

# LAS IDEOLOGÍAS SOCIALES DEL HINDUISMO: SHANKARA, TUKARAM Y KABIR

DAVID LORENZEN  
*El Colegio de México*

EL HINDUISMO, como todas las grandes religiones, está dividido en una gran variedad de sectas y corrientes diferentes. A cada una de éstas le corresponde cierta gama de castas o estratos sociales de donde proviene la mayoría de sus seguidores. Esta afinidad entre ciertas sectas y corrientes religiosas y ciertas castas y estratos sociales, en gran medida, se refleja y se expresa en las doctrinas sociales mantenidas, explícita o implícitamente, por los líderes religiosos de cada secta o corriente. Estas doctrinas ayudan a los seguidores a crear y preservar una imagen propia positiva. No es de sorprender que una secta cuyos seguidores sean principalmente brahmanes mantenga una doctrina social que recalca y legitimiza la superioridad social de las castas de brahmanes, ni que una secta cuyos seguidores sean principalmente intocables mantenga una doctrina social que asevera que todos los hombres tienen una dignidad humana igual.

En términos de la distribución social de sus seguidores se pueden distinguir, a grandes rasgos, tres tipos principales de sectas y corrientes religiosas dentro del hinduismo. En el primero, los seguidores provienen principalmente de las castas altas, principalmente las de los brahmanes, y los líderes son casi exclusivamente de estas castas. En el segundo, los seguidores provienen de una gama de castas más amplia, pero con poca participación de las castas más bajas. La mayoría (pero no todos) de los líderes proviene de las castas de brahmanes. El tercer tipo de secta o corriente religiosa recluta la mayoría de

sus seguidores de las castas medias y bajas. Sus líderes tienden a provenir de las castas medias, aunque también aparecen tanto brahmanes como intocables.

Shankara, Tukaram y Kabir son, respectivamente, importantes líderes históricos de estos tres tipos de sectas y corrientes religiosas del hinduismo. Tanto en sus propios escritos como en los escritos de sus seguidores, sobre todo en las leyendas sobre las respectivas vidas de estos líderes, se encuentran ideologías sociales diferentes, que corresponden a los intereses sociales y psicológicos de dichos seguidores. Shankara tiene la fama de ser un brahmán entre los brahmanes, el máximo representante de una tradición metafísica ortodoxa basada en las Upanishad védicas y difundida entre las castas altas de toda la India. Tukaram, de una casta de comerciantes, fue el más popular de los poetas religiosos de una tradición devocional centrada en Maharashtra, cuyos seguidores provienen de una gama amplia de castas medias y altas. Finalmente Kabir, de una casta baja de tejedores musulmanes, fue el mejor de los poetas de la tradición *nirguna*, cuyos seguidores pertenecen principalmente a castas medias y bajas del norte de la India.

En sus obras principales —las aceptadas universalmente como en verdad escritas por él— Shankara no discute en detalle aquellos temas que tienen que ver directamente con las relaciones sociales. Sin embargo, acepta claramente la teodicea brahmánica ortodoxa del karma y del samsara, que en realidad incorpora una ideología social conservadora sesgada a favor de las castas altas. El comentario de Shankara sobre la *Chandogya Upanishad* v. 10.8, una afirmación de esta teodicea, simplemente reitera el sentido literal del texto: “Los que tienen un comportamiento ameno. . . conseguirán un nacimiento (*yoni*) ameno: uno sin crueldad, etc., o un nacimiento como un brahmán, o un nacimiento como un Kshatriya, o un nacimiento como un vaishya, según su karma. Además, los que, al contrario, tienen un karma caracterizado por un comportamiento viciado. . . conseguirán un nacimiento viciado. . . : o un nacimiento como un perro o un puerco o como un chandala (tipo de intocable), según su karma.”<sup>1</sup> Asimismo, en su

<sup>1</sup> *Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya* (Delhi: Motilal Banarsidass,

comentario sobre la *Bhagavad-gita* iv. 13, Shankara parece aceptar, sin ponerla en duda, la versión del cuento tradicional de la creación de los cuatro *varna* (clases sociales): “Los cuatro *varna*. . . fueron creados por mí, o sea por Ishvara (Dios), . . . según la distribución de los *guna* (cualidades) y karma. Los *guna* son el *sattva* (pureza), el *rajas* (pasión) y el *tamas* (ignorancia). . . El brahmán, cuya esencia es principalmente el *sattva*, tiene karma de ‘sujeción, control y *tapas* (calor interior)’. El kshatriya, cuya esencia es principalmente el *rajas*, y secundariamente el *sattva*, tiene karma de ‘valentía, energía’, etc. El vaishya, cuya esencia es principalmente el *rajas* y secundariamente el *tamas*, tiene karma de ‘agricultura’, etc. El shudra, cuya esencia es principalmente el *tamas* y secundariamente el *rajas* tiene karma de servicio.”<sup>2</sup>

En cuanto a la creación de las castas (*jati*) específicas, Shankara otra vez parece aceptar la teoría tradicional de que éstas se originaron de la progenie derivada de las uniones entre personas de *varna* diferentes. La *Brihadaranyaka Upanishad* iv. 3.22 declara que en el estado de sueño profundo: “un ladrón no es un ladrón, un brahmanicida no es un brahmanicida, un chandala no es un chandala, un paulkasa no es un paulkasa, un *shramana* (monje) no es un *shramana*, y un *tapasa* (asceta) no también del karma *prārabdha* (heredado) que ocasiona su bera no sólo del karma *pratyutpanna* (inmediato o actual) sino también del karma. . . (heredado) que ocasiona su nacimiento tan bajo”. Se declara que el chandala nace “de un padre shudra y de una madre brahmán”, mientras que el paulkasa (otro tipo de intocable) nace “de un padre shudra y de una madre kshatriya”.

Más interesantes, sin embargo, son los textos en donde Shankara discute la no elegibilidad de los shudra para el conocimiento de *brahman*. En el comentario de Shankara sobre los *Brahma-sutra* i.3.34-38, su oponente hipotético (*purva-paksha*) asevera que tanto los shudra como los hombres iniciados de las castas altas tienen derecho al conocimiento (*vidya*), “por-

1978). En sánscrito. Todas las traducciones de los comentarios de Shankara sobre las Upanishad se han hecho sobre la base de esta edición.

<sup>2</sup> *Bhagavad-gītā: With the Commentary of Śrī Saṅkarācārya*, ed. Dinkar Vishnu Gokhale (2a. ed.; Poona: Oriental Book Agency, 1950). En sánscrito.

que existe una posibilidad de que lo pidan y de que sean capaces de él, y porque no hay una prohibición en los textos sagrados (*śruti*) que diga 'por lo tanto el shudra es impropio para el conocimiento', como sí hay una que dice 'por lo tanto el shudra es impropio para el sacrificio' ".<sup>3</sup> El oponente hipotético también menciona el hecho de que hay referencias al discípulo real del sabio Raikva como un shudra (*Chandogya Upanishad* iv. 2.3 y 5) y que hay referencias en los textos tradicionales (*smṛiti*) a la gran sabiduría de personas nacidas de madres shudra, como en el caso de Vidura. En su réplica, Shankara explícitamente admite la posibilidad de que un shudra pida el conocimiento y de que sea capaz de él. Le falta al shudra la elegibilidad, dice, porque "el shudra no tiene el estudio del veda, dado que el estudio del veda tiene como un requisito previo la ceremonia de la iniciación (*upanayana*)", para la cual el shudra no es elegible. Shankara entonces sostiene que el discípulo de Raikva no podía haber sido un shudra, y tenía que haber sido un kshatriya. Respecto a los argumentos basados en los textos sagrados, Shankara cita algunos pasajes que prohíben que los shudra escuchen y estudien el veda. Sin embargo, admite la existencia de varias excepciones como la de Vidura y la del cazador de *dharma*, y también acepta que los shudra tienen el derecho de adquirir el conocimiento de los Itihasa y los Purana, pero no del veda. La explicación de estas excepciones es algo curiosa. Shankara dice que en estos casos "la adquisición del conocimiento (*jñānotpatti*) dimana del poder de la influencia de las huellas de karma (*samskara*) de las acciones anteriores". Agrega que "no es posible prohibir que estas [personas] adquieran el fruto [de ese conocimiento] porque el fruto del conocimiento es invariable".

En su comentario sobre la *Bṛihadaranyaka Upanishad* iii. t.1 y iv. 5.15, Shankara lleva este argumento más adelante e insiste en que solamente los brahmanes tienen el derecho de convertirse en ascetas (*sannyasin*), un punto de vista que no es compartido por su discípulo y subcomentador Sureśhvara. Dado que el ascetismo (*sannyasa*) es, en términos prácticos,

<sup>3</sup> Shankara, *Brahmasutra-Shankarabhashya*, ed. con un comentario en hindi por Hanumandas (Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 1964).

un requisito previo para el conocimiento de *brahman*, Shankara aquí está prácticamente limitando la posibilidad de la salvación únicamente de los brahmanes.

En estas discusiones Shankara está hablando principalmente sobre la realidad cotidiana (*vyavaharaka*), y sus puntos de vista son los de un brahmán tradicional, perspicaz pero conservador: una persona que reconoce la capacidad intelectual y psicológica de los no brahmanes, aun la de los shudra, para adquirir el conocimiento de *brahman*, y por lo tanto lograr la salvación, pero que los descalifica por razones meramente técnicas. El shudra no puede tener el conocimiento de *brahman* porque se le prohíbe recibir la ceremonia de iniciación y consecuentemente es inelegible para estudiar el veda.

Los kshatriya y los vaishya son técnicamente elegibles para el conocimiento de *brahman*, pero su inelegibilidad para el ascetismo (*sannyasa*) hace que este conocimiento esté, en términos prácticos, más allá de su alcance.

Según Shankara, la ideología social tradicional que él acepta es compatible sólo en la realidad cotidiana (*vyavaharaka*). Con la perspectiva de la verdad suprema (*paramarthatah*) como él la percibe, o sea un estado en el cual esta realidad cotidiana de samsara es superada o “disuelta” por el *brahman* unitario, las normas de la realidad cotidiana ya no funcionan. En este estado superior, las distinciones sociales dejan de ser válidas. El pasaje de la *Brihadaranyaka Upanishad* antes citado elimina tales distinciones aun del estado de sueño profundo, un estado que está a sólo un peldaño de la experiencia del *brahman*, y Shankara parece aceptar este juicio. Su famosa discusión de la “superposición” (*adhyasa*) en la introducción a su *Brahmasutrabhashya* dice muy claramente que los atributos sociales como la casta son, en última instancia, no reales. Shankara comenta que, en este caso, la determinación de quién está calificado para ejecutar los sacrificios védicos “no depende de la sabiduría del Vedanta, [que describe] la realidad del Ser por encima del hambre, etc., encima de las divisiones de brahmán y kshatriya, encima de [cualquier relación con] samsara”.<sup>4</sup>

Las hagiografías de Shankara escritas en sánscrito parecen

<sup>4</sup> Véase también *Brihadaranyaka-bhashya* ii. 4.6; *Upadeshasahasri* ii. 1.23-24.

dividirse en dos categorías: las que están asociadas con el centro monástico de Shringeri, por una parte, y las que están asociadas con el centro de Kanchi, por la otra. En cuanto a los textos ya publicados, el *Shankaravijaya* de Anantanandagiri parece ser el único texto importante asociado con el centro de Kanchi. El texto básico del centro de Shringeri es el *Shankaradigvijaya* o *Sankshēpa-Shankarājaya* de Madhava. Parece que esta obra se compiló usando versos tomados de varios textos anteriores, en una fecha entre 1650 y 1800, y posiblemente fue revisada a mediados del siglo XIX.<sup>5</sup> Hoy en día, la mayoría de los seguidores monásticos de Shankara la aceptan como la autoridad principal.

Quizá la característica más destacada de las relaciones sociales de Shankara —como se describen en el texto de Madhava— sea que éstas se establecen casi exclusivamente con otros brahmanes o, en uno o dos casos, con monjes instruidos de la secta de los Jaina, cuyas castas no se identifican. Las excepciones son los líderes de unas sectas heterodoxas hinduistas, quienes pueden haber sido de castas de los no brahmanes. Las únicas mujeres con quienes Shankara se asocia son su propia madre y la esposa de Mandana Mishra, Ubhayabharati. Sin embargo, uno de los motivos temáticos del texto parece ser un diálogo sociorreligioso entre los símbolos femeninos de la vida doméstica y la adoración de Vishnu, por una parte, y los símbolos masculinos de la renunciación ascética y la adoración de Shiva, por la otra.<sup>6</sup>

El episodio de Ubhayabharati es particularmente interesante desde el punto de vista de la ideología social. Como Ubhayabharati es una mujer, tradicionalmente no tiene derecho al conocimiento védico. No obstante, ella le ofrece a Shanka-

<sup>5</sup> Véase W.R. Antarkar, "Sankshēpa Śankara Jaya of Mādhavācārya", *Journal of the University of Bombay*, XLI (1972), 1-23, para una discusión de algunos de los detalles técnicos de estos dos textos. Véase también mi "The Life of Śankarācārya", en F.W. Clothey y J.B. Long (eds.), *Experiencing Śiva* (Columbia, Mo.: South Asia Books, 1983), pp. 155-75. La edición clásica del texto de Madhava es la de la Anandashram Pres (Poona: 1915). Recientemente se ha publicado una traducción completa al inglés de Swami Tapasyananda bajo el título *Śankara-Dig-Vijaya* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1978).

<sup>6</sup> Para un análisis de este diálogo simbólico véase mi "The Life. . ."

ra un debate teológico y se mantiene al parejo con él durante diecisiete días. Cuando ella reta a Shankara, éste objeta que (9.59): "Las personas nobles no discuten [tales temas] con las mujeres." Ubhayabharati responde refiriéndose a la tradición de las Upanishad (9.60-61): "Señor, los que se dedican a la preservación de su propia doctrina deberían esforzarse por derrotar a quien intente quebrar esa doctrina, sin importar si esa persona es una mujer o no. Por esta razón el gran *muni* Yajnavalkya disputó con Gargi y Janaka disputó con Sulabha. ¿No eran ellos hombres nobles?" Según Madhava, a Shankara le agradó la réplica de Ubhayabharati y aceptó empezar el largo debate. Después de diecisiete días, Ubhayabharati decidió cambiar el tema del debate, discutiendo una materia en la que ella tenía una clara ventaja: el amor y el sexo. Aquí sigue un episodio curioso. Shankara pide una suspensión temporal del debate, durante la cual abandona su propio cuerpo y entra en el cadáver del rey Amaruka, para adquirir los conocimientos prohibidos a los ascetas. Esta leyenda se basa en la de Gorakhnath y su guru Matsyendranath, como el texto de Madhava implícitamente reconoce (9.79-88). Como en el caso de Matsyendranath, los discípulos de Shankara eventualmente lo rescatan de la trampa de los placeres carnales. Shankara regresa a su propio cuerpo y reanuda el debate con Ubhayabharati.

En este momento el cuento da un viraje que en gran medida disipa las implicaciones sociales del debate. Resulta que Ubhayabharati es en realidad una encarnación de la diosa de la sabiduría, Sarasvati. Shankara, por su parte, es una encarnación del dios Shiva. Cuando Shankara regresa, Ubhayabharati dice (10.67): "Cuando me venció en la asamblea y se esforzó en conocer las artes de amor del kama-shastra, estaba desempeñando [meramente] el papel de comportarse como ser humano." Ubhayabharati se rinde sin más debate y entonces regresa al mundo de los dioses, dejando que su marido, Mandana Mishra, tome los votos de un asceta y acepte a Shankara como guru. Este final anticlimático de la leyenda parece reflejar el desasosiego de los brahmanes ortodoxos, autores del texto, cuando se enfrentaban a la idea de una mujer que era una erudita metafísica.

Una estructura narrativa semejante aparece en el único episodio en que Shankara se enfrenta con un intocable (6.20-52). Un día, mientras Shankara estaba en Benarés, se encontró con un cazador intocable (*sbvapaca*), que se le acercó con sus cuatro perros. Al ordenarle que se apartara para permitir que Shankara y sus discípulos siguieran su camino, el cazador en vez de hacerlo, plantea un reparo metafísico (6.28):

[Cuando dices que] debería hacerme a un lado, oh sabio, ¿quieres apartarte del cuerpo o del alma? ¿Cómo puede distinguirse [un cuerpo] compuesto de materia de [otro también] compuesto de materia? ¿[Cómo puede un Ser] testigo [distinguirse] de [otro Ser] testigo, oh asceta? ¿Cómo puedes asociar el Ser con la idea de una diferencia entre un brahmán y un intocable (*sbvapaca*)? Cuando el sol se refleja en el río Ganges y en una olla de vino, no existe una diferencia [en la cosa en sí].

Shankara acepta la verdad de lo dicho por el intocable y dice: “El que tiene una inteligencia firme y constantemente ve el mundo entero como basado en el *atman* es digno de alabanza, no importa si es un brahmán o un intocable.” Justo después de que Shankara dice esto, sin embargo, el intocable se da a conocer como el dios Shiva y los cuatro perros como los cuatro vedas. Como en el caso de la leyenda de Shankara y Ubhayabharati, las implicaciones sociales radicales del encuentro se disipan en el milagro de la encarnación divina. Sin embargo aun en estas tradiciones asociadas con Shankara, el máximo representante de la metafísica ortodoxa brahmánica, queda por lo menos un reconocimiento implícito de una igualdad humana innata, que existe por detrás o por debajo del orden social jerárquico.

Desde varios puntos de vista el *Varakari-sampraday* de Maharashtra es el más complejo e interesante de los movimientos de devoción de la India medieval. Históricamente se relaciona, en sus antecedentes, con los Nath y, en sus herencias posteriores, con las tradiciones de los *sant* del norte de la India, como Kabir y Nanak. También se relaciona con el *Mahanubhav-sampraday*, el *Datta-sampraday*, el *Samartha-sampraday* y otros movimientos religiosos dentro y fuera de Maharashtra. Sociológicamente, el *Varakari-sampraday* recluta a sus líderes y seguidores en una gama amplia de castas, aunque

los brahmanes han tendido a predominar entre los líderes y la gente de las castas medias entre los seguidores. Desde el punto de vista religioso el movimiento se fundamenta en la paráfrasis de la *Bhagavad-gita* escrita en marathi por Jnanadev, por una parte, y en las composiciones devocionales de los poetas y cantores populares como Tukaram, por la otra.

La ideología social dominante del *Varakari-sampraday* rehúye un análisis nítido debido a la larga y compleja historia del movimiento y a la amplia gama de castas que constituyen su base social. ¿Es posible caracterizarlo como el producto de un surgimiento repentino de la religión devocional entre la gente común de Maharashtra o como el producto de un esfuerzo por parte de las castas altas, específicamente los brahmanes, para ampliar su base de apoyo social mediante una reforma religiosa “desde arriba”? Obviamente, ni una caracterización ni la otra pueden englobar toda la variedad histórica e intelectual del movimiento. Sin embargo, un examen de la ideología social implícita en las canciones del autor más popular del movimiento, Tukaram (1607-1649), y en las leyendas de su vida escritas por Mahipati (1715-1790), sugiere que esta ideología es más compatible con el modelo de reforma “desde arriba”, que con el de un surgimiento popular “desde abajo”.

Tukaram es claramente un miembro de la gente común, un pequeño comerciante casi analfabeto que pertenecía al *varna* de los shudra y a la casta (*jati*) llamada kunbi. Si se compara el rango de la casta de Tukaram con el de la de los otros líderes importantes en la historia del *Varakari-sampraday*, se ve que cae en la parte baja de la escala. En una lista de veintiún líderes del movimiento elaborada por Deleury, diez de ellos son brahmanes, nueve no lo son, y la casta de los otros dos no se puede identificar.<sup>7</sup> De los no brahmanes, sólo uno, Chokhamela, es claramente un intocable (Mahar). Dos de los brahmanes son mujeres y dos de los no brahmanes también.

A pesar de no tener una enseñanza formal, Tukaram es, sin duda alguna, uno de los más grandes poetas religiosos de la India. En términos de su imaginación poética, sobre todo

<sup>7</sup> G.A. Deleury, *The Cult of Vitthobā* (Poona: Deccan College, 1960), p. 222.

en el uso de las imágenes visuales y de las metáforas, quizá supere a todos los demás poetas, aun a Mira, Kabir, Sur-das y Tulasi-das. Sin embargo, rara vez dirige su imaginación e intelecto hacia temas de contenido social. Es un poeta que ama extáticamente a la divinidad y tiene muy poco interés en las cosas de este mundo. A pesar de todo, algunas de sus canciones expresan preocupaciones sociales. Para Tukaram, quizá la máxima virtud religiosa sea la humildad ante Dios y sus devotos (*sant*). Hasta el nacimiento en una casta relativamente baja le sirve a Tukaram para liberarse del orgullo.<sup>8</sup>

It's good that you made me a Kunbi.  
If not, I'd have died of the sham.

*You've done right, Lord God!  
Dancing, Tuka touches your feet.*

If I had had learning,  
It would have held me back.

I'd have failed to serve the saints.  
For nothing I'd be ruined.

I'd be stiff with pride.  
I'd have gone down the path to death.

Greatness, says Tuka, causes one  
to go to hell through pride.

Si la humildad es la máxima virtud, entonces el orgullo es por fuerza el peor defecto, tanto el orgullo de estirpe como el orgullo de conocimiento. Tukaram no titubea en atacar a los que reclaman la autoridad religiosa fundándose sólo en el nacimiento y el saber, y no en la devoción sincera a Dios:<sup>9</sup>

<sup>8</sup> "Es bueno que Tú me hicieras un Kunbi. Si no, habría muerto a causa de la impostura. / ¡Has hecho bien, Señor! Bailando, Tuka toca tus pies. / Si hubiera sabido mucho, eso me habría estorbado. / No hubiera servido a los santos. Por nada me habría arruinado. / Estaría tieso de orgullo. Habría descendido el camino hacia la muerte. / La grandeza, dice Tuka, lo lleva a uno al infierno por medio del orgullo." Ésta y las siguientes canciones de Tukaram fueron traducidas del marathi al inglés especialmente para este ensayo por Shankar Gopal Tulpule y Anne Feldhaus. Esta canción corresponde al número 320 de la edición de Induprakash.

<sup>9</sup> "Si llegas a *pandit*, recitarás los Purana; pero no sabrás quién eres. / Pasarás las páginas de cuantos libros puede cargar un burro; pero no aprenderás lo que sólo

If you become a *pandit*, you'll recite the Puranas;  
Buy you won't know who you are.

You'll turn the pages of a donkey's load of books;  
Buy you won't learn what only a guru can teach.

Tuka is a Kunbi's son. He doesn't know the scriptures.  
But there's one thing he never lets go of:  
The Lord of Pandhari.

Mientras que para Shankara los conocimientos védicos y, por lo tanto, el nacimiento en una casta alta —preferiblemente en una casta de brahmanes— son requisitos previos para la salvación, en opinión de Tukaram éstos no tienen que ver con la salvación y hasta pueden ser obstáculos para conseguirla. Por otra parte, la dedicación de Tukaram a la humildad y su sumisión a la voluntad de Dios no son compatibles con una visión religiosa y social radical como la propugnada por Kabir, que abiertamente critica las instituciones religiosas y sociales de su época. Más típico de la actitud de Tukaram es la siguiente canción, en la que ofrece el ejemplo de varios santos, para ilustrar así la falta de conexión entre la casta y la virtud y el mérito religiosos:<sup>10</sup>

un guru puede enseñar. / Tuka es hijo de un Kunbi. No conoce los textos sagrados. Pero hay una cosa que nunca suelta: el Señor de Pandhari." Canción traducida por Shankar Gopal Tulpule y Anne Feldhaus. Corresponde al número 4392 de la edición de Induprakash.

<sup>10</sup> "Sagrada es la familia, pura es la tierra en la cual nacen los servidores de Hari. / *Aquel cuyo karma y dharma son Narayana purifica los tres mundos.* / Decidme: ¿quién se ha vuelto nunca puro merced al orgullo de casta? / Los de todas las castas, desde el nacido más bajo, se salvan por la devoción a Hari. Los Purana son sus bardos. / El vaishya Tuladhar, el alfarero Gora, y Rohidas el remendón de zapatos, / el momin Kabir, el musulmán Latif, y Sena el barbero —todos eran servidores de Vishnu. / Kanhopatra, o Khodu, o Dadu el cardador de algodón, a los pies de Hari, todos son iguales en devoción. / Chokhamela y Vanka eran de la casta de los mahar, pero Dios los hizo uno con él mismo. / Jani, la criada de Nama, tenía una fe tan grande que el rey de Pandhari [o sea el dios Hari] solía comer con ella. / Mairala Janak era de la familia más baja, pero su gloria es difícil de describir. / Entre los servidores de Vishnu no existen distinciones de casta —esto es lo que enseñan los vedas. / Tuka dice, miradlo en vuestros libros: un sinnúmero de gente baja se ha salvado." Canción traducida por Shankar Gopal Tulpule y Anne Feldhaus. Corresponde al número 4299 de la edición de Induprakash.

Holy is the family, pure is the land  
in which Hari's servants are born.

*One whose karma and dharma are Narayana  
purifies all three worlds.*

Tell me: who has ever turned pure  
through pride of caste?

Those of all castes, from the lowest-born on,  
are saved by devotion to Hari.  
The Puranas are their bards.

The Vaishya Tuladhar, the potter Gora,  
and Rohidas the stitcher of shoes,

The Momin Kabir, the Muslim Latif,  
and Sena the barber—all were servants of Vishnu.

Kanhopatra, or Khodu, or Dadu the carder of cotton—  
at Hari's feet, all are the same in devotion.

Chokhamela and Vanka were Mahars by caste,  
but God made them one with himself.

Nama's maidservant Jani had such great faith  
that Pandhari's King used to eat with her.

Mairala Janak came from the lowest of homes,  
but his glory is hard to describe.

Among Vishnu's servants there are no distinctions of caste  
—this is what the Vedas teach.

Tuka says, look in your books:  
innumerable low ones have been saved.

La teodicea propuesta por Tukaram, y por la mayoría de los otros líderes del *Varakari-sampraday*, es típica de las sectas hinduistas que se apoyan en una gama de castas de un status medio. Tukaram acepta el argumento tradicional que liga el sufrimiento y la felicidad en esta vida a la influencia activa del karma en esta y anteriores encarnaciones. En cambio, niega que la adquisición de los conocimientos védicos sea un requi-

sito necesario para escapar del samsara y ganar la salvación. La gracia (*prasada*) es el único requisito necesario para la salvación. El camino que lleva a esta gracia divina es la devoción (*bhakti*) y la sumisión (*prapatti*) a Dios. De una manera algo parecida a lo que ocurre en el caso del cristianismo protestante, esta insistencia en la gracia divina elimina en gran medida la necesidad de la institución hinduista equivalente a la iglesia católica, o sea el cuerpo de brahmanes adiestrados en los vedas. Esto parece abrir el camino a una relación directa y personal entre el devoto y su Dios. En una de sus canciones Tukaram rechaza la posibilidad de la salvación no sólo mediante el estudio de los vedas sino también mediante todo tipo de costumbres e instituciones religiosas como los sacrificios, los votos, las peregrinaciones y las penitencias:<sup>11</sup>

In cold and heat, in forests and caves,  
practice yogic postures and trance.  
Not asceticism, not pilgrimages, not alms, vows, and sacrifices;  
nor the many philosophical views—  
none of these save you from pleasure and pain,  
from birth, age, misery, disease.  
Keep desire, anger, and pride in control,  
and win the Indestructible in this state of life.

Memorizing the Vedas will make you proud;  
you'll be haunted by rules and restrictions.  
Making arguments, you'll have to criticize;  
this fault will become a permanent crust.  
Says Tuka, accomplishment is the root of sin.

<sup>11</sup> "En el frío y en el calor, en los bosques y en las cuevas, practicad las posturas y el arrobamiento del yoga. Ni ascetismo, ni peregrinaciones, ni limosnas, ni votos, ni sacrificios; ni las muchas opiniones filosóficas: nada de esto os puede salvar del placer y el dolor, del nacimiento, la vejez, la miseria, la enfermedad. Mantened dominados el deseo, la ira y el orgullo, y ganad lo Indestructible en este estado de vida. / Aprender de memoria los vedas os hará orgullosos; os acosarán reglas y restricciones. Teniendo que argumentar, tendréis que criticar; esta falta se convertirá en cáscara permanente. Dice Tuka: el logro es la raíz de pecado. Dejad la vergüenza falsa. Acogeos a los santos con todo el corazón. Vivid entonces en el estado que os plazca." Canción traducida por Shankar Gopal Tulpule y Anne Feldhaus. Corresponde al número 1210 de la edición de Induprakash. Se han omitido la primera estrofa y el estribillo. Es curioso que se incluya la peregrinación entre las prácticas externas útiles, porque la peregrinación es el rito clave de los miembros del *Varakari-sampraday*. Hay que pensar que Tukaram no se refiere a una peregrinación a Pandharapur hecha con verdadera devoción.

Let go off your false shame.  
 Take refuge in the saints with all your heart,  
 then live in any state you please.

A pesar de esto, la religión de Tukaram no logra prescindir del sacerdocio brahmánico. La bhakti que fomenta se dirige a una deidad antropomorfa (*saguna*), o sea el Vitthal-Krishna de Pandharapur. Intelectualmente se basa en la teología devocional de la *Bhagavad-gita*, según la interpretación de Jnanadev. Aunque Tukaram no recalque la mitología clásica de los Purana —como lo hacen Sur-das, Tulasi-das, los seguidores de Chaitanya y otros—, tampoco la rechaza, como lo hace la tradición de devoción a un dios sin atributos (*nirguna*) asociada con Kabir. Los brahmanes se encargan del templo de Pandharapur y trabajan como sacerdotes de familia (*purohit*) para la mayoría de las castas de los Varakari. Además, las tradiciones teológicas clásicas del sánscrito, tales como las escuelas de Vedanta, han influido en el *Varakari-sampraday* a través de las enseñanzas de los *sant*-brahmanes eruditos como Jnanadev y Ekanath. Los brahmanes y su gran tradición sánscrita siguen siendo de hecho los árbitros últimos de la visión religiosa del movimiento.

El respeto mostrado a los brahmanes y a sus tradiciones religiosas se ve muy claramente reflejado en las vidas hagiográficas de Tukaram y de otros *sant*, escritas por Mahipati (1715-1790). Mahipati fue un brahmán deshastha, con una buena formación en la cultura sánscrita. Escribió sus largas hagiografías en marathi, basándose en el *Bhaktamal* de Nabhadás (ca. 1600), una obra de Uddhavachidghan de Mandesh, y otras fuentes. A pesar de provenir de una familia de brahmanes, Mahipati critica duramente la conciencia de casta exagerada y las prácticas fundadas en las ideas de la infición por casta y de la intocabilidad. Al igual que Ekanath y los otros *sant* brahmanes del *Varakari-sampraday*, se puede decir que es un reformador de procedencia selecta.<sup>12</sup> Mahipati narra la vida de

<sup>12</sup> Véase E. Zelliott, "Chokamela and Eknath: Two Bhakti Modes of Legitimacy for Modern, Chang", en J. Lele (ed.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements* (Leiden: E. J. Brill, 1981), pp. 136-56.

Tukaram en el *Bhaktavijay* (1762) y en el *Bhaktalilamrit* (1774). Hay traducciones al inglés de las dos obras.<sup>13</sup>

Los temas esenciales de la vida de Tukaram, según Mahipati, son su generosidad y humildad abrumadoras, sobre todo hacia los brahmanes, y su devoción profunda hacia el dios Vitthal (Vishnu) de Pandharapur. La generosidad de Tukaram dimana básicamente de su desapego religioso de las cosas de este mundo, pero también refleja un contraestereotipo de la imagen típica del pequeño comerciante codicioso y tramposo. Su generosidad y su credulidad originan una y otra vez privaciones económicas para él y los suyos; resultan en la ruina del negocio de la familia y, junto con una hambruna general, son responsables de la muerte de la mayor de las dos esposas de Tukaram y del hijo de ambos. También son la causa principal del conflicto constante entre Tukaram y su segunda esposa, muy regañona. La gran devoción de Tukaram a Vitthal, por otra parte, finalmente le concede el bienestar tanto económico como espiritual. Esta devoción es también una fuente constante de conflicto con los brahmanes ortodoxos, caracterizados frecuentemente como codiciosos e hipócritas, quienes se sienten agraviados por la usurpación de su monopolio del oficio de maestros religiosos. En cada encuentro con sus oponentes brahmanes, la generosidad y la humildad de Tukaram, a veces con ayuda de un pequeño milagro, consiguen por fin el favor de aquéllos. Aun la esposa de Tukaram de vez en cuando se reconcilia con la vocación religiosa de éste.

Uno de los más famosos episodios de la vida de Tukaram, cuando tira sus canciones al río, pone de relieve varios aspectos de la ideología sociorreligiosa de los Varakari. Se encuentra tanto en el *Bhaktalilamrit* como en el *Bhaktavijay* y parece que se alude a él en una de las canciones de Tukaram.<sup>14</sup>

En la versión más detallada del *Bhaktalilamrit*, a un brah-

<sup>13</sup> *Stories of Indian Saints [Bhaktavijay]*, traducido por J. E. Abbott y N. R. Godbole, 2 volúmenes en 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982 [publicado por primera vez en 1933]); y *Life of Tukaram [Bhaktalilamrit]*, capítulos 25-40, traducido por J. E. Abbott (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980 [publicado por primera vez en 1930]).

<sup>14</sup> Mahipati, *Bhaktavijay*, capítulo 52, traducido por Abbott y Godbole, volumen II, pp. 289-93; Mahipati, *Bhaktalilamrit*, capítulo 35, traducido por Abbott, pp. 207-20; y Tukaram, traducido al francés por G.A. Deleury en *Psaumes du pèlerin* (París: Gallimard, 1956), p. 102 (el número 2493 de la edición de Induprakash).

mán ortodoxo y erudito llamado Rameshvar Bhatta lo enoja la creciente fama de Tukaram y formula un cargo en su contra ante el gobernante de Pune: "Tuka was of the Shudra caste, and yet was publicly preaching the substance of the *Vedas*. 37. Moreover by performing *Harikirtans* he has seduced pious people, so that even Brahmins make him a Namaskar [ . . . ] 38. He puts aside all other rules of duty, and emphasizes the all-importance of repeating God's names. He has developed the path of *bhakti*, which seems to me heretical." Cuando llevan a Tukaram ante Rameshvar, este brahmán envidioso le prohíbe seguir cantando sus canciones. Tukaram acepta esta prohibición sin objetar: "You are a Brahmin, the image of God. You have commanded me, and henceforth I will never repeat my verses."<sup>15</sup> Tukaram también acepta tirar los manuscritos de las canciones al río Indrayani. Después de hacerlo, se desespera y decide ayunar hasta morir frente a la puerta del templo local de Vishnu, acción algo semejante a la costumbre de los prestamistas indios, que ayunan frente a la puerta de sus deudores (la práctica llamada *prayopavesha*). El dios por fin responde a su desgracia, y después de trece días los manuscritos reaparecen flotando en el río sin daño alguno. Mientras tanto un faquir musulmán maldice a Rameshvar por haber interrumpido su meditación. La maldición hace que el cuerpo de Rameshvar se queme con mucho dolor, pero por orgullo éste se niega a pedirle perdón al faquir: "I am of the highest caste, a Brahmin, and this fakir is Muhammadan of low caste. I certainly will not go to him."<sup>16</sup> La quemadura sigue y Rameshvar se va a Alandi, para rezar frente a la tumba del gran brahmán Jnaneshvar. Éste le dice, en un sueño, que le pida perdón a Tukaram. Rameshvar le envía una carta a Tukaram, y éste a su vez le envía una canción que había compuesto para

<sup>15</sup> "Tuka era de la casta de los shudra, y no obstante predicaba públicamente la esencia de los vedas. 37. Además, realizando los *harikirtan* ha seducido a gente piadosa, al grado que aun los brahmanes lo hacen un namaskar [ . . . ] 38. Descarta todas las demás reglas del deber y hace hincapié en la suprema importancia de repetir los nombres de Dios. Ha desarrollado el camino *bhakti*, que me parece herético." Traducido al inglés por Abbott, p. 203. "Eres un brahmán, la imagen de Dios. Me lo has ordenado, y por tanto nunca más repetiré mis versos." *Ibid.*

<sup>16</sup> "Soy de la casta más alta, un brahmán, y este faquir es un musulmán, de casta baja. De cierto que no voy a acudir a él." *Ibid.*, p. 210.

la ocasión. El verso final dice: "If there is one feeling towards all, if there is love of others more than for one's self, God (Hari) will look on such with the eye of mercy and in the heart there will be an experience of it."<sup>17</sup> Cuando Rameshvar lee esta canción, el ardor se desvanece inmediatamente. Se va entonces a visitar a Tukaram y le pide ser su discípulo.

Esta leyenda revela claramente la objeción principal de los brahmanes ortodoxos al movimiento bhakti de los Varakari: éste pasa por alto el tradicional monopolio profesional de la religión por parte de los brahmanes y así hace prescindibles sus grandes conocimientos sacrificiales y teológicos. La contestación de Tukaram revela tanto su actitud tradicional hacia los brahmanes como su sumisión absoluta a Dios: acepta humildemente la orden de Rameshvar, abandona la labor de su vida y luego se entrega a la voluntad de Dios. Cuando Rameshvar pide que lo perdone, Tukaram contesta con un verso que predica el amor al prójimo y la humildad como el camino hacia la gracia de Dios. Él no quiere de ninguna manera pelear con los brahmanes.

Un juicio algo más crítico contra los brahmanes ortodoxos, con la perspectiva de los Varakari, surge de la leyenda del encuentro de Tukaram con un teólogo brahmán que era un seguidor de las ideas del *Vivekasindhu* (1188) de Mukundaraj. Se cree que este texto es el más antiguo escrito en maratí, y se dice que su autor era un seguidor de la secta de los Nath.<sup>18</sup> El teólogo brahmán condena a Tukaram, pensando: "If God dwells in the heart, why wander in search of him?"<sup>19</sup> El teólogo quiere recitarle el texto de Mukundaraj. Tukaram acepta escucharlo para mostrarle respeto al brahmán. Tukaram se cubre con una manta mientras escucha. El teólogo lee durante varias horas, pero no provoca ni un comentario de Tukaram. Finalmente, el teólogo levanta la manta y

<sup>17</sup> "Si hay un sentimiento hacia todos, si hay más amor por los otros que por uno mismo, entonces Dios (Hari) mirará con el ojo de la compasión y en el corazón se experimentará." *Ibid.*, p. 219.

<sup>18</sup> Vinayomohan Sharma, *Hindi ko Marathi samtom ki den*. (Patna: Bihar-Rashtrabhasha-Parishad, 1957).

<sup>19</sup> "Si Dios habita en el corazón, ¿por qué andar por todas partes buscándolo?", *Bhaktalálamrit*, capítulo 38, traducido por Abbott, p. 261.

descubre que Tukaram está sentado con los dedos en los oídos moviendo la cabeza, mientras repite sin cesar los nombres de Dios.<sup>20</sup> Furioso, el teólogo brahmán exige una explicación. Tukaram contesta con una crítica de la doctrina metafísica del Advaita Vedanta:

I have adopted the principle of concentrating my thought on the name and form of God [ . . . ] Thereby my heart will become free from desire. And this is the same thing as the 'I am Brahma', of the philosophy. 35. For this reason I will never listen to the *Advait* doctrine. It would mean the separation between God and his bhakta [ . . . ] 40. We are able to comprehend the three Gods, so long as they are *sagun* (recognizable through qualities). That is the limit for us. One should not preach the Advait doctrine.<sup>21</sup>

El teólogo brahmán se deja convencer y se convierte en discípulo de Tukaram.

Aquí Tukaram trata de usar un argumento de los seguidores del Advaita Vedanta en contra de estos mismos seguidores, un argumento con consecuencias sociales directas. Shankara y los Advaitin sostienen que hay diferentes tipos de religión que son apropiados para las personas según sus diferentes niveles de conocimiento intelectual. Los que tienen mucho conocimiento buscan la liberación por medio de la realización del *brahman* sin atributos (*nirguna*). Éstos deberían seguir el camino de la renunciación (*sannyasa*) y el conocimiento (*jnana*). Todos los demás deberían seguir los caminos del comportamiento correcto (*karma*) y de la devoción (*bhakti*) al Dios con atributos (*saguna*). Éstos últimos caminos no pueden llevar a la liberación final, pero pueden conducir al cielo y a una mejor reencarnación.<sup>22</sup> Tukaram dice que esto

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>21</sup> "He adoptado el principio de concentrar mi pensamiento en el nombre y la forma de Dios [ . . . ] Así mi corazón llegará a estar libre del deseo. Y esto es lo mismo que el 'soy Brahma' de la filosofía. 35. Por esta razón, nunca escucharé la doctrina de *advaita*. Esto significaría la separación entre Dios y su *bhakta* [ . . . ] 40. Podemos entender los tres dioses, con tal que sean *saguna* [posibles de ser reconocidos por cualidades]. Eso es nuestro máximo alcance. Uno no debería predicar la doctrina de *advaita*." *Ibid.*, pp. 262-63. Mukundaraj parece ser tanto un Nath como un Advaitin.

<sup>22</sup> Este argumento se usa frecuentemente para justificar la atribución de varios himnos de devoción a Shankara. En el *Shankaradigvijaya* de Madhava el argumento

no es cierto, que la bhakti a un Dios con atributos es el único camino de la liberación, un camino abierto a todos sin importar sus castas ni sus capacidades intelectuales.<sup>23</sup>

Otra leyenda que Mahipati narra acerca de Tukaram, ésta del *Bhaktavijay*, contiene una crítica severa al concepto de la contaminación religiosa.<sup>24</sup> Un día un artesano del cobre fue a escuchar el *kirtan* de Tukaram, dejando a su hijo enfermo en casa. Mientras tanto el niño murió y la madre, amargada, llevó el cadáver al *kirtan* y lo colocó en medio de las personas ahí presentes. Todos se escandalizaron, pero Tukaram pidió que repitieran el nombre "Vitthal, Vitthal" para volver al niño a la vida. Mientras la gente repetía el nombre de Dios, dice Mahipati, se miraban y veían en cada uno la imagen de Vitthal. No se daban cuenta así de las diferencias de casta. El niño volvió a la vida y su madre alabó a Tukaram.

En esta leyenda podemos ver el cadáver altamente contaminante como un símbolo de la contaminación religiosa en general. Cuando el éxtasis religioso del público eleva a las personas por encima de la conciencia de casta, el niño revive y la contaminación desaparece. La crítica social implícita se dirige —lo cual es típico en los textos de los varakari— contra un aspecto *conceptual* del sistema de castas. En cuanto al *comportamiento* social, Tukaram actúa consecuentemente según las reglas de la ortopraxis. Aun en el campo de la religión, nunca cuestiona el monopolio de los brahmanes sobre las ceremonias o su acceso exclusivo al estudio de los vedas; solamente pone en tela de juicio su pretensión de monopolizar la prédica de la devoción a Dios y el recibimiento de su gracia.

---

es ilustrado por las enseñanzas, progresivamente más y más sencillas, que Shankara ofrece a su madre. Véase Madhava, capítulo 14, 29-55, y mi "The Life..."

<sup>23</sup> La relación entre el pensamiento de los *sant* del *Varakari-sampraday* y el *advaita* parece ser un tema que merece ser investigado más. B. P. P. Bahirat, en su *The Philosophy of Jñānadeva* (Bombay: Popular Book Depot, 1961), concluye (p. 73) que el punto de vista cosmológico de Jnanadev "corta la raíz del Mayavada o Avidyavada de Shankara, que considera que el mundo es causado por la ignorancia y es, por lo tanto, una ilusión". Otros autores, como Vinayamohan Sarma (pp. 73, 76), sostienen que los Varakari son esencialmente proponentes de *advaita*. Parece que la opinión de Bahirat es más correcta.

<sup>24</sup> *Bhaktavijaya*, capítulo 48, 183-203, traducido por Abbott y Godbole, pp. 215-17.

Kabir (ca. 1398-1518) procedía de una familia de tejedores musulmanes de casta baja de la ciudad de Benarés, en el norte de la India. Él es el mejor de los poetas-cantores de la tradición de los llamados *sant*. Esta tradición poco a poco se fue institucionalizando y acabó por formar lo que he llamado la Gran Tradición del hinduismo sin castas.<sup>25</sup> Sus canciones y versos manifiestan una crítica social y religiosa, muy renombrada por su acidez e ingenio. Al contrario de Tukaram y Mahipati, quienes dirigen la mayor parte de su tibia crítica social contra las *ideas* de los brahmanes ortodoxos, Kabir ataca primero sus prácticas religiosas, castigando sarcásticamente tanto a los *gazi* musulmanes como a los *pandit* brahmánicos.

Al igual que Shankara, y al contrario de Tukaram, Kabir adora a un dios sin atributos (*nirguna*) y no a un dios antropomorfo con atributos (*saguna*). Por otra parte, al igual que Tukaram, y al contrario de Shankara, Kabir cree que este dios sin atributos puede ser “alcanzado” sin acudir a los conocimientos védicos reservados para los brahmanes. En el *Bijak*, la colección de las canciones y de los versos de Kabir aceptados como auténticos por sus seguidores en el Kabir Panth, Kabir dice lo siguiente sobre los textos védicos de los brahmanes:<sup>26</sup>

Hermano, la *smriti* es la hija del veda.  
Llegaste con una sogá en la mano.  
La ataste a tu propio cuello:  
el dogal de la muerte, la ilusión falsa.  
Atado con las ataduras, no te escapás.  
El mundo, objeto de los sentidos, está perdido.  
Mientras vemos, el mundo entero está despojado.  
Kabir se salva, pronunciando el nombre de Ram.

<sup>25</sup> “Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth”, *Contributions to Indian Sociology*, XXI (1987). Véanse también mis artículos “El Kabir Panth: de herejes a hindúes”, en el libro compilado por mí, *Cambio religioso y dominación cultural* (México: El Colegio de México, 1982); “El Kabir Panth y la política”, *Estudios de Asia y África*, XVIII (1983), pp. 427-51; y “El Kabir Panth y la protesta social”, *Estudios de Asia y África*, XVII (1982), pp. 338-68.

<sup>26</sup> *Bijak, ramaini* 33. Para la traducción, he consultado varias ediciones y comentarios. La mejor edición del texto es la de Shukadev Simha, *Kabir-Bijak* (Allahabad: Nilabh Prakashan, 1972). Existe una bella traducción al inglés de muchos de los himnos y versos del *Bijak* hecha por Linda Hess y Shukdev Singh (Shukadev Simha). *The Bijak of Kabir* (San Francisco: North Point Press, 1983).

Aunque Tukaram de vez en cuando critica abiertamente la futilidad de las prácticas religiosas ejecutadas sin fe, también acepta por lo menos algunas prácticas "externas" con tal que se ejecuten con devoción. Sobre todo, insiste en la obligación de hacer peregrinaciones bianuales o mensuales a Pandharpur y ahí ofrecer reverencia a la imagen de piedra en el templo de Vitthal-Krishna. Kabir siente sólo desprecio hacia la idolatría y hacia cualquier otra práctica religiosa externa. En otra canción del *Bijak* dice:<sup>27</sup>

*Santos, veo que el mundo está loco*  
 Digo la verdad y corren para pegarme.  
 Miento y confían en mí.  
 He visto a los hindúes píos y obedientes,  
 haciendo las abluciones de la madrugada.  
 Matan almas, y adoran las piedras.  
 No entienden nada.  
 He visto a muchos maestros musulmanes  
 recitando el Corán.  
 A los discípulos les explican métodos.  
 No entienden nada.  
 Éstos se sientan vanidosamente en postura de yogui,  
 llena de orgullo su mente.  
 Ésos adoran cosas de latón y piedra,  
 extraviados en medio del vado sagrado.  
 Éstos se ponen sus gorros y sartas de cuentas,  
 ésos sus signos y señas de secta.  
 Éstos se pierden cantando himnos y versos.  
 Del alma, no conocen nada.

Sin embargo, Kabir guarda sus mejores vituperios contra los brahmanes que hacen sacrificios de animales:<sup>28</sup>

*Santos, ¿son sacerdotes o carniceros?*

Matan cabras y se calan sobre búfalos,  
 sin una punzada en el corazón.  
 Hacen abluciones, se ponen signos, y se sientan.  
 Adoran a la diosa según el reglamento.  
 En un parpadeo destruyen al Ram del alma.  
 Corre un río de sangre.

<sup>27</sup> *Bijak*, *shabda* 4.

<sup>28</sup> *Ibid.*, *shabda* 11.

Los musulmanes matan las vacas, pero decidme:  
 ¿no son éstos aún peores?  
 Dice Kabir, escuchen santos:  
 Los brahmanes de nuestra época  
 son puros embusteros.

Sus ideas sobre las supuestas bases religiosas del sistema de castas son igualmente cáusticas. Según la teoría tradicional, el segundo nacimiento por medio de la ceremonia del cordón sagrado, reservado únicamente para los hombres (no para las mujeres), otorga el status de brahmán al iniciado. Kabir observa:<sup>29</sup>

Si poniéndote un cordón sagrado,  
 te conviertes en brahmán  
 ¿Qué vas a ponerle a tu mujer?  
 Esa shudra innata te da comida  
 ¿Cómo te atreves a comértela?

Con otra perspectiva tradicional, la contaminación de la intocabilidad se produce por medio del karma de vidas anteriores y es innata desde antes del nacimiento físico. Para Kabir, quien sufrió cada día el estigma de ser tanto hereje como intocable, la intocabilidad era sólo una broma cruel sin ninguna base en la realidad:<sup>30</sup>

*Pandit, mira la sabiduría en el corazón*

Dime, ¿de dónde nace la intocabilidad?  
 Tú eres el que cree en ella.  
 Mézclase sonido, semen y sangre.  
 Se forma un cuerpo dentro de un cuerpo.  
 Aparecen ocho lotos y llega al mundo.  
 ¿De dónde nace la intocabilidad?

La vida legendaria de Kabir se narra en varios textos medievales escritos principalmente en los dialectos del hindi. Entre los más antiguos textos se encuentran el *Kabir paracai* de

<sup>29</sup> *Ibid.*, *shabda* 84.

<sup>30</sup> *Ibid.*, *shabda* 41.

Ananta-das,<sup>31</sup> escrito cerca de 1588; el comentario de Priyadas (1712) sobre el *Bhaktamal* de Nabha-das;<sup>32</sup> el *Bhaktamal* de Ragho-das (ca. 1660);<sup>33</sup> y el *Bhaktavijay* de Mahipati (1762)<sup>34</sup> escrito en marathi. Ninguno de estos textos está asociado directamente con el Kabir Panth, aunque se salen del ambiente de devocionalismo de los vaishnava. Quizá la más antigua de las hagiografías del Kabir Panth sea el *Kabir-i-Manshur* escrito en urdu por Paramananda-das en 1887.<sup>35</sup> Entre las muchas hagiografías modernas del Kabir Panth se puede mencionar la *Kabir-kasauti* (1942), de Laihana Simha,<sup>36</sup> el *Sadgurushrikaviracharitam* (1960) de Brahmalinamuni,<sup>37</sup> escrito en sánscrito con un comentario en hindi del autor, y el *Kabir-jivanacharitra* (1976) de Gangasharan Shastri.<sup>38</sup> El *Kabir-i-Mansbur*, la *Kabir-kasauti* y el *Sadgurushrikaviracharitam* son textos de la sección del Kabir Panth llamada la rama de Dharma-das. El *Kabir-jivanacharitra* es de la rama del Kabir Chaura.

Sólo cuatro o cinco leyendas de la vida de Kabir aparecen en todos estos textos, incluyendo los textos no asociados directamente con el Kabir Panth. De estas leyendas tres son particularmente famosas: 1) la que cuenta cómo Kabir llegó a ser

<sup>31</sup> Este texto todavía no se ha publicado. Existe un manuscrito en la India Office Library de Londres y otro en la biblioteca de la Nagari Pracharini Sabha de Varanasi. El profesor Jagdish Sharma y yo estamos preparando una edición y una traducción al inglés del texto. Una discusión útil pero incompleta sobre estas leyendas y sus textos aparece en Ch. Vaudeville, *Kabir*, volumen I (Oxford: Clarendon Press, 1974), capítulo 2. También véase mi "El Kabir Panth: de herejes a hindúes" (arriba, nota 25); y V. K. Seth, *Kabir: The Weaver in God's Name* (Amritsar, Punjab: Radha Soami Satsang Beas, 1984).

<sup>32</sup> Editado en Nabha [-das], *Shri Bhaktamal* (Lucknow: Tejakumar Press, 1969).

<sup>33</sup> *Bhaktamal Ragho-das krit*, editado por Agarachanda Nahata (Jodhpur: Rajasthan Oriental Research Institute, 1965).

<sup>34</sup> Véase arriba, nota 13.

<sup>35</sup> El texto original en urdu es casi imposible de obtener. Sin embargo, el libro está disponible, y lo leen mucho los seguidores del Kabir Panth, en su traducción al hindi por Sudha-das, con el título *Kabir Manshur* (Baroda: Pandit Shri Motidasaji Chetanadasaji, 1956). La discusión y las traducciones que siguen se basan en esta edición.

<sup>36</sup> Laihana Simha alias Haridas, *Kabirakasauti* (Bombay: ShriVenkateshvar Press, 1984).

<sup>37</sup> Brahmalinamuni, *Sadgurushrikaviracharitam* (Baroda: Svami-shri-Brahmalinamuni, 1960).

<sup>38</sup> Gangasharan Shastri, *Kabir-jivanacharitra* (Varanasi: Kabirvani Prakashan Kendra, 1976).

un discípulo del santo vaishnava llamado Ramananda, a pesar de ser musulmán e intocable; 2) la que narra el conflicto entre Kabir y los brahmanes y los *qazi*, quienes convencen al sultán Sikandar de someter a Kabir a una serie de ordalías mortales; y 3) la que explica por qué Kabir llegó a morir en un pueblo llamado Magahar y cómo sus seguidores musulmanes e hindúes discutieron la manera de llevar a cabo sus ritos fúnebres. Otra leyenda muy famosa, la de la adopción de Kabir por una pareja de pobres tejedores musulmanes, aparece en varias versiones en las hagiografías del Kabir Panth, pero no aparece en los más antiguos textos que no son del Kabir Panth. Por otra parte, algunos de estos últimos textos incluyen leyendas sobre la(s) esposa(s) de Kabir y sobre su hijo Kamal y su hija Kamali. Variantes de estas leyendas también son aceptadas por los sikh. Sin embargo, los sadhus del Kabir Panth insisten en que Kabir era un renunciante que nunca se casó ni tuvo hijos.

Desde el punto de vista de la ideología social, la leyenda de cómo Kabir logró que Ramananda fuera su guru y la leyenda del conflicto entre Kabir y los brahmanes, los *qazi* y el rey Sikandar son las más interesantes. Para simplificar la discusión, aquí se tratarán sólo estas dos leyendas usando las versiones que aparecen en el *Kabir-i-Manshur* de Paramananda-das.<sup>39</sup>

Kabir nació, o por lo menos se crió, en una familia de una casta baja de tejedores (*julaha*).<sup>40</sup> Su intento de recibir una iniciación del guru brahmán llamado Ramananda era un acto de gran temeridad, porque Kabir era tanto musulmán como de casta muy baja. Por esta y otras razones, muchos estudiosos han puesto en duda la verdad histórica de esta relación, pero

<sup>39</sup> Véase arriba, nota 35.

<sup>40</sup> P.D. Barthwal, en su *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry* (Delhi: Heritage Publishers, 1978 [1936]); H.P. Divedi, en su *Kabir* (Delhi: Rajakamal Prakashan, 1971 [1955]); Ch. Vaudeville, en su *Kabir*, y otros estudiosos han especulado sobre la posibilidad de que la familia de Kabir tuviera alguna relación con la secta semitántrica de los Nath. La antigua biografía de Kabir, el *Kabir paracai* de Ananta-das (véase nota 31 arriba), empieza con la siguiente estrofa: "Un Julaha vive en Kashi. Ha tomado las costumbres de los devotos a Hari. Pasó muchos días entre los Shakta. Ahora vive alabando las cualidades de Hari." Esto apoya la idea de una fuerte influencia tántrica en Kabir, pero todos los estudiosos están de acuerdo en que sus padres eran musulmanes.

esta cuestión no es pertinente en el contexto de esta discusión. Según el *Kabir Manshur* (pp. 107-108), aun antes de conocer a Ramananda, el joven Kabir mostró deseos de adorar al dios hinduista llamado Ram. Un día se adornó con un signo (*tilak*) vaishnava en la frente y un cordón sagrado. Los brahmanes vieron esto y lo censuraron por haber intentado asumir su religión. Kabir contestó (p. 108): "Nosotros tejemos hilo (*sut*) en el telar. ¿Por qué han hecho el cordón sagrado (solamente) de ustedes? Nosotros hacemos que Govinda Ram viva en nuestros corazones. ¿Qué pasa con los suyos? Ustedes recitan la *Gita*, pero constantemente corren a la puerta de los ricos para obtener riquezas mundanas." La réplica de Kabir mereció el respeto de algunos de los *sant*, aunque insistían en que sin un guru éste desperdiciaba su talento religioso. Kabir fue a solicitarle la iniciación a Ramananda, pero éste le contestó (p. 108): "No le doy a los shudra la iniciación." Kabir entonces averiguó a qué hora de la madrugada oscura iba Ramananda al Ganges a bañarse, y se tendió en el camino del guru. Cuando éste lo pisó con sus sandalias de madera, Kabir se echó a llorar. Ramananda puso las manos sobre la cabeza de Kabir y le dijo (p. 109): "No llores, niño. Di 'Ram, Ram'." Kabir consideró que esto había sido su mantra de iniciación. El día siguiente, Kabir se vistió con todas las insignias de los vaishnava y empezó a cantar el nombre de Ram. Cuando la gente le preguntaba cómo había llegado a ser un vaishnava, Kabir les decía que Ramananda le había dado la iniciación. Varios *sannyasi* y *bairagi* fueron entonces a ver a Ramananda para preguntarle por qué había cometido aquella violación de la costumbre. Ramananda contestó que nunca le había dado la iniciación a ningún *julaha*. Buscaron entonces a Kabir, para que justificara su audaz pretensión, y éste le recordó a Ramananda lo que había pasado en el camino al Ganges. Los sabios argumentos de Kabir, ayudados por un pequeño milagro, eventualmente lograron convencer a Ramananda de que aceptara al joven *julaha* como discípulo, y a los demás discípulos de que lo aceptaran como compañero.

En esta leyenda se ve una actitud de mayor adecuación a la ortodoxia brahmánica que la que se encuentra en las canciones y versos del propio Kabir. Esto corresponde a la ten-

dencia hacia la sanscritización, o sea la emulación de un modelo brahmánico, evidente en la mayoría de las obras escritas por los sadhus del Kabir Panth, y también en su comportamiento e ideas. Sin embargo la leyenda también demuestra claramente la presencia de un conflicto entre el hinduismo de las castas altas y el de las castas bajas, e indica que Kabir estaba mucho más dispuesto a desafiar la ortodoxia brahmánica que un reformador más modesto como Tukaram.

La segunda leyenda que quiero discutir demuestra, todavía más claramente, la hostilidad entre Kabir y los representantes, tanto musulmanes como hinduistas, de la ortodoxia sociorreligiosa. A medida que crecía la fama de Kabir —dice la leyenda— la hostilidad contra sus ideas también crecía entre los brahmanes que no estaban del lado de Ramananda, y entre los *qazi* y los *mullah*.<sup>41</sup> Cuando el sultán Sikandar Lodi llegó a Benarés, sufría de una fiebre aguda. Los enemigos de Kabir le sugirieron maliciosamente al sultán que Kabir podría curarlo. Su propósito real era tener la oportunidad de acusar a Kabir. Para su consternación, sin embargo, cuando éste llegó, la fiebre de Sikandar se desvaneció instantáneamente. A pesar de esto, los enemigos dogmáticos de Kabir “entre los *pandit* y los *qazi*” le acusaron (p. 113): “¡Majestad! Este Kabir es un hereje (*nastik*). Actúa en contra de las leyes tanto hinduistas como musulmanas, y anda por todas partes gritando: ‘Soy Dios (*khuda*), y soy el único Dios (*prabhu*) del mundo (*samsar*) entero.’ De esta manera constantemente balbucea palabras heréticas.” Cuando Sikandar le preguntó si esto era cierto, Kabir sin temor contestó: “Soy Dios (*prabhu*), el creador (*vidhayak*) del universo entero.” Sikandar entonces mandó traer una vaca y la hizo matar en presencia de Kabir. “Si eres en realidad Dios”, dijo, “entonces vuelve esta vaca a la vida.” Kabir chasqueó los dedos. La vaca revivió de un salto y su ubre se llenó de suficiente leche como para darle de beber a todos.

El jeque Taki, el maestro (*pir*) de Sikandar, empezó entonces a sentir celos de Kabir. Cuando el jeque se quejó al sultán, Sikandar le dijo: “Eres mi sabio maestro (*pir-mushid*) y

<sup>41</sup> Paramanda-das, pp. 112-121. La visita de Sikandar Lodhi a Benarés aquí se fecha en V.S. 1545 (= 1488 d.C.). Como en el caso de la reunión con Ramananda, no se puede verificar este episodio independientemente de las leyendas.

él es un pobre derviche. Has dicho que los maestros y los faquires son las dos formas de Dios. Por tanto, tú y Kabir tenéis la misma forma." Cuando el sultán defendió así a Kabir, el jeque se enfadó aún más. Se reunió entonces con los brahmanes y los *mullah*, quienes se quejaban de que Kabir estaba atacando la fe tanto de los hinduistas como de los musulmanes, y de que los había acusado de ser carniceros, porque ofrecían sacrificios de animales. Además —dijeron—, la gente empezaba a tener más respeto por Kabir que por ellos mismos. El jeque Taki les dijo que su propósito era ver a Kabir (p. 115) "quemado en el río, quemado en el fuego, enterrado en una muralla, cortado en pedacitos por un *curry*, despedazado ante la boca de un cañón, tirado a un pozo y aplastado por un elefante salvaje". A los brahmanes y los *mullah* les encantó la idea, y acudieron a Sikandar para pedirle que sometiera a Kabir a esas pruebas. Milagrosamente, Kabir salió ileso de todas y Sikandar y el jeque Taki tuvieron que pedirle que los perdonara. Kabir perdonó a Sikandar, pero le dijo al jeque que fuera a cosechar los frutos de sus malas acciones.

Aun después de la victoria de Kabir, la hostilidad de los brahmanes continuaba. Para difamar a Kabir, algunos brahmanes se disfrazaban de ascetas e invitaban a todo el mundo a un gran banquete (*bhandara*) que supuestamente Kabir iba a dar. Cuando las multitudes no esperadas llegaron, Kabir se fue al bosque para meditar. Mientras tanto llegó ayuda del cielo y a todos se les dio de comer. El *Kabir Manshur* termina el cuento con un dicho tomado del *Devi-Bhagavata* 6.11.42 (p. 121): "Los que eran demonios (*rakshasa*) en las épocas llamadas Treta y Dvapara han tomado la forma de brahmanes en la actual época, llamada Kali."

La gran hostilidad hacia las ortodoxias brahmánica y musulmana expresada en toda esta leyenda no requiere mucho comentario. La presencia de versiones de esta leyenda en todas las biografías tradicionales de Kabir, y de alusiones evidentes a ella en las canciones atribuidas a Kabir, sugiere que pudiera preservar memorias de la época en que Kabir y sus seguidores pretendían establecer un movimiento independiente tanto del islam como del hinduismo. En la biografía más antigua de Kabir que tenemos, la *Kabir paracai* de Anantadas (an-

tes de 1588), sus oponentes entre los musulmanes, brahmanes y comerciantes (*baniya*) lo acusan precisamente de este ultraje:<sup>42</sup>

Ha abandonado las costumbres de los musulmanes, y angustia a los hinduistas. Desdeña los vados sagrados (*tirtha*); desdeña los vedas; desdeña los nueve planetas, el sol y la luna; desdeña a Shankara (=Shiva); desdeña a la (diosa) madre; desdeña a Sharada (diosa de la sabiduría); desdeña a Ganapati (dios de la suerte); desdeña (el ayuno del) onceavo (día del mes) y las (ofrendas) *homa* y *shradha*; desdeña a los brahmanes que son dignos de reverencia; desdeña el servicio a los padres, las hermanas, las sobrinas y todas las deidades; desdeña las esperanzas de todas las religiones (*dharma*), las seis doctrinas (metafísicas ortodoxas) y (los ritos de) los doce meses. De esta manera ha corrompido a toda la gente. Él es distinto tanto de los hinduistas como de los musulmanes. Por eso nadie nos respeta desde que este *julaha* está en Kashi (= Benarés).

Sea cual fuere la religión del propio Kabir, sus seguidores pronto empezaron a considerarse como hinduistas. Sin embargo, es evidente que el estilo de hinduismo que manifiestan está muy lejos del hinduismo ortodoxo de Shankara, basado en una estricta escala de elegibilidad religiosa que reserva la salvación en esta vida a los brahmanes. Por otra parte, el estilo del hinduismo de los seguidores de Kabir también está lejos del hinduismo devocional de Tukaram, que intenta abrir la elegibilidad religiosa para la salvación a una gama social más amplia, sin rechazar el papel tradicional directivo “desde arriba” de los brahmanes. El hinduismo de los seguidores de Kabir intenta abolir por completo las reglas de elegibilidad religiosa diferenciada por castas. Quieren crear un hinduismo “sin castas” que le abra la posibilidad de salvación a todos y le otorgue dignidad humana a los brahmanes y a los intocables por igual.

<sup>42</sup> Ananta-das, *Kabir paracai*, 7.2-5 (véase nota 31, arriba).