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1996
- SRI AUROBINDO, "Essai sur la Gita", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1992
- DE BARY W.T., sota la direcció de, "Sources of the Indian Tradition", Columbia University Press, 1958
- BASHAM A.L., sota la direcció de, "A Cultural History of India", Oxford University Press, 1999
- BEGUIN G., "El arte indio", Paidós, Barcelona, 1986
- BELAVAL Y., "La filosofía en Oriente", Siglo XXI, Madrid, 1987
- BHATTACHARYA H., sota la direcció de, "The Cultural Heritage of India", 4 vols, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkatta/Calcutta, 1993
- BIARDEAU M., "Hinduism. The Anthropology of a Civilization", Oxford University Press, 1991
- BLURTON T.P., "Hindu Art", British Museum Press, London, 1992
- BURCKHARDT T., "Principios y métodos del arte sagrado", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000
- CHOPRA P.N., "Encyclopaedia of India", Agam Prakashan, Delhi, 1988
- COOMARASWAMY A.K., "Hinduismo y budismo", Paidós, Barcelona, 1997
- COOMARASWAMY A.K., "La transformación de la Naturaleza en Arte", Kairós, Barcelona, 1997
- COOMARASWAMY A.K., "History of Indian and Indonesian Art", Dover,

New York, 1965

- COOMARASWAMY A.K., "La danza de Siva", Siruela, Madrid, 1996
- COWARD H., sota la direcció de, "Studies in Indian Thought", Motilal Banarsidass, Delhi, 1983
- COWARD, LIPNER, YOUNG, sota la direcció de, "Hindu Ethics", Suny, Albany, 1991
- CRAVEN R.C., "Indian Art", Thames and Hudson, London, 1997
- DANIELOU A., "Histoire de l'Inde", Fayard, Paris, 1983
- DANIELOU A., "Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou", Flammarion, Paris, 1997
- DANIELOU A., "La fantaisie des dieux et l'aventure humaine", Editions du Rocher, Monaco, 1996
- DANIELOU A., "La sculpture érotique hindoue", Buchet-Chastel, Paris, 1973
- DASGUPTA S., "History of Indian Philosophy", Motilal Banarsidass, Delhi, 1975
- DEUSSEN P., "The Philosophy of the Upanishads", Dover, New York, 1966
- DEUTSCH E., "Vedanta Advaita. Una reconstrucción filosófica", Etnos, Madrid, 1999
- DOWSON J.A., "A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature", Routledge and Kegan Paul, London, 1961
- DUMONT L., "Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas", Aguilar, Madrid, 1970
- ELIADE M., "El yoga. Inmortalidad y libertad", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- EMBREE A.T., sota la direcció de, "Sources of Indian Tradition", 2 vols, Penguin, London, 1991
- EMBREE A.T., "The Hindu Tradition", Vintage Books, New York, 1972
- FILLIOZAT, RENO, "L'Inde classique", Maisonneuve, Paris, 1985
- FILLIOZAT J., "Les philosophies de l'Inde", Presses Universitaires de France, Paris, 1987
- FLOOD G., "An Introduction to Hinduism", Cambridge University Press, 1998
- FRAUWALLNER E., "History of Indian Philosophy", Motilal Banarsidass, Delhi, 1984

- FREDERIC L., "Dictionnaire de la civilisation indienne", Robert Laffont, Paris, 1991
- GARG G.R., "Encyclopaedia of the Hindu World", Concept Publishing Company, New Delhi, 1992
- GOETZ H., "El arte de los pueblos. India", Seix-Barral, Barcelona, 1961
- GUENON R., i altres, "La tradición hindú", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988
- GUENON R., "Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues", Vega, Paris, 1976
- GUENON R., "El hombre y su devenir según el Vedanta", C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1990
- HARDY F., "The Religious Culture of India", Cambridge University Press, 1994
- HAUSSIG H.W., sota la direcció de, "Wörterbuch der Mythologie. Götter und Mythen des indischen Subkontinents", Ernst Klett, Stuttgart, 1984
- HERBERT J., "Spiritualité hindoue", Albin Michel, Paris, 1972
- HERBERT J., "L'hindouisme vivant", Robert Laffont, Paris, 1975
- HIRIYANNA M., "Essentials of Indian Philosophy", Vikas, New Delhi, 1978
- HOPKINS E.W., "The Religions of India", Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1970
- HOPKINS T.J., "The Hindu Religious Tradition", Dickenson, Belmont, 1971
- KEITH A.B., "The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads", Motilal Banarsidass, Delhi, 1976
- KEITH A.B., "A History of Sanskrit Literature", Oxford University Press, 1920
- KINSLEY D., "Hinduism. A Cultural Perspective", Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1982
- KLOSTERMAIER K., "A Survey of Hinduism", State University of New York Press, 1994
- KOPF D., "The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind", Princeton University Press, 1978
- KRAMRISCH S., "Indische Kunst", Im Phaidon, Köln, 1956
- KRAMRISCH S., "The Hindu Temple", Motilal Banarsidass, Delhi, 1977



- KRISHNA D., "India's Intellectual Traditions", Motilal Banarsidass, Delhi, 1987
- KULKE, ROTHERMUND, "A History of India", Routledge, London, 1990
- MAHADEVAN T.M.P., "Invitación a la filosofía de la India", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- MAILLARD, PUJOL, "Rasa. El placer estético en la tradición india", Indica, Varanasi (Benarès), 1999
- MAJUMDAR, PUSALKAR, sota la direcció de, "The Vedic Age", Allen and Unwin, London, 1951
- MARSHALL J., "Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", Oxford University Press, 1931
- MARTIN C., "Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita", Trotta, Madrid, 1998
- MASCARO J., "Diàlegs amb l'India", Proa, Barcelona, 2001
- MEHTA P.D., "Early Indian Religious Thought", Luzac, London, 1956
- MERLO V., "Siete ensayos sobre el hinduismo", Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1984
- MERLO V., "La auto-luminosidad del Atman. Aproximación al pensamiento hindú clásico", Biblioteca Nueva, Madrid, 2001
- MILLER J., "The Vision of Cosmic Order in the Vedas", Routledge and Kegan, London, 1985
- MOOKERJI R.K., "Hindu Civilization", Bhartiya Vidya Bhavan, Mumbai (Bombay), 1957
- MÜLLER M., "The Six Systems of Indian Philosophy", Longmans, London, 1899
- O'FLAHERTY W.D., "Hindu Myths", Penguin, London, 1975
- OLDENBERG H., "The Religion of the Veda", Motilal Banarsidass, Delhi, 1988
- OLDENBERG H., "The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism", Motilal Banarsidass, Delhi, 1991
- PANIKER A., "El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica", Kairós, Barcelona, 2001
- PANIKKAR R., "La experiencia filosófica de la India", Trotta, Madrid, 1997
- PANIKKAR R., "El Cristo desconocido del hinduismo", Grupo Libro, Madrid, 1994
- POTTER K.H., sota la direcció de, "Encyclopedia of Indian

- Philosophies", Motilal Banarsidass, Delhi, 1977
- PRATS R.N., sota la direcció de, "Espai i símbol en l'art oriental", Cruïlla, Barcelona, 1997
  - PUECH H.-Ch., sota la direcció de, "Las religiones en la India y en Extremo Oriente", Siglo XXI, Madrid, 1993
  - RADHAKRISHNAN S., "Eastern Religions and Western Thought", Oxford University Press, 2000
  - RADHAKRISHNAN S., "Indian Philosophy", Oxford University Press, 1996
  - RADHAKRISHNAN S., "Indian Religions", Vision Books, New Delhi, 1979
  - RADHAKRISHNAN S., "La concepción hindú de la vida", Alianza Editorial, Madrid, 1969
  - RAJADHYAKSHA N.D., "Los 6 sistemas de filosofía india", Etnos, Madrid, 1997
  - RAJU P.T., "The Philosophical Traditions of India", Motilal Banarsidass, Delhi, 1998
  - RAM SHARAN SHARMA, "Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India", Motilal Banarsidass, Delhi, 1991
  - RENO L., "L'hindouisme", Presses Universitaires de France, Paris, 1991
  - ROSS F.H., "The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism", Routledge, London, 1952
  - SARAL JHINGRAN, "Aspects of Hindu Morality", Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
  - SCHUHMACHER, WOERNER, sota la direcció de, "Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen", Paidós, Barcelona, 1993
  - SERGENT B., "Genèse de l'Inde", Payot, Paris, 1997
  - SIVARAMAMURTI C., "El arte de la India", Gustavo Gili, Barcelona, 1975
  - SUSMITA PANDE, "Birth of Bhakti in Indian Religions and Art", Books and Books, New Delhi, 1982
  - THAPAR R., "Ancient Indian Social History", Orient Longman, Hyderabad, 1979
  - THAPAR R., "Interpreting Early India", Oxford University Press, 1993
  - VIDYA DEHEJIA, "Indian Art", Phaidon, London, 1997

- VOLWAHSEN A., "India", Garriga, Barcelona, 1971
- WALKER B., "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", 2 vols, Harper Collins, New Delhi, 1995
- WEBER M., "The Religions of India", The Free Press, New York, 1958
- WINTERNITZ M., "A History of Indian Literature", 3 vols, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996
- ZAEHNER R.C., "Hinduism", Oxford University Press, 1966
- ZIMMER H., "Mitos y símbolos de la India", Siruela, Madrid, 1995
- ZIMMER H., "Philosophies of India", Princeton University Press, 1989

## Història de l'educació índia

- ALTEKAR A.S., "Education in Ancient India", Bros, Varanasi, 1948
- SRI AUROBINDO, "A System of National Education", Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1970
- AVINASHILINGAM T.S., "Educational Philosophy of Swami Vivekananda", Sri Ramakrishna Mission, Coimbatore (Tamil Nadu), 1983
- CARNOY M., "La educación como imperialismo cultural", Siglo XXI, México, 1988
- CHAUBE A. i S.P., "Education in Ancient and Medieval India", Vikas Publishing House, New Delhi, 1999
- SWAMI CHIDBHAVANANDA, "The Indian National Education", Sri Ramakrishna Tapovanam, Tirupparaiturai (Tiruchirapalli), 1975
- COIFMAN D., sota la direcció de, "Programa Sathya Sai de educación en valores humanos", Errepar, Buenos Aires, 1998
- DANIELOU A., "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", Fayard, Paris, 1999
- DANIELOU A., "Les quatre sens de la vie", Editions du Rocher, Monaco, 1992
- DAS S.K., "The Educational System of the Ancient Hindus", Giam, Delhi, 1986
- FONT Y PUIG P., "La educación en el período del Rig Veda", "Revista Española de Pedagogía", nº 20, 1947
- FONT Y PUIG P., "La educación en el período de los Vedas", "Revista Española de Pedagogía", nº 25, 1949
- GALINO M.A., "Historia de la educación. Edades antigua y media", Gredos, Madrid, 1973
- GHOSH, ZACHARIAH, "Education and the Process of Change", Sage, New Delhi, 1987
- GILES H.A., "The Travels of Fa-Hsien (399-414). Or Record of the Buddhist Kingdoms", Cambridge University Press, 1923
- GURUMURTHY S., "Education in South India. Ancient and Medieval Periods", New Era, Chennai (Madràs), 1979
- ISHERWOOD Ch., "Ramakrishna and his Disciples", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998
- JAFFAR S.M., "Education in Muslim India", Idarah-I/ Adabiyat-I/ Delli, Delhi, 1973

- JOGESWAR SARMAH, "Philosophy of Education in the Upanisads", Oriental Publishers, New Delhi, 1978
- JORDENS J.T.F., "Dayananda Sarasvati. His Life and Ideas", Oxford University Press
- KABIR H., "Education in New India", Allen and Unwin, London, 1956
- KEAY, KARVE, "A History of Education in India and Pakistan", Oxford University Press, 1973
- KEAY F.E., "Indian Education. Ancient and Later Times", Oxford University Press, 1942
- KEAY F.E., "Ancient Education in India", Cosmo, New Delhi, 1992
- KRIPAL J.J., "Kali's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna", The University of Chicago Press, 1995
- LE THANH KHOI, "L'éducation. Cultures et sociétés", Publications de la Sorbonne, Paris, 1991
- LE THANH KHOI, "Education et civilisations. Sociétés d'hier", Nathan, Paris, 1995
- MOOKERJI R.K., "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- MUKHERJEE S., "Krishnamurti on Education", Krishnamurti Foundation India, Chennai (Madràs), 1974
- NAIK, NURULLAH, "A Students' History of Education in India. 1800-1973", Macmillan, Delhi, 1974
- NAIK Ch., "L'innovation éducative en Inde", UNESCO, Paris, 1974
- NAIK G., sota la direcció de, "Jesuit Education in India", Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1987
- NARASINGHA P. SIL, "Ramakrishna Revisited. A New Biography", University Press of America, New York, 1998
- NARAYAN RAO S., "Educational Psychology", Wiley Eastern, New Delhi, 1990
- NARENDRA NATH BHATTACHARYYA, "Indian Puberty Rites", Munshiram Manoharlal, Delhi, 1980
- NARENDRA NATH LAW, "Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule", Idarah-I/ Adabiyat-I/ Delli, Delhi, 1973
- NIKHILANANDA, "Ramakrishna. A Biography", Sri Ramakrishna Math, Chennai (Madràs), 1953
- NIKHILANANDA, "Vivekananda. A Biography", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998

- PANI R.N., "Integral Education. Thought and Practice", Ashish Publishing House, New Delhi, 1987
- PATEL K.M., "A Study of the Value Orientation in the Educational Institutions Run by Sathya Sai Organization", tesi doctoral, Sardar Patel University (India), 1981
- PUJYASRI CHANDRASEKHARENDRA SARASVATI, "The Guru Tradition", Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai (Bombay), 1991
- RADHAKRISHNAN S., "True Knowledge", Orient Paperbacks, Delhi, 1984
- RAKHE S.M., "Education in Ancient India", Indian Books Centre, Delhi, 1992
- SRI RAMAKRISHNA MISSION, "Enlightened Citizenship", Ramakrishna Mission, New Delhi, 1985
- SRI RAMAKRISHNA MATH, "Education. New Dimensions", Ramakrishna Math, Bangalore (Karnataka), 1996
- RANJIT SHARMA G., "The Mother's Philosophy of Education", Atlantic Publishers, New Delhi, 1992
- RAWAT P.L., "History of Indian Education", Ram Prasad, Agra, 1973
- ROLLAND R., "The Life of Ramakrishna", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1997
- ROLLAND R., "The Life of Vivekananda and the Universal Gospel", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1995
- RUDOLPH L.I. i S.H., "Education and Politics in India. Studies in Organization, Society and Policy", Harvard University Press, 1972
- RUHELA S.P., sota la direcció de, "The Emerging Concept of Education in Human Values", Regency, New Delhi, 1996
- SAIYIDAIN K.G., "The Humanist Tradition in Indian Educational Thought", Asia Publishing House, New Delhi, 1966
- SARKAR B.K., "The Pedagogy of the Hindus", Chuckervertty Chatterjee, Kolkatta (Calcutta), 1912
- SARKAR S.C., "Educational Ideas and Institutions in Ancient India", Janaki Prakashan, Ashok Ropath (Patna), 1979
- SEETHARAMU A.S., "Philosophies of Education", Ashish Publishing House, New Delhi, 1989
- SHARMA, VASHIST, sota la direcció de, "History of Education in India", Radha, New Delhi, 1997
- SINGH S.P., "The Educational Doctrines of Plato and Sri Aurobindo. A Comparative Study", Seema Sahitya Bhawan, Delhi, 1992
- TAGORE R., "Escuela", a "Obra escojida", Aguilar, Madrid, 1979

- TAGORE R., "Morada de paz (Santiniketan)", edició a càrrec de W.W. Pearson, J.R. Jiménez- Z. Camprubí de Jiménez, Madrid, 1995
- TAGORE R., "Hacia el hombre universal", Sagitario, Barcelona, 1967
- VEDIC ACADEMY AND MISSION, "For Reviving our Indigenous System of Education and Ethical Culture", Vedic Mission Home, Mylapore, Chennai (Madràs), 1917
- VIMALA THAKAR, "Glimpses of Ishavasya", Vimal Prakashan Trust, 1991
- VIVEKANANDA, "Selections from the Complete Works", Advaita Ashrama, Kolkatta (Calcutta), 1998
- VIVEKANANDA, "Education", Sri Ramakrishna Math, Chennai (Madràs), 1999
- VYAS S.H., "A Critical Study of J. Krishnamurti's Educational Thoughts", publicat per l'autor, Ahmedabad, 1989
- WANCHOO H.N., "Studies in Indian Education", Allahabad Law Journal Press, Allahabad
- WOODROFFE J., "The seed of Race. An Essay on Indian Education", Ganesh, 1919

## Textos sagrats i clàssics de l'Índia

### Antologies

- "Antología de la literatura clásica india. Textos sánscritos", recopilació a càrrec d'E. Gallud Jardiel, Miraguano, Madrid, 2000

----

### Vedas

- "The Secret of the Veda", antologia per Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1993
- "The Vedic Experience", antologia per R. Panikkar, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997
- "Hymnes spéculatifs du Véda", antologia per L. Renou, Gallimard/UNESCO, Paris, 1985

----

- "Rg Veda Samhita", edició de Svami Satya Prakash Sarasvati i Satyakam Vidyalkar, Veda Pratishthana, New Delhi, 1977
- "Vedic Hymns", edició de Müller i Oldenberg, Sacred Books of the East, nQ 32 i 46
- "The Hymns of the Rg Veda", edició de R.T.H. Griffith, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986
- "Rg Veda Samhita", edició de M.N. Dutt, Parimal Publications, Delhi, 1986
- "The Rigveda Samhita", edició de H.H. Wilson, Ashtekar, Puna, 1925/46
- "The Rig Veda. An Anthology", edició de W.D. O'Flaherty, Penguin, London, 1981
- "Der Rigveda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt", edició de Geldner, Harvard Oriental Series, nQ 33, 34 i 35
- "Himnos védicos", edició de F. Villar, Editora Nacional, Madrid, 1975

----

- "Sâmaveda", edició de S.V. Ganapati, Chennai/ Madràs, 1982

----

- "The Yajurveda", edició de Devi Chand, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1980



----

- "The Atharvaveda", edició de Devi Chand, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1982
- "Hymns of the Atharva Veda", edició de M. Bloomfield, Sacred Books of the East, nQ 42
- "Himno a la Tierra (Prthivisukta)", edició de O. Pujol, J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2001

----

#### Brâhmanas

- "The Shatapatha Brâhmana", edició d'Eggeling, "Sacred Books of the East", vol XII

----

- "Aitareya Brâhmana", edició de D.G. Bapat, 1942
- "Arsheya Brâhmana", edició de B.R. Sharma, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Tirupati, 1967
- "Shânkhyâyana Brâhmana", edició de G.V. Chhaya, H.N. Apte, Puna, 1911
- "Taittirîya Brâhmana", edició de Godbole Narayanshastri, H.. Apte, Puna, 1898
- "Tândyamâha Brâhmana", edició de Shastri Chinnaswami i Pattabhirama Shastri, The Chowkhamba, Varanasi (Benarès), 1935/ 36

----

#### Aranyakas

- "Aitareya Aranyaka", edició de Phadake Balashastri, H.N. Apte, Puna, 1897
- "Shânkhyâyana Aranyaka", edició de Shridhara Shastri i altres, V.G. Apte, Puna, 1922
- "Taittirîya Aranyaka", edició de Shastri A. Mahadeva i K. Rangachari, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985

----

#### Upanishads

- "The Upanishads", per Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry, 1996
- "Glimpses of Ishavasya", per Vimala Thakar, Vimal Prakashan Trust, 1991

- "The Principal Upanisads", edició de S. Radhakrishnan, Harper Collins, New Delhi, 1999
- "Upanisad Series", diversos vols, Sri Ramakrishna Math, Chennai/Madràs
- "Actualidad de las Upanishads", per Swami Nityabodhananda, Kairós, Barcelona, 1985
- "The Upanishads", edició de F.M. Müller, "Sacred Books of the East", vols I i XV
- "Principal Upanishads", edició de R. Hume, Oxford University Press, 1921
- "Upanixads", selecció d' H. Le Saux, Claret, Barcelona, 1980
- "Les Upanishad", col·lecció dirigida per L. Renou, Adrien Maisonneuve, Paris
- "Upanisads", edició de Panikkar i de Palma, Siruela, Madrid, 1995
- "Los Upanishads", edició de Crespo i Mascaró, Diana, México, 1976
- "Upanisad. Con los comentarios advaita de Shankara", edició de C. Martín, Trotta, Madrid, 2000
- "La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas", edició de Agud i Rubio, Trotta, Madrid, 2000

----

#### Mahâbhârata

- "Mahâbhârata", edició de K. Subramaniam, Bharatiya Vidya Bhawan, Mumbai/ Bombay, 1995
- "The Mahâbhârata", edició de Chakravarthi Narasimhan, Columbia University Press, 1965
- "The Mahâbhârata", edició de J.A.B. van Buitenen, University of Chicago Press, 1973-78
- "The Mahâbhârata Retold", edició de W. Buck, University of California Press, 1973

----

- "The Bhagavadgîtâ", edició de S. Radhakrishnan, Harper Collins, New Delhi, 1993
- "El Bhagavad-Gîtâ", edició d' A.C.B. Swami Prabhupada, Bhaktivedanta Book Trust, London, 1996
- "Bhagavad Gîtâ", edició de J. Mascaró, Debate, Madrid, 1999

- "Bhagavad Gîtâ", edició de F. Tola, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000
- "Bhagavad Gîtâ", amb els comentaris Advaita de Shankara, edició de C. Martín, Trotta, Madrid, 1997

----

#### Râmâyana

- "Vâlmîki Ramâyâna", edició de M. Sen, Rupa, New Delhi, 1989
- "Râmâyana", edició de K. Subramaniam, Bharatiya Vidya Bhawan, Mumbai/ Bombay, 1995
- "El Râmâyana de Vâlmîki", versió d'A. Martí, Dalmau, Barcelona, 1999

----

- "Yoga Vasishtha", edició d' E. Ballesteros Arranz, Etnos, Madrid, 1995
- VALMIKI, "El mundo está en el alma. Yoga-Vasishtha", edició de Hari Prasad Shastri i A. Corniero, J.J. de Olateta, Palma de Mallorca, 1994
- "Selected Stories from Yoga Vasishtha", P.P. Bharata Iyer, Mumbai/ Bombay, 1982

----

#### Sûtras

- "Brahma-Sûtras", edició de Swami Sivananda, Motilal Banarsidass, Delhi, 1977
- "Brahma-Sûtras", edició de Swami Vireswarananda, Advaita Ashrama, Mayavati (Himalaya), 1948
- "The Brahma Sûtra", edició de S. Radhakrishnan, Allen and Unwin, London, 1971
- "Bâdarâyana. Brahma Sûtras", edició de D. de Palma, Indica, Varanasi/ Benarès, 1997
- "Brahmasûtras and their principal commentaries", diversos vols, edició de B.N.K. Sharma, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai/ Bombay, 1971
- "The Vedânta-Sûtras. With the Commentary by Râmânûja", edició de G. Thibaut, Sacred Books of the East, nº 48
- "The Vedânta-Sûtras. With the Commentary by Sankarâchârya", edició de G. Thibaut, Sacred Books of the East, nº 34 i 38
- "Brahma-Sûtras. Con los comentarios advaita de Shankara", edició

de C. Martín, Trotta, Madrid, 2000

- "Brahma-Sûtra Bhâshya of Shankarâchârya", Advaita Ashrama, Kolkatta/ Calcutta, 1993

- SHANKARACHARYA, "Introducción a los Brahma-Sûtras", a R. Guénon, i altres, "La tradición hindú", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988

----

- "Patañjali Yoga Sûtras", edició de Swami Prabhavananda, Ramakrishna Math, Madras, 1997

----

- "The Dharmasûtras of Vasishtha and Baudhâyana", edició de J.G. Bühler, "Sacred Books of the East", vol XIV

- "The Sûtras of Apastamba and Gautama", edició de J.G. Bühler, "Sacred Books of the East", vol II

- "Gautamadharmasutrani", edició de Pandeya Umeshachandra, Chowkhamba, Varanasi (Benarès), 1966

----

- "Kâma Sûtra", edició d' A. Daniélou, Editions du Rocher, Monaco, 1992

----

#### Arthashâstra

- "The Arthashâstra. Edited, Rearranjed, Translated and Introduced", edició de L.N. Rangarajan, Penguin, Delhi, 1991

----

#### Manusmriti

- "The Law Code of Manu", edició de J.G. Bühler, "Sacred Books of the East", vol XXV

- "The Laws of Manu", edició de Doniger, Smith, Penguin, London, 1991

----

#### Purânas

- "Purânas. Ancient Indian Tradition and Myth", diversos vols, edició de G.P. Bhatt, Motilal Banarsidass, Delhi

----

- "Srîmad Bhâgavatam", diversos vols, edició de Swami Tapasyannanda,

Sri Ramakrishna Math, Chennai/ Madràs, 1980

- "Srîmad Bhâgavatam", diversos vols, edició d'A.C.B. Swami Prabhupada, Bhaktivedanta Book Trust, London, 1994

- "Krsna. La Suprema Personalidad de Dios", edició d'A.C.B. Swami Prabhupada, Bhaktivedanta Book Trust, London, 1982

- "El Llibre del Senyor. Srîmad Bhâgavatam", edició d'A. Martí, Dalmau, Barcelona, 1997

- "Uddhava Gîtâ", edició de Swami Madhavananda, Advaita Ashrama, Kolkatta/ Calcutta, 1993

- "Les dernières paroles de Krishna. Uddhava Gîtâ", edició d'A. Porte, Seuil, Paris, 2001

----

- "Shiva Purâna", ATIM, Delhi, 1970

- "Vishnupurânam", edició de Manmatha Nath Dutt, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi/ Benarès, 1972

----

#### Pañchatantra

- "Pañchatantra", edició de J. Alemany Bolufer, Los Amigos de la Historia, Madrid, 1974

- "L'art de se faire des amis" (Llibre II del Pañchatantra), edició d'A. Porte, Philippe Picquier, Arles, 1999

----

#### Estètica

- "Rasa. El placer estético en la tradición india", edició de Ch. Maillard i O. Pujol, Indica, Varanasi/ Benarès, 1999