David N. Lorenzen y Benjamín Preciado Solís

ATADURA Y LIBERACIÓN

Las religiones de la India

EL COLEGIO DE MÉXICO

ATADURA Y LIBERACIÓN
Las religiones de la India

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ATADURA Y LIBERACIÓN
Las religiones de la India

David N. Lorenzen
Benjamín Preciado Solís

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

EL COLEGIO DE MÉXICO

294.5095
L869a

Lorenzen, David N.
Atadura y liberación : las religiones de la India / David N. Lorenzen, Benjamín Preciado Solís. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003, c1996.
201 p., [32] p. de láms. : fot. col. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0686-X

1. Hinduismo -- India. -- 2. Sijismo -- India. 3. Jainismo -- India. 4. Buda y budismo -- India. I. Preciado Solís, Benjamín, coaut.

Portada de Mónica Diez-Martínez
Fotografía de la portada: D. Jacobson, *Sacerdote aldeano pinta un diseño especial para la ceremonia de matrimonio.*
Grabado de la contraportada: P.T. Reddy, *Shiva Parvati (el beso)*

Primera reimpresión, 2003
Primera edición, 1996

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-0686-X

Impreso en México

ÍNDICE

Prefacio 9

Introducción 11

I. La cuenca del río Indo 17

II. La época védica 23
Los vedas 23
El sacrificio védico 31
Los sacramentos 36
Las especulaciones 43

III. Las escuelas no védicas 51
El budismo temprano 51
El jainismo 66
Otras escuelas 73
El budismo tardío 75

IV. El hinduismo y la sociedad 85
El sistema de castas 85
Los cuatro fines de la vida 91
Las cuatro etapas de la vida 98
Las grandes epopeyas 102

V. Los dioses clásicos 113
Shiva y Shakti 113
Vishnu 118

VI. Las sectas teístas 129
La devoción 129
El shivaísmo y el hatha yoga 133
El vishnuismo 145
Kabir y Dadu 153
Guru Nanak y los sikhs 158

VII. La metafísica clásica 165
Sankhya y yoga 165
Nyaya y vaisheshika 169
Mimansa y vedanta 172

VIII. Templos, vados y festivales 181

El templo 181
El ritual de adoración 183
Lugares santos y peregrinaciones 186
Hinduismo contemporáneo: los gurus y los festivales 189

Bibliografía 193

PREFACIO

Las religiones de la India le interesan a mucha gente, por gran variedad de razones. A pesar de eso, en español hay una falta sorprendente de buenos libros introductorios sobre el tema, sobre todo los escritos originalmente en ese idioma. Con este libro intentamos mejorar un poco esta situación.

Hay dos posibles maneras de enfocar un texto introductorio sobre las religiones de la India. En una, se hace énfasis en las grandes ideas y los conceptos religiosos, sin prestar mucha atención a las manifestaciones históricas concretas de éstos. De esta manera, el libro se centra en conceptos como la transmigración de las almas, el karma, el dharma, Dios, la liberación. Entre los varios libros introductorios escritos en inglés, el libro de Zaehner (1969) es un buen ejemplo de este tipo de enfoque.

La segunda manera de proceder es aquella en la que se hace énfasis en las manifestaciones históricas de las prácticas y creencias religiosas: las sectas y los movimientos, los dioses y diosas, las leyendas, los mitos y ritos. Esto es lo que hemos hecho en este libro. Además, hemos tratado de analizar las relaciones entre la religión y el sistema social, y dar numerosos ejemplos de la literatura producida por los grandes poetas religiosos de la India. Todas las traducciones presentes en este libro fueron hechas por los autores directamente del sánscrito o del hindi medieval, y no son traducciones de traducciones del inglés o francés, como a menudo ocurre.

El libro también contiene fotografías a color de Doranne Jacobson, fotógrafa muy conocida que ha publicado numerosos ensayos fotográficos –la mayoría sobre la India– en diferentes revistas, incluyendo *National Geographic*. Muchas de sus imágenes también han sido seleccionadas para las famosas tarjetas de Navidad de la UNICEF. Queremos agradecer profundamente que nos haya permitido incluir sus fotos, sin costo alguno, en este libro.

Aunque este libro es producto de un trabajo conjunto, cada autor ha asumido la responsibilidad principal de diferentes secciones. David Lorenzen trabajó en la introducción y en las secciones sobre los sacramentos, las especulaciones, el budismo temprano, el jainismo, otras escuelas, el sistema de castas, Shiva y Shakti, el shivaísmo y el hatha yoga, Kabir y Dadu, Guru Nanak y el sikhismo, nyaya y vaisheshika, y mimamsa y vedanta. Benjamín Preciado Solís trabajó en el capítulo VIII sobre templos, vados y festivales, y además en las secciones sobre los vedas, el sacrificio védico, el budismo tardío, los cuatro fines del hombre, las cuatro etapas de la vida, las grandes epopeyas, Vishnu, la devoción, el vishnuismo, el sankhya y el yoga.

Queremos agradecer a El Colegio de México y su Centro de Estudios de Asia y África el apoyo brindado a los autores y a la realización de este proyecto a lo largo de su proceso de preparación.*

* La transcripción de las palabras sánscritas y de otras lenguas indias se ha simplificado para permitir una aproximación fonética al alcance del público general. Así las sibilantes s palatal y s cerebral son transcritas ambas como sh, las diferentes nasales son todas transcritas como n. Las excepciones a este método son la c y la j. La c suena siempre como ch en español, y la j suena siempre como j inglesa. Los sonidos no usados en el español, como las cerebrales o retroflejas no se marcan en la transcripción.

INTRODUCCIÓN

La religión, entendida en un sentido amplio, representa el meollo de la cultura de cualquier pueblo o civilización. Es la fuente no sólo de los valores morales e intelectuales, sino también de ideas y conceptos que definen y legitiman la estructura social y hasta el orden político y económico. A su vez, la religión de cualquier pueblo o civilización está impregnada por estas estructuras sociales, políticas y económicas.[1]

La India es un país de muchas religiones. Los hinduistas forman una amplia mayoría de aproximadamente 82.7% de la población, pero también hay importantes comunidades de musulmanes (11.2%), cristianos (2.6%), sikhs (1.9%), jainas (0.7%) y budistas (0.7%). En realidad, la diversidad religiosa de la India es todavía más amplia de lo que indican estas cifras, dado que cada comunidad religiosa se encuentra constituida por seguidores de múltiples tradiciones que podríamos llamar, por falta de una palabra más exacta, "sectas".

En este libro describimos las creencias y prácticas religiosas de cuatro de estas grandes comunidades: la hinduista, la sikh, la jaina, y la budista. A pesar de todas sus importantes diferencias, estas cuatro religiones comparten un mismo origen histórico en la India y la creencia en los conceptos de renacimiento y karma.

[1] Una de las fuentes más accesibles y completas, en inglés, sobre religión, es la gran enciclopedia de religión editada por M. Eliade (1987). Contiene muchos artículos sobre casi cualquier tema relacionado con las religiones de la India. Sobre las teorías académicas acerca de la religión, también véase Eliade, 1979; Lessa y Vogt, 1972; Banton, 1966; Evans-Pritchard, 1972, y Turner, 1988.

No hemos incluido en este libro una descripción de las creencias y prácticas religiosas de las comunidades musulmana y cristiana. Históricamente, las religiones (pero no las comunidades) musulmana y cristiana se distinguen de las otras porque se fundaron fuera del subcontinente. Por otra parte, las religiones que nacieron en ese territorio se derivan de una sola familia extendida de conceptos y prácticas religiosas. Por lo tanto, nos pareció más práctico limitar la discusión de este libro al grupo de religiones nacidas en la India.

A pesar de lo dicho, es importante hacer énfasis en que las comunidades musulmana y cristiana también son auténticamente indias. El cristianismo entró a la India por primera vez en el inicio de la era cristiana, mientras que el islam entró por vez primera a ese país aproximadamente 100 años después del comienzo de la era musulmana. Los cristianos y musulmanes no son, en ningún sentido, menos indios que los hinduistas, sikhs, jainas y budistas.

Aunque este punto parezca obvio, hemos querido destacarlo dado el surgimiento, entre ciertos sectores de la población de la India, de un fenómeno al que se denomina "el comunalismo", el cual es una doctrina, o quizás una actitud que pretende convertir a la comunidad religiosa en la base de la comunidad social y política de un país.

Los comunalistas hinduistas quieren desterrar a todos los musulmanes y cristianos de la India o por lo menos convertirlos en ciudadanos de segunda clase. Sin embargo, no quieren hacer lo mismo con los sikhs, jainas y budistas porque los consideran semihinduistas. Los comunalistas sikhs, por su lado, quieren establecer un Estado sikh independiente —o por lo menos semiindependiente— en Punjab, una región donde los sikhs constituyen aproximadamente 60% de la población. En cuanto a la comunidad musulmana, ésta se encuentra demasiado dispersa y es muy débil económicamente como para que los comunalistas musulmanes puedan hacer muchas demandas políticas. No obstante, el comuna-

lismo musulmán tiene un papel en la compleja lucha separatista en el estado de Cachemira, donde los musulmanes forman una gran mayoría de la población.

En las culturas de Europa y las derivadas de éstas, el papel de la religión institucional, es decir, el papel de las Iglesias, generalmente ha estado limitado y demarcado estrictamente, por lo menos desde la época del Iluminismo del siglo XVIII. Desde entonces, la religión se ha definido como un asunto más personal que social. En China, en cambio, desde una época mucho más antigua, existe una separación práctica entre la ideología más o menos secular del confucianismo, que legitima el orden social, y las religiones de la salvación, como el budismo y el taoísmo, que generalmente no se ocupaban mucho de cuestiones sociales y políticas. En la India, en cambio, éste no fue el caso. Allí, la religión ha desempeñado una función abierta y directa no sólo en las áreas que pensamos "pertenecen" a ella –en las de la ética y la salvación personal– sino también en áreas que hoy en día consideramos como "seculares", sobre todo en la del orden social, como la construcción y definición del sistema de castas. Esta íntima relación entre religión y estructura social ha tenido importantes consecuencias políticas y económicas, dado que los conflictos socioeconómicos también implican elementos de un conflicto religioso paralelo. Cuando estos conflictos llegan a involucrar a los musulmanes y los sikhs, seguidores de otras religiones que tienden a "mezclar" la religión con el orden social y la política, los resultados son a veces sumamente conflictivos.

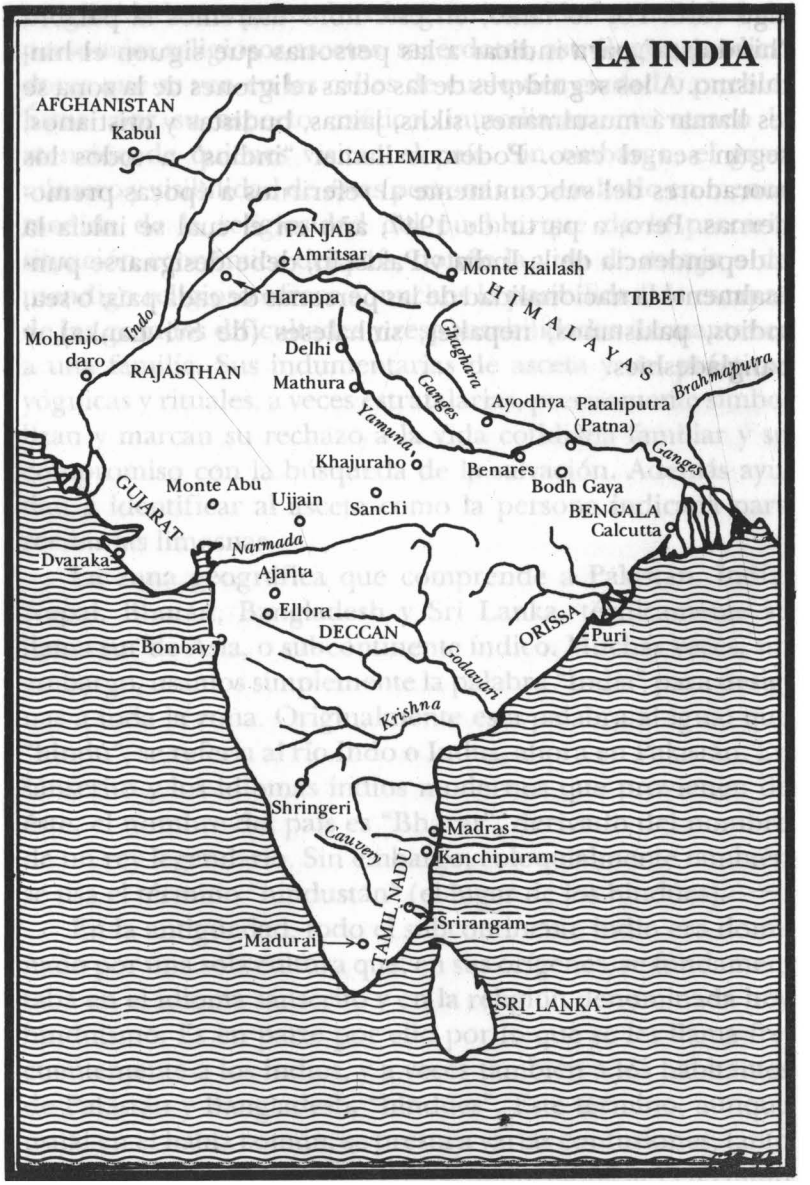
Sin embargo, sólo en este sentido podemos aceptar que la India es un país en donde la religión personal desempeña un papel mayor que en otras regiones del planeta. Sin duda hay muchas personas profundamente religiosas, pero en general no es un país más "espiritual" y menos "materialista" que cualquier otro. A fin de cuentas, la gente es tan humana, para bien o para mal, como la de cualquier otra región.

Otro factor que da a la India la apariencia de profesar una religiosidad excepcional es la gran cantidad y variedad de personajes religiosos-ascetas, sacerdotes, astrólogos, predicadores que se ven en las calles de cualquier ciudad o pueblo. Éstos, por su aspecto exótico, inmediatamente atraen la atención de quienes visitan el país. Sin embargo, el gran número y visibilidad de estas personas es resultado en menor medida de la religiosidad del pueblo que de la precaria situación económica del país, donde la vida de monje o de mendigo religioso ofrece a muchos la posibilidad de escapar de las grandes dificultades y responsabilidades de mantener a una familia. Sus indumentarias de asceta y sus prácticas yóguicas y rituales, a veces estrafalarias, precisamente simbolizan y marcan su rechazo a la vida cotidiana familiar y su compromiso con la búsqueda de la salvación. Además ayudan a identificar al asceta como la persona indicada para recibir las limosnas.

La zona geográfica que comprende a Pakistán, India, Nepal, Bhután, Bangladesh y Sri Lanka, técnicamente se llama sur de Asia, o subcontinente índico. Muchas veces, sin embargo, usamos simplemente la palabra "India" para designar a toda la zona. Originalmente esta palabra al igual que "hindú", se refería al río Indo o Indus, ahora en Pakistán. En sánscrito y los idiomas indios modernos que provienen de éste, el nombre del país es "Bharat", derivado del nombre de un rey legendario. Sin embargo, coloquialmente también se usa el término "hindustán" (el lugar de los hindúes).

En la antigüedad, todo el subcontinente indio era dominado por una sola cultura que, en sus orígenes, se fundamentaba en el idioma sánscrito y en la religión denominada hoy hinduismo. Es en parte por ello por lo que se les llama frecuentemente a los indios, y a veces también a los habitantes de Pakistán y Bangladesh, "hindúes". Este término, aunque usual en el habla común, se presta a varias confusiones, tanto religiosas como nacionales. Por ejemplo, emplear el término

"hindúes musulmanes" en español es legítimo, pero suena algo raro. Por lo tanto, en este libro usaremos la palabra "hinduista" para indicar a las personas que siguen el hinduismo. A los seguidores de las otras religiones de la zona se les llamará musulmanes, sikhs, jainas, budistas y cristianos, según sea el caso. Podemos llamar "indios" a todos los moradores del subcontinente al referirnos a épocas premodernas. Pero, a partir de 1947, año en el cual se inicia la independencia de la India y Pakistán, debe designarse puntualmente la nacionalidad de las personas de cada país: o sea, **indios**, pakistanos, nepalíes, sinhaleses (de Sri Lanka), y **bangla**deshíes.


LA INDIA
AFGHANISTAN
Kabul
CACHEMIRA
PANJAB
Amritsar
Monte Kailash
Harappa
HIMALAYAS
TIBET
Indo
Mohenjo-daro
RAJASTHAN
Delhi
Mathura
Ghaghara
Ganges
Yamuna
Ayodhya
Pataliputra (Patna)
Brahmaputra
Ganges
Khajuraho
Benares
Bodh Gaya
BENGALA
Calcutta
GUJARAT
Monte Abu
Ujjain
Sanchi
Narmada
Dvaraka
Ajanta
Ellora
DECCAN
ORISSA
Puri
Bombay
Godavari
Krishna
Shringeri
Madras
Cauvery
Kanchipuram
TAMIL NADU
Srirangam
Madurai
SRI LANKA

I. LA CUENCA DEL RÍO INDO

El gran río Indo nace en Tíbet y corre a todo lo largo de Pakistán para desembocar en el Océano Índico, en la provincia llamada Sind, otra palabra (además de India e hindú) derivada del nombre de este río. Es precisamente en la cuenca del Indo donde apareció la primera gran civilización del subcontinente, llamada del Indo o de Harappa, que duró desde mediados del tercer milenio aproximadamente hasta 1800 o 1700 a.C.[1] Es una civilización comparable, aunque menos conocida, a la de otras dos civilizaciones ribereñas del Viejo Mundo: la del Nilo en el noreste de África, y la de los ríos Tigris y Éufrates del suroeste de Asia.

Geográficamente, la civilización de Harappa se extendió, por el norte, hasta las orillas del río Amu Darya en el norte de Afganistán; por el sur, hasta el sur de Gujarat, en el oeste de la India; por el oeste, hasta la región de la costa de Pakistán, cerca de la frontera de Irán, y por el este, hasta dos sitios cercanos a la ciudad de Delhi en la actual República India. La zona de asentamiento más denso fue la cuenca del río Indo. En esta zona se han encontrado las ruinas de más de 100 aldeas y de tres o cuatro grandes ciudades, entre las cuales destacan Harappa y Mohenjodaro.

Tanto los orígenes como el fin de esta civilización siguen siendo un misterio. Existen aldeas agrícolas muy antiguas en

[1] Tres excelentes libros generales sobre esta civilización son los de B. Allchin y R. Allchin, 1982; W. A. Fairservis, 1975 y G. L. Possehl, 1979. El único libro sobre el tema disponible en español es el de S. Piggott, 1966.

la zona. Entre ellas, una ahora llamada Mehrogarh que los arqueólogos han estudiado en detalle. El asentamiento humano en este sitio es continuo desde antes de 6000 a.C. hasta fines de la civilización de Harappa. No obstante, los restos arqueológicos sugieren que durante todo este periodo no hubo contacto cultural entre la aldea y la civilización de Harappa.[2]

En algunos de los sitios de esta civilización, se han encontrado asentamientos anteriores, pero faltan indicios claros de una evolución gradual de unos a otros. Las aldeas y ciudades de Harappa aparecieron de manera más o menos repentina a mediados del tercer milenio a.C. Parece que la mayoría de las ciudades y aldeas de la cuenca del Indo fueron abandonadas después de un corto periodo de decadencia, alrededor del siglo XVIII a.C. En otras zonas, sobre todo en las aldeas de Gujarat, la decadencia fue más larga y algunos de los sitios nunca fueron abandonados. Allí, la cultura de Harappa parece haber sido gradualmente absorbida por la civilización indoaria, cuya continuidad se ha preservado desde mediados del segundo milenio a.C. hasta nuestros días.[3]

El problema de cómo y cuándo finalizó la civilización de Harappa es importante para determinar cuál ha sido la influencia de su religión sobre el hinduismo actual. Aunque conoció el arte de escribir, su escritura todavía no se ha descifrado. Las fuentes principales para conocer su religión son las escenas, evidentemente religiosas, labradas en muchos sellos pequeños de esteatita y en algunas figurillas talladas en barro, terracota y roca.[4]

Los sellos generalmente llevan la imagen de un animal, sobre todo de una especie de toro, junto con una inscripción de entre cinco y diez signos. Es probable que estos animales

[2] Sobre Mehrogarh, véase J. F. Jarrige y R. H. Meadow, 1980.
[3] Véase Allchin y Allchin, 1982: 229-261.
[4] Véase Fairservis, 1975: 273-292, y Allchin y Allchin, 1982: 193-225.

fueran sagrados. El carácter religioso de las representaciones de los sellos es mucho más obvio en el caso de algunos donde se representan escenas con figuras humanas. El sello más famoso muestra una figura sentada sobre un asiento elevado, en posición "yóguica", con los talones juntos cercanos al perineo y los brazos apoyados sobre las rodillas; está rodeada por cuatro animales: un búfalo, un rinoceronte, un elefante y un tigre. Hay dos cabras o antílopes bajo el asiento.[5] La figura lleva un tocado o corona en forma de cuernos de búfalo. Algunos estudiosos han visto en la figura tres caras, o una sola cara y un falo erecto. Una figura similar aparece en otros tres o cuatro sellos. Casi no hay animales en éstos, pero en uno, el personaje central está flanqueado por dos devotos y dos serpientes. El arqueólogo sir John Marshall identificó al personaje de estos sellos con el dios Shiva del hinduismo, en su forma de dios de los animales, identificación que nos parece dudosa.[6]

Otro sello representa a una persona con cuernos, parada entre el tronco doble de un árbol que parece ser un *pipal*,[7] especie que llegaría después a ser famosa como aquella debajo de la cual el buda obtuvo la iluminación. Frente a esta figura hay una persona acuclillada, también con un tocado de cuernos. Detrás de esta última hay un animal, difícil de identificar, con características bovinas o de cabra. En la parte inferior del sello hay siete figuras humanas, al parecer femeninas, con cuernos y vestidos. Todas las figuras antropoformas, incluso la que está dentro del árbol, llevan una especie de trenza larga. Se ha dicho que este sello representa a una diosa del árbol, su sacerdote y siete devotas o acólitas, pero no puede definirse ni siquiera el sexo de las figuras. Lo

[5] Además de los libros citados en la nota anterior, véase Srinivasan, 1975-1976, y Hiltebeitel, 1978.

[6] J. Marshall, 1931: I, 52-56.

[7] Fairservis, 1975: 275-277.

que parece ser un dios o diosa, dentro de los troncos de un árbol, vuelve a aparecer en tres o cuatro sellos más, uno de los cuales representa la escena recién descrita, pero con seis, en vez de siete, "acólitas".

Otro sello representa a un personaje peleando con dos tigres.[8] La escena se parece mucho a representaciones del héroe divino Gilgamesh de Mesopotamia que lucha con leones, toros o animales diversos. En otros dos o tres sellos aparece una figura con cuernos que parece mitad toro, mitad hombre. En un caso está peleando con un tigre, también con cuernos, al lado de un árbol. Es posible que estas últimas figuras sean representaciones de Enkidu, el compañero de Gilgamesh.[9]

Esta relación con Gilgamesh y Enkidu no es sorprendente. Se sabe que hubo contactos comerciales importantes entre la civilización de Harappa y Mesopotamia, sobre todo con la civilización acadia. Varios motivos artísticos y mitológicos son comunes a las dos, como el tocado de cuernos en las figuras que parecen representar dioses en los sellos. Es muy posible que el impulso original para la civilización de Harappa provenga de Mesopotamia.

Entre las figuras talladas o moldeadas en barro y terracota encontradas en los sitios de Harappa, las más numerosas son las de mujeres. Generalmente son pequeñas, con grandes tocados y muchos collares, pulseras y brazaletes. Se piensa que son las representaciones caseras de un culto popular a una o más diosas madres, pero también es posible que muchas de ellas sean simplemente juguetes infantiles. Una figura femenina, obviamente relacionada con un culto a la fertilidad, aparece en un sello donde una mujer o diosa está de cabeza, con una planta o un árbol saliendo de su vulva.[10] El busto bien esculpido de un hombre con los ojos

[8] Fairservis, 1975: 275-276.

[9] Sobre Gilgamesh, véase Silva Castillo, 1994.

entreabiertos y que lleva una túnica con un diseño de tréboles también puede tener significaciones religiosas.[11] Se piensa que representa a un sacerdote en estado de meditación "yóguica" o un hombre de raza mongola, pero los tréboles parecen indicar influencia de Mesopotamia.

También se han encontrado varias piedras talladas en forma cónica o directamente fálica, que podrían ser las imágenes de un culto al falo y a la fertilidad. Se ha pensado que el importante culto al *linga* o falo del dios hinduista Shiva deriva de estas imágenes; sin embargo, la imagen más antigua que se conserva del *linga* de Shiva es por lo menos mil quinientos años más tardía.

Otro rasgo aparentemente religioso de esta cultura, que puede tener una relación importante con el hinduismo posterior, es el papel del agua y de los baños purificadores. En las ruinas de la ciudad Mohenjodaro se ha descubierto un gran "baño", de aproximadamente 11.9 por 7 por 2.4 metros, rodeado por un "claustro" en el cual desembocan muchos cuartos pequeños.[12] ¿Pertenecieron estos cuartos a los sacerdotes? La preocupación por tener buenos baños y drenaje es muy evidente en las casas y calles de todas las ciudades de Harappa.

Existen opiniones muy diversas sobre la continuidad o discontinuidad cultural y religiosa entre esta civilización y las culturas y religiones védica e hinduista posteriores. Para nosotros, las diferencias entre dichas culturas son más evidentes que las semejanzas, aunque estas últimas sean suficientes como para suponer la existencia de algunas herencias en la cultura posterior, a pesar de que los cambios de estructura y contenido hayan sido muy profundos.

[10] Marshall, 1931, I, p. 52.
[11] Fairservis, 1975: 258-259.
[12] Fairservis, 1975: 246-249.

II. LA ÉPOCA VÉDICA

Los vedas

A mediados del segundo milenio antes de nuestra era, llegaron al noroeste de la India, en territorio del actual Pakistán, varias tribus de pastores nómadas que se denominaban a sí mismos arios (*arya*). Llegaron a la India procedentes de Afganistán y el norte de Irán, pero se cree que muchos siglos antes sus antepasados habrían iniciado su largo peregrinar desde algún punto entre el Asia central y la Europa oriental.

El origen de estas tribus fue descubierto mediante las investigaciones lingüísticas realizadas en Europa a partir del conocimiento de la lengua sagrada de los brahmanes, el sánscrito, a fines del siglo XVIII d.C. Varios estudiosos europeos encontraron asombrosas afinidades entre el sánscrito y las lenguas clásicas de la antigüedad: el latín y el griego. Esto llevó a suponer que todas esas lenguas, emparentadas sin duda, derivaban de otra lengua más antigua ya desaparecida a la que se llamó indoeuropea, por encontrarse sus descendientes tanto en India como en Europa. Según esta teoría, los pueblos de lengua indoeuropea habrían emigrado hacia el Mediterráneo y el norte de Europa, y hacia Irán y la India, procedentes de ese punto indeterminado entre Asia central y Europa oriental.

Durante los largos siglos de sus migraciones los pueblos indoeuropeos fueron separándose tanto geográfica como lingüística y culturalmente, aunque en estos dos últimos aspec-

tos guardaron ciertas características comunes que permiten reconocerlos como procedentes de un tronco único.[1] Así, el estudioso francés Georges Dumezil propone que todos estos pueblos rigen su vida cultural, religiosa, social y política por un esquema tripartito que divide las funciones de la sociedad en tres ámbitos; primero, el del poder sagrado, la religión y el derecho; segundo, el del poder secular, las armas y el gobierno, y tercero, el de la productividad, la fecundidad y la economía.[2] Ya veremos más adelante de qué manera se adapta este esquema tripartito a la sociedad indoaria.

Al llegar los indoeuropeos a la India, ya traen consigo una religión formada cuyas características no es posible conocer plenamente. Es probable que fuera una religión donde se divinizaron las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza. Traen consigo también algunos himnos religiosos que, con el tiempo, llegarán a formar la base del *corpus* de literatura sagrada de los indoarios: el Veda.

El Veda, que así se denomina en general a las escrituras religiosas de la época más antigua (1500-700 a.C.) de la civilización indoaria –aunque también se hable de los tres y los cuatro Vedas– forma el monumento literario más antiguo que perdura en cualquiera de las lenguas indoeuropeas. El Veda, o la literatura védica, se subdivide en varias categorías: las colecciones de himnos o *samhitas*, que son cuatro, a veces denominadas también como *Vedas*, en plural; los libros canónicos y rituales conocidos como *Brahmanas*, y los tratados especulativos llamados *Arányakas* o *Libros del Bosque*, y *Upanishad*, que son también considerados apéndices de los *Brahmana*. Estas primeras tres categorías del Veda se consideran como reveladas (*shruti*), mientras que la siguiente, los *Sutra* o libros preceptivos, es únicamente construida o recordada (*smriti*). Los *Sutras* o *Kalpa Sutras*, como también se les llama,

[1] Bosch-Gimpera, Pedro, *El problema indoeuropeo*, UNAM, México, 1988.
[2] Dumezil, Georges, *Mito y epopeya*, Barral, Barcelona, 1980.

se dividen además en *Shrauta Sutras*, o aquellos que se refieren a los rituales públicos o hechos para el beneficio de otros; y *Grihya Sutras*, o sea, los que tratan exclusivamente del ritual doméstico o privado. Éstas son las divisiones horizontales del Veda, que también se divide verticalmente en cuatro, según las funciones de los oficiantes en el sacrificio, rito central en la religión védica.

Las divisiones verticales, *shakas*, o ramas del Veda, son los llamados cuatro Vedas, compuesto cada uno de una colección de himnos (*samhita*), uno o más *Brahmanas* con sus *Aranyaka* y *Upanishad*, y varios compendios o *Sutras*. Las cuatro colecciones son el *Rig Veda*, el *Yajur Veda*, con sus divisiones: blanco y negro; el *Sama Veda*, y el *Atharva Veda*. El *Rig Veda*, la colección más prestigiada de todas, se compone de más de 1000 himnos dedicados a diversos dioses, entre los cuales destacan Agni, Soma e Indra. Dentro del sacrificio los himnos del *Rig Veda* son recitados por el *hotri*, oficiante encargado de verter las libaciones en el fuego sagrado.

El *Yajur Veda* se conserva en dos escuelas, la llamada del Yajur Veda Blanco y la del Yajur Veda Negro. Se compone casi totalmente de versos tomados del *Rig Veda* y arreglados de distinta manera para adaptarlos a las necesidades del ritual. El *Yajur Veda* era recitado por el *adhvaryu*, oficiante encargado de manipular varios instrumentos con los cuales se realiza el sacrificio.

El *Sama Veda*, al igual que el anterior, se compone casi en su totalidad de materiales tomados del *Rig Veda*. El *Sama Veda*, o *Veda de las Melodías*, es la colección de versos arreglados según las distintas melodías con las cuales serán cantados durante el sacrificio; es el Veda que corresponde entonar al *udgatri*, oficiante que acompaña los ritos del sacrificio con la salmodia de sus cantos.

Finalmente, el *Atharva Veda* es una colección independiente de himnos, entre los que abundan los de carácter mágico: encantamientos para diversos propósitos, himnos

para alejar el mal o para causárselo a otros, para obtener felicidad y beneficios, los cuales forman, además de himnos de carácter especulativo, la materia de este Veda. El *Atharva* era la colección usada por el *brahmán* o sacerdote supervisor del sacrificio que, mediante la recitación casi silènciosa de sus encantamientos, protegía la realización cabal de todos los ritos.[3]

Mediante los vedas podemos obtener una imagen de la vida cotidiana de los indoarios, además de la religiosa. El pueblo que compuso los himnos védicos era un pueblo de pastores nómadas que inicia el proceso de sedentarización en la India. Su principal riqueza era el ganado vacuno y desde entonces data la importancia de la vaca en la religión hinduista. Los himnos védicos reflejan un conflicto entre los arios y los pueblos aborígenes, algunos posiblemente descendientes de los habitantes de las ciudades de la cultura del Indo. Estos aborígenes eran despreciados por los arios, quienes los llaman diablos, enemigos y esclavos, refiriéndose a su color oscuro y su nariz achatada. Probablemente los arios pudieron subyugar a estos pueblos gracias a que contaban con caballos que usaban en las batallas, uncidos a sus carros de guerra.

Se trataba de una sociedad patriarcal organizada en clases y tribus, una minoría cultural y racial que se establecía en un entorno extraño, imponiéndose y a la vez siendo transformada por ese entorno. Con el paso de los siglos la religión de los indoarios se desarrolla cada vez más en regiones alejadas de lo que fuera su primer territorio en la India. En un principio, se centra, como ya dijimos, en el sacrificio, rito que pone en contacto a los hombres con los dioses. Agni y Soma, los elementos principales del sacrificio, el fuego y la bebida sagrada que se ofrenda, son también los dioses más frecuentes en el *Rig Veda*. Agni (vocablo relacionado con el

[3] Varenne, Jean, "La religión védica", en *Las religiones antiguas*, vol. II de *Historia de las religiones*, Siglo XXI, México, 1974.

latino *ignis*) es el dios del fuego, el que recibe las ofrendas en el sacrificio y las lleva al resto de los dioses. El sacrificio védico se concibe como un banquete donde los dioses son los huéspedes a quienes debe alimentarse. Primero se les invita, con las palabras adecuadas, a sentarse sobre la hierba que se ha extendido con ese propósito. Después se les ofrece alimento, que primero es entregado a Agni para que lo devore. El dios del fuego es el único mediador para que los dioses reciban las ofrendas que los hacen inmortales, centro por excelencia del sacrificio y también sacerdote por excelencia. Agni es a la vez testigo de la verdad y juez infalible. Es el más viejo de los dioses y también el más joven, pues nace todos los días. Agni tiene tres formas, correspondientes a la triple división del universo védico en cielo, aire y tierra. Los demás dioses sólo corresponden a una de estas esferas, mientras que Agni pertenece a los tres mundos. En el cielo es el fuego del sol, en el aire es el fuego del rayo, y en la tierra es fuego del sacrificio. Como el fuego doméstico, es también el señor de la casa, del hogar. Es el protector contra los demonios y, entre los dioses del *Rig Veda*, es aquel a quien se dirigen los adoradores con mayor afecto y confianza.

Soma es el otro dios ligado fundamentalmente al sacrificio. Es la personificación de la bebida sagrada (*soma* quiere decir jugo) y de su potencia, que otorga la inmortalidad. No se ha identificado todavía con certeza la planta de la cual se extraía el soma, pero los himnos mencionan que crece en las montañas y los iranios también la conocen bajo el nombre de *haoma*. Se le llama rey de las plantas y se le identifica con la luna, describiéndolo además como amante de las aguas, de la misma manera que el toro lo es de las vacas. Se dice que descendió del cielo de donde lo trajo un águila en su pico. Soma era seguramente una bebida con propiedades tóxicas embriagantes, posiblemente alucinógenas, según se puede colegir de los pasajes donde se mencionan sus efectos. La búsqueda de la planta y su preparación –hasta la extrac-

ción del jugo—, y su ofrenda, forman el rito principal durante la primera época védica.

Además de los dioses meramente litúrgicos como Agni y Soma, el Veda presenta también otras figuras divinas de primera importancia. Entre ellas hay que empezar siempre por Indra, el héroe favorito de los indoarios. Indra es el jefe guerrero por excelencia, destructor de enemigos, matador de dragones. Se le identifica con el dios de las tormentas y su arma es el rayo. Él es quien libera a las aguas retenidas por el demonio Vritra, personificación tal vez de las negras nubes del monzón. Se le llama también destructor de fortalezas y se cree por esto que representa las victorias de los arios sobre los pueblos indígenas. Indra es un ávido bebedor de soma y esta bebida le da fuerza para vencer en los combates. Su vida no está descrita en los himnos, pero en fragmentos dispersos aparecen referencias a ciertos episodios biográficos. Siendo todavía un infante fue abandonado por su madre, quien lo arrojó a las aguas con la esperanza de salvarlo de las iras de su propio padre, que por alguna razón desea eliminarlo. Posteriormente Indra matará a su progenitor y le arrebatará el elixir de la inmortalidad, el soma. A Indra se le llama algunas veces rey, pero la imagen que presenta es más bien la de un caudillo guerrero; el verdadero soberano en el Veda no es Indra sino Varuna.

Varuna representa el orden divino, la soberanía del universo, el dominio del mundo físico, la fuerza divina tanto en el orden de los objetos como en el de la moralidad, la rectitud y la justicia. Haciendo pareja con Mitra, rige sobre la palabra empeñada, como aquél preside sobre los contratos. No tolera ninguna transgresión ni falta contra la verdad y castiga la mentira y la falsedad. Los himnos imploran por su misericordia, pidiéndole aplacar sus iras, las que a veces se manifiestan como ataques de hidropesía en quienes violan la verdad. Varuna es un dios nocturno y de las aguas; puede estar relacionado con la luna, pero también se dice que el sol es su

ojo. Varuna posee un poder único y misterioso que crea mágicamente. Este poder es llamado Maya y sólo le pertenece a él. Es llamado un *asura*, palabra que después llegará a significar demonio, pero que aquí todavía significa un ser divino y poderoso, como continuará siéndolo (en la forma *ahura*) entre los persas. Varuna no es descrito de manera antropomórfica, pero tiene un manto dorado con el cual se cubre y una cuerda con la que ata a los pecadores. Es posible que Varuna sea el antiguo dios del cielo de los indoeuropeos y que ya en la India haya ido perdiendo importancia hasta convertirse en el dios de las aguas.

Los indoarios tienen muchos otros dioses: Vayu, el dios del viento; Surya-Savitri, el dios del sol; Pushan, el dios de los caminos; los dioses gemelos, los Ashvin, dioses médicos. Dividían a los dioses en tres clases: celestes, atmosféricos y terrestres. Agni era el único perteneciente a los tres ámbitos. Tenían además otras clasificaciones de los dioses, como el grupo de los Aditya, hijos de Aditi, diosa generadora original, cuyo número varía según las diferentes versiones. La lista más común del conjunto de los Adityas incluye a Mitra, Varuna, Aryaman, Bhaga, Amsha y Daksha, de los que sólo Mitra y Varuna, y principalmente este último, logran preeminencia individual. El dios sol en alguno de sus aspectos es también añadido frecuentemente al número de los Adityas.

Los indoarios no tuvieron una única figura solar sino que adoraron al sol bajo varios aspectos; uno de ellos es Vishnu, quien siglos después llegaría a ser una de las deidades más importantes en el hinduismo, como veremos más tarde. En el *Rig Veda* sólo se le dedican dos o tres himnos en forma exclusiva, pero se le menciona frecuentemente auxiliando a Indra en sus hazañas. Vishnu es recordado sobre todo por sus tres pasos; *trivikrama*, el de los tres pasos, es su epíteto más común. El episodio de los tres pasos no está narrado claramente en los himnos, donde sólo se alude a ellos marginalmente, dando por sentado que todos saben a

qué se refieren en las alusiones. En los *Brahmanas* se explicará posteriormente la leyenda de Bali y Vámana, que nosotros veremos en la sección correspondiente a los avatares de Vishnu. El símbolo de los tres pasos en el *Rig Veda* parece referirse al poder de la manifestación espacial; los pasos van abriendo el espacio a la existencia. Indra le suplica a Vishnu que despliegue el espacio en donde habrá de vencer a Vritra. Vishnu es también el protector, sobre todo el protector de los nacimientos. Claramente la verdadera importancia de Vishnu no está representada por el número de himnos a él dedicados en el Veda, y todo indica que era un dios que encarnaba un principio fundamental dentro del esquema cósmico de los indoarios.

Otro dios que no figura en el Veda de manera prominente, pero que llegará a ser posteriormente el dios supremo del hinduismo, es Rudra, después conocido como Shiva. Rudra es un personaje remoto y feroz; en el *Rig Veda* se le representa como un cazador solitario que habita en las montañas. Más que un dios a la manera de los otros, reviste características de espíritu maligno. Los himnos le imploran no lanzar sus flechas sobre los hombres ni sobre los animales ya que las flechas de Rudra ocasionan enfermedades dolorosas. Su nombre significa el aullador, y posiblemente es un dios de las tormentas que va acompañado en sus correrías por los Maruts, los vientos, grupo de divinidades menores de quienes es padre. Además de causar enfermedades con sus flechas, es también quien puede sanar a los enfermos y es por tanto una divinidad salutífera. Es probable que ya el Rudra del *Rig Veda* cuente con elementos de las religiones aborígenes en su personalidad, y ésa podría ser una de las causas de la ambigüedad en su carácter, a la vez terrible y benéfico.[4]

[4] Sobre los dioses védicos y el sacrificio védico se pueden consultar Varenne, 1974; Keith, 1976, y Renou y Filliozat, 1985: 314-335 y 345-361.

Con el paso de los siglos los dioses védicos van perdiendo su popularidad y las masas de la India adoran a nuevas figuras, más atractivas y adecuadas a sus necesidades. No hay que olvidar que la religión védica se centraba en el ritual del sacrificio que podía admitir únicamente a los arios y dejaba fuera a la gran mayoría de los habitantes del país, sobre todo cuando la sociedad indoaria se fue ampliando y se extendió desde Afganistán hasta Bengala.

El sacrificio védico

El hecho central de la religión védica es el sacrificio y el ritual que lo acompaña. Toda la literatura que nos resta del periodo védico es, de una u otra forma, litúrgica o auxiliar de la liturgia. El sacrificio védico reviste la forma de un banquete o comida ritual a la que se invita a los dioses a participar. Comparten también las ofrendas los espíritus de los antepasados (*pitris*) y varios tipos de seres sobrenaturales, además de los propios oficiantes y participantes quienes también consumen las libaciones y los alimentos. Existe una gran cantidad de ceremonias sacrificiales, desde las más sencillas realizadas dentro de la casa, con un solo juego y la participación de una o dos personas nada más, hasta los ritos reales que exigen un año de preparativos y la participación de decenas de personas en el proceso.

El sacrificio más importante, dada su obligatoriedad, era el *agnihotra*, el sacrificio del fuego, que todo ario jefe de familia tenía la obligación de realizar dos veces diariamente, en la salida y la puesta del sol. El agnihotra requiere de los tres fuegos más comunes en el ritual védico y consiste en su parte esencial de ofrendas de leche caliente dedicadas a Surya, Agni y Prajapati. A veces se acompañaba también de ofrendas vegetales. El oficiante derrama sobre el fuego con una cuchara un poco de leche caliente y bebe el resto; luego se

ofrecen libaciones de agua dedicadas a otras deidades. Se trata de un ritual propiciatorio de la fecundidad y relacionado con el culto al sol. Existían, además de éste, otros muchos sacrificios dedicados al fuego.

Los sacrificios podían ser ofrendas de leche y de vegetales, como ya vimos, del jugo de soma y también de víctimas animales y algunas veces hasta humanas. El animal preferido para el sacrificio era la cabra, pero también se ofrendaban, cerdos, caballos, vacas y otros. El grupo de rituales más extenso es aquel donde se emplea el soma junto con otras ofrendas. Entre ellos podemos mencionar el *agnistoma*, es decir, la letanía del juego; el *vajapeya*, o bebida de victoria, y el *ashuamedha*, o sacrificio del caballo.

El agnishtoma es de aquellos sacrificios que duran un solo día; su preparación, sin embargo, puede durar un día, o tres, cuatro y hasta un año. Requiere para su ejecución de un buen número de participantes, incluyendo toda la familia del oferente más 16 sacerdotes. Primero se elige a los oficiantes y se les convoca públicamente; luego se pacta una alianza entre el oferente y los sacerdotes, prometiendo cada parte no defraudar a la otra. Se consagra enseguida al oferente y se consigue el soma mediante una falsa compra por el precio de una vaca. Se lleva el soma en procesión solemne al lugar del sacrificio y allí se prepara el altar con ocho juegos y cuatro agujeros para exprimir el soma. Se preparan también los utensilios que se van a utilizar en la ceremonia y se culmina esta etapa de preparaciones con el sacrificio de una cabra dedicada a Agni y a Soma.

El día del sacrificio se inicia con recitaciones desde antes del amanecer, y luego se procede ya a la primera de las tres prensaduras del soma que se realizarán durante la jornada, así como a la preparación de las tortas sacrificiales que serán ofrendadas y consumidas por los participantes. La prensadura del soma se realiza sobre una piedra con una mano de madera, y el jugo se filtra a través de una piel de cordero, se

mezcla después con leche para ser ofrendado en el fuego y también bebido por los participantes. Los ritos duran todo el día, como ya explicamos: al mediodía se realiza la prensadura principal, dedicada a Indra, y se sacrifica otra víctima, y en la tarde se realiza la última prensadura y se sacrifica una vaca estéril dedicada a Mitra y a Varuna. Durante todo el día los dieciséis oficiantes y los oferentes se mantienen ocupados cumpliendo diversos oficios dentro de la ceremonia y recitando pasajes señalados de los himnos védicos.

El precio pagado por la realización de este sacrificio es alto y puede ser desde siete vacas, 21, 60 o hasta 1 000, o incluso toda la fortuna del oferente. Este sacrificio se considera útil para atraer a las lluvias y parece que fundamentalmente con ese propósito era realizado casi siempre.

Otro sacrificio del soma es el llamado *vajapeya* o bebida de la victoria o de la fuerza. Es un sacrificio que incorpora y preserva varios elementos de las tradiciones populares. Podía ser realizado únicamente por kshatriyas o por brahmanes, y no por la gente común. Dura por lo menos diecisiete días, uno de prensadura del soma y los demás de preparación. Puede alargarse hasta un año. Se le considera generalmente como uno de los sacrificios propios de los reyes, y en algunos textos se indica que el vajapeya debe ofrecerse para obtener la soberanía sobre otros reyes.

El desarrollo general del vajapeya es parecido al de los otros sacrificios del soma, con algunos cambios en las recitaciones y en los utensilios necesarios. A las víctimas habituales se añaden una vaca estéril para los Marut y 16 cabras para Prajapati. El pago por el rito consta de tres pesados collares de oro puro que son usados durante la ceremonia por el oferente, su esposa y el sacerdote principal. La parte característica de este sacrificio comienza después de la prensadura del mediodía, cuando se realiza una carrera de carros en la cual el oferente participa y debe ganar. Diecisiete carros

compiten en la carrera y deben de correr una distancia de 17 tiros de flecha mientras se tocan igual número de tambores. Cuando los caballos están corriendo, el sacerdote principal sube a un poste y desde allí canta alabanzas a los caballos. Después de la carrera, el oferente y su esposa suben simbólicamente hasta el sol ascendiendo al poste. Al bajar, el oferente se sienta en un trono y allí es ungido con varias sustancias. Además del soma, las ofrendas vegetales y la carne de las víctimas, en este sacrificio se consume también una bebida alcohólica llamada *sura*. El vajapeya era ofrecido claramente para conseguir prosperidad, pero al mismo tiempo se esperaba que el oferente fuera un hombre rico. El simbolismo del sacrificio se relaciona con la victoria y el poder, pero también con la fertilidad y con elementos mágicos para atraer la prosperidad.

El sacrificio del caballo o ashvamedha es el rito de máximo prestigio para un rey. Los textos lo llaman el mejor de todos los sacrificios y el rey de los sacrificios. Es un ritual con connotaciones políticas, ya que otorga a su oferente soberanía sobre todos los otros reyes. Las ceremonias que culminan en el sacrificio del caballo empiezan desde un año antes, cuando un animal cuya parte delantera sea oscura y la parte trasera clara, sin enfermedad y con una marca especial en la frente, se deja suelto para que vague a voluntad, por donde apetezca. Durante ese año, todos los territorios que recorra el caballo quedan bajo la soberanía del rey que ofrece el sacrificio. Esto implica, en realidad, un reto a todos los reyes y jefes de la región, y si alguno de ellos se opone a la pretensión del oferente puede capturar el caballo e impedir el sacrificio. Por esto el caballo del sacrificio es custodiado constantemente por 400 hombres para impedir que cualquiera se interponga en su camino. Los 400 custodios del caballo deben ser 100 príncipes de sangre real, 100 hijos de guerreros, 100 hijos de heraldos y jefes y 100 hijos de ayudantes y conductores de carros.

Todo sacrificio debe ser realizado por el oferente y su esposa conjuntamente. Así, en el ashvamedha el rey debe participar con sus reinas. Cuatro de las esposas del monarca tienen un papel importante en el rito y deben ser acompañadas por 400 doncellas de acuerdo con su rango y calidad. La reina principal es acompañada por 100 princesas de sangre real; la reina favorita es atendida por 100 hijas de nobles guerreros; 100 hijas de heraldos y de jefes de aldea atienden a la tercera reina, y la cuarta reina, perteneciente a un rango inferior a las otras, es acompañada por 100 hijas de ayudantes y conductores de carros. El rey sacrificante no acompaña al caballo, se queda en su capital realizando ofrendas dedicadas a Vishnu y escuchando diariamente narraciones y cantos sobre sus propios méritos. Durante el día, las bardas brahmanes cantan las buenas acciones, la justicia y la piedad del rey, mientras que en la noche, las bardas kshatriya cantan sus hazañas y hechos de valor.

Después de un año, cuando el caballo retorna sano y salvo, tiene lugar el sacrificio. La reina principal unge el cuerpo del caballo y coloca 101 monedas de oro en la cola y las crines. Luego sigue una especie de concurso o debate de adivinanzas y enigmas donde participan varios de los sacerdotes y el oferente. A continuación se colocan 21 postes cerca del altar para atar a ellos a los animales que serán sacrificados. Trescientos noventa animales se necesitan para el ashvamedha, aunque otro texto habla de 360 animales salvajes y 349 domésticos.

Para el sacrificio, se tiende al caballo sobre una manta remojada en mantequilla con la cabeza hacia el oriente y las patas al norte, y allí se le estrangula. Luego la reina principal debe acostarse junto al cadáver y los dos son cubiertos con otra manta mientras las otras tres reinas y todas sus escoltas se acercan solícitas a auxiliar. Sigue luego un diálogo ritual obsceno entre las reinas y los oficiantes, y finalmente el cuerpo del caballo es destazado y sus diferentes órganos se usan en

las ofrendas junto con los de los otros animales sacrificados. Al día siguiente se realiza un sacrificio de soma y durante todo el siguiente año se sacrifican animales apropiados para cada estación.

Existen muchos otros ritos de sacrificio en la religión védica, por el momento basta con los citados para ejemplificar las ceremonias realizadas en esas ocasiones. Es importante señalar la estricta necesidad que sentían los oficiantes y los oferentes de que todos los ritos se ejecutaran con la máxima corrección y exactitud. Cualquier falla en las manipulaciones ceremoniales o en el recitado de los himnos arruinaba el propósito del sacrificio e incluso podía causar graves daños al sacrificante. Por este motivo, existía toda una serie de ceremonias auxiliares expiatorias para purificar cualquier falta cometida, pero si la falta era demasiado grave, el rito completo debía volverse a iniciar y hasta podía costarle la vida al oficiante que la hubiera cometido.

Con el paso del vedismo al hinduismo, el sacrificio fue perdiendo su importancia y practicándose cada vez menos. Muchos rituales cayeron en desuso total; sin embargo, siempre hubo familias de brahmanes ortodoxos que mantuvieron alguna forma del rito; aun en nuestros días existen sacerdotes que todavía practican sacrificios védicos aunque únicamente los más sencillos y de corta duración.

Los sacramentos

En la vida de cada individuo, sobre todo entre las clases altas, las etapas desde la concepción hasta la muerte están marcadas por ceremonias religiosas. Éstas se llaman los *samskara* o sacramentos.[5] Los textos védicos no distinguen claramente

[5] Una discusión detallada sobre los samskara se encuentra en Kane, 1974: II, 188-415 y 426-636. Más accesible es Pandey, 1976.

entre los sacramentos y muchos otros ritos domésticos. Algunos textos hablan de los "sacramentos corporales", que corresponden más o menos a los sacramentos propiamente dichos; el número total varía entre 12 y 18. El más importante de los libros de leyes posvédicos, el *Código de Manu*, menciona 13: la concepción, el deseo para el nacimiento de un hijo varón, el trazar la raya del cabello de la mujer encinta, el nacimiento, el dar nombre al neonato, la primera salida del niño, la primera comida sólida, la tonsura, la iniciación, la primera rasurada de la barba, el fin del periodo de estudiante, el matrimonio y la muerte.[6]

Los elementos constantes de todos estos sacramentos son el fuego, simbolizado por el dios Agni, las oraciones a varios otros dioses, las bendiciones, las ofrendas a los dioses y las aspersiones con agua. Hoy en día algunos de estos sacramentos no se observan regularmente. También hay mucha variación en cuanto a la manera de ejecutarlos entre gente de diferentes regiones y castas.

Sin embargo, el ideal, sobre todo para los hombres de las castas altas, es todavía practicarlos todos. El antiguo *Código de Parashara*, al hablar de los brahmanes, dice: "Así como una pintura gradualmente luce más con muchos colores, de la misma manera la calidad del brahmán existe a causa de los sacramentos debidamente practicados."[7]

Los tres sacramentos principales, que además conservan su importancia actualmente, son la iniciación, el matrimonio y el funeral. A pesar de la existencia de muchas variaciones en las ceremonias, siguen practicándose según reglas que se remontan hasta el lejano pasado de la época védica, es decir, según un patrón preservado durante 3 000 años.

La iniciación es el sacramento que marca el principio de la enseñanza religiosa de los textos védicos. Son aptos para

[6] Véase Doniger y Smith, 1991: 17-73.

[7] Texto en sánscrito citado en Kane, 1974: II, 189.

éste solamente los jóvenes varones de las tres clases superiores: los sacerdotes o brahmanes, los guerreros o kshatriya, y los comerciantes o vaishya. Los sirvientes o shudra, los intocables y las mujeres de cualquier clase no pueden recibirlo. Como es común a los ritos de iniciación, la ceremonia constituye un segundo nacimiento simbólico del iniciado. La edad ideal, según algunos textos es de ocho años para un brahmán, de once para un kshatriya y de doce para un vaishya.

Antes de comenzar la ceremonia, el joven debe pasar una noche en silencio untado con un polvo de color amarillo. La mañana de la celebración del rito desayuna con su madre, y luego se reúne con sus compañeros de juego. Los padres del joven lo llevan al lugar del fuego sacrificial donde se le rasura la cabeza y se le baña. Después, el joven recibe un taparrabo y se presenta ante su futuro maestro, quien le da ropa. Entonces el maestro le ata una faja hecha de hierba, o de otro material, según la clase a la cual pertenece. Luego recibe del maestro el cordón sagrado, que los hombres de las clases altas llevan sobre su hombro izquierdo como señal de su estatus social. Tradicionalmente el joven también recibe una piel de venado y un bastón. Después de varios ritos preliminares, el maestro le comunica al joven el sagrado *mantra* o invocación llamado *gayatri*, dirigido al dios solar Savitri:[8]

Meditemos en el excelente esplendor del dios

Savitri, para que nos avive el intelecto.

La ceremonia termina al encenderse y alimentarse el fuego sagrado y con el recorrido simbólico que realiza el ini-

[8] Equivalente a *Rig-veda*, iii.62.10. El texto en sánscrito se encuentra en Basham, 1975: 163.

ciado para recolectar limosnas. Tradicionalmente, éste se iba a vivir a la casa del maestro y estudiaba bajo su dirección, pero en la actualidad el sacramento ha perdido casi todo su significado educativo.

Después de terminar su periodo como estudiante en la casa de su maestro, el joven tomaba un baño ritual, se despedía del maestro y regresaba a su casa, hecho que también era celebrado con un sacramento. Su familia se aprestaba entonces a encontrarle una esposa y a celebrar las nupcias.

Entre gente de las clases medias y altas las nupcias de los jóvenes varones se arreglan en la actualidad después de que el joven ha terminado, o está por terminar, la preparatoria o la universidad y ha conseguido, o tiene posibilidades de conseguir, un trabajo. Aunque en los tiempos védicos las novias generalmente se casaban ya adultas, según los principales códigos hinduistas los padres debían casar a la hija antes de su primera menstruación, a fin de asegurar que las relaciones sexuales tuvieran lugar inmediatamente, y no dejar pasar un posible embarazo. Esta norma eventualmente propició el matrimonio de niñas demasiado jóvenes. En la actualidad, tanto el gobierno indio como la opinión pública favorecen una mayor edad para las novias. Entre la clase media urbana son muy cotizadas las novias con una buena educación o un buen empleo.

La dote es, en nuestros días, uno de los mayores problemas que aflige a la institución matrimonial. En tiempos antiguos, parece que la dote no era excesiva. Sin embargo, hoy representa casi siempre una carga muy pesada para la familia de la novia y una oportunidad de lucro para la del novio. Los abusos son comunes, a pesar de los esfuerzos del gobierno por terminar con ellos. En años recientes se ha hecho una campaña en contra de las llamadas "muertes por dote", que se refieren a los casos donde la familia del novio mata a la novia después de presionar para conseguir la mayor dote posible.

En los textos clásicos se distinguen ocho tipos de matrimonio.[9] El más respetado de todos recibe el nombre de *brahma.* El *Código de Manu* lo define así: "El regalo de una doncella a un hombre conocedor de los vedas [...] después de vestirla y adornarla (con los atavíos nupciales) se llama el rito brahma".[10] Éste es el tipo de matrimonio más común hoy en día. Los siete tipos restantes son: el *daiva,* que consiste en entregarle una hija a un sacerdote sacrificante como parte de su cuota sacrificial; el *arsha* que incluye la donación de una vaca y de un toro a la familia de la novia, en vez de pagar una dote; el *prajapatya,* en el cual no se da dote ni pago por la esposa; el *gandharva,* caracterizado únicamente por los esponsales por consentimiento mutuo de los novios; el *asura,* definido por el pago en la adquisición de esposa y generalmente considerado despreciable; el *rakshasa* que es el matrimonio por captura de la doncella, el cual es aceptable entre los kshatriya o guerreros, y el vil *paishacha* que es apenas la violación de una doncella dormida, trastornada o embriagada.

Hasta hoy, los padres del novio generalmente eligen a la novia para su hijo en India. Es común que los novios apenas se conozcan antes de casarse, y los matrimonios "por amor" son poco frecuentes. Tradicionalmente, por lo menos en las familias de castas medianas y altas, los padres del novio tienen que escoger a una joven de la misma casta que su hijo, pero de una familia y de un "clan" (*gotra*) diferentes a los de él. También tienen que respetar las restricciones impuestas por el astrólogo. En el norte de la India se evitan las uniones entre hijos de familias con las cuales ha habido relaciones matrimoniales durante las dos o tres generaciones anteriores; en el sur, la novia preferida es la hija de la hermana del padre del novio o la hija del hermano de la madre del novio, o sea las primas "cruzadas", como las llaman los antropólogos.

[9] Véase Basham, 1975: 168-171.
[10] Texto en sánscrito en *Manusmriti,* 1983: 84.

Dado que se considera que la mujer casada abandona a su propia familia y entra a la familia de su marido, este sistema evita matrimonios entre hijos de la misma familia, aun cuando el parentesco sea cercano.

Aunque actualmente el matrimonio entre gente de diferentes castas está mal visto, excepto entre gente "moderna", en la India antigua estaba permitido a gente de diferentes castas contraer matrimonio con tal de que el novio fuera de una casta superior a la de la novia. Estos matrimonios se llamaban "los que están en la dirección del pelo". Cuando la novia era de una casta superior a la del novio, el matrimonio se consideraba como "a contrapelo".

En la antigua India la ceremonia del matrimonio era relativamente sencilla. Con el tiempo se volvió más complicada, pero las partes clave de la ceremonia actual todavía se remontan a la época védica. El día de la boda el novio y su séquito, todos vestidos con sus atavíos de fiesta, van a la casa de la novia. El padre de la novia los recibe y le ofrece al novio una bebida de miel y leche. En los tiempos védicos también se sacrificaba una vaca en honor del novio, pero esta práctica se abandonó cuando la vaca se convirtió en animal sagrado. Entonces el novio enciende el fuego sacrificial y se levanta la cortina que separa a los novios para que puedan verse uno al otro. Después se ejecutan varias ceremonias menores, preparatorias al llamado "tomar de la mano" a la novia, realizado por el novio. Él hace que ella pise una piedra y luego ambos caminan alrededor del fuego sagrado. El rito culmina con los llamados "siete pasos"; el novio hace que la novia dé siete pasos hacia el noroeste mientras le dice:[11] "El primero para la savia, el segundo para el vigor, el tercero para fomentar la riqueza, el cuarto para el bienestar, el quinto para el ganado, el sexto para las estaciones, oh amiga, que seas con el sépti-

[11] Texto en sánscrito en *Paraskaragrihyasutram*, 1982: 85. La lectura varía un poco de un texto a otro.

mo paso, que seas la que es fiel a mí". Después de varias ceremonias menores, el novio lleva a su novia a casa, excepto cuando ella todavía es una niña prepubescente. En estos casos, se celebra otra ceremonia, el *gauna*, después de la primera menstruación, cuando el marido viene para llevarla a su casa.

El sacramento funeral se considera un rito peligroso, que produce un estado de "contaminación" ritual entre los participantes. La gente de las castas altas y medianas quema el cadáver sobre una pira de leña; luego las cenizas y los huesos se arrojan a un río. Después de la cremación, los dolientes quedan en un estado de contaminación durante un periodo de entre diez días y un mes, dependiendo de su casta. Durante los primeros once días, hacen ofrendas diariamente al muerto. El duodécimo día se lleva a cabo la ceremonia que une al espíritu del muerto –que hasta este punto ha existido en la forma de un "fantasma"– con los espíritus de los *manes* o "padres". En algunos casos especiales, como el de los monjes y el de los niños pequeños, se entierran los cadáveres, o los dejan "flotar" en los ríos, en vez de quemarlos. El entierro también es común entre la gente de casta baja, básicamente porque el costo de una cremación rebasa sus posibilidades económicas.

Una costumbre funeral que provocó mucha controversia fue la de la quema de la esposa, todavía viva, junto con el cadáver de su marido. En la ceremonia védica la esposa se acostaba al lado de su marido, antes de encenderse la pira. El doliente principal, generalmente el hijo mayor del difunto, le pedía entonces que permaneciera en este mundo y ella se bajaba de la pira. No hay claras evidencias de la quema de las viudas en el periodo védico. Sin embargo, en la India antigua tardía y en la India medieval la quema de viudas vivas llegó a ser común entre ciertos grupos, sobre todo entre los guerreros llamados rajput. Todavía se practicaba de vez en cuando en la primera parte del siglo XIX cuando el goberna-

dor general lord William Bentnick lo prohibió. Hoy en día la costumbre casi ha desaparecido, aunque un caso, en el estado de Rajastán en 1987, provocó un enconado debate público nacional sobre los derechos y deberes de las mujeres y el trato que recibían tanto de sus padres como de sus suegros.[12]

LAS ESPECULACIONES

Las especulaciones sobre los orígenes del universo y sobre la realidad que pueda existir más allá de la materia, esto es, especulaciones llamadas "cosmogónicas" y "metafísicas", respectivamente, tienen ya un lugar importante en el *Rig Veda*. Sin embargo, no será sino hasta cientos de años después, en los textos llamados las *upanishad*, cuando estas especulaciones empezarán a ocupar un lugar central en la religión védica. Las ideas metafísicas de las upanishad posteriormente serán la raíz de la cual surgió la gran escuela de filosofía hinduista llamada el *vedanta*, que aún es predominante en el hinduismo actual.

En los himnos del *Rig Veda* aparecen varias teorías sobre el origen del universo. Una de las más destacadas lo explica como resultado del sacrificio de un hombre gigante primordial. Según esta visión, cuando los dioses sacrificaron a este hombre, surgieron de las diferentes partes de su cuerpo desmembrado el mundo físico y las cuatro clases de la sociedad:[13]

> De mil cabezas era el Hombre,
> de mil ojos y mil pies.
> Después de cubrir la tierra completamente,
> él la rebasó por diez dedos.

[12] Véase Nandy, 1988 y Qadeer y Hasan, 1987.

[13] *Rig Veda* 10.90. Nuestra traducción está basada en el texto original en Macdonell, 1965: 195-203. Una traducción al español de aproximadamente 150 himnos del *Rig Veda* se encuentra en Villar Liébana, 1975.

Hombre es todo esto,
lo que ha aparecido, lo que aparecerá.
Es el señor de la inmortalidad,
que él supera por medio del alimento.

Cuando los dioses ofrecieron el sacrificio
con el Hombre como oblación,
la primavera era mantequilla clarificada,
el verano la leña, el otoño la oblación.

De ese sacrificio, ofrenda de todo,
al juntar la grasa derretida,
surgieron los animales del aire,
del bosque, y de la aldea.

De ese sacrificio, ofrenda de todo,
nacieron los versos de los *Rig* y *Saima vedas*.
De él nacieron los metros poéticos.
De él nació el *Yajur-veda*.

Cuando desmembraron al Hombre,
¿en cuántas partes lo dividieron?
¿Su boca qué fue? ¿qué fueron los brazos?
¿Qué los muslos? ¿Los pies cómo se llaman?

Su boca era el brahmán.
De los brazos el guerrero se hizo.
Sus muslos eran el vaishya.
De los pies el shudra nació.

La luna nació de la mente.
Del ojo el sol nació.
De la boca, Indra y Agni,
del aliento el viento nació.

Del ombligo surgió el espacio.
De la cabeza el cielo apareció,
de los pies la tierra, del oído las direcciones.
Así formaron los mundos.

Otro himno del *Rig Veda*, de un corte menos mitológico y más filosófico, es el famoso himno de la creación. Es notable por su escepticismo y su identificación de la fuente de la creación con un solo principio abstracto y de género neutro, una obvia premonición del Brahmán de las upanishad.[14]

En ese entonces no había lo existente ni
lo no existente.
No había aire ni el cielo más allá.
¿Qué se extendió? ¿Dónde? ¿Qué lo protegió?
¿Había agua, impenetrable, profunda?

No había entonces la muerte, ni la inmortalidad.
No había la percepción de noche ni de día.
Lo único respiró, sin aire, por su propia energía.
Aparte o más allá de eso, no hubo nada.

Había la oscuridad escondida en la oscuridad al principio.
Sin percibirse todo esto era agua.
Lo único cuando apareció, estaba cubierto por el vacío.
Nació por el poder del calor.

Al principio el deseo lo poseyó,
que era la primera semilla de la mente.
Al buscar en el corazón con inteligencia encontraron
los sabios el vínculo de lo existente en lo no existente

Transversalmente se extendió el lazo de éstos.
¿Había abajo? ¿Había arriba?
Había los inseminadores, había las grandezas.
La energía por debajo, el impulso por arriba.

[14] *Rig Veda* 10.129. Nuestra traducción está basada en el texto original en Macdonell, 1965: 207-211.

¿Quién sabe bien? ¿Quién declarará aquí?
¿De dónde nació? ¿De dónde esta creación?
Después de la creación de esto son los dioses.
Pues ¿quién sabe de dónde apareció?

De dónde apareció esta creación,
si él la estableció o no,
quién es el testigo de esto en el último ciclo,
seguramente él sabe, o quizá ni él sabe.

A pesar de las claras correspondencias entre este himno del *Rig Veda* y las ideas de las upanishad, en general la religión del *Rig Veda* expresa una visión, tanto del mundo terrestre como del más allá, muy diferente de la religión de las upanishad. La religión anterior expresa la visión de un pueblo básicamente pastoril, sencillo, optimista y directo, mientras los autores de las upanishad reflejan las preocupaciones de un pueblo esencialmente agrícola, más jerarquizado, más sofisticado, más pesimista. Estos autores aparentemente representan una nueva clase de especialistas religiosos, los ascetas, que rehusaron ser los oficiantes de los sacrificios para dedicarse a las especulaciones metafísicas y la salvación personal.

Es en las upanishad donde aparecen los dos conceptos clave que han estructurado el pensamiento religioso de los hinduistas hasta nuestros días: el de la transmigración y el de una realidad unitaria y "metafísica" que subyace a todo el universo de objetos múltiples que percibimos empíricamente.[15] Se considera que esta realidad unitaria es, de alguna manera, más real que el mundo empírico y finalmente idéntica al alma o ser humano, llamado el *atman*. Según las upanishad, darse cuenta de esta realidad y de esta identidad

[15] Existen varias traducciones al español de algunos de estos textos. Más recomendables son la de la *Brihad-aranyaka* en Adrados y Villar, 1977; la de varios de éstos en Tola, 1973, y la de la *Shvetashvatara* en De Palma, 1993.

lleva a la iluminación, que a su vez es idéntica a la salvación. Las upanishad no son textos de filosofía sistemática. Más bien representan una etapa inicial de especulaciones místicas sin el peso de una ortodoxia ya establecida. Por lo tanto, son textos a la vez profundos e ingenuos, incisivos e indecisos, bellos y desmañados. Ofrecen una gran variedad de teorías sobre la identidad y el carácter del principio o realidad que subyace al mundo fenoménico. A veces esta realidad se identifica con el aliento, la comida, la persona *(purusha)*, el alma o *atman*, la voz, el sonido "Om", el agua, la mente, la verdad. El término que más frecuentemente se empleaba para designar esta realidad era, sin embargo, el de *brahman*, palabra de género neutro que originalmente significaba algo así como el poder mágico de los himnos y fórmulas sacrificiales de los vedas. Una bella parábola de la *Chhandogya-upanishad* ilustra bien el estilo y contenido de las enseñanzas de estos textos acerca de esa realidad suprema. En ella el maestro llamado Uddalaka Aruni instruye a su hijo Shvetaketu:[16]

—Coloca esta sal en el agua y ven a mí mañana temprano.
Él así lo hizo. Entonces el maestro le dijo:
—La sal que colocaste en el agua anoche, tráemela, por favor.
La buscó pero no la encontró, porque se había disuelto.
—Por favor, prueba esta parte superior.
...—¿Cómo es?
—Salada.
—Prueba la parte media...¿Cómo es?
—Salada.
—Tírala y ven a mí.
Así lo hizo diciendo:
—Es siempre igual.
Entonces el maestro le dijo:
—De veras, aquí no percibes la realidad, pero aquí está. Eso que

[16] *Chhandogya upanishad* 6.13. Nuestra traducción está basada en el texto original en *Ten Principal Upanishads*, 1978: 533-534.

es esta esencia minúscula. Todo este universo tiene esto como alma. Eso es la realidad, eso es el atman. Eso eres tú, Shvetaketu.

La transmigración del alma individual es la segunda gran doctrina de las upanishad. Esta creencia no se menciona en el *Rig Veda* y llega a ser importante sólo en las upani-shad, e incluso en estos textos parece ser una doctrina nueva, secreta y no aceptada por todos. Se relaciona especialmente con la clase de los kshatriya o guerreros. Las dos upanishad antiguas más importantes –la *Brihadaranyaka* y la *Chhandogya*– hablan de los dos o tres caminos que el alma individual puede tomar después de la muerte.[17]

En la descripción más detallada de la *Chhandogya Upanishad* (5.10), el padre de Shvetaketu, un brahmán, se dirige al rey Pravahana Jaivali para aprender su doctrina sobre los dos caminos. El rey observa que esa doctrina siempre le ha pertenecido a los kshatriya y no a los brahmanes; sin embargo, acepta enseñársela. El camino que lleva a los dioses corresponde a aquellas personas que conocen la doctrina de los cinco fuegos sacrificiales y a quienes meditan en el bosque sobre la fe y la austeridad. Parece que se refiere aquí a aquellos dedicados al análisis de varias doctrinas místicas. Las almas de estas personas pasan, después de la muerte, a la llama del fuego de la cremación y entonces al día, al medio mes de la luna creciente, a los seis meses cuando el sol se mueve hacia el norte (de julio a diciembre), al año, al sol, a la luna, al relámpago. Entonces una persona *(purusha)* los lleva a Brahman. Éstos no regresan a este mundo.

El camino hacia los manes, o padres, corresponde a las personas que "en la aldea practican el sacrificio, el mérito y la caridad". Parece que se refiere aquí a los padres de familia que no pueden o no quieren dedicar su tiempo a las doctrinas místicas. Las almas de éstos pasan al humo del fuego de

[17] Aspectos de estos tres caminos se analizan en González Reimann, 1988: 43-53.

la cremación y entonces a la noche, al medio mes de la luna menguante, y a los seis meses cuando el sol se mueve hacia el sur (de enero a junio). De ahí no llegan al año sino pasan al mundo de los manes. De este mundo se van al espacio y entonces a la luna, que es el rey Soma, la comida de los dioses. Permanecen ahí mientras quede algún "residuo" de sus buenas acciones y después regresan al espacio. Entonces pasan al viento, al humo, a la neblina, a la nube, a la lluvia, a las plantas (o sea, a la comida), al hombre que las come y finalmente al semen que pueda causar el embarazo de una mujer y originar así la rencarnación del alma en un nuevo ser humano para reiniciar el ciclo.

Aquí el *Chhandogya* introduce el concepto ético del *karma* o *karman*, según el cual la clase social de la persona en cuyo cuerpo nace el alma transmigrante está determinada por la conducta que aquélla tuvo en sus vidas anteriores:[18] "Así los que hayan tenido una agradable conducta rápidamente alcanzarán un vientre agradable: el vientre de un brahmán, el vientre de un kshatriya, o el vientre de un vaishya. Sin embargo, quienes hayan tenido una maloliente conducta rápidamente alcanzarán un vientre maloliente: el vientre de un perro, el vientre de un puerco, o el vientre de un intocable."

Esta doctrina transforma el ciclo de la transmigración en un ciclo moral y llega a ser la base filosófica de la ética no sólo del hinduismo, sino también de las otras dos grandes religiones nacidas en la India: el jainismo y el budismo.

[18] *Chhandogya Upanishad* 5.10.8. Texto original en *Ten Principal Upanishads*, 1978: 491.

III. LAS ESCUELAS NO VÉDICAS

La escuela de pensamiento que produjo las upanishad –probablemente entre los siglos VIII al VI a.C.– era una entre muchas que surgieron durante ese periodo. A diferencia de la primera, las demás escuelas no aceptaban los vedas como una fuente de revelación divina. Las más destacadas fueron el budismo y el jainismo, pero también había las de los ajivikas, los materialistas, los escépticos y otras.

EL BUDISMO TEMPRANO

Por el año 485 a.C., en un pequeño pueblo del noreste de la India, murió un asceta y pensador llamado Siddhattha Gotama, mejor conocido por su título honorífico, el Buda ("el iluminado").[1] Las doctrinas y organización monástica que él fundó llegaron a ser la base del budismo, una religión que se extendió no sólo en la India, sino también en otras partes

[1] En esta sección, los nombres propios y los términos técnicos generalmente están escritos en su forma "pali", el idioma de los textos budistas preservados en Sri Lanka. Algunas de las palabras equivalentes en el sánscrito están indicadas entre paréntesis. Existen dos buenos estudios generales sobre el budismo temprano disponibles en español: los de Conze (1978) y Bareau (1978). También hay una traducción al español de una selección de textos pali hecha por Carmen Dragonetti (1984). La *Revista de estudios budistas*, publicada desde 1991, contiene artículos sobre una variedad de tópicos específicos. Entre los muchos estudios y traducciones disponibles en inglés, se pueden mencionar los de A. Hirakawa (1990), A.L. Basham (1988), H. Bechert y R. Gombrich (1984), L.O. Gómez (1987), É. Lamotte (1988), R.H. Robinson y W.H. Johnson (1982), T. Ling (1976), y H.C. Warren (1963).

de Asia, sobre todo en China, Japón, Sri Lanka, y los países del sudeste de Asia. Sin embargo, prácticamente habría de desaparecer de la India hacia los siglos XII o XIII d.C., mientras que hoy en día sigue teniendo gran fuerza en las otras regiones.

Cuando murió —es decir, como los budistas prefieren señalar, entró en el *parinibbana* (sánscrito *parinirvana*)— el Buda tenía 80 años y había pasado 45 predicando su mensaje en las ciudades principales y muchas aldeas de la cuenca del río Ganges, o sea en la zona central y oriental del norte de la India.[2] Ya había adquirido miles de seguidores, tanto laicos como monjes y monjas, quienes provenían de una amplia gama de castas y clases sociales. Un poco más de 100 o 200 años después (la evidencia es contradictoria), bajo el patrocinio del gran rey Asoka (sáns. Ashoka), el budismo llegó a disputar el dominio del hinduismo (o brahmanismo) en el subcontinente, sólo para paulatinamente perder su influencia en los siglos posteriores.

El budismo, el jainismo y las otras escuelas no védicas se distinguen de la escuela védica y el hinduismo posterior en el sentido de que las primeras tienen uno o más fundadores históricos. En el hinduismo se cree que los textos védicos, la *shruti*, son textos eternos que fueron "oídos" y luego memorizados por los grandes sabios en una fecha desconocida, hace miles de años. Los textos canónicos del budismo, por otra parte, se cree que son discursos pronunciados por Siddhattha Gotama durante su vida en los siglos VI y V a.C. En estos discursos el Buda explica la verdad que ha descubierto,

[2] Aunque la fecha para la muerte del Buda preferida por la mayoría de los estudiosos es alrededor de 485 a.C., la fecha tradicional es 543 a.C. Algunos prefieren una fecha alrededor de 385 a.C. El cálculo de esta fecha depende principalmente del número de años que pasaron entre su muerte y el ascenso al trono del rey Asoka, que ocurrió entre los años 265 y 270 a.C. Desafortunadamente algunas fuentes dicen que la diferencia era de 218 años y otras que era de 116 años. Sobre este problema, véase Bareau, 1953; Lamotte, 1988: 13-14, y Harikawa, 1990: 22-23, 91-94.

además de otros asuntos más prácticos que tienen que ver con la organización y el comportamiento de sus seguidores, pero sus palabras no se consideran como "eternas" en el mismo sentido que las palabras védicas. Además, la misma vida del Buda, la narración de sus aventuras en las ciudades y aldeas del norte de la India, tiene una importancia y valor ejemplar sin paralelo en las vidas de los sabios védicos.

El idioma en que el Buda pronunció sus discursos era el magadhi, idioma dominante del noreste de la India en esa época. Posteriormente estos discursos del Buda, o los discursos que se le atribuyen, fueron reunidos en varias colecciones o "cánones". Estos cánones existen en varias versiones según el idioma en que fueron escritos —el pali, el sánscrito, el chino, y el tibetano— y también según la "secta" o "escuela" que los preservó. El más antiguo de estos cánones, y el único que se ha preservado hasta hoy día en forma completa, es el escrito en pali de la secta Theravada de Sri Lanka.

Este canon pali está organizado en tres *pitaka* ("cestos"): el *Vinaya pitaka*, dedicado principalmente a las reglas de conducta apropiada para los budistas monásticos y laicos; el *Sutta* (sáns. *Sutra*) *pitaka*, que contiene los sermones del Buda; y el *Abhidhamma* (sáns. *Abhidharma*) *pitaka*, que contiene varias obras técnicas sobre la metafísica y la psicología. En general el *Vinaya* y el *Sutta* parecen ser más antiguos que el *Abhidhanma*, aunque se considera que los tres contienen composiciones que provienen de diferentes épocas. El más grande de los *pitaka*, el *Sutta*, está dividido en cinco *nikaya* ("grupos"). El quinto *nikaya* contiene composiciones más recientes pero importantes como el *Dhammapada*, un poema sobre la moralidad; la *Theragatha* y la *Therigatha*, poemas religiosos de los primeros monjes y monjas, y los *Jataka*, narraciones de las vidas del Buda.

Dado que el pali es un idioma relativamente cercano al idioma magadhi, en el que el Buda pronunció sus discursos, algunos estudiosos creen que el primero es una forma litera-

ria de magadhi, aunque la mayoría cree que es un dialecto del oeste de la India. Al considerar las técnicas elaboradas de memorización que utilizaban los antiguos sabios, es posible que por lo menos algunos de los discursos del canon pali contengan las palabras exactas, o casi exactas, del Buda. Sin embargo, este canon no se escribió hasta unos siglos después de su muerte, y es evidente que contiene muchos textos compuestos, o por lo menos modificados, en el intervalo.

La primera "biografía" completa del Buda que nos ha llegado es el *Buddhacharitra*, un texto escrito en sánscrito por Ashvaghosha, un poeta indio del siglo I o II d.C.[3] Sin embargo, desde los textos del canon pali, se identifican los contextos históricos de los principales discursos y sermones del Buda, y en las *Jataka* del *Sutta pitaka* se narran algunos de los episodios clave de su vida y de sus vidas anteriores.

Según Ashvaghosha y las otras fuentes tradicionales, el Buda nació en una familia aristocrática de la "tribu" de los sakya, quienes habitaban las colinas al pie de los Himalayas. Su capital era la ciudad de Kapilavastu en lo que ahora es el Estado de Nepal. Las leyendas dicen que la concepción del Buda ocurrió cuando su madre Maya soñó con un elefante blanco que entró su costado. Cuando llegó el momento del nacimiento, ella estaba en la aldea de Lumbini, no muy lejos de Kapilavastu. Ella se agarró a una rama de un árbol *sala* y, estando de pie, dio luz a su hijo. Siete días después ella murió y posteriormente Shuddhodana, el padre de Siddhattha, se casó con una mujer llamada Prajapati, quien se encargó de criar al niño. Las escenas del sueño y el nacimiento aparecen frecuentemente entre los relieves esculpidos en los templos y *stupa*s budistas.

Según algunas fuentes, se predijo que el niño iba a ser un emperador universal, un *chakkavatti* (sáns. *chakravartin*), o bien un gran iluminado, un *buda*. Para evitar que su hijo

[3] Existe una traducción en inglés (Ashvaghosha, 1972).

siguiera el segundo camino, sus padres le dieron una vida en la cual estaba rodeado de mujeres, lujos y placeres. Con el tiempo Siddhattha se casó y su mujer Yashodhara tuvo un hijo llamado Rahula (se dice que el nombre significa "atadura").

Alrededor de la fecha en que nació su hijo, el joven príncipe Siddhattha salió de la casa para dar un paseo en su carroza. En este paseo (o en cuatro paseos en días sucesivos) vio en las calles de la ciudad a un viejo, un enfermo, un muerto, y un asceta. Esa misma noche, cuando las bailarinas que lo entretenían estaban dormidas con sus brazos y piernas sueltas y baba saliéndoles de la boca, él huyó del palacio montado en su caballo favorito. Finalmente cambió su ropa fina por la de un pobre cazador y dejó a su caballo para seguir la vida de un asceta errante, un *samana* (sáns. *shramana*). En este momento él tenía 29 años.

Durante los siguientes seis años, Siddhattha Gotama anduvo por el norte de la India experimentando con una variedad de disciplinas ascéticas y técnicas de meditación. Eventualmente empezó a vivir cerca de la aldea llamada Uruvela, a unos kilómetros de la ciudad de Gaya, junto con otros cinco ascetas. Con el tiempo su cuerpo llegó a ponerse tan flaco y débil que finalmente decidió comer comida sólida para recuperar sus fuerzas. En ese momento sus compañeros lo abandonaron por haber recaído en una vida "lujosa".

Una vez que se hubo fortalecido, el futuro Buda se sentó bajo un arbol *pippal* (también llamado *ashvattha*) y empezó la meditación que le llevó a la iluminación completa. La divinidad demoniaca llamada Mara ("Muerte") y sus huestes llegaron para impedir esta iluminación. Todos sus esfuerzos para tentar y derrotar a Siddhattha fallaron. Cuando Mara lo retó a encontrar a un testigo de su mérito, Siddhattha tocó la tierra con su mano y la tierra tembló. Al anochecer, Mara se retiró. Las escenas de la lucha con Mara y el recurso a la tierra como testigo también aparecen frecuentemente en la iconografía budista.

Diferentes fuentes describen el proceso y contenido de la iluminación alcanzado durante la noche de varias maneras. En los *Jataka* (Warren, 1963: 71-83), se dice simplemente que en el primer periodo de la noche adquirió el conocimiento de sus vidas anteriores, en el segundo la visión divina, y en el tercero el conocimiento de la "originación dependiente", *patichcha-samuppada* (sáns. *pratitya-samutpada*). Otras fuentes mencionan su logro durante la noche de los cuatro estados de rapto, los seis superconocimientos (sáns. *abhijña*), y las tres "cogniciones" (incluyendo el conocimiento de las cuatro "verdades nobles"). Al meditar en la cadena de la originación dependiente, los 10 000 mundos temblaron y ocurrieron milagros por todas partes. Al amanecer, la iluminación del Buda era completa. Según diferentes fuentes, la lucha con Mara duró uno o 48 días. Asimismo, se dice que después de la iluminación se quedó meditando bajo el árbol durante siete días, y luego permaneció en ese sitio unas semanas más. Tenía 35 años.

Eventualmente la aldea donde el Buda alcanzó la iluminación llegó a llamarse Bodh Gaya ("Gaya del Iluminado") y el árbol bajo el cual meditó a llamarse el "árbol *bodhi*". Hoy en día este sitio es un lugar de peregrinación para los budistas de todo el mundo. En años recientes los budistas de varios países han hecho construir grandes monasterios en la aldea.

Antes de que el Buda hubiera salido de Bodh Gaya, dos comerciantes le ofrecieron comida y llegaron a ser sus primeros discípulos laicos. El Buda luego caminó hacia la ciudad de Benarés. Ahí se quedó en el llamado "parque de las gacelas", a unos kilómetros de la ciudad, y predicó su primer sermón a los mismos cinco ascetas que antes eran sus compañeros. Según la mayoría de las fuentes budistas, en este sermón el Buda esbozó su "camino medio" entre el ascetismo exagerado y una vida dedicada al placer, un camino en el cual había tres doctrinas básicas: las cuatro verdades nobles, la ausencia de un alma permanente, y la cadena de originación

dependiente. En poco tiempo los cinco ascetas alcanzaron la condición de seres iluminados y sin manchas, y se convirtieron en los primeros *arhat*.[4]

Hoy en día este sitio se llama Sarnath. Es otro lugar de peregrinación para los budistas de todo el mundo. Está identificado por la presencia de un *stupa* (túmulo funerario) antiguo muy grande, una columna con una inscripción del emperador Asoka, y otros restos arqueológicos. Además hay varios templos y monasterios modernos alrededor.

Durante los siguientes 45 años, el Buda anduvo por el norte de la India predicando su mensaje. Sus discípulos se organizaron en tres grupos: los monjes, las monjas, y los seguidores laicos. Para cada grupo se elaboró un detallado código de comportamiento. El Buda aceptó como discípulos, tanto monjes y monjas como laicos, a gente de cualquier casta. Desde una época temprana hasta hoy en día, la manera de entrar a la comunidad ha sido la simple declaración de que una persona se refugia en las "tres joyas" (*triratna*): el Buda, sus enseñanzas (el *dhamma*) y la comunidad de budistas (el *sangha*).

Entre los que llegaron a ser monjes budistas, el primero después de los cinco ex compañeros fue Yasa (sáns. Yashas), el hijo de un comerciante rico de Benarés. Sus padres se convirtieron en discípulos laicos y 54 de sus amigos en monjes. Entre los discípulos monásticos directos del Buda que desempeñaron papeles importantes en el desarrollo del budismo, se puede mencionar a Kassapa (sáns. Kashyapa), Mahamoggalana (sáns. Mahamaudgalyayana), Sariputta (sáns. Shariputra), Ananda (un primo del Buda), y el peluquero Upali. Se dice que otro primo, el monje Devadatta,

[4] En el budismo temprano, el término *arhat* generalmente se refiere a las personas que han alcanzado la iluminación por medio de las enseñanzas del Buda, mientras el término *buda* se refiere a una persona que ha alcanzado la iluminación por su propio esfuerzo. En el jainismo, el término arhat se refiere a Mahavira y los otros máximos iluminados, los *tirthankara*.

eventualmente trató de establecer un cisma en la orden y de matar al Buda, pero fracasó en sus intentos.

La primera monja fue Prajapati, la madrastra del Buda, quien lo había criado. Se dice que el Buda aceptó la creación de una orden de monjas renuentemente, sólo ante la reiterada petición de ella y de su primo Ananda. Aunque la orden de monjas quedaba subordinada a la de monjes, se aceptó la posibilidad de que las primeras alcanzaran la iluminación.

Entre los discípulos laicos del Buda se contaban tres de los principales reyes de la época: Srenika Bimbisara, el rey de Magadha (Bihar) con su capital en Rajagaha (sáns. Rajagriha); su hijo y sucesor Ajatasattu (sáns. Ajatashatru), y Pasenadi (sáns. Prasenajit), el rey de Kosala con su capital en Savatthi (sáns. Shravasti). Entre los otros discípulos laicos importantes se incluyen Mallika, la esposa del rey Pasenadi; Amrapali, una rica cortesana de la ciudad de Vaisali; Visakha, una rica patrona de la orden en Savatthi, y Anathapindika, un comerciante rico de la misma ciudad. Anathapindika compró para la orden un pequeño bosque en Savatthi que llegó a ser el famoso monasterio llamado Jetavana.

El último episodio clave en la "biografía" del Buda es su muerte. Se narra que en la aldea de Pava, el herrero Chunda le dio una comida, que los estudiosos dicen era cerdo u hongos. El Buda se enfermó por esta comida pero siguió su marcha hasta el pueblo de Kusinara (sáns. Kushinagara) donde murió, logrando la condición de perfección/aniquilación absoluta que los budistas llaman el *parinibbana* (sáns. *parinirvana*). Para entonces tenía 80 años. En la iconografía budista, el Buda recostado en el momento de su muerte es otro tema favorito.

Después de la muerte del Buda, su cadáver fue cremado por la tribu de los malla de Kusinara y las cenizas divididas entre los discípulos que pertenecían a ocho tribus o territorios diferentes. Estas cenizas eventualmente se colocaron en varios túmulos funerarios. Los arqueólogos modernos han

encontrado dos antiguas urnas que parecen contener una parte de estas cenizas.[5]

En los discursos del Buda en el *Sutta pitaka* del canon pali tenemos, si no sus palabras exactas, por lo menos las doctrinas aceptadas como suyas por sus seguidores en el primer o segundo siglo después del parinibbana. En términos generales, el mensaje del Buda en estos textos hace hincapié en los aspectos psicológicos, morales y sociales de la vida humana. También trata algunos temas que son más metafísicos y religiosos, pero generalmente los pone en un plano secundario. Si estos temas no vienen al caso en cuanto a la liberación del sufrimiento existencial, entonces el Buda simplemente se niega a discutirlos. En el budismo más tardío, sobre todo en el mahayana, esta situación cambia radicalmente, y la metafísica llega a ocupar una posición central en la mayoría de los textos.

Generalmente se considera que las doctrinas centrales del budismo temprano son tres: las cuatro verdades nobles y el camino noble de ocho etapas, la no existencia de un "alma" (sáns. *atman*) combinada con una aceptación de la idea de karma, y el ciclo de la originación dependiente. Sin embargo, de igual importancia son sus doctrinas, generalmente expresadas de una manera menos directa y explícita, sobre el orden sociopolítico, incluyendo el sistema de castas, y sobre las funciones de los dioses del panteón brahmánico.

Varios textos sostienen que el Buda anunció la doctrina de las cuatro verdades nobles en su primer sermón en el parque de los venados cerca de Benarés. Esta doctrina está ordenada semiológicamente de la misma manera que el diagnóstico de una enfermedad, en este caso la enfermedad universal de la condición humana. La primera verdad es que el síntoma básico del ser humano es el dolor, entendido en un sentido amplio y existencial. Dice el Buda: "El nacimiento

[5] Véase A. Hirakawa, 1990: 37, y Lamotte, 1988: 320, para más detalles.

es dolor, la edad es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, el contacto con lo desagradable es dolor, la separación de lo placentero es dolor, cada deseo no realizado es dolor, o sea, todos los cinco componentes de la individualidad son dolor." La segunda verdad es que este dolor tiene una causa: "la sed por los placeres de los sentidos, la sed por la vida, la sed por el poder". La tercera verdad es que el dolor tiene un remedio, que es la extirpación de esta sed. La cuarta verdad es la receta para extirpar esta sed, o sea, el camino noble de ocho etapas: "la opinión recta, la resolución recta, el discurso recto, la conducta recta, la subsistencia recta, el esfuerzo recto, el pensamiento recto, y la meditación recta". Siguiendo este tratamiento, el individuo alcanzará la iluminación que produce el fin del dolor y, al final de la vida, el *nibbana* (sáns. *nirvana*), la liberación del ciclo de transmigración.

La doctrina de la no existencia de un alma presenta una interesante mezcla de la metafísica, específicamente la ontología, con la psicología. Según esta doctrina, tanto el individuo como el universo están llenos de dolor (*dukkha*), son transitorios (*anichcha*), y sin-alma (*anatta*). El individuo no tiene una esencia o una identidad permanente. Estamos hechos de un flujo o cadena continuo de cinco elementos psicosomáticos: cuerpo, sentimientos, percepciones, estados mentales y conciencia. De la misma manera que el viejo no es igual al niño, así estamos cambiando de un instante a otro. Lo único que le da una identidad aparente al individuo que se encuentra en esta situación de cambio constante es la misma cadena de causación que lo lleva de un instante al próximo. Esta cadena causal es la base metafísica de la transmigración. No hay un alma que transmigra. Una metáfora famosa compara el pasaje de una vida a otra con el pasaje de una flama de una vela a otra. Otra metáfora compara a la persona con una carroza, que no es el eje, ni la rueda, ni el lugar de los guerreros, sino una designación conveniente para un cierto montaje de estos elementos.

La doctrina del ciclo o cadena de la originación dependiente es básicamente una ampliación de la idea del individuo como producto transitorio de un flujo constante de cinco elementos. Cada uno de los doce eslabones de la cadena se considera como resultado del anterior y la causa del siguiente. De la ignorancia surgen las formaciones mentales; de éstas surge la conciencia; de ésta el nombre y la forma y de ellos los seis órganos de los sentidos, de los cuales surge el contacto entre el órgano y el objeto de los sentidos, de los que surgen la sensaciones; de éstas la "sed" y de ella el apego; de esto surge la existencia; de ésta el nacimiento y finalmente la vejez y la muerte. Al romper cualquiera de estos eslabones, podemos escapar del ciclo y alcanzar la iluminación.

Las ideas del budismo temprano sobre la sociedad, la política, y la religión se definen en gran medida en función de su oposición a las ideas del brahmanismo. Por ejemplo, la arriba mencionada doctrina de la no existencia de un alma, se define implícitamente en oposición al concepto clave del *atman*, propuesto en las upanishad por los sabios brahmánicos.

En cuanto a las ideas del budismo sobre la religión, su contraste con el brahmanismo se hace evidente en su actitud hacia los dioses y el sacrificio. Como hemos visto, la religión védica se basaba en una visión del universo en que los sacrificios, sobre todo de animales, mantenían felices y bien alimentados a los dioses, los cuales devolvían el favor mandándole a la gente la lluvia, la fecundidad y la prosperidad. Como el jainismo (y hasta cierto punto algunas de las upanishad), el budismo rechaza decisivamente el sacrificio de animales. Este rechazo se basa en parte en la doctrina de la *ahimsa* ("no-daño"), que dice que el acto de matar a un animal o ser humano es un pecado. Como el jainismo, el budismo temprano también aceptaba la existencia de los dioses, al mismo tiempo que les restaba importancia, ya que

se negaba su influencia sobre la naturaleza y el destino humano. En los textos del canon pali, el dios principal, por débil que sea, se llama Brahma. En el hinduismo el dios Brahma es el creador, el menos importante de la triada de Brahma, Vishnu y Shiva. En el budismo más tardío, como veremos, el teísmo llega a ser dominante con la transformación de los budas y "budas futuros" (*bodhisattva*) en grandes dioses.

Las ideas del budismo temprano acerca de la política no son muy consistentes, posiblemente como consecuencia de los radicales cambios políticos que ocurrieron en el periodo que va desde el Buda hasta el reino de Asoka, durante el cual los textos del canon se desarrollaron. El Buda creció en una familia noble de una pequeña república aristocrática, pero la mayor parte de su vida como monje la pasó predicando en los nuevos reinos mayores del norte de la India. Muchos estudiosos consideran que las reglas de la orden monástica del budismo, el *sangha*, en parte reflejan la estructura semidemocrática de las repúblicas. Sin embargo, el Buda también logró contar entre sus seguidores a algunos de los reyes poderosos de los Estados de Magadha y Kosala. Quizá el ideal imperial de estos Estados se refleja en la preeminencia que algunos textos budistas dan a la idea del *chakkavatti*, el gran emperador quien hace girar la rueda del *dhamma*.

Sin embargo, a diferencia de la mayoría de los textos brahmánicos que tienden a dar una dimensión divina o sobrenatural al rey, un importante texto del *Sutta pitaka* propone una teoría contractual del origen del Estado.[6] Como en el jainismo y el hinduismo, el tiempo se concibe en la forma de un gran ciclo repetido en el cual los seres humanos gradualmente pasan de una vida larga y feliz a una corta y

[6] Una buena traducción de este pasaje se encuentra en Basham, 1988: 128-133. Sobre otros aspectos de las ideas del budismo sobre el Estado y la sociedad, véase Basham, 1988: 125-152. Para una excelente discusión de las ideas políticas de la India antigua en general, véase Basham, 1975: 80-137.

llena de desgracia. En este texto budista, la caída empieza cuando los primeros seres, hechos de material mental, empiezan a comer la tierra y sus cuerpos se convierten en algo sólido, luego aparecen plantas, luego arroz, luego los dos sexos empiezan a distinguirse, a tener relaciones sexuales y a construir casas para esconder estas relaciones, a dividir la tierra en arrozales privados, a apropiarse los bienes de otros y aparecen el robo, la censura, las mentiras y los castigos. Finalmente la gente se reúne y elige a un hombre para que la gobierne, a cambio de una parte de su cosecha de arroz. Este hombre es el primer rey y el ancestro de la clase de los reyes y guerreros, o sea de los kshatriya.

Este mismo texto ofrece luego su teoría del origen de los otros tres *varna* ("clases"): los brahmanes, los vaishya y los shudra. Según el texto, el origen de estos tres varna es funcional y voluntario. Los que querían vivir separados de los demás y dedicarse a la meditación o la enseñanza se convirtieron en los brahmanes; los que querían dedicarse a varias artes o al comercio se convirtieron en los vaishya; los que querían ganar su vida como cazadores se convirtieron en los shudra. Finalmente llegó un momento cuando un kshatriya, luego un brahmán, un vaishya y un shudra decidieron abandonar su casa y seguir una vida sin hogar. De éstos surgieron los primeros ascetas (*sramana*). Después de describir el origen de cada grupo el texto dice: "éstos surgieron de una manera totalmente natural y no de otra manera".

Hemos visto que en el *Rig Veda* los cuatro *varna* surgen del sacrificio del "hombre primordial" (*purusha*), o sea tienen un origen divino e inmutable. Es evidente que el propósito básico de este texto budista es sustituir este origen divino por uno funcional y voluntario y así restarle importancia e inmutabilidad al sistema de los cuatro varna, y por extensión al sistema de las múltiples castas (*jati*). Es también notable que este y otros textos budistas colocan a los kshatriya, y no a los brahmanes, a la cabeza de los cuatro varna. Esto sin

duda refleja el hecho de que el Buda (como el jaina Mahavira) era un kshatriya, pero también muestra que los budistas no aceptaron la pretensión de los brahmanes a un estado superior.

Otra inferencia importante de este texto es que los ascetas budistas podían provenir de cualquier varna o casta. Entre los hinduistas, sólo los brahmanes (o, según algunos textos, también los kshatriya y los vaishya) tenían el derecho de convertirse en ascetas (*sannyasin*). Entre los discípulos del Buda, tanto monjes como laicos, había gente de todos los varna y aun intocables. Uno de sus discípulos más importantes era el monje Upali, el maestro de las reglas del orden monástico, quien provenía de una casta baja de peluqueros.

Sin embargo, el budismo temprano nunca adquirió el carácter de movimiento de reivindicación social de las castas bajas. Los nombres de sus discípulos monásticos sugieren que la mayoría de ellos provenían de castas de brahmanes, y sus discípulos laicos más importantes eran reyes y comerciantes ricos. Por lo general, la oposición del Buda y del budismo temprano al sistema de castas fue limitada y algo indirecta, pero no obstante significativa. El hecho de que el budismo se desligara del sistema de las castas también facilitó su eventual transformación en una religión mundial con millones de fieles en Sri Lanka, el sudeste de Asia, China y Japón. Es también notable que en la India de nuestros días, la única comunidad importante de budistas es la de los seguidores intocables de B. R. Ambedkar, quienes se convirtieron en budistas siguiendo a este dirigente en 1956.

Uno de los aspectos más interesantes de la ética del budismo es el énfasis que pone en la intención de los actos. En un texto del *Sutta pitaka*,[7] el Buda indica las circunstancias que determinan las consecuencias kármicas de las acciones. Cuando una persona actúa por la codicia, el odio o la infa-

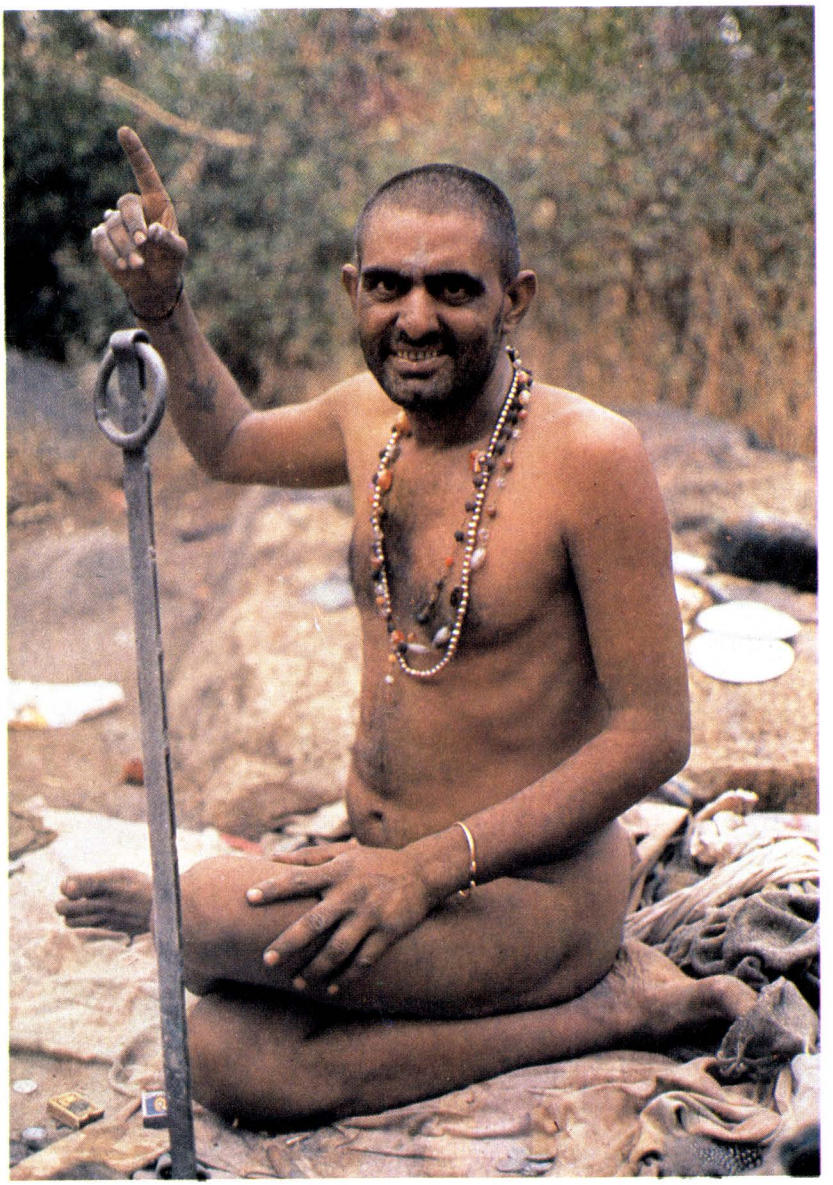
[7] De el *Anguttara-nikaya* iii. 33, traducido en Warren, 1963: 215-218.

Guardián a la entrada del templo de Halebid. Karnataka. (B. Preciado)

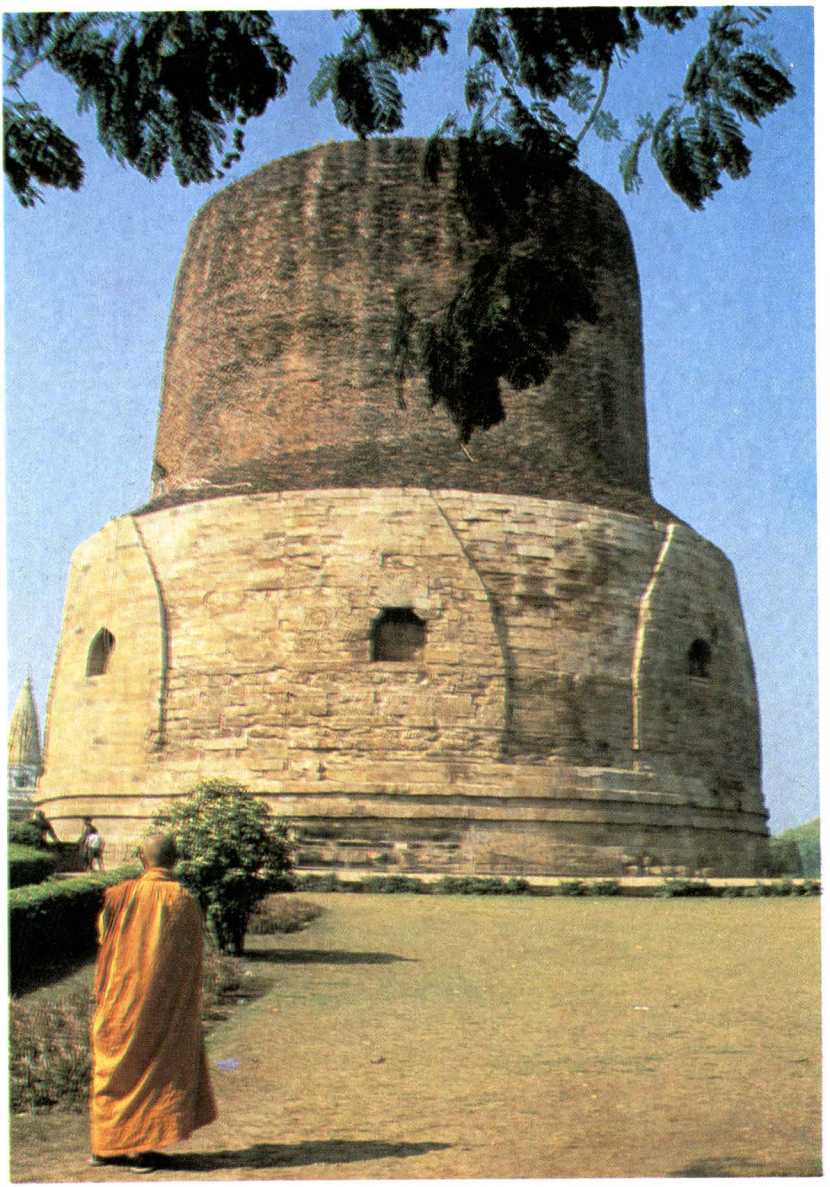
Ritual del amanecer. Río Narmada, Madhya Pradesh. (D. Jacobson)

Ritual de cremación. Benarés, Uttar Pradesh. (D. Jacobson)

Novia vestida de gala. Madhya Pradesh. (D. Jacobson)



Asceta desnudo. Monte Girnar, Gujarat. (D. Jacobson)

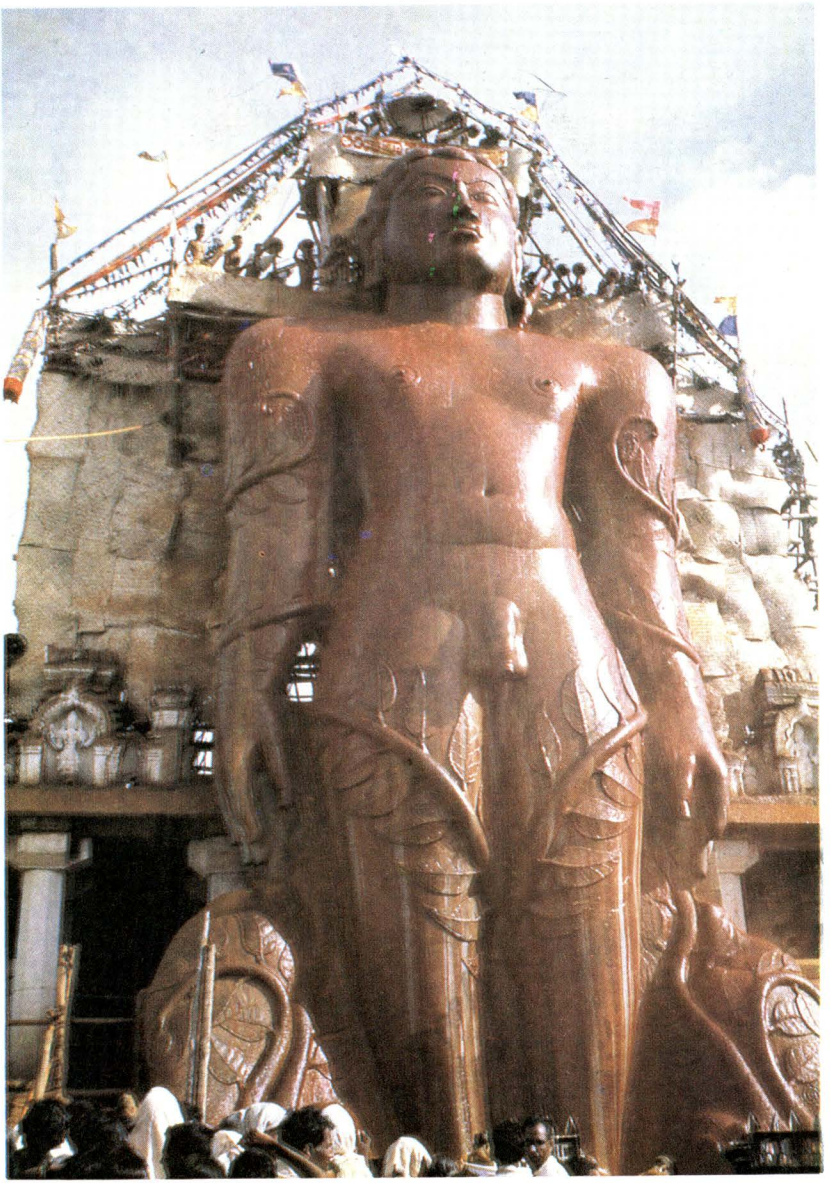


Stupa de la época de Ashoka. Sarnath, Uttar Pradesh. (D. Jacobson)

Buda predicando. Ajanta, Maharashtra. (D. Jacobson)

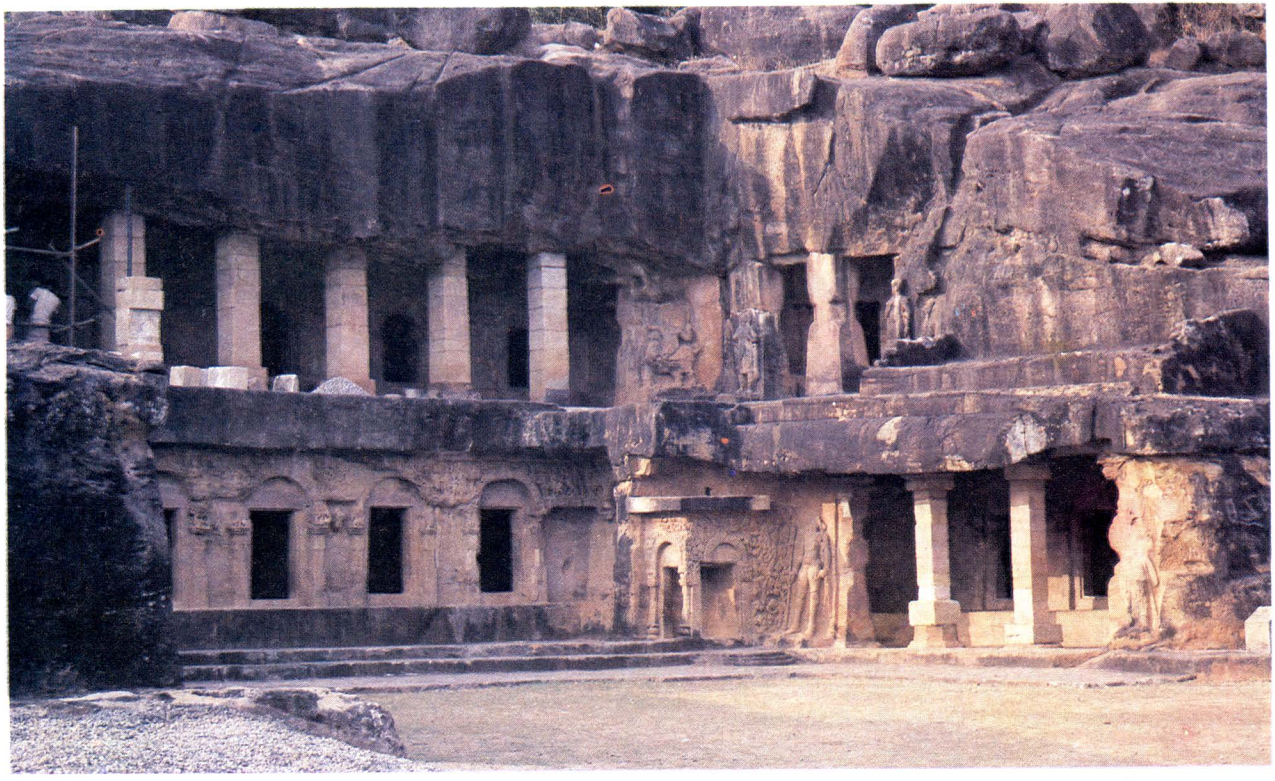
Monjes budistas en meditación. Sarnath, Uttar Pradesh. (D. Jacobson)

Monjas jainistas. Rajasthan. (D. Jacobson)



Baño ritual de la imagen de Gomateshvara. Sravana Belgola, Karnataka (D. Jacobson)

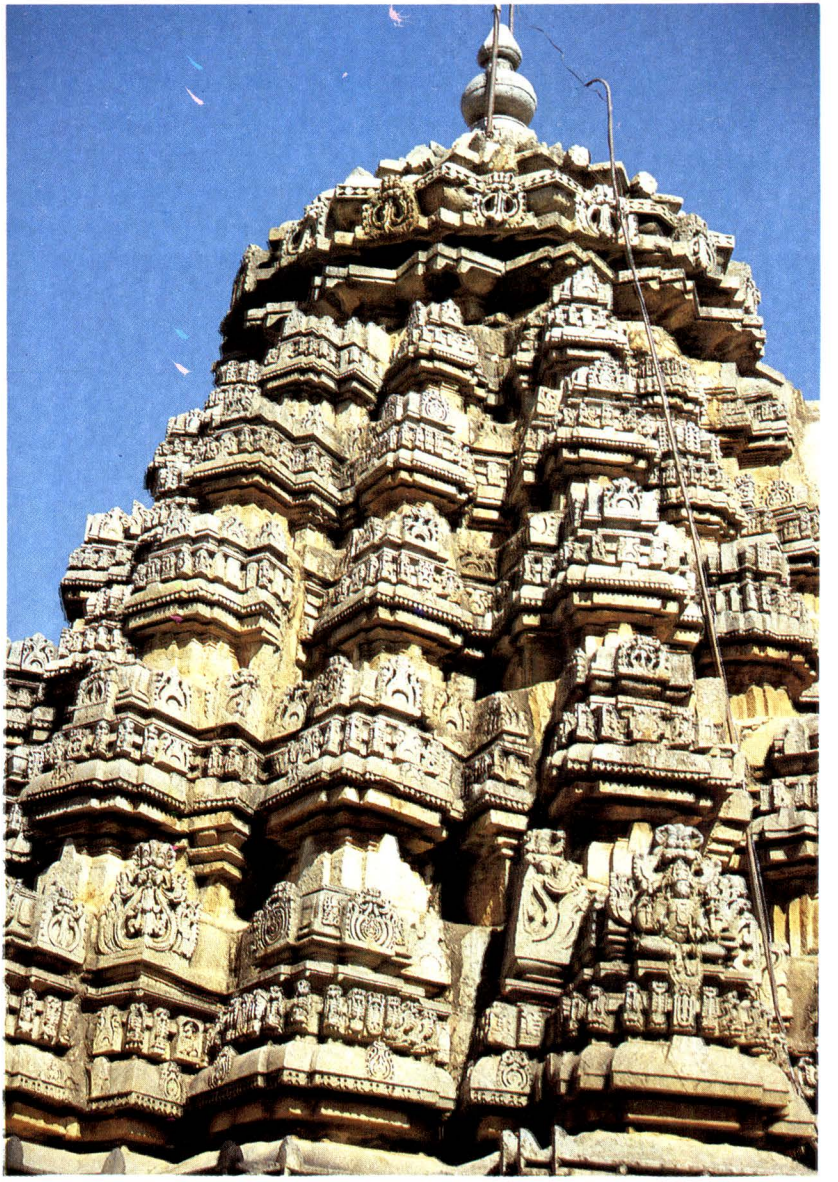
Yaksha o Kubera, dios de las riquezas. Museo Nacional, Nueva Delhi.
(B. Preciado)



Templos excavados en la roca. Udayagiri, Orissa. (D. Lorenzen)

Procesión ritual de Dassehra. Patari, Madhya Pradesh. (D. Jacobson)

Apsara o ninfa celestial. Belur, Karnataka. (B. Preciado)



Torre del templo. Arsikere, Karnataka. (B. Preciado)

Imagen de la diosa Subhadra, hermana de Krishna. Puri, Orissa. (D. Jacobson)

tuación, entonces "esos actos maduran, y donde maduran, ahí él experimenta la fruición de esos actos, o en esta vida, o en alguna vida posterior". Sin embargo, cuando una persona actúa sin dichos atributos, entonces "esos actos son abandonados, desarraigados, sacados de la tierra como una palmera, y llegan a ser no existentes e incapaces de volver a surgir en el futuro". En los textos un poco más tardíos del *Abhidhamma pitaka*, se dice que el efecto kármico dimana de tres elementos: la volición (*chetana*), el comportamiento real (*samudachara*), y las impresiones (*vasana*) y disposiciones (*samskara*).[8]

El énfasis en la intención claramente distingue la ética del budismo de la del jainismo y del hinduismo. Para los jainas, el acto en sí produce el karma, sin importar la intención del que actúe. Así los monjes jainas tienen que barrer su camino para evitar la muerte accidental de insectos, mientras a los monjes budistas se les permite comer carne con tal que el animal no sea matado expresamente para este fin. Por otra parte, en la *Bhagavad-gita* y la mayoría de los textos posteriores del hinduismo, se mantiene que el que actúa debe deshacerse de cualquier apego al fruto de sus acciones al mismo tiempo que ejecuta las acciones apropiadas según las reglas (el *dharma*) de su propio varna y casta.

En la *Bhagavad-gita* este argumento está desarrollado en el contexto de una discusión entre el guerrero Arjuna y el avatar Krishna. Arjuna duda si debería o no matar a sus enemigos, que también son sus parientes. Krishna afirma que su deber como guerrero es hacerlo, siempre que lo haga sin deseo por los frutos de sus acciones. En el budismo y el jainismo, el mayor énfasis dado a la doctrina de la *ahimsa* hace de la guerra un empeño algo más problemático. Sin embargo, en la práctica tanto los reyes jainas como los budis-

[8] Para una discusión más detallada de la doctrina del karma en el budismo, véase el artículo de M. Kogen, 1987.

tas hacían guerra en contra de sus enemigos. La única excepción importante es el famoso rey budista Asoka, quien renunció a la guerra después de arrepentirse de la muerte de miles de personas en su campaña en contra del reino de Kalinga.[9]

El jainismo

El jainismo, a veces llamado "jinismo", es un movimiento que en sus orígenes compartió muchos conceptos religiosos tanto con las upanishad como con el budismo.[10] Entre estos conceptos destaca el de la transmigración y su relación con los efectos del *karma* o acción. Al igual que el budismo y otras escuelas "heréticas", el jainismo no aceptaba la autoridad divina de los vedas. La religión jainista o jaina –aunque nunca llegó a ser una religión tan popular como el budismo– a diferencia de éste, ha logrado sobrevivir hasta nuestros días. En la actualidad el jainismo cuenta con dos o tres millones de adherentes, sobre todo en los estados de Gujarat y Rajasthan, en el noroeste de la India, y en Karnataka, al sur. A pesar de contar con un número pequeño de fieles si se le compara con la población india actual –de unos mil millones de habitantes– la secta tiene influencia debido a la riqueza y el celo de sus devotos. Muchos de ellos son comerciantes, conocidos tanto por su honestidad como por su dedicación al lucro.

El dirigente principal de la secta fue un hombre llamado Mahavira, o Gran-héroe, quien vivió en la región de Bihar en la cuenca del río Ganges. Según las tradiciones de los jainas, murió a los 72 años entre 528 y 525 a.C., en la aldea de Pava,

[9] Esta y otras inscripciones de Asoka han sido traducidas por Basham, 1988: 141-149.

[10] El mejor estudio general sobre el jainismo es el de P. S. Jaini, 1979. Para una buena selección de textos traducidos al inglés, véase Basham, 1988: 44-92.

cerca de Rajagriha, antigua capital de la región. Los historiadores modernos calculan la fecha de su muerte unos cincuenta o sesenta años más tarde, en los años 477, 476 o en 468 a.C. Es probable que Mahavira y el Buda fueran contemporáneos, y Mahavira muriera diez o quince años después del Buda. A pesar de que ambos dirigentes religiosos predicaron su mensaje en la misma región, no existen tradiciones que hablen de un encuentro personal entre ellos. Los textos más antiguos de los jainas no mencionan al Buda; los textos budistas antiguos mencionan en cambio a Mahavira bajo el nombre de Nigantha Nataputta, pero aseguran que murió antes que el Buda, no después.

La vida de Mahavira, tal como se cuenta en los textos jainas, tiene bastantes correspondencias con la vida tradicional del Buda. Mahavira nació en una familia de nobles de la clase kshatriya y la tribu de los jnatrika en la ciudad de Vaishali al norte de Patna (la antigua Pataliputra y actual capital del estado de Bihar). Se dice que su madre, Trishala, era hermana de Chetaka, jefe de la tribu de los lichchavi, y aparentemente fue hermana de la reina Chetana, esposa del rey Shrenika o Bimbisara de Magadha. Shrenika y su hijo, Kuniya o Ajatashatru, son importantes contemporáneos tanto del Buda como de Mahavira.

Al nacer Mahavira sus padres lo llamaron Vardhamana. "Mahavira" es un título que adquirió posteriormente. Sus padres eran devotos de la secta de Parshva, quien murió 250 años antes que Mahavira más o menos. Hay indicios de que Mahavira fue seguidor de esa secta y la reformó sustancialmente. Dos fueron los momentos clave en la vida religiosa de Mahavira: su renunciación y su iluminación. A los treinta años, después de la muerte de sus padres, abandonó a su esposa e hija y todas sus posesiones para llevar la vida de un asceta religioso. Después de un año de practicar el ascetismo se despojó incluso de su ropa y permaneció siempre desnudo, cosa que no había hecho Parshva. Practicó severas austerida-

des durante doce años y medio hasta que llegó a la aldea Jrimbhikagrama. Allí se sentó "con los talones unidos" bajo un árbol *shala*. Después de dos días y medio de meditar sin beber agua o comer, llegó a la iluminación, transformándose así en un *jina* o "conquistador", un *arhat* o "digno", y un *kevalin* o "aislado".

Tras su iluminación, Mahavira no comunicó ninguna doctrina o verdad filosófica nueva; sólo impartió el sermón de los Cinco Grandes Votos: la renuncia a matar a cualquier ser vivo; la renuncia a toda mentira; la renuncia a tomar algo que no haya sido regalado; la renuncia a los placeres sexuales, y la renuncia a todo apego a las cosas mundanas. Luego de su iluminación, pasó los siguientes 30 años practicando austeridades y predicando su mensaje en los reinos de la llanura del Ganges, hasta su muerte ocurrida en Pava en 468 a.C., aproximadamente. Durante todo este tiempo, conoció a ascetas de diversas escuelas y debatió con ellos. Parece que su contrincante más importante fue Makkhali Gosala, cabeza de la secta de los ajivikas. Según las escrituras de los jainas, Gosala fue discípulo de Mahavira durante seis años, cuando éste practicaba el ascetismo antes de su iluminación. Gosala rompió con Mahavira y no volvió a encontrarlo sino 18 años después. Pelearon en esta ocasión. Gosala trató de matar a Mahavira con una maldición, pero éste invirtió la maldición y Gosala murió poco tiempo después, probablemente alrededor del año 485 a.C.

En las doctrinas de los jainas, Mahavira es considerado como el vigésimo cuarto de los veinticuatro grandes *tirthankara*, palabra que significa "el que hace un vado", o sea, el que cruza el océano de la existencia mundana, aquel que logra la iluminación sin ayuda de otro iluminado. Este esquema de los tirthankara se combina con una complicada cosmología que postula la existencia de una serie infinita de vastos ciclos de tiempo, cada uno dividido en dos mitades: una ascendente y otra descendente. Estamos en un medio

ciclo descendente, que está dividido en seis etapas: feliz-feliz, feliz, feliz-triste, triste-feliz, triste y triste-triste. La felicidad, moralidad y longevidad de los seres humanos disminuye en cada etapa. Es solamente durante la tercera y cuarta etapa, cuando los humanos están suficientemente tristes como para sentir la falta de perfección, pero todavía capaces de buscar la salvación, cuando ésta tiene alguna posibilidad de ser. Es precisamente durante esas dos etapas de cada medio ciclo cuando aparecen los 24 tirthankara. Mahavira, el último de éstos, murió tres años antes del fin de la cuarta etapa, triste-feliz, del medio ciclo actual. Sus discípulos fueron las últimas personas capaces de lograr la salvación durante este medio ciclo. La etapa actual es la quinta, la triste y durará 21 000 años. Ya no hay posibilidad alguna de salvación, pero debemos seguir el camino enseñado por Mahavira para lograr el mejor renacimiento que sea posible y entrar en la vía de la salvación durante el próximo medio ciclo ascendente, cuando aparecerán otros 24 tirthankara.

Aunque la doctrina metafísica de los jainas es básicamente ateísta, en la práctica los 24 tirthankara reciben adoración de los fieles. En los templos de los jainas aparecen estatuas de ellos y a veces otros santos de su mitología. Se distinguen por su asociación con un emblema, generalmente un animal, y un color particular. Los más importantes son: el primero, Rishabha, asociado con un toro y el color dorado; el vigésimo segundo, Nemi, asociado con una concha de caracol y el color negro; el vigésimo tercero, Parshva, asociado con la serpiente y el color azul; y por supuesto, el último, Mahavira, asociado con el león y el color dorado. Otro tirthankara interesante es el décimo noveno, Malli, asociado con una jarra y el color azul. Según la mayoría de los jainas fue mujer. Solamente los dos últimos tirthankara, Parshva y Mahavira tiene una historicidad convincente. Los dos son originarios de la región de Bihar, al este del actual estado de Uttar Pradesh, en la cuenca del Ganges. Parshva se asocia especial-

mente con la ciudad de Banaras o Varanasi, sagrada también para los hinduistas. Nemi, que puede tener también ciertas raíces históricas, es del oeste de la India, de la región de Kathiawar en el actual estado de Gujarat. Según las leyendas jainas, era pariente de Krishna, a quien los hinduistas reconocen como uno de los principales avatares del gran dios Vishnu.

Otra figura importante de la mitología jaina es Bahubali, el hijo del primer tirthankara, Rishabha, y uno de los primeros individuos en nuestro medio ciclo con posibilidad de lograr la salvación. Su gigantesca imagen en la cima de una colina de Shravanabelgola al sur de la India, construida en 948 d.C., es un importante sitio de peregrinación para los jainas.

La gran ceremonia en honor de Bahubali, celebrada en Shravanabelgola cada doce años, atrae a miles de devotos. Una característica de las imágenes de los santos y tirthankara jainas es que están paradas, como esta estatua de Bahubali. Se dice que meditan durante tanto tiempo en esta posición que crecen alrededor de sus piernas enredaderas, como se puede notar en la imagen de Bahubali. Se ha observado que esta postura es semejante a la de varias figuras de terracota encontradas en las ruinas de la civilización prehistórica del Indo. Independientemente de la posibilidad de una relación histórica entre estas figuras y las imágenes jainas, es posible que una parte de la herencia religiosa de la civilización del Indo haya llegado a la India a través del jainismo.

Actualmente la comunidad jaina está dividida en dos sectas: los *digambaras*, o "vestidos con aire", y los *shvetambaras*, o "vestidos de blanco". Los ascetas digambaras andan tradicionalmente sin ropa alguna, mientras que los ascetas shvetambaras se visten con ropa blanca. La comunidad digambara reside principalmente en el sur de la India, en el estado de Karnataka y la comunidad shvetambara en el noreste de la India, en los estados de Gujarat y Rajasthan.

Esta división entre los shvetambaras y los digambaras es muy antigua. Según los jainas se remonta a una terrible hambruna durante el tiempo del emperador maurya llamado Chandragupta (*ca.* 315-290 a.C.). Se dice que el emperador llegó a ser discípulo del patriarca jaina Bhadrabahu, abdicó al trono, y siguió a Bhadrabahu hasta Shravanabelgola, donde se dejó morir de hambre según el rito jaina llamado *sallekhana*. Tras una estancia en el sur de casi doce años, los discípulos de Bhadrabahu regresaron al norte. Allí se encontraron con que los ascetas jainas del norte habían comenzado a usar un vestido blanco, en vez de seguir desnudos. Además, estos ascetas norteños, bajo el liderazgo del patriarca Shulabhadra, habían elaborado un canon "oficial" de los textos jainas. Los digambaras rechazaron tanto este canon como la costumbre de vestirse. A pesar de tener textos religiosos diferentes y diferencias en cuanto a las prácticas religiosas, las comunidades jainas de los digambaras y shvetambaras han mantenido más o menos las mismas doctrinas metafísicas y reglas de conducta, tanto para los monjes como para los laicos.

Las doctrinas metafísicas y éticas más características de los jainas son las del karma y la no-violencia (*ahimsa*). Según los jainas, el karma es una suerte de materia sutil que se pega al alma individual, a consecuencia de las acciones de los seres vivos. Por medio de la buena conducta, sobre todo de la práctica de la no-violencia, puede evitarse el influjo de más karma. El karma ya acumulado puede eliminarse mediante su "maduración", o sea, realizando sus consecuencias a lo largo del tiempo, o mediante su "incineración" más súbita en el fuego del ascetismo y las austeridades. Cuando el alma individual se libera de todo su karma, abandona el cuerpo y flota hacia el más elevado techo el cielo donde se queda para siempre con otras almas individuales en un estado de conciencia pura.

Las almas individuales habitan en todos los seres vivos, incluso en las plantas, y hasta en las partículas de los elemen-

tos básicos: la tierra, el fuego y el viento. La gran mayoría de estas almas nunca llegará a la liberación; está condenada para siempre a transmigrar de cuerpo en cuerpo. La visión de la vida de los jainas es muy compasiva y a la vez muy pesimista. Una parábola jaina de un texto del siglo VII compara la condición humana con la situación de un hombre que se pierde en un horrible bosque.[11] Lo atacan un terrible elefante, símbolo de la muerte, y una diabla, símbolo de la vejez. Trata entonces de subirse a un inmenso árbol, la salvación, pero esto resulta demasiado difícil. Se encuentra un antiguo pozo y se lanza dentro de él. Ahí queda colgado de un manojo de hierba, la duración de su vida, que crece en la pared del pozo. Abajo escucha el horrible siseo de unas serpientes gigantes, las pasiones. Mientras tanto dos ratones, los medios meses, roen el manojo de hierba y el elefante hace caer del árbol una colmena de abejas sobre la cabeza del hombre. Aunque las abejas, las enfermedades, pican incesantemente al hombre, éste saborea una gota de miel que cae en su boca y olvida momentáneamente todas sus penas. Esta gota representa los placeres triviales de este mundo, que el hombre sabio debe rechazar en favor de la austera búsqueda de la salvación.

A pesar del carácter austero de la fe jaina, esa comunidad ha hecho importantes contribuciones a la vida cultural y estética de la India. Los estudiosos y escritores jainas han producido una gran cantidad de obras filosóficas y literarias de alta calidad, en diversos idiomas: el prákrito clásico del canon jaina, el sánscrito, los dialectos de los cuentos medievales como el maharashtri y el sauraseni, y los idiomas modernos como el kannada, el gujarati y el hindi. En el campo de la lógica, elaboraron su propio sistema, el *anekanta-vada* o "teoría de la no unilateralidad", que hace hincapié

[11] Del *Samaradityakatha* de Haribhadra, traducido al inglés en Basham, 1988: 60-61.

en las limitaciones del lenguaje para describir una realidad dada.[12] Entre los filósofos jainas destacan los nombres de Haribhadra, del siglo VIII, y de Hemacandra, del siglo XII. Este último fue una figura importante en la corte del rey Kumarapala de Gujarat, quien debido a su influencia tomó los votos de un jaina laico. Además de ser filósofo y lógico, Hemacandra escribió también varias obras de teatro. Sin embargo, los autores jainas son famosos sobre todo por sus cuentos folclóricos. Hemacandra mismo escribió una enorme colección, donde narra la vida de 63 héroes de la tradición jaina. Otra gran colección de cuentos, de corte más secular, es la versión del *Panchatantra* de Purnabhadra, autor jaina del siglo XII.[13]

En los campos de la arquitectura y las artes plásticas, los jainas construyeron varios templos de una belleza impresionante. Los más famosos son los de Monte Abu, en el suroeste de Rajasthan, cerca de Gujarat. Los interiores de estos templos están tallados en mármol blanco. El estilo, recargado de adornos, recuerda el churrigueresco de las iglesias de España y América Latina del siglo XVIII.

OTRAS ESCUELAS

Los ajivikas fueron otra secta no védica que tuvo una influencia considerable durante los siglos VI a I a.C. y logró sobrevivir hasta aproximadamente el siglo XV d.C.[14] Sin embargo, nunca tuvieron una importancia comparable a la del budismo o el jainismo. Aunque es posible que las tradiciones de la secta se remonten al periodo anterior a Makkhali Gosala, el famoso rival de Mahavira, fue éste efectivamente su funda-

[12] Sobre esta teoría, véase Matilal, 1981.

[13] Existen traducciones al inglés de estas dos grandes colecciones de cuentos. Véase Hemachandra, 1931: 62, y Somadeva, 1924: 28.

[14] El estudio hasta ahora definitivo sobre los ajivikas es Basham, 1951.

dor. Se han perdido los textos de la secta, pero sabemos por los textos jainas y budistas que sus doctrinas eran semejantes a las de los jainas. Los ascetas ajivikas andaban desnudos y practicaban austeridades rigurosas. El dogma más destacado de la secta era el de *niyati*, el destino. Creían que no era posible desviar el curso de la transmigración, y que el karma de las acciones pasadas determina nuestro destino sin posibilidad alguna de modificarlo.

Entre las otras escuelas no védicas de la época del Buda y Mahavira, la de Ajita Kesakambala aparentemente rechazaba incluso los conceptos de karma y transmigración.[15] Los textos antiguos budistas describen a Ajita como un abierto materialista quien sostiene que los actos de caridad y sacrificio no producen ningún mérito; que las acciones no tienen efectos morales, o sea que el karma no existe; que no hay un alma que sobreviva la muerte del cuerpo, construido con los cuatro elementos, y que la muerte es el fin completo de nuestra existencia. Este materialismo radical nunca tuvo un gran patrocinio ni mucho apoyo popular en la India, pero las escuelas materialistas de los charvaka y lokayata sobrevivieron durante casi todo el periodo antiguo.

La antigua escuela de Sanjaya Belatthiputta, otro contemporáneo del Buda y de Mahavira, sostenía una doctrina totalmente escéptica. Se niega a afirmar tanto la existencia como la no existencia de otro mundo. Sólo afirma que toda pregunta acerca de lo que está más allá de lo percibido, o sea toda cuestión metafísica, simplemente no puede tener una respuesta negativa ni positiva. Esta doctrina tiene un importante representante en Jayarashi, un sabio del siglo VIII, quien ha dejado un importante texto llamado el *Tattvopaplavasimha* ("El león para tragar la realidad").[16]

[15] Para estas otras escuelas véase Basham, 1951.

[16] Existe una traducción al inglés en Franco, 1987.

El budismo tardío

Aunque el budismo contó desde un principio con una orden monástica (el *samgha*), y una doctrina establecida (el *dharma),* muy pronto se vio dividido en grupos que mantenían posiciones doctrinales distintas y prácticas monacales diversas. Esta situación fue propiciada por el amplio crecimiento de la orden a través de un vasto territorio. Durante su vida, el Buddha fue considerado naturalmente la cabeza de la orden y la fuente de la doctrina, pero después de su desaparición no quedó una autoridad central reconocida que mantuviera un principio de unidad doctrinal y de práctica. Las diferentes comunidades, muchas veces separadas por grandes distancias, empezaron a desarrollar con el paso del tiempo posiciones doctrinales y prácticas diversas. Buscando remediar esto, se convocaron varios concilios pero, fuera del primero, sólo sirvieron para establecer con mayor fuerza las diferencias. Ya en el Segundo Concilio (s. IV a.C.) se produjo una división entre aquellos monjes que mantenían una posición más conservadora y el resto que sostenía un punto de vista más flexible.

Las diferencias en las prácticas fueron menos graves que las disensiones en la interpretación de la doctrina. Éstas llevaron finalmente al establecimiento de grupos separados o sectas dentro de la comunidad budista. Sin embargo, estas separaciones no condujeron a conflictos radicales, ya que se dieron muestras de gran tolerancia. Las diversas opiniones fueron mantenidas en el terreno de la discusión filosófica y teológica sin que crearan una división irreconciliable entre las comunidades. En verdad estas diferencias ocasionaron una mayor creatividad conceptual y argumentativa dirigida a mantener las posiciones propias frente a las demás. Por otra parte, en una misma comunidad frecuentemente había monjes que mantenían posturas antagónicas.

La primera división se dio, como dijimos, en el Segundo Concilio, realizado en Vaisali, y dividió a los Sthavira de los

Mahasamghika. Los primeros sostenían la preeminencia de los monjes "iluminados" o arhat, los pocos que habían logrado la meta del budismo, mientras que los segundos eran más tolerantes con los puntos de vista de los aspirantes y discípulos que todavía se encontraban en el camino. La naturaleza y posición de los arhat se convirtió en uno de los principales puntos de discusión y conflicto. Unos los consideraban seres perfectos e infalibles, otros mantenían su humanidad y la posibilidad del error en su conducta. Posteriormente, tanto los sthavira como los mahasamghika continuaron dividiéndose en nuevas sectas; entre los grupos surgidos de los sthavira se cuentan los pudgalavadin o "personalistas", que creen en la existencia de una entidad individual que reencarna en nuevos cuerpos después de la muerte; los sarvastivadin quienes creen que todo existe verdaderamente (tanto el pasado, como el presente y el futuro), y los vibhajyavadin o "distincionistas" que dicen que no se puede mantener una posición única frente a la realidad, sino que es necesario diferenciar diversos puntos de vista.

Los vibhajyavadin se dividieron a su vez entre los mahisasaka y los dharmaguptaka. De los primeros, o de un grupo similar, surgieron los theravadin, quienes integraron la única de las sectas sthavira que dura hasta nuestros días y que domina en Sri Lanka y el sudeste de Asia. A su vez, los sarvastivadin también se vieron divididos al separarse de ellos los sautrantika. No podemos detenernos en las innumerables disputas y sutilezas que los distinguían; sólo podemos mencionar que estas divisiones dieron origen a un nuevo género de escrituras budistas llamadas Abhidhamma o Abhidharma, ya que cada grupo se vio en la necesidad de establecer sus puntos de vista doctrinarios frente a los de las demás sectas, independientemente de que todos aceptaban el primitivo canon que contenía los sermones del Buda. Los textos Abhidhamma pueden ser descritos como escolásticos, pretenden hacer una exposición y una explicación siste-

máticas de las doctrinas canónicas. Desarrollan con gran detalle una teoría de los elementos constitutivos de la realidad (*dharmas*), enumerándolos en listas cada vez más extensas.

Pese a las advertencias de Buda a los discípulos sobre la inutilidad de las discusiones filosóficas ya que no conducen a la iluminación, las diferentes sectas elaboraron los extensos tratados de Abhidhamma y los incorporaron al canon de las escrituras budistas como un tercer cesto o canasta (*pitaka*) llamado *Abhidhammapitaka*. Posteriormente se escribieron tratados filosóficos que comentaban sobre diversos puntos de esta tercera colección canónica. Entre los siglos II a.C. y IV d.C. aparecen autores individuales, maestros que sostienen sus interpretaciones bajo su propio nombre, a diferencia de los tratados anónimos anteriores, aunque se siguen produciendo obras anónimas que generalmente se atribuyen al propio Buda o a seres celestiales. "Las preguntas de Milinda" (*Milindapañha*) de Nagasena (s. II a.C.), los *Jataka* o cuentos sobre las vidas anteriores del Buda, y los primeros textos budistas en sánscrito como el *Buddhacarita* o "Hechos del Buda" de Asvaghosa, están entre los textos más importantes de este periodo.

Bajo el patronazgo de dinastías indias como los Satavahana de la región Andhra, o dinastías procedentes del exterior como los Indo-griegos y los Kushana, el budismo floreció y produjo obras excelentes, tanto en la filosofía, como en la literatura y la plástica. Desde Taxila en el extremo noroeste, hasta Amaravati en el sur, pasando por Mathura en el norte y Sañchi y Bharhut en el centro, el budismo fue una fuerza cultural creadora durante siglos. Su vigorosa expansión dio origen a diversas reacciones de respuesta; el brahmanismo se transformó en hinduismo, una religión menos exclusivista y más atractiva para las masas, y en el propio budismo se inició el movimiento Mahayana o "Gran Vehículo", que también respondía a una religiosidad popular.

El Mahayana no viene a reemplazar al budismo anterior, sino que surge como una más de las sectas que se habían venido formando. En cuanto tal, convive con las otras sectas y crea sus propias escrituras y tratados para enfrentarlos a éstas. El Gran Vehículo representa una tendencia a valorar la vida en el mundo que no existía anteriormente; la vida todavía se considera dolorosa, pero ahora se enfatiza su utilidad para la salvación y para practicar las virtudes budistas. El ideal de la iluminación y el nirvana cede frente al de la compasión, virtud practicada por el Buda durante sus vidas anteriores. El Buda se convierte así en un salvador, un ser dedicado a la salvación de los demás, aun a costa de la suya propia. Este ideal de conducta queda abierto a todos; la compasión universal es la más alta virtud y su práctica el deber de los verdaderos budistas. Se critica así la conducta del arhat y sus seguidores, los monjes que buscan exclusivamente la iluminación propia sin pensar en los sufrimientos de los demás seres. El Mahayana prefiere el ideal del salvador o Bodhisattva, el ser que ha jurado solemnemente dedicarse a practicar las virtudes budistas en beneficio de los demás. El Bodhisattva tiene la energía y la determinación que lo llevan a la perfección, pero rehúsa extinguirse en el nirvana hasta no lograr la salvación de todos los seres del universo.

El Mahayana no surge repentinamente, sino que aparece a lo largo de un proceso iniciado siglos antes en las disputas entre sthaviras y mahasanghikas. La presencia de elementos extranjeros puede haber tenido un papel en su desarrollo, pero más importante aún debe considerarse la influencia de cultos populares, y la pérdida de contacto entre las doctrinas teológicas y filosóficas de las sectas con las prácticas religiosas de las masas budistas. El devocionalismo, que también afectaba al brahmanismo, se vio manifestado en el surgimiento del Mahayana y de sus doctrinas. Las figuras de los Bodhisattva se multiplicaron, llegando a formar un panteón de seres supranormales llenos de poderes maravillosos, ha-

bitantes de diversos mundos dedicados a socorrer a sus devotos. En este nuevo movimiento tiene un papel esencial la doctrina de la transferencia del mérito, que implica la posibilidad de realizar acciones provechosas renunciando a sus beneficios en favor de otros. Se exhorta a los budistas a tomar los votos del Bodhisattva para dedicarse en esta vida y en las futuras a la salvación de los demás seres del universo. Esto implica también un cambio de actitud entre los devotos, que ahora ponen su esperanza de salvación más en la compasión de un ser divino que en los propios esfuerzos, que siempre serán incomparablemente menores a los méritos infinitos de un Bodhisattva.

El movimiento Mahayana tuvo también que crear sus propias escrituras canónicas, pues sus doctrinas principales no se encontraban claramente expresadas en los textos del *Tripitaka*. Se escribieron así nuevos sutra, ahora en sánscrito, a diferencia de los anteriores que se redactaron en las lenguas vulgares y que exponían las doctrinas del Gran Vehículo con plena autoridad. Para lograr la aceptación de estas nuevas escrituras se recurrió al expediente de atribuirlas al mismo Buda, pero explicando que eran textos que habían quedado ocultos durante siglos hasta que se presentaron las condiciones convenientes para su difusión. Aparecen entonces los grandes textos del Mahayana, como el *Saddharmapundarikasutra* o "Sutra del loto" y los sutras llamados *Prajñaparamita*. En ellos se enseñan las doctrinas esenciales del Mahayana. El nuevo movimiento adquiere gran popularidad y en él se expresan tanto las tendencias populares del budismo como un profundo movimiento filosófico representado por figuras de gran importancia, como Nagarjuna. Como ya dijimos, los distintos grupos y sectas del budismo podían convivir armónicamente dentro de las mismas comunidades, sin embargo, sus diferencias se manifestaban en discusiones y disputas doctrinarias. El propio Mahayana se vio pronto dividido también en diferentes grupos.

La filosofía del *Prajñaparamita* dio origen a dos posiciones filosóficas, la de Nagarjuna y su escuela llamada Sunyavadin o doctrina de la vaciedad, y la de los Vijñanavadin o doctrina de "sólo la conciencia". La primera hace un análisis dialéctico de los fenómenos y los conceptos para concluir que todo está vacío de contenido y de realidad; la segunda trata de resolver los mismos problemas, pero concluye que todos los fenómenos del universo no son más que manifestaciones de una conciencia absoluta. Los partidarios de ambas doctrinas se enfrentaron entre sí y con los de las otras escuelas budistas y brahmánicas, enfrentamiento en el cual autores como el propio Nagarjuna, Asanga y Vasubandhu llegaron a puntos muy altos de argumentación filosófica. Se fundaron "universidades" en los establecimientos monásticos y allí se cultivaron las artes de la argumentación y la disputa para defender las diversas posturas filosóficas. Establecimientos como el de Nalanda alcanzaron fama internacional y allí se dirigieron los monjes para estudiar la filosofía budista. Por otra parte, el Mahayana también se hacía popular entre las masas y se erigieron santuarios dedicados a los grandes Bodhisattvas.

Ya desde el origen del budismo se habían creado santuarios para la adoración popular en los túmulos funerarios en que se habían depositado las reliquias del Buda y de los grandes arhat. Estos túmulos, los stupa, se convirtieron en sitios de peregrinación y se enriquecieron constantemente mediante donaciones de los devotos. Fueron objeto de adorno y embellecimiento y concentraron a grupos de artesanos y artistas contratados para engrandecerlos. Stupas como los de Sanchi, Bharhut y Amaravati, cuyos restos podemos admirar aún hoy, fueron expresión durante siglos de la creatividad artística de la India. Además de los stupa, también se embellecieron los monasterios, y el budismo desarrolló el arte de excavar cuevas en las paredes de roca de los montes, que servían como habitaciones para las comunidades monás-

ticas. Principalmente en la India occidental, la construcción de los templos-cueva se desarrolló durante 800 años; Bhaja, Karli, Nasik, Ajanta y Ellora quedan como testimonio de esta tradición escultórica. Por otra parte, el budismo propició el nacimiento de escuelas artísticas como la indo-griega en el extremo noroeste y la Kushana en Mathura. A todos estos sitios acudían las masas de peregrinos para obtener méritos religiosos que los ayudaran en sus vidas futuras, admirar la riqueza artística de los santuarios y escuchar las enseñanzas de los sabios monjes que residían allí.

El Mahayana dio lugar a que el budismo se convirtiera en una religión plenamente constituida, con sus divinidades, sus santuarios y sus jerarquías de especialistas. Al mismo tiempo que las doctrinas filosóficas se fueron refinando en los monasterios, la religiosidad popular encontró en los bodhisattva y en los sitios de peregrinación, consuelo para sus penas y satisfacción a sus ansias de contacto con lo sobrenatural. El budismo incorporó también las doctrinas del yoga como disciplina de perfeccionamiento espiritual. Este elemento había estado presente desde un principio, pues el mismo Buda perteneció un tiempo a una comunidad de yoguis, pero ahora se aceptaba el papel del yogui como buscador solitario que además de la iluminación obtenía poderes maravillosos que le permitían realizar milagros. El budismo admitió entonces las doctrinas esótericas del yoga conocidas como tantra.

El tantra es un movimiento dentro de la religiosidad de la India que se remonta a épocas muy tempranas; no es sin embargo sino hasta los siglos VI y VII d.C. que empieza a ganar aceptación dentro de las religiones establecidas. En esta época no sólo el budismo, sino también el hinduismo y el jainismo se ven penetrados por el fenómeno tántrico. El tantrismo puede ser descrito en términos muy amplios como el conjunto de creencias mágico-religiosas que se centran alrededor de la utilización de los medios físicos para obtener

el dominio sobre el mundo, además de su trascendencia. Esto quiere decir que el tantrismo no rechaza al mundo, a la manera del budismo primitivo, sino que lo acepta como expresión de la fuerza y poder divinos, y se dedica a estudiarlo para dominarlo y utilizarlo como instrumento de trascendencia espiritual. Entre las fuerzas que se manifiestan en el mundo, la más importante es la energía sexual, y a ella dedica su mayor interés el movimiento tántrico. La mujer y lo femenino pasan entonces a ocupar un lugar central dentro de las religiones tántricas y el yoga sexual se convierte en la principal disciplina de salvación.

El budismo tántrico surge dentro del movimiento mahayana, que ya había hecho amplias concesiones a la religiosidad popular. La presencia de los bodhisattva como dioses salvadores abre paso a la introducción de múltiples divinidades que cumplen funciones diversas. Aparecen los llamados *mandala* o círculos de dioses y diosas que representan a las fuerzas que debe controlar el yogui para obtener la liberación. Esta liberación o trascendencia del mundo y lo mundano se representa en imágenes de éxtasis sexual interno, es decir, una experiencia de felicidad inefable que sólo puede ser representada de esta manera. El tantrismo utiliza para lograr esta meta varios medios físicos tales como objetos de meditación (*yantra*), sonidos y palabras mágicas (*mantra*), y ritos secretos que incluyen la ingestión de sustancias prohibidas, como la carne y el alcohol, y la unión sexual con una pareja consagrada. El yogui tántrico se convierte en un taumaturgo todopoderoso para quien las reglas convencionales de la sociedad y la religión no tienen valor pues han sido superadas. Por el contrario, se espera del practicante tántrico que rompa todas las reglas sociales para lograr su liberación absoluta.

De nuevo el canon budista se vio agrandado con la incorporación de textos de reciente creación. *Los Tantra*, como se denomina genéricamente a los libros de la nueva

doctrina, fueron escritos para explicar los rituales, su realización y significado, las divinidades y su simbolismo, y las técnicas de meditación y yoga. Hay que señalar que aunque el tantrismo fue adoptado casi universalmente por el budismo, muy pronto se elaboraron tratados explicatorios de los ritos y doctrinas para eliminar los elementos socialmente reprobables. Se arguyó que toda la imaginería sexual del tantra es puramente simbólica y que en realidad representa procesos de meditación interna que ayudan al yogui a obtener más rápidamente la liberación. Muchos de los grandes monasterios se convirtieron en centros de enseñanza y práctica tántricas y hasta se llegó a fundar una "universidad" para su estudio. Especialmente en Bengala, los reyes de la dinastía Pala se convirtieron en patronos del budismo tántrico.

Entre los siglos VIII y XII d.C. el budismo tántrico y el Mahayana continuaron floreciendo en la India, aunque su época de mayor esplendor ya había pasado. Su acercamiento, en cuanto a las formas exteriores, al hinduismo hizo que las masas de la población llegaran a considerarlo como tan solo una más de las formas de la religión brahmánica y dejaran de apoyarlo exclusivamente. Los monasterios se convirtieron en centros de estudio escolástico sumamente especializado, que quedaban cada vez más alejados de las necesidades religiosas del pueblo. El tantrismo hizo que los monjes perdieran mucho de su prestigio frente a los yoguis vagabundos con supuestos poderes milagrosos.

Sin embargo, ya para entonces el budismo en sus distintas formas había conquistado espiritualmente el Asia Central, China, Corea, Japón y todo el sudeste de Asia; allí perduró después de su desaparición en la India ocasionada por las invasiones musulmanas.

IV. EL HINDUISMO Y LA SOCIEDAD

El sistema de castas

El hinduismo está íntimamente ligado a la estructura social de la India por medio del sistema de las castas.[1] La casta es, en realidad, una institución tanto religiosa como social. Pero ¿qué es una casta? En el contexto de la India, la palabra "casta" (en inglés *caste*) viene del portugués. Cuando los colonizadores portugueses llegaron a la India a fines del siglo XV, denominaron "castas" a las estrictas divisiones sociales que encontraron entre la población de la India. Sin embargo, esta palabra se refiere a dos instituciones indias que son funcional y conceptualmente distintas: el *varna*, literalmente "el color", y la *jati*, literalmente "el nacimiento". En realidad nuestras preguntas deberían ser ¿qué es el *varna*? y ¿qué es la *jati*?

El varna es una división social más o menos equivalente a "la clase", mientras que la jati es "la casta" propiamente dicha. Como ya hemos visto, las cuatro clases tradicionales –los brahmanes, los kshatriya, los vaishya, y los shudra– se mencionan en el texto hinduista más antiguo que poseemos, el *Rig Veda*, donde esta división social recibe una legitimización religiosa. Se dice que cada clase surge de diferentes miembros del hombre primordial que se sacrifica para crear

[1] El concepto de casta ha provocado interminables discusiones entre antropólogos y sociólogos. Para dos puntos de vista bastante diferentes, véase Dumont, 1970, y Klass, 1980. También se puede consultar Mandelbaum, 1970, y Madan, 1971.

el mundo: los brahmanes de su cabeza, los kshatriya de sus brazos, los vaishya de sus muslos, y los shudra de sus pies.

Así, estas cuatro clases forman claramente una jerarquía, con los brahmanes en la posición superior y los shudra en la posición más baja, y también constituyen una forma de división del trabajo, según la cual los brahmanes son los pensadores y sacerdotes, los kshatriya los guerreros y gobernantes, los vaishya los agricultores y comerciantes y los shudra los obreros y sirvientes. Desde una fecha bastante antigua se agrega a esta división una quinta clase, la de los intocables, que son tradicionalmente los que se ocupan de las profesiones que se consideran ritualmente impuras.

Hoy en día esta división de la sociedad en cuatro o cinco grandes clases o varna cumple una función principalmente conceptual y no práctica. Es decir, sirve para ubicar, a grandes rasgos, la casta o jati de cada individuo en un escalafón social válido para toda la India. Las castas, por otra parte, son grupos sociales mucho más pequeños y más numerosos, pero que controlan las vidas de sus miembros de una manera mucho más directa. Se estima que hay quizá 4 000 castas en la India actual que en su mayoría tienen una distribución básicamente limitada a una de las muchas regiones culturales y lingüísticas de la India. Por lo tanto, en cada región el número total de castas probablemente no supera a 200 o 300 castas diferentes. En cada aldea el número generalmente no excede a quince o 20 castas diferentes.

¿Cómo funcionan estas castas? Como institución tiene tres parámetros tradicionales básicos: es endógama, es comensal, y se asocia a una profesión particular. El ser endógama quiere decir que los miembros de cada casta se casan solamente entre ellos, y no se casan con personas de diferentes castas. La jati es literalmente un "nacimiento", porque la casta es heredada de los padres, que deben pertenecer los dos a la misma casta. En la actualidad, la gente sigue observando, en términos generales, esta regla de endogamia

y el matrimonio entre personas de diferentes castas no es muy frecuente.

El practicar la comensalidad quiere decir que los miembros de una casta deben tomar su comida solamente con personas de la misma casta. Es particularmente importante que el cocinero sea de la misma casta, o de una superior a la de los que comen. Sin embargo, aun entre gente tradicional se considera que las personas de diferentes castas no están comiendo juntas con tal de que no se sienten en la misma "línea", o sea que no se sienten una al lado de la otra. Esta regla hace posible que, en ocasiones especiales, gente de castas diferentes sí pueda asistir a la misma comida. Hoy en día las reglas de comensalidad generalmente no se observan de manera estricta, sobre todo en las ciudades donde gente de variados orígenes suele comer junta en un mismo restorán.

La asociación con una profesión particular es un aspecto clave del papel de la casta en la sociedad india tradicional, aunque hoy en día esta asociación esté perdiendo su vigencia. Tradicionalmente la exclusividad de ciertas profesiones y empleos para cada casta aseguró una división laboral cooperativa y no competitiva en la sociedad, aunque el estatus y los beneficios económicos de cada empleo siempre estaban bien diferenciados. En una aldea habría típicamente personas de una casta de alfareros, otras de una de barberos, de carpinteros, de escribas, de terratenientes, de herreros, de limpiadores, de tejedores y de sacerdotes. Si el número de personas de cualquiera de éstas excedía los requerimientos de la aldea en términos de sus profesiones tradicionales, entonces las otras personas pertenecientes a ellas siempre tenían el derecho de trabajar en la agricultura. Esta profesión estaba abierta para todos, aunque la costumbre prohibió, por un lado, que los intocables fueran los dueños de sus propias tierras y, por otro, que las castas de los brahmanes se involucraran directamente en actividades de trabajo manual, sobre todo en el arado que podía resultar en la matanza de seres vivos,

como los pequeños animales. Tradicionalmente, las personas que trabajaban en las profesiones no agrícolas por lo general recibían un pequeño porcentaje anual de la cosecha de la aldea por sus servicios, en vez de recibir un pago directo por cada trabajo. En la India contemporánea este sistema, a veces llamado el sistema *jajmani*, está desapareciendo en favor de un sistema basado en el pago en efectivo por objeto o trabajo hecho. En muchos casos este cambio ha conducido a un deterioro de la posición económica de los artesanos aldeanos y, por lo tanto, ha fomentado su migración hacia las ciudades, donde buscan trabajo en las industrias modernas.

Aunque el sistema tradicional de castas es cooperativo en relación a la división laboral de la sociedad, nunca ha propiciado una distribución equitativa de la riqueza, ni del estatus social, ni del poder político. En realidad, ha servido para legitimizar una división sumamente desigual del estatus, del poder y de la riqueza. Es aquí donde el aspecto religioso se ve con más claridad, porque la justificación última de esta división desigual y jerárquica de castas, no es racional ni histórica, sino divina.

Los códigos clásicos de la ley hinduista intentan relacionar las instituciones de varna y jati, o sea de clase y casta, por medio de una teoría que explica los orígenes de las numerosas castas en términos de la mezcla de personas de diferentes clases. Así, las castas comparten la división desigual de prestigio del sistema de las cuatro clases, que se basa, como hemos visto, en la imagen védica del sacrificio divino de un hombre primordial.

Como se ha mencionado, la teoría de estos códigos clásicos distingue dos tipos de unión entre personas de distintas clases: la unión en la que el hombre es de una clase superior a la clase de la mujer (una unión "con el pelo"), y la unión en la que la mujer es de una clase superior a la del hombre (una "contra el pelo"). En el primer caso, los niños nacidos de esa unión generalmente forman una casta cuyo

prestigio social es inferior a la de los padres. En este sentido, la peor unión es aquella que se produce entre una mujer de la clase de los brahmanes y un hombre de la clase de los shudra. Según esta teoría, fueron los hijos producto de esta unión los que formaron la casta de los chandala, arquetípica de los intocables. Se dice que, de manera semejante, las otras muchas castas de la India surgieron de las subsecuentes uniones entre personas de castas ya formadas por las uniones entre las diferentes clases. Así, la unión de un kshattri, el hijo de un padre shudra y una madre kshatriya, con una ugra, la hija de un padre kshatriya y una madre shudra, produce un hijo de otra casta de intocables, los shvapaka o "comedores de perros".

En realidad, esta teoría de la creación de las diferentes castas por vía de las uniones entre personas de diferentes clases y castas no corresponde a los hechos históricos, sino a la necesidad de explicar y justificar las diferencias entre las diferentes castas, o sea, la jerarquía de estatus existente entre ellas. Históricamente sabemos que surgieron principalmente de los diferentes grupos étnicos y profesionales que se integraron en la sociedad hinduista. Así, actualmente muchas castas llevan un nombre asociado con una tribu o un grupo étnico o con el nombre de su profesión tradicional. Muchas otras parecen haber surgido de las divisiones y cismas entre las facciones de las ya establecidas.

Las diferencias de estatus social y religioso no corresponden totalmente a las diferencias en términos de riqueza económica y poder político. A primera vista, parece que las diferencias de estatus corresponden principalmente a la naturaleza de la profesión tradicional asociada con cada una de las castas. En general, se cree que las profesiones asociadas con la muerte o con los productos de la muerte, tanto de los animales como de los seres humanos, o con todo tipo de inmundicia o basura, inevitablemente conducen a la impureza espiritual.

Las personas de las castas que se asocian en forma particular con una profesión heredan, en forma innata, el grado de pureza o impureza asociada con esa profesión. Así, las castas de los curtidores, de los cazadores, de los carniceros, de los que trabajan en los lugares de cremación, de los barrenderos, de los lavanderos y de los jornaleros agrícolas –las castas que pertenecen a los varna de los shudra e intocables– tienen un estatus social muy bajo. Por otra parte, las castas de soldados y hacendados –las que pertenecen al varna de los kshatriya– aunque están asociados con la muerte, tienen un estatus social bastante alto, por la obvia razón de que generalmente sus miembros han fungido como gobernantes del país, o sea que han controlado el poder político. Las diversas castas de comerciantes, artesanos y agricultores –que tradicionalmente han tenido riqueza económica, aunque no necesariamente mucho poder político– normalmente se distribuyen los peldaños del escalafón de prestigio entre las castas bajas y las castas de soldados. En la cúspide de la jerarquía, en términos de su estatus social, están las varias castas de los sacerdotes, educadores, abogados y funcionarios –las que pertenecen al varna de los brahmanes. Sin embargo, la pretensión a un estatus superior por parte de los brahmanes no siempre ha sido aceptado plenamente por las otras castas con más poder político o económico, aun cuando los miembros de estas últimas estén dispuestos a aceptar las pretensiones de los brahmanes dentro del contexto ritual.

En la India contemporánea la asociación de las diferentes castas con profesiones particulares está desapareciendo gradualmente, aunque en términos estadísticos sigue siendo notable. El gobierno indio está tratando de eliminar el monopolio de las castas altas sobre las profesiones más deseables, por medio de una discriminación positiva en favor de las castas bajas en cuanto a la entrada en las universidades y la adquisición de puestos en la burocracia. Sin embargo, las castas existentes también han adquirido nuevas funciones

sociales, por ejemplo, la de servir como grupos de presión política y hermandades de ayuda mutua. La institución y el sistema de castas se está transformando en términos de su carácter y sus funciones, pero todavía no se puede decir que esté desapareciendo.

Los cuatro fines de la vida

Se debe considerar siempre lo que es correcto y lo que es incorrecto en la vida humana. Desde los tiempos védicos la India ha sentido una preocupación por el orden básico de las cosas, por la verdad y la rectitud. Ya vimos que Varuna es el guardián del orden universal (*rita*), que castiga las faltas contra la verdad. Existe un orden natural de las cosas que se manifiesta también como orden social y orden ritual. La organización de la sociedad y los deberes rituales están adecuados a ese orden natural que subyace a toda manifestación cósmica. En la India posvédica todo esto quedó incorporado en el concepto de dharma, que prácticamente coincide con el concepto de vida humana civilizada. Sin embargo, se desarrolló también un esquema clasificatorio de los fines legítimos de la vida humana, dentro de los cuales, aunque dharma ocupe el lugar preeminente, caben otras aspiraciones del hombre además del simple acatamiento del orden universal establecido. Este esquema, llamado de los fines del hombre, consta de cuatro encabezados: *dharma*, *artha*, *kama* y *moksha*. De éstos, los tres primeros se consideran aparte, ya que el cuarto, moksha, es de una calidad totalmente diferente. Veámosles uno por uno.[2]

[2] El estudio más amplio sobre los cuatro fines de la vida humana se encuentra en Kane, *History of Dharma Shastra*; véase también Raghavan, "The Four Ends of Man", capítulo IX de *Sources of Indian Tradition* de Bary.

Además de sus implicaciones universales y cósmicas, dharma se refiere al orden de la ley y de la justicia: tanto la ley civil como la penal y la religiosa, sobre todo esta última que tiende a incluir a las otras dos y todos los aspectos de la ética y la moralidad. Dharma abarca entonces todo lo que nosotros clasificamos bajo el orden jurídico, ético, moral, religioso y aun social. Dharma es la base del funcionamiento de la sociedad y por tanto de su prosperidad y felicidad. Los *Dharma Shastras* o códigos del dharma, compendios legales de la antigua India, incluyen en su materia desde prescripciones sobre la higiene personal hasta la legislación sobre contratos de compra-venta. El dharma abarca todos los aspectos de la vida humana, desde la procreación hasta la muerte del individuo, pasando por su nacimiento, crianza, educación, matrimonio y vida productiva. El orden social, basado en el sistema de castas, está fundado sobre el dharma; por tanto, cualquier perturbación del orden social es también un atentado contra el orden universal establecido.

El hombre y la mujer ocupan siempre un lugar en la escala social y una posición particular acorde con el desarrollo de la vida de cada individuo. Esto los relaciona de múltiples maneras con el resto de la sociedad. Príncipe o mendigo, todo individuo tiene ciertas obligaciones y responsabilidades hacia los demás. Ha de cumplir su papel asignado hacia sus padres, hijos, hermanos, cónyuges, amigos, maestros, dependientes, superiores, enemigos, deudores y hasta con los muertos, seres sobrenaturales y dioses. Esta vastísima red de relaciones entre todos los individuos de una sociedad es lo que constituye el dharma en su aspecto general; las obligaciones particulares son los dharmas específicos de cada miembro del organismo social. Existen así un dharma de la esposa y uno del esposo, uno del padre y otro del sacerdote. El dharma llega a confundirse así con el propio entramado de las relaciones sociales. Pero el dharma se manifiesta como la ley y todas las obligaciones a que nos

referimos deben ser reguladas específicamente y no solamente en abstracto. Los *Dharma Shastras* se ocupan de esto y pretenden legislar el comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Hay, sin embargo, apartados a los que se da preferencia sobre otros, por referirse a aspectos más importantes de la vida social. El matrimonio, sus formas, las maneras de realizarlo y las obligaciones de los cónyuges es uno de estos apartados. Las obligaciones de las castas representan otro capítulo importante de los *Dharma Shastras*. Finalmente la parte que nosotros definiríamos como puramente legal —contratos, demandas, juicios, sentencias, multas, etc.— también es destacada dentro de esos códigos tradicionales.

Parecería que dharma es un concepto que lo abarca todo y dentro del cual se pueden incluir todos los aspectos de la vida humana, y así es, en cierto sentido. Sin embargo, dentro de los cuatro fines de la vida humana, dharma tiene un sentido restringido y se refiere más que nada a la ley y la legalidad, a lo correcto y apropiado para cada circunstancia. Éste sería el primer fin de la vida, actuar conforme a lo ordenado por la ley individual, la ley social y la ley universal.[3] Se admiten, pese a todo, otros fines de la existencia humana igualmente legítimos y sin los cuales el orden social tampoco funcionaría. Estos otros fines son la prosperidad y la ganancia, el placer y la liberación final.

Artha, palabra que significa finalidad u objeto de algo, describe dentro del esquema de los fines de la vida esa finalidad en términos de ganancia, de aprovechamiento y de beneficio. Si el dharma es sobre todo el dominio de la ley y de la religión y por tanto de los brahmanes, artha es más que nada el dominio de la política y el poder, es decir, de los kshatriya. Artha se refiere al fin de la acción humana que no

[3] El texto más importante sobre este asunto es el llamado *Manava-dharma-shástra*, conocido en Occidente como *Leyes de Manú* o *Código de Manú* (Doniger y Smith, 1991).

busca sólo el cumplimiento del deber, el dharma, sino también una ganancia, un beneficio de esa acción. Así como existen los textos del dharma, los *Dharma Shastra*, así tenemos también el *Artha Shastra* y otros textos sobre la política, una preceptiva para los reyes sobre cómo conservar, aumentar y obtener el poder, sobre cómo administrar el gobierno de su reino y atraer así la prosperidad sobre sí mismo y la sociedad. Porque finalmente artha es para la obtención del bien público, la conservación del dharma, que sin el gobierno sería imposible. Artha, en el sentido de gobierno y administración, es absolutamente necesario para el establecimiento del dharma, ya que de otra manera la humanidad caería en la ley de la selva. Los textos llaman a esto *matsya nyaya*, el ejemplo de los peces, que dice sencillamente: el pez grande siempre se come al chico. Es decir, la ley del más fuerte sin consideraciones para la justicia, la verdad ni la costumbre. Ésta es la tendencia natural del hombre y se continúa en tal estado de salvajismo hasta que se impone artha, el gobierno reglamentado y reglamentador. El instrumento indispensable de artha es, pues, danda, el garrote, símbolo del castigo y la coerción, ya que se considera que los humanos no abandonarán el ejemplo de los peces si no es por temor al castigo. De hecho otro de los nombres de los *Artha Shastra* es *Danda Niti*, la doctrina del castigo y la coerción. Ésta es la esencia de la doctrina política.

Como se ve, la supervivencia de la sociedad depende de artha, el poder, y del detentador de ese poder, el rey. Artha es, sobre todo, el dominio del monarca, aunque sus principios generales puedan aplicarse en todos los casos de actividad que busca un beneficio. El *Artha Shastra*, texto atribuido al brahmán Kautilya, primer ministro del emperador Chandragupta Maurya (siglo IV a.C.), aconseja a los príncipes sobre todos los aspectos del gobierno y la administración. Sus tópicos van desde la organización de los ejércitos y sistemas de ataque y defensa, hasta la recaudación de impues-

tos y la acuñación de moneda, pasando por la organización de un servicio de espionaje, las disposiciones para el harem y la explotación de minas y de bosques. Se tocan también puntos como la planeación de una ciudad, el mantenimiento de un sistema de caminos y la producción y venta de bebidas alcohólicas. Todo esto y muchísimos temas más caen bajo el dominio de artha.[4]

Aunque sostén y apoyo del dharma, artha se tiene que oponer muchas veces a lo que es justo y correcto. En tales casos los textos del *Artha Shastra* recomiendan pasar por encima de dharma y actuar como sea conveniente según los principios de la política como ciencia de gobierno. Cada uno de los textos sobre los cuatro fines de la vida insiste en la superioridad de su fin particular. Ya vimos que según los *Dharma Shastra* la ley y la verdad son la base de todo, y cómo el *Artha Shastra* argumenta que sin el poder esa ley es inservible. Los teóricos de kama, el placer, alegarán también que éste es uno de los fines legítimos de la vida.

Kama es el tercer encabezado dentro del cuádruple esquema que venimos explicando. Kama significa "el placer", sobre todo el placer erótico, pero también todo tipo de placer de los sentidos. Incluye así en su dominio al amor y al sexo, la música y la danza, el teatro y la poesía, los perfumes y los manjares, etc. Según Vatsyayana, el autor del *Kama Sutra*, el texto más antiguo de *Kama Shastra* que se ha conservado, el placer es tan necesario a la vida como el alimento y debe, por tanto, buscarse como algo indispensable. Dice también que kama, lo agradable, es el resultado de la práctica de dharma y artha y que por tanto su disfrute es tan legítimo como el cumplimiento de la ley y el ejercicio del poder. Vatsyayana aboga por una práctica equilibrada de los tres para

[4] *The Kautiliya Artha Shátra*, ed. cr., trad. y comentario por R. P. Kangle, Universidad de Bombay, 3 vols., 1963.

la obtención de la felicidad que debe ser, finalmente, la consideración suprema de los actos humanos.[5]

El *Kama Sutra* menciona las 64 artes que conforman el *Kama Shastra*, que deben dominarse en todas las técnicas del placer. Las cortesanas, profesionales del placer, deberían dominarlas todas o la mayoría de ellas para obtener éxito en este terreno. La lista de estas artes del placer incluye, entre otras, el canto y la danza, el maquillaje y el tatuaje, la pintura y el dibujo, la redacción y la composición de poemas, el arte de inventar y resolver adivinanzas, la mímica y la actuación, la cocina y la preparación de bebidas, la lógica y la gramática, la magia y la astrología, la carpintería, la arquitectura, la química y otras. El dominio de kama es, como se ve, tremendamente amplio; sin embargo, se manifiesta sobre todo en el placer erótico, derivado de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Las 64 artes están orientadas en este contexto a la complacencia y la admiración que nacen entre los amantes mediante su práctica para el agrado del otro.

La materia del *Kama Sutra* se explaya en extensas y detalladas clasificaciones de los tipos de hombres y mujeres, de sus características y sus preferencias de los besos, caricias y abrazos. Se refiere también a las actividades diarias de un ciudadano dedicado a gozar de la vida, la búsqueda de una esposa apropiada, las actividades de la esposa y el esposo, la vida del harem, las cortesanas y sus costumbres, y hasta da recetas para la preparación de afrodisiacos y otras sustancias. Es un manual que pretende ser completo sobre todo lo concerniente a las relaciones del hombre y la mujer que conducen a la felicidad. Materia de extrema importancia pues preserva el bien y la paz de la sociedad. Vatsyayana inicia su manual con una introducción sobre dharma, artha y kama y concluye que el placer es un fin legítimo siempre

[5] Existen muchas ediciones de la traducción del *Kama Sutra* de sir Richard F. Burton al inglés. Ésta ha sido traducida al español en varias ocasiones.

que se practique con moderación y cuidado y que en su obtención no se cause daño a nadie. Recomienda ejecutar toda acción que lleve al cumplimiento de los tres fines, o incluso de dos de ellos, o hasta de uno; pero una acción que conduce a uno de estos fines solamente, en detrimento de los otros dos, no debe practicarse.

El cuarto fin de la vida humana, ya dijimos, se coloca aparte, pues en vez de compartir como los otros tres la vida en el mundo y participar en la existencia, moksha, la liberación, niega el mundo y su existencia conocida. Moksha pretende ser el fin supremo de la vida, el salto final de este tipo de existencia a una realidad eterna. El solo hablar de liberación implica que se considera una esclavitud previa, la esclavitud del mundo de dharma, artha y kama. Aun la ley, para no mencionar el poder y el placer, significa una esclavitud: la esclavitud a los ritos, la esclavitud a la justicia, la esclavitud a la verdad. Moksha se refiere a la liberación del ciclo de los renacimientos, del océano de Samsara. El cumplimiento de la ley perpetúa finalmente este orden de cosas carente de realidad ya que la verdadera realidad es moksha, la liberación de lo transitorio y falso, el encuentro con lo permanente y verdadero. No hay una sola definición aceptada de lo que es moksha y diferentes escuelas proponen diferentes ideas; todas coinciden en el lado negativo de la definición: moksha no está en el mundo de dharma, artha y kama; moksha es su negación. Pero en el lado positivo no hay acuerdo, el estado de moksha es indescriptible: se habla de eternidad, de inmutabilidad, de beatitud, pero no hay coincidencia plena de opiniones.

A diferencia de los tres primeros fines, moksha no cuenta con un Shastra o texto preceptivo y explicativo. Los que podríamos considerar como manuales del moksha serían los sutras de cada uno de los seis sistemas filosóficos del hinduismo, especialmente los del yoga y el vedanta, ya que el fin último de cada uno de los sistemas filosóficos es la libera-

ción. Lo más probable es que moksha, como parte del esquema de los fines de la vida no fue introducido sino posteriormente a la filosofía de las upanishad y a la propagación del budismo y el jainismo. Estas tres filosofías niegan el mundo y sus valores y buscan una salvación en otra realidad, en la verdadera existencia, que no se define sino como liberación.

La vigencia del esquema de los cuatro fines de la vida en el hinduismo contemporáneo es totalmente limitada y casi nula. No se podría decir que existe una preocupación generalizada por perseguir dichos fines en los términos planteados por los Shastras. En cuanto a que la búsqueda del beneficio propio y la búsqueda del placer son ambiciones naturales en el hombre, incuestionablemente las encontraremos como motores importantes de la sociedad india actual. No encontraremos, sin embargo, una reflexión sobre estos fines como en Kautilya y Vatsyayana, y mucho menos una aplicación cotidiana de sus preceptos. Posiblemente dharma y moksha, tal como se presentan en los textos tradicionales, sean una preocupación de mayor número de personas. Dharma sobre todo, en sus aspectos de orden social y litúrgico, está presente en la vida diaria de millones de hinduistas. Moksha queda, y posiblemente siempre ha sido así, como la aspiración de unos pocos que intentan alcanzarlo seriamente; para los demás es un ideal al cual se llegará finalmente en alguna vida futura.

Las cuatro etapas de la vida

Los cuatro *varna* de la sociedad y los cuatro fines de la vida humana no son los únicos grandes cuartetos en la tradición india. Amigos de las clasificaciones, los indios han diseñado muchas para estudiar toda clase de materias. Así, además de los fines que persigue la existencia en el mundo, la vida está dividida en etapas y éstas también son cuatro. Durante cada

una de estas etapas el ario (no las mujeres ni los noarios) tiene que cumplir ciertas obligaciones y tareas específicas. Una de las definiciones del hinduismo lo describe como varna-ashrama-dharma, el dharma, o ley, de las clases y las etapas de la vida. La religión consiste en la práctica diaria de las distinciones de clase (varna) y de actividad.[6]

La vida de un individuo tiene que regirse por su edad y por las diferentes tareas que debe desempeñar conforme pasa el tiempo. De estudiante a hombre casado y de ahí a abuelo retirado y finalmente a mendigo religioso: son las etapas que debe seguir la vida del hombre. Entre el nacimiento y la iniciación, el individuo no es independiente de su familia inmediata y, por tanto, no cuenta como una etapa. Después de la iniciación —a los ocho años para un brahmán, a los once para un kshatriya y a los doce para un vaishya— el niño inicia su aprendizaje en la casa de su maestro, abandona su propio hogar y va a vivir bajo el techo del guru. Allí deberá ser tratado como un hijo más de la familia y ayudará en la casa en todos los menesteres que se le manden. Su educación consiste principalmente en aprender el veda, aunque puede recibir también instrucción en otras especialidades dominadas por el guru. El maestro puede enviarle temporalmente a la casa de otro instructor para que le enseñe alguna materia que no conozca tanto como el otro.

El *brahmacharin*, así se denomina al estudiante, tiene varias obligaciones primordiales: la primera es dedicarse asidua y constantemente al estudio del veda. En segundo lugar debe honrar y respetar a su guru, a la casa del guru y a las mujeres del guru, a quienes debe considerar como si fueran su propia madre. En tercer lugar debe guardar celosamente la castidad, ya que esto es lo que le da energías para aprender la ciencia sagrada. La duración de los estudios

[6] En las *Leyes de Manú*, mencionadas anteriormente, encontramos detalladas prolijamente las obligaciones para cada etapa.

variaba según la clase del estudiante; el brahmán durante un mayor número de años que el kshatriya, y éste durante mayor tiempo que el vaishya. Al término de sus estudios, el discípulo debía pagar al maestro según sus posibilidades económicas y partir después de recibir el permiso necesario y haber tomado un baño ritual. Entonces se le consideraba listo para emprender la segunda etapa de su vida, la de hombre casado. Había, sin embargo, estudiantes que decidían dedicar el resto de su vida a la ciencia, y podían permanecer en casa del maestro cumpliendo siempre con las mismas obligaciones que tuvieron desde un principio.

Tras conseguir una mujer apropiada y de desposarla según los ritos establecidos, el hombre se convierte en *grihastha*, dueño de casa u hombre casado, y tiene que cumplir entonces con todos los deberes inherentes a este estado: en primer lugar, mantener el fuego sagrado y realizar el sacrificio del agnihotra diariamente al amanecer y al anochecer, además de las cinco grandes ofrendas diarias dedicadas al brahmán, a los ancestros, a los dioses, a los espíritus y a los huéspedes. En segundo lugar debe procrear por lo menos un hijo varón que pueda continuar en el futuro los sacrificios dedicados a los ancestros y realizar los ritos funerarios de sus progenitores. El estado de dueño de casa es el más importante según los Shastras, ya que son los hombres casados los verdaderos pilares de la sociedad y sin su actividad productiva no hay posibilidad de realizar las tareas correspondientes a las otras tres etapas de la vida.

Cuando el hombre ya tiene la piel arrugada y el pelo blanco y tiene nietos, puede dejar los deberes de la segunda etapa y pasar a la tercera: la de ermitaño o *vanaprastha*, habitante del bosque. Debe abandonar su casa y dirigirse a un lugar apartado para dedicarse exclusivamente a la meditación y al sacrificio ofrendado a los ancestros. Puede, si lo desean ambos, llevar consigo a su esposa para que lo ayude a sobrevivir. Debe construir un refugio con materiales encon-

trados en el bosque, y debe subsistir con el alimento natural que pueda recoger allí. Dejará crecer su pelo, barba y uñas sin cuidarlos y practicará austeridades tales como exponerse al calor, al frío y al hambre. Puede continuar con esta vida hasta que sienta que la muerte ya está cerca; entonces deberá dejar también esta etapa y proceder a la última en su vida, la de renunciante o *sanyásin*.

El sanyásin ha renunciado a todo, no puede conservar ni siquiera las magras posesiones de un ermitaño. Debe abandonar el pobre refugio del vanaprastha y vagar incesantemente sin detenerse más de uno o dos días en cualquier lugar, hasta que la muerte lo detenga. Ya no tiene ni siquiera que cuidar el fuego del sacrificio ni realizar ningún ritual. No puede mantener ninguna compañía y si como eremita tuvo a su esposa consigo, ahora debe despedirla. Tampoco puede recoger su comida del bosque: ahora mendigará unos cuantos bocados para mantenerse vivo. El sanyásin ha abandonado absolutamente todo lazo con el mundo y ya no tiene que mantener ninguna norma social. Renuncia a su familia así como a su casta y puede recibir comida de cualquier persona sin importar que éste sea un brahmán o un paria. Al sanyásin se le considera ya prácticamente liberado y su persona es vista con enorme respeto y reverencia por el pueblo. Se teme grandemente incurrir en su enojo ya que posee enormes poderes y puede destruir a cualquiera con una simple mirada.[7]

Al igual que el esquema de los fines de la vida, el de sus etapas ya no se aplica en la India contemporánea con la frecuencia con que se hacía en la antigüedad. Sin embargo, podemos decir que sí conserva todavía cierta vigencia, sobre todo respecto a sannyása. Los renunciantes son todavía numerosos en la India actual y puede vérseles vagando por los caminos o visitando lugares sagrados, siempre temidos y

[7] Véase "Ascetismo y renunciación" de B. Preciado (1986: 630-643).

respetados por la gente que los considera como un ideal que algún día debe buscarse.

Las grandes epopeyas

Los grandes poemas épicos de la India, el *Ramayana* y el *Mahabharata*, marcan un paso importante dentro del proceso evolutivo de la religión y la mitología. En sus cientos de páginas han quedado registradas las creencias y las prácticas religiosas de muchas generaciones, pues se considera que contienen materiales que van desde el siglo VI a.C. hasta el IV o V d.C.; es decir, más de un milenio. Pero todavía después de adquirir su forma más o menos completa, las epopeyas continúan influenciando la conformación del hinduismo, sus postulados, sus sectas, su iconografía. Toda la cultura hinduista está llena de personajes, historias y situaciones presentadas en los poemas épicos. El drama, la poesía, la novela se inspiran desde hace 2 000 años en las epopeyas. La pintura y la escultura han encontrado allí sus temas favoritos. El *Ramayana* y el *Mahabharata* han roto las barrera lingüísticas muchas veces. Si los originales fueron escritos en sánscrito, en la actualidad sus versiones en las lenguas vernáculas ocupan por derecho propio un lugar de clásicos dentro de la mayor parte de las literaturas de la India. Y no solamente como clásicos literarios sino como presencia viva entre la gente. En cada casa, en cada aldea, encontramos hoy en día las grandes epopeyas.

El *Ramayana* narra las aventuras del príncipe Rama, héroe divino, pues es una encarnación del dios supremo Vishnu. Como tal, representa también la pureza y la rectitud absoluta. Su vida es una manifestación del dharma, la fuerza que mantiene el mundo en orden. En realidad Vishnu, dios preservador, no se encarna solamente en la persona de Rama sino también, parcialmente, en sus tres hermanos. La historia

cuenta cómo el rey Dasharatha de Ayodhya, reino de la parte central de la llanura del Ganges, deseaba tener un hijo. Como no podía lograrlo, a pesar de tener tres esposas, decidió ofrecer un sacrificio a Vishnu para obtener la satisfacción de sus deseos. Cómo fruto de su sacrificio sus tres esposas dieron a luz cuatro hermosísimos niños, cada uno encarnando una fracción de la energía de Vishnu. Ellos eran Rama, Bharata y los gemelos Lakshmana y Shatrugna. Entre los cuatro, Rama era el más fuerte y el más hermoso pues contaba con una porción doblemente mayor de la energía divina.

Los cuatro príncipes fueron criados venturosamente; estaban magníficamente dotados para aprender todas las ciencias y las artes y gozaban de los mejores maestros en cada rama. Con el tiempo llegaron a ser los campeones entre la clase de los guerreros.

Un poco después del nacimiento de los príncipes en Ayodhya, el vecino rey de Videha, que también ansiaba tener un hijo, encontró una niña recién nacida en medio de los surcos de un campo. La madre tierra la acababa de dar a luz. El rey recogió, cuidó y amó a aquella niña como si fuera su propia hija. La llamaron Sita.

El rey Jánaka, que así se llamaba este monarca, juró que no la entregaría en matrimonio sino al que pudiera tensar y encordar el arco divino de Shiva guardado en la capital. Muchos príncipes y reyes intentaron la prueba pero ninguno pudo siquiera levantar el arco. A instancias del sabio Vishvamitra, Rama probó tensar el arco y no sólo lo dobló sino que lo quebró, ganando así la mano de Sita. La joven pareja regresó a Ayodhya, donde residieron felizmente hasta que llegó el momento de nombrar un heredero al trono. Dasharatha pretendió nombrar a Rama y esta decisión fue calurosamente aprobada por todos, excepto por una criada de la segunda reina. Esta malvada mujer emponzoñó el corazón de la reina llenándola de celos por Rama y aconsejándola que pidiera al rey nombrar a Bharata, su propio hijo, heredero

del reino. Dasharatha tenía que acceder a los pedidos de su esposa pues le había hecho una promesa de otorgarle cualquier deseo. Sin embargo, se negaba a hacerlo hasta que Rama mismo ofreció cumplir con la demanda de su madrastra: renunciar al trono y abandonar el reino durante doce años.

En medio del dolor general, Rama partió al exilio acompañado únicamente por su esposa Sita y por su hermano Lakshmana. Los dos amaban profundamente a Rama y éste, a su vez, los quería a ellos más que a nada en el mundo. Vagaron algún tiempo por las selvas, alimentándose de lo que cazaban y recogían hasta que decidieron construir una ermita a la orilla del río Godavari, en un sitio hermoso y abundante en caza. Por allí pasó una vez una demonia que, viendo a Rama, quedó prendada de él y le ofreció libremente su amor. Éste la rechazó siguiendo en todo momento los dictados de la rectitud. Ella despechada, instigó a su hermano, el poderoso demonio Rávana, rey de Lanka, a apoderarse de la princesa Sita, la mujer más bella del mundo. Rávana tuvo que recurrir a una estratagema para alejar a Rama y a Lakshmana de la ermita y luego asumir la forma de un asceta mendicante y acercarse así a Sita. El demonio tomó entonces su forma real y le declaró su amor a la princesa pidiéndole que lo acompañara al reino de Lanka; al rehusar ésta, Rávana la tomó por la fuerza y la llevó volando a su palacio.

Al regresar Rama a la ermita y no encontrar a su esposa casi enloquece de dolor y angustia, pero se sobrepuso al localizar sus huellas. Emprendió entonces su búsqueda lleno de aprehensión. Mientras recorría las selvas obtuvo la amistad del rey de los monos y de su más poderoso súbdito, el mono Hanuman, quien se convirtió en su fiel aliado y jefe de un ejército de monos que se unió al héroe para encontrar y rescatar a Sita. Finalmente Hanuman la encuentra en Lanka y es testigo de que no ha accedido a las pretensiones de Rávana; le informa entonces que pronto será salvada pues Rama va

a destruir a los demonios. Regresa luego a contar a Rama su entrevista con Sita y éste decide iniciar una invasión de inmediato. El ejército de monos le ayuda a construir un camino que cruza el mar hasta la isla de Lanka y por ahí pasan los héroes con todos sus seguidores. Enseguida viene una parte del poema donde se describen interminablemente los combates entre las fuerzas de los demonios y las de Rama. En cientos de versos se dan pormenores de las batallas y los duelos sostenidos por los campeones de ambos bandos.

Al fin se encuentran Rama y Rávana uno frente otro y se entabla el combate final entre los dos poderosos guerreros. El duelo es terrible y dura varios días hasta que Rama, con un último esfuerzo, mata al tremendo demonio. Dueño entonces de la isla, no la quiere conservar y entrega su gobierno al hijo de Rávana. Quiere regresar con su esposa pero su gente se lo niega, pues desea una prueba de la fidelidad de Sita ya que ha estado viviendo bajo el techo de otro hombre. Rama tiene que aceptar que se realice una prueba satisfactoria para todos y Sita entonces debe entrar en una gran hoguera y salir sin daño para probar su fidelidad. La princesa se arroja a las llamas y el propio dios del fuego, Agni, la saca indemne, sentada en un trono. La victoria de Sita es celebrada con gran alegría por todos.

Han pasado los doce años requeridos por la promesa que hiciera Rama y puede ya regresar a Ayodhya y también a su trono, pues su hermano Bharata renunció desde un principio a tomar su lugar y le ha guardado siempre su derecho. Asciende así al trono junto con Sita y viven todos felices en aquel país durante un tiempo. Pero otra vez las sospechas vuelven a surgir y corren los rumores por todo el reino de que la esposa del rey no mantuvo su castidad mientras estuvo raptada por Rávana. Los rumores se vuelven tan persistentes que perturban la paz del reino y Rama tiene que acceder a separarse de Sita. Ésta debe ir a vivir al bosque y allí se queda en la ermita de Valmiki, el sabio autor del *Ramayana*. Allí

también da a luz unos gemelos, los hijos de Rama, quien nunca supo que Sita estaba embarazada cuando partió al exilio. Kisha y Lava, los gemelos, crecen en la ermita bajo los cuidados de su madre y del sabio Valmiki, quien les enseña a recitar y cantar un largo poema compuesto por él sobre la historia del rey Rama.

Cuando Rama, aconsejado por los sabios decide ofrecer un sacrificio, Valmiki envía a Kusha y Lava a asistir a los ritos y allí cantar el poema de la vida del rey. Rama reconoce a sus hijos y manda traer a Sita al saber la verdad. Sita regresa y Rama va a estrecharla en sus brazos cuando surge de nuevo el viejo rumor. Sita entonces pone por testigo de su pureza a la tierra, su madre, quien se abre por un momento llevándosela para siempre. Rama queda desolado y amenaza con destruir la tierra entera si no devuelve a Sita, pero es disuadido de hacerlo por el propio dios Brahma, quien le recuerda su esencia divina. Poco después el mismo Brahma manda decir a Rama que su misión en el mundo ha quedado cumplida y que, por tanto, debe regresar al mundo de los dioses, no sin antes soportar otra desgracia, pues por mantener su palabra *dada* se ve obligado a desterrar a su amado hermano Lakshamana. Rama abandona Ayodhya y todos sus habitantes para dirigirse al Himalaya, donde entrega su cuerpo mortal y asciende al cielo seguido de todos sus devotos, incluyendo a los monos y otros animales.

Ésta es la historia escueta pero, además, encontramos a lo largo del poema muchas otras leyendas que son narradas por los propios personajes en una u otra ocasión de la historia principal. Esto, junto con las largas y hermosas descripciones de paisajes y lugares, palacios y ciudades, personas y combates, da al poema sus proporciones épicas. El *Ramayana* es, como ya dijimos, un tesoro de la poesía, la religión y la mitología del hinduismo. Hoy día continúa siendo una fuerza de consideración en la cultura y la religión de todo el país e incluso de otros países.

El *Mahabharata*, el otro gran poema épico de India, repite algunos de los temas del *Ramayana*, tales como el del exilio y el del nacimiento divino de los héroes. Si Rama y sus tres hermanos son hijos de un dios, los cinco hermanos héroes del *Mahabharata* son también hijos de dioses. La historia de la epopeya es la historia de la gran guerra entre los Kauravas y los Pandavas, las dos ramas de la familia real de Hastinapura, enfrentados por el derecho al trono. Se trata de un conflicto dinástico que se remonta a tres generaciones y en el cual el derecho y la justicia se ven complicados por matrimonios múltiples y filiaciones irregulares.

Shantanu, rey de Hastinapura, tuvo un primer heredero de sus relaciones con la diosa Gangá, pero éste renunció al trono y se obligó a no tener descendencia, para que su padre pudiera unirse a Satyavati y que los hijos de ésta obtuvieran la corona. Satyavati, por su parte, también había tenido un hijo antes de casarse con Shantanu. El sabio Parashára la había tomado muy joven y le predijo que sería reina. De esta unión nació el anacoreta Vyása, compositor, más tarde, del mismo *Mahabharata*. Del matrimonio de Shantanu y Satyavati nacieron dos príncipes que murieron sin hijos, aunque el segundo dejó dos viudas. Según la antigua ley hindú, las viudas sin hijos pueden exigir a uno de los hermanos del esposo muerto que engendre en ellas un hijo que será legalmente descendencia del difunto. Así, la reina madre rogó a Bhishma, el primer hijo de Shantanu, que fecundara a las viudas de su hermano, pero Bhishma se rehusó definitivamente a romper su promesa de jamás procrear. Satyavati entonces tuvo que recurrir a su propio hijo, Vyasá, para cumplir la tarea de engendrar un heredero para el príncipe muerto. El anacoreta se negó en un principio, pero al fin cedió a los ruegos de su madre. De las dos viudas de su medio hermano –que también eran Dhritarashtra y, por haber nacido ciego, no podía heredar el trono– la menor tuvo a Pandu, quien heredó el trono pero no pudo tener hijos. Estos

dos hijos póstumos, nietos de Shantanu, fueron los padres de los Kauravas y los Pandavas, los dos partidos contendientes en la gran guerra.

Dhitarashtra se casó con Gandharú y tuvo cien hijos a quienes se llama Kauravas por ser hijos del mayor en la línea real de Ḳuru. Pandu se casó con Kunti y con Madrí, pero afligido por una maldición que lo condenaba a morir si llegaba a hacer el amor, se retiró al bosque seguido por sus esposas, dejando el trono al cuidado de su hermano mayor. Sin embargo, cuando pretende valerse del recurso de conseguir un padre sustituto para su propia progenie, su esposa Kunti le revela que ella posee el poder de invocar a cualquier ser divino y obtener un hijo de él. Kunti no confiesa que ya ha hecho la prueba y tuvo un hijo del dios del sol antes de casarse con Pandu. A pedido de su esposo, Kunti invoca al dios Dharma para obtener de él un hijo lleno de virtud. Nace así el primogénitc del rey, Yuddhistira. Pero Pandu quiere estar plenamente seguro que su descendencia no se extinguirá y pide a Kunti dos veces más que use su poder. Nacen entonces Bhima, engendrado por Vayu, dios del viento y de la fuerza, y Arjuna, hijo de Indra, el mejor de los guerreros. Todavía entonces pretende Pandu que su primera esposa invoque a otro dios, ella se rehúsa a tener más descendientes, pero está dispuesta a invocar una vez más a una divinidad para que Madri, la segunda esposa tenga un hijo. Ésta decide aprovechar la oportunidad y pide a su co-esposa invoque a los Ashvines, los dioses gemelos, para engendrar. Nacen así los últimos dos hijos del rey Pandu, los gemelos Nakula y Sahadeva, afamados por su belleza. Éstos son los cinco Pándavas, que se enfrentarán a los Kauravas por el derecho al trono.

Pandu muere en el bosque y Madri asciende a la pira funeraria junto con el cuerpo de su marido, dejando a los cinco niños al cuidado de Kunti. La reina viuda regresa a Hastinapura a pedir refugio a su cuñado Yuddhistira, donde

es acogida generosamente por todos. Los cinco hijos de Pandu reciben una esmerada educación junto con sus primos los Kauravas, pero pronto surge una profunda rivalidad entre los dos grupos Duryodhana: el mayor de los Kauravas odia profundamente a los cinco Pandavas, especialmente al mayor, Yuddhishtira, a quien considera el principal obstáculo para alcanzar el trono. Repetidas veces intenta eliminarlos pero no lo logra, hasta que un día los convence de ir a una peregrinación con su madre, planeando incendiar la casa donde pasarán la noche. Los cinco príncipes se dan cuenta del complot y logran escapar haciendo creer a todos que han muerto en el fuego. Comprendiendo plenamente la magnitud del odio de sus primos deciden no regresar más a Hastinapura y quedarse a vivir de incógnito en el bosque.

Tiempo después llega hasta ellos la noticia de que el rey de Panchala convoca a un concurso de arquería para otorgar la mano de su hija Draupadí al vencedor. Los Pandavas deciden asistir al concurso y se presentan en el palacio disfrazados de brahmanes mendicantes. Todos los príncipes y guerreros que han acudido al concurso, incluyendo a los Kauravas, fallan en la prueba de arquería, y se da, por lo tanto, oportunidad de participar a miembros de las otras dos clases. Arjuna, el tercero de los cinco hermanos y el mejor arquero de la India, toma su arco y da en el blanco sin dificultad, ganando así la mano de la princesa. Todos los príncipes y guerreros se oponen a que un brahmán se lleve el premio y tratan de impedírselo, pero los Pandavas les hacen frente y los derrotan. Llenos de alegría regresan con la princesa al lado de su madre y gritan aún antes de llegar: "Madre, mira lo que conseguimos hoy, mira lo que traemos", refiriéndose a Draupadí, pero la reina Kunti les contesta desde adentro de la choza sin ver lo que traen sus hijos: "Muy bien, ahora, como buenos hermanos, lo tendrán que compartir entre todos." Pronto se da cuenta de su error, pero ya no puede retirar sus palabras, ni sus hijos pueden dejar de

obedecerla. Pese a lo extraño de la situación, Draupadí pasa a ser la esposa de los cinco hermanos.

Al día siguiente se presentan todos a la corte de Panchala y descubren su verdadera identidad. Explican al rey lo sucedido, y éste termina por aceptar el matrimonio poliándrico. Al saber Dhritarashtra que sus sobrinos y su cuñada están vivos, los llama a Hastinapura y les entrega la mitad del reino para acabar con todas las disputas por el trono. Todos quedan satisfechos, a excepción de Duryódhana quien sigue odiando a sus primos. Los cinco hermanos fundan una nueva capital en Indraprastha y empiezan a gobernar su reino bajo el mando del mayor, Yuddhishtira, que ahora es el rey. El reino de Indraprashtha prospera día con día y Yuddhistira ambiciona convertirse en emperador, reconocido como superior por todos los otros reyes. Con este fin organiza un gran sacrificio para ser coronado solemnemente frente a todos los monarcas y príncipes de la India. El sacrificio tiene lugar y Yuddhishtira es coronado emperador pero, como parte del ritual, tiene que aceptar el reto que le hace Duryodhana a un juego de dados. El juego se inicia y Yuddhishtira pierde todas las jugadas. Poco a poco aumenta las apuestas y sigue perdiendo. Ya no le queda nada, pues ha perdido hasta su reino y su palacio. Apuesta entonces su propia libertad, la de sus hermanos y la de su esposa, y también pierde, quedando todos como esclavos de Duryodhana. Interviene ahora Dhritarashtra y quiere obligar a su hijo a devolver todo lo ganado, pero éste se resiste y logra obtener permiso para una última tirada de los dados, por la que el perdedor tendrá que abandonar su reino y partir al exilio por doce años más un decimotercero en que deberá pasar de incógnito, bajo pena de volver a empezar el exilio si es reconocido. Yuddhishtira arroja los dados una vez más y vuelve a perder. Se inicia así el largo exilio de los cinco Pandavas y su esposa común.

Durante los doce años que deben pasar lejos de su reino les ocurren numerosas aventuras y les son narradas largas

historias que ocupan una gran parte del poema. Al término del duodécimo año discuten dónde y cómo pasar su año de anonimato obligado; se deciden por la corte del rey Virata. Logran, después de varias peripecias, completar un año sin ser descubiertos. Entonces se descubren ante Virata como los dueños de Indraprastha. Envían un mensaje a Duryodhana pidiéndole que les entregue la mitad del reino, tal como se había acordado, pero éste se rehúsa a entregar tan siquiera cinco aldeas a sus primos. Los Pandavas, con la ayuda de los reyes Virata y Drupada, se aprestan para la guerra y envían mensajeros a todos los reinos buscando alianzas. Los Kauravas hacen lo propio y Duryodhana personalmente se dirige a Dváraka, a solicitar la ayuda de la tribu de los Yadavas y la de su líder Krishna, el guerrero más poderoso de la época. Pero Arjuna llegó al mismo tiempo que él a ver a Kirshna por el mismo motivo. Arjuna era un gran amigo de Krishna, y también su cuñado, pero éste no podría rehusar al pedido de Duryodhana y ofrece a los dos primos escoger entre tener de su lado al ejército de los Yadavas o tener a Krishna solo y sin intervenir directamente en los combates. Duryodhana no duda un momento y elige al ejército Yádava, Arjuna tampoco duda y elige tener a Krishna a su lado.

La amistad de Arjuna le será recompensada pues, más tarde, Krishna le revela ser la personificación del dios supremo y, finalmente, lleva a los Pandavas a la victoria. Los reyes y príncipes de toda la India se unen a uno u otro bando y, al fin, los dos ejércitos quedan listos para enfrentarse en batalla. Krishna conduce el carro de Arjuna y sirve como el principal consejero de los Pandavas. En el último momento, antes de iniciarse el combate, Arjuna duda si es correcto o no participar en la guerra y matar a sus propios parientes. Consulta a Krishna y le pide que lo guíe en su decisión. Krishna le da entonces su mensaje religioso-filosófico llamado la *Bhagavad-guita* o *Canción del Señor*, y en él explica la necesidad de la acción para la preservación del mundo. La esencia de

su enseñanza consiste en el deber de actuar según la justicia, pero sin apego por los frutos de los actos, ya que, como en el budismo, el apego conduce al sufrimiento.

La *Bhagavad-gita* es el libro religioso de más influencia en el hinduismo y también el más popular; a través de su enseñanza Krishna alcanza no sólo la posición de dios supremo y absoluto, sino la de maestro, *guru*, que guía toda una civilización.

Arjuna es ahora consciente de entrar al combate cumpliendo con su deber y la batalla da comienzo. Se prolonga durante 18 días, con grandes pérdidas para ambas partes y termina con la muerte de Duryodhana, el último de los Kauravas en caer. Pero todavía entonces dos de sus amigos van secretamente al campamento de los Pandavas por la noche y en una espantosa carnicería matan a todos los sobrevivientes de la batalla. De aquellas decenas de miles de guerreros solamente quedan los cinco hermanos para disfrutar de la victoria. Yuddhishtira al fin puede reinar sobre la tierra de sus mayores, aunque lleno de dolor, pues el reino ha costado tanta sangre. Durante los 36 años posteriores a la batalla los cinco Pandavas y su esposa Draupadí gobiernan y hacen prosperar el reino pero al fin, cansados de la existencia humana, deciden emprender el camino del Himalaya para no regresar jamás. Parten solos, sin criados, sin provisiones, y uno a uno van muriendo sobre la nieve para ser recibidos por los dioses en el cielo.

Éste es el armazón narrativo básico del enorme poema. Pero, asociados a estos acontecimientos, el *Mahabharata* incorpora una multitud de episodios incidentales, cuentos y leyendas, himnos religiosos y doctrinas filosóficas, que aumentan su volumen hasta convertirlo en el libro más extenso del mundo. El *Mahabharata* representa para la India, como ya dijimos, una fuente inagotable de temas narrativos y de historias, de mitología, filosofía y creencias religiosas, que ha contribuido en gran parte a la continuidad cultural del país.

V. LOS DIOSES CLÁSICOS

En el hinduismo, desde hace casi 2 000 años, tres dioses comparten y a veces disputan el papel de dios principal o supremo: Shiva, tradicionalmente considerado como el dios de la destrucción; su esposa, Parvati o Durga, a veces llamada "la energía" o Shakti, y Vishnu, tradicionalmente considerado como el dios de la conservación, quien se manifiesta en la forma de diversas encarnaciones o avatares. En la India antigua, Brahma, dios de la creación, también tenía su propio culto y formaba, con Vishnu y Shiva, una trinidad encargada de la creación, conservación, y destrucción del universo. Actualmente el único templo importante de Brahma está a la orilla del lago sagrado Pushkar, en el estado de Rajasthan.

SHIVA Y SHAKTI

En la antigua literatura védica, al que finalmente llegaría a ser el dios clásico Shiva se le llama Rudra.[1] Este Rudra es sobre todo un dios de los aspectos terroríficos y no domesticados de la naturaleza: un dios de las tormentas, las enfermedades y la muerte, que parece ocupar una posición aislada y ajena a la mayoría de los otros dioses védicos, con la notable

[1] Tres libros interesantes sobre este dios son los de O'Flaherty, 1973, Kramrisch, 1981, y Clothey, 1983. Dos libros buenos sobre los mitos del hinduismo clásico son los del mismo O'Flaherty, 1975, y Bhattacharji, 1988.

excepción de los vientos o marut, quienes son sus hijos y huestes. Así recibe, aun en el antiguo *Rig Veda*, el epíteto de "el único dios", lo cual no parece significar una creencia monoteísta sino que indica más bien a un dios "singular" y "aislado" de los demás.

En el *Yajur Veda* aparece un largo himno a Rudra en donde su carácter llega a ser más explícito. Es un dios arquero que vive en los bosques y las montañas. Es de color café o rojizo, pero su garganta es azul. Tiene 1 000 ojos. Su cabello está trenzado. Se llama el amo del ganado y el dios de los ladrones y los bandoleros. Está asociado con los dioses Bhava y Sharva, que luego serán otros de sus muchos nombres.

En un texto védico tardío titulado la *Shvetashvatara-upanishad*, se le adjudican a Rudra muchos de sus nombres clásicos como Shiva, Hara, Isha, Ishana, Ishvara y Mahéshvara. En este texto, Rudra es el dios de los dioses, identificado con el Brahmán, la última realidad que subyace a todo el mundo fenoménico:[2]

> El supremo Gran Señor de los Señores, la suprema deidad de las deidades.
> El supremo amo de los amos, más allá,
> conozcámoslo como dios, el Señor del mundo, el alabable.
> [...]
> El dios único, escondido en todos los seres,
> el que penetra en todo, el alma interior de todos los seres.
> El supervisor de las acciones, el que reside en todos los seres,
> el testigo, el consciente, el aislado y sin cualidades. [...]
> Él crea el universo, él conoce el universo, él nace de sí mismo y es el conocedor, el creador del tiempo, el poseedor de cualidades, el que sabe todo.

[2] *Shvetashvatara-upanishad* 6.7, 11, y 16. Nuestra traducción se basa en el texto en Radhakrishnan, 1953: 745-747. Para una traducción completa al español, véase De Palma, 1993.

> Es el amo de la materia y del espíritu, el Señor de las cualidades, la causa del mundo temporal, de la salvación, de la conservación, de las ataduras.

En los textos posvédicos, sobre todo en el poema épico titulado el *Mahabharata* y en los *purana* (textos religiosos de carácter mitológico), la figura de Rudra está inmersa en la de Shiva, el dios de la destrucción cósmica. En estos textos, Shiva adquiere una mitología que lo asocia con la diosa Parvati o Durga y con otros dos dioses importantes considerados sus hijos: el dios con cabeza de elefante, Ganesha, y el joven guerrero de siete caras, Skanda o Kumara. El tema básico de esta mitología gira alrededor del contraste entre el dios Shiva como un asceta casto y terrorífico quien se aleja de todo contacto social, y Shiva como apasionado amante de Parvati y padre de familia.

El ciclo de mitos sobre Shiva empieza con el gran sacrificio védico ofrecido por Daksha, el padre de la esposa de Shiva, llamada Sati. Daksha invita a todos los dioses a su sacrificio, con excepción hecha de su yerno, ya que lo considera un asceta demasiado "salvaje" como para participar en el sacrificio. Shiva se entera de la celebración del sacrificio y, lleno de enojo, viene a destruirlo. Avergonzada por el insulto hecho a su esposo, Sati se lanza a una pira de cremación. Muere, pero nace de nuevo como Parvati, hija del dios de la montaña Himalaya. Mientras tanto, Shiva se retira a su montaña Kailasha para meditar y no se ocupa de los asuntos de los demás dioses. A éstos los ataca un terrible demonio, que ninguno de ellos puede controlar. La diosa Parvati decide conseguir la ayuda de Shiva, pero primero debe sacarlo de su ascetismo. Entonces, también ella empieza a practicar el ascetismo para acumular suficiente "energía" y poder distraerlo. También le pide ayuda al dios del amor, Kama. Juntan sus esfuerzos y logra su objetivo, pero entonces Kama es quemado por el fuego emitido por el terrible

tercer ojo de Shiva. Desde ese momento Kama debe andar por el mundo como un espíritu sin cuerpo.

En los mitos relacionados con el nacimiento de los dos hijos de Shiva, Ganesha y Skanda, encontramos muchas versiones distintas. Según una de ellas, Skanda nació cuando Shiva se apartó, en otra ocasión, de los asuntos de los demás dioses. Después de su matrimonio con Parvati, Shiva se oculta durante mucho tiempo para hacer el amor con ella. Mientras tanto, comienza el asedio del demonio Taraka contra los dioses. Entonces éstos recurren a Shiva pidiendo auxilio. La interrupción del abrazo hace perder a Shiva su semen, de calor insoportable. El dios Fuego, en forma de una paloma, acepta comerse el semen para que no destruya al mundo, pero luego todos los dioses, que se alimentaban mediante el fuego, sufren grandemente las consecuencias, por el terrible calor. Los dioses quedan preñados por el semen y lo vomitan en forma de una montaña que sigue ardiendo. Las esposas de los siete sabios llegan al lugar, se calientan en el fuego del semen y también se embarazan. Pero no pueden soportar el calor y arrojan el embrión, que sigue ardiendo, en una cima de los Himalayas. La montaña tampoco resiste y echa el semen-embrión al río Ganges, personificado en una diosa. De allí nace, por fin, Skanda, en forma de un joven guerrero de siete caras. Éste inmediatamente mata al demonio Taraka. Históricamente, Skanda ha tenido mucha popularidad en el sur de la India, donde se le conoce bajo los nombres de Subrahmanya y Murukan. Es posible que su forma clásica provenga de una amalgama de las características de dioses locales, tanto del sur como del norte.

Ganesha, el otro hijo de Shiva, nace de Parvati cuando Shiva está ausente. Cuando éste regresa, su hijo, quien no lo conoce, trata de impedirle la entrada en la habitación de Parvati. Shiva se enoja y le corta la cabeza. Cuando Parvati ve lo que ha pasado, le pide a Shiva que lo vuelva a la vida. Shiva acepta encontrar otra cabeza para su hijo. El primer animal

que encuentra es un elefante, en algunas versiones el elefante del dios Indra. Shiva coloca la cabeza sobre el cuerpo de su hijo. Históricamente, parece probable que Ganesha fuera un dios-elefante de uno o varios grupos de cazadores de los bosques tropicales de la India. Llega a ser el que pone y quita los obstáculos en cualquier empresa. Por lo tanto, en toda ceremonia, es a quien se invoca al principio y su imagen se ubica arriba o al lado de las puertas de las casas o templos.

La esposa de Shiva tiene varias formas diferentes, cada una con su propio nombre y características.[3] Parvati es una mujer bella y sensual; Durga es una bella y feroz guerrera, con diversas armas en sus ocho brazos; Kali es una ogro terrible con dientes afilados y senos marchitos. En algunos textos se convierte en la gran diosa, la divina energía, o Shakti, que crea y destruye todo el universo. Esta concepción se combina con ciertos elementos de la corriente mística hinduista llamada "tantrismo", y de ahí se originan imágenes de una relación sexual o de un antagonismo entre la diosa, quien simboliza la energía del cosmos, y el dios Shiva, representante de la conciencia pura y el absoluto espiritual. Una imagen menos tántrica, pero que expresa una concepción semejante es la de Ardhanarishvara, dios mitad mujer y mitad hombre. En la iconografía se le representa como una sola figura con un lado masculino y el otro femenino.

Sin embargo, la diosa alcanza su máxima popularidad como Durga, destructora del demonio con forma de búfalo. Según el mito, los principales dioses la crean de la energía combinada de todos cuando se irritan por la gran destrucción cósmica causada por el demonio-búfalo. Ella surge, montada sobre su león, para atacarlo. Después de una larga y sangrienta batalla, Durga logra finalmente degollar al demonio, matándolo con su tridente.

[3] Sobre las formas de Durga-Parvati y otras diosas del hinduismo, véase Hawley y Wulff, 1982; Tiwari, 1985, y Kinsley, 1986.

Muchos de estos mitos son temas populares de la iconografía y la pintura religiosas de la India. A veces Shiva y toda su familia aparecen juntos, acompañados por los animales que son sus monturas tradicionales. Shiva, con su cordón sagrado en forma de serpiente, monta sobre el toro Nandin; el león acompaña a Parvati, una rata a Ganesha, y un pavo real a Skanda.

Otra forma muy popular de Shiva en la iconografía, sobre todo en las famosas imágenes de bronce provenientes del sur de la India, es la de Shiva cuando ejecuta su terrible danza Tandava. Esta danza representa a Shiva en su capacidad de destructor del universo, el iniciador de la gran disolución de la era final de este ciclo cósmico. El dios está rodeado por una aureola de llamas destructivas. Mientras su postura muestra la tremenda energía de su danza, su cara muestra la profunda tranquilidad de su esencia espiritual.

VISHNU

Al lado de Shiva-Mahadeva y de su consorte Kali-Parvati, Vishnu ocupa el sitial más importante dentro de la jerarquía divina del panteón hinduista. Vishnu es para sus fieles el dios supremo, no sólo por estar encima de los demás dioses, sino porque lo es todo. Vishnu se identifica con la totalidad del universo. Su nombre significa "el que todo lo penetra" y desempeña el papel de protector y preservador de la creación. Cuanto sucede es por voluntad suya, pero si el equilibrio universal se pierde y las fuerzas destructivas prevalecen, Vishnu se manifiesta en alguna forma, para defender el bien y proteger a los buenos.

Ya vimos cómo el dios aparece desde los himnos del *Rig Veda*. Aunque ya entonces es clara la importancia de su función en la creación del mundo, Vishnu apenas se insinúa. Con el tiempo, Vishnu adquiere e incorpora en su imagen las

personalidades de otras divinidades y su importancia se va acrecentando hasta convertirse, en las grandes epopeyas y en los textos puránicos, en el dios supremo de una gran parte de los hindúes.

La figura védica de Vishnu fue combinada más tarde con la del dios brahmánico Narayana, y ocupa así el lugar de originador del universo. Según la cosmogonía vishnuita al final de cada *mahakalpa* o máximo ciclo de tiempo, la creación se disuelve otra vez en sus componentes originales hasta quedar únicamente el gran océano de las aguas primordiales, el estado informe e indiferenciado de la potencialidad pura.

Sobre ese gran océano flota una inmensa cobra de siete cabezas. Las vueltas de su cuerpo forman un lecho donde duerme imperturbable el dios Vishnu-Narayana. Su gigantesca figura es de color azul y tiene cuatro brazos. En sus manos sostiene un loto, una maza, un caracol y un disco de guerra. Sobre su cabeza se extienden las siete capuchas de la cobra y de su ombligo surge un loto. En la corola de la flor está sentado Brahma absorto en profunda meditación y de sus pensamientos se crea el universo. Ésta es la versión vishnuita de la cosmogonía.

Esta imagen de Vishnu es demasiado remota, monumental y trascendente como para representar el centro de un culto popular. El devoto vishnuita sabe que dios está en el fondo de la creación, que es el principio y el fin de todo. Pero sabe también que Vishnu está muy cerca, siempre alerta para ayudar a quienes sufren la opresión de las fuerzas del mal. Llegamos ahora al segundo aspecto de su imagen: sus encarnaciones o avatares. Los textos hablan de distintos números de encarnaciones o descensos, pero finalmente se ha impuesto una tradición que cuenta diez avatares, nueve pasados y uno futuro. Ellos son: Matsya, el pez; Kurma, la tortuga; Varaha, el jabalí; Narasimha, el hombre-león; Vamana, el enano; Parashurama, el brahmán vengador; Rama, el prínci-

pe de Ayodhya; Krishna, el vencedor de demonios; Buda, el engañador de los malos y, por último Kalki, el jinete que vendrá al fin de las eras para rescatar al mundo de las fuerzas del mal.

Entre estas figuras algunas alcanzaron mayor popularidad que otras. El más popular de los avatares es, indiscutiblemente, Krishna, centro de un culto devocional que abarca toda la India y llega con gran fuerza hasta nuestros días. Le siguen, en cuanto a la importancia de su culto, Rama, de quien ya contamos la historia, Vamana, Varaha y Narasimha. Estos últimos tuvieron un culto especial durante la época Gupta y la edad media india, pero su adoración individual no ha perdurado hasta nuestra época. En la actualidad los diez avatares se mencionan únicamente en forma conjunta en las alabanzas a Vishnu, a Rama o a Krishna. Sin embargo, sus leyendas continúan siendo populares, aunque ya no se les rinda el culto anterior. Además, pese a no existir un culto especial para ellos, sus imágenes todavía se conservan en muchos templos y algunos devotos individuales pueden dirigirles sus plegarias y meditaciones o hasta llevar a cabo ciertos ritos particulares para algún propósito determinado.

Las leyendas de algunos de los avatares se remontan hasta la época védica, donde aparecen no como hechos y hazañas de Vishnu, sino como manifestaciones de Prajapati o de algún otro dios. Así, la leyenda de Matsya, el pez, cuenta como un día Manu, el primero de los hombres, salvó a un pececito que le pidió ayuda. El pez resultó ser muy sabio y aconsejó a Manu qué hacer para salvarse de un diluvio muy cercano; y no sólo le dio consejo, sino participó activamente, remolcando largo tiempo la embarcación de Manu. Éste fue el primer descenso divino para salvar a la humanidad; es muy probable que la historia derive de fuentes mesopotámicas.

Vishnu encarna como una tortuga cuando los dioses y sus primos, los demonios, siguiendo los consejos de Brahma, deciden cooperar para batir el océano como si fuera una olla

de leche y obtener así el *amrita* o elíxir de la inmortalidad. Para batir se necesita un madero, pero en este caso se requería algo muchísimo más grande y los dioses y los demonios arrancaron una montaña para usarla como batidor. También era necesaria una cuerda, pero ninguna era suficientemente fuerte y tuvieron que recurrir a la serpiente celestial, Vasuki, para que sirviera como cuerda y se enredara alrededor de la montaña. Finalmente era necesario un soporte para apoyar el batidor; entonces piden a Vishnu, en su forma de gran tortuga que sostiene el mundo, que acepte ser usada para apoyar la montaña y poder al fin batir el océano. Vishnu accede y finalmente se puede obtener el elíxir de la inmortalidad, pero mediante un engaño del dios, los dioses lo beben todo y no dejan nada a los demonios.

Varaha, o el descenso como jabalí, otro mito de los tiempos védicos, se produce cuando un demonio roba la tierra y la oculta en el fondo del océano. Vishnu asume la forma de un gigantesco jabalí que llega hasta el fondo del mar y con sus colmillos saca a la tierra tras derrotar al demonio que la tenía prisionera.

Vamana, el enano, es otra forma asumida por Vishnu para engañar a los demonios. También éste es un mito de la época védica. El demonio Bali llegó a adquirir tal poder que todo el universo queda en sus manos y los dioses ya no tienen adónde ir. Vishnu entonces acude en su ayuda y aparece como enano. Bajo esta forma se dirige a Bali y le pide hospitalidad, sabiendo que el demonio está obligado a complacer a un huésped. Bali le ofrece cuanto pueda desear y Vamana replica que sólo quiere la propiedad del terreno que pueda medir con tres pasos. El demonio accede contento de obsequiar tan poco y entonces el enano da el primer paso que cubre todos los cielos. De un segundo paso cubre toda la tierra. Bali se da cuenta entonces que el enano es el dios supremo, lo adora con profunda devoción y le entrega voluntariamente cuanto posee. Ante esta actitud del demonio,

Vishnu se siente complacido y no da su tercer paso, que hubiera cubierto los mundos inferiores; en cambio, concede a Bali el dominio sobre esas regiones. Así, los dioses recuperan una vez más su lugar en el cielo.

Narasimha, el hombre-león, aparece nuevamente para destruir a un demonio poderoso que ha desbancado a los mismos dioses. La historia es otro ejemplo clásico de la fuerza de la devoción. Hiranyakashipu, el rey demonio, había adquirido tanta fuerza que llegó a creerse el ser supremo del universo. Su hijo Prahlada, sin embargo, se negó a reconocer la pretensión de su padre, y llegó a reconvenirle, frente a toda la corte, por no adorar a Vishnu. Hiranyakashipu se enfureció tanto que ordenó matar a su hijo. Pero su devoción a Vishnu salvó al príncipe demonio y fracasaron los repetidos intentos de ejecutarlo. Finalmente, el mismo Vishnu tiene que intervenir, pues no hay nadie más que pueda enfrentarse al demonio. Éste es prácticamente indestructible, pues por una concesión de Brahma no podía ser muerto de día ni de noche, ni dentro o fuera de una casa, ni por un hombre, ni por un animal. Confiado en esto, insistía en matar a Prahlada cuando de una columna de la terraza de su palacio, en el crepúsculo de la tarde, surgió un espantoso ser mitad hombre y mitad león que lo hizo pedazos con sus garras; así no se rompió tampoco la promesa a Brahma.

Parashurama, o Rama, el del hacha, es un avatar de carácter polémico o propagandístico que, según la leyenda, aparece exclusivamente para destruir a los kshatriyas, clase guerrera de la antigua India, por su altanería con los brahmanes. Parashurama era hijo de un sabio brahmán quien sufrió un insulto por parte de un rey; esto irritó tanto al joven que, tomando su hacha, salió de su casa para matar al rey y vengar la ofensa infligida a su padre. No sólo destruyó al rey y a todo su ejército, sino mató kshatriyas hasta que no quedó ni uno sobre la tierra. Sólo entonces se calmó su furia. Así salvó al mundo del orgullo de los guerreros. Desde entonces,

ya no hay verdaderos kshatriyas, pues los posteriores son los descendientes de las mujeres kshatriyas y de brahmanes que accedieron a proporcionarles descendencia.

Otro avatar de carácter polémico es Buda, el mismo maestro que en el siglo VI a.C. predicó una nueva religión. cuando se elaboró la lista vigente de los avatares, a principios de nuestra era, el budismo era el principal competidor del hinduismo y gozaba de gran prestigio entre las masas. Los brahmanes no podían ignorar a un personaje de la altura de Buda y lo incluyeron entre las manifestaciones de Vishnu. Pero, aunque aceptaran al maestro, no podían hacer lo mismo con su mensaje y optaron por convertirlo en una encarnación asumida para engañar a los malos mediante una falsa doctrina que niega la importancia de los dioses y los sacrificios.

Como ya dijimos, los dos principales avatares son Rama y Krishna. Ya relatamos la historia de Rama. Aquí sólo resta mencionar la importancia que adquiere uno de los personajes de la historia en la religión popular: se trata de Hanumán, el más fuerte y valiente de los monos que auxilian a Rama en su batalla contra Ravana. Hanumán se convierte en compañero inseparable y servidor fidelísimo de Rama, por lo tanto, un símbolo ideal de la devoción absoluta hacia Dios.

Krishna, finalmente, es el avatar supremo. Algunas sectas lo llegan a considerar como algo más que una manifestación de Vishnu y a los otros meras fracciones. Krishna es un héroe y un campeón, como Rama. Un príncipe con un reino que gobernar y defender. Al igual que Rama y los Pandavas, Krishna sufre un exilio y debe luchar para recuperar el trono que le pertenece. Su lucha es, sin embargo, más desigual, pues Krishna es exiliado desde su nacimiento.

En la ciudad de Mathura, junto al río Yamuna, capital de la tribu de los Yádavas, se había adueñado del poder el tirano Kamsa, encarnación de un demonio. En cierta ocasión profetizaron a Kamsa que un hijo de su prima sería el autor de su muerte. Se apoderó entonces de ésta y de su esposo y los

puso en prisión para poder exterminar fácilmente a sus hijos. Mató sucesivamente a seis niños recién nacidos e intentó hacerlo con los hijos séptimo y octavo de Devaki, pero se salvaron por intervención divina. El séptimo era la manifestación de la serpiente Ananta, compañero inseparable de Vishnu-Narayana, y fue librado de morir al nacer pues, por voluntad divina, aunque concebido en el vientre de Devaki fue milagrosamente transportado al vientre de Rohini, la segunda esposa de su padre, donde nació. Es Balarama, el hermano de Krishna.

El octavo niño fue Krishna, manifestación encarnada de Vishnu, dios absoluto y supremo. Por voluntad de Vishnu, la noche de su nacimiento todos los guardianes de la prisión se quedaron dormidos profundamente y las puertas soltaron sus cadenas. El esposo de Devaki tomó al niño, cruzó milagrosamente el río durante una terrible tormenta y lo llevó al campamento de unos pastores donde podría criarse sin peligro. A Kamsa le entregaría más tarde una niña que nació muerta esa misma noche. Krishna se quedó como el hijo de los pastores Nanda y Yashoda, a quienes creyó sus verdaderos padres. Unos meses después de su nacimiento se pudo lograr que Balarama, su hermano mayor, también fuera a vivir al campamento de los pastores. Los dos niños crecieron en el bosque de Vrindavan, criándose como dos pastorcitos traviesos, llenos de energía y capaces de hazañas asombrosas. Se convirtieron en los favoritos de la tribu y en sus protectores contra todo género de peligros.

Durante su niñez, Krishna destruye a varios monstruos y demonios enviados por Kamsa para matarlo, pero sus hazañas más notables durante este periodo son sus enfrentamientos con el rey de las serpientes que infestaban el río Yamuna, emponzoñaban las aguas e impedían a los pastores su uso. El pequeño Krishna, ante el horror de sus amigos, se lanzó al río para luchar contra Kaliya y, después de una terrible batalla en que estuvo a punto de perecer, lo derrotó. Ante los

ruegos de las esposas del monstruo, le perdonó la vida y lo exilió en el mar. Así ganaron los pastores una vez más el acceso a las aguas del río.

El conflicto con Indra se produjo cuando Krishna interrumpió los preparativos de los pastores para el festival del dios y los convenció de abandonar su culto. Les propuso adorar, en cambio, a la montaña Govardhana y a sus propios rebaños de vacas. Indra se enfureció grandemente por esta insolencia y decidió dar una lección a los pastores. Como dios de las tormentas que es, les envió una lluvia torrencial que se prolongó durante muchos días y llenó de temor y de aflicción a los pastores y sus rebaños. Compadecido ante las dificultades de sus amigos, Krishna desarraigó la montaña de cuajo y la sostuvo en alto como un paraguas para protegerlos de la lluvia. Ante esto, Indra reconoció en el pastorcillo al dios supremo y lo adoró junto con los demás dioses.

Éstas son hazañas de fuerza incomparable y milagros celebrados por sus devotos, pero los hechos mayormente recordados de la juventud de Krishna entre los pastores son sus amoríos con las *gopis*. El niño era amado por toda la tribu y particularmente adorado por las mujeres. Todas las pastoras lo amaban intensamente y, cuando llegó a la adolescencia, pudo satisfacer sus más profundos deseos. Krishna primero las incitó jugándoles bromas tales como esconderles la ropa cuando se bañaban en el río para obligarlas a mostrarse desnudas ante él. Después las fascinó con el sonido de su flauta y, en varias ocasiones, las atrajo así hasta el bosque para bailar todas juntas con él, bajo la luz de la luna. Las pastoras quedaron felices al ver sus sueños realizados, pero esto no duró mucho, pues muy pronto Krishna tuvo que marcharse para enfrentar su destino y nunca más regresar con las pastoras.

Krishna y su hermano Balarama fueron llamados a Mathura por el propio Kamsa, que pretendía matarlos finalmente en un encuentro de lucha. Los esbirros del tirano no fueron

suficientes para vencer a los dos muchachos. Los rústicos pastorcillos mataron a los gladiadores profesionales en el encuentro y luego al propio Kamsa. A partir de entonces se inicia la segunda parte de la vida de Krishna que, como príncipe de los Yadavas, luchará en las guerras de su tiempo y gobernará a su pueblo. Muy pronto se ve obligado a enfrentar a un poderoso enemigo de su tribu y prefiere emigrar de Mathura y fundar una nueva ciudad en el puerto de Dvaraka. Allí transcurrirá la mayor parte de su larga vida, donde todavía de vez en cuando lucha contra poderosos demonios. Es en esta etapa de su vida cuando ayuda a los cinco príncipes Pandavas a recuperar el trono de Indraprastha. Se revela entonces como dios mismo y como un poderoso guía espiritual en el mensaje que dirige a Arjuna, justo antes del inicio de la gran batalla. Krishna vive numerosas aventuras en esta época y conquista una gran cantidad de esposas, tiene hijos y nietos y su tribu prospera. Finalmente llega la hora de la separación y de cumplir el destino fijado.

Varios de los jóvenes Yadavas se burlaron de un viejo sabio que llegó a la ciudad. Vistiendo uno de ellos como mujer embarazada, le preguntaron al sabio si el hijo sería niño o niña. Furioso, el viejo los maldijo diciendo que el hijo de aquella burla sería una maza de hierro que destruiría a toda la tribu. A su debido tiempo, aquel joven dio a luz una maza de hierro. Llenos de temor, los Yadavas la redujeron a polvo y la arrojaron al mar, creyendo poder evitar así la maldición del sabio. Pero los malos presagios y las calamidades continuaron hasta que un día Krishna decidió llevar a todos sus hombres a relajarse y descansar en la playa por unos días, para que se olvidaran de sus cuitas. Una vez allí, empezaron a beber y pronto todos estuvieron borrachos. Surgieron luego algunas disputas y empezaron a pelear. No teniendo más con qué golpearse, pues no habían llevado armas, arrancaron carrizos de una marisma cercana. Estos carrizos habían nacido del polvo de la masa arrojado al mar que, tan pronto como

fueron arrancados, se convirtió cada uno en una masa de hierro. Con estas armas los Yadavas se atacaron y se empezaron a matar. Al ver la muerte de uno de sus hijos, Krishna también se llenó de furia y empezó a matar a su tribu. Se produjo una espantosa carnicería y finalmente sólo quedaron vivas tres personas: Krishna, Balarama y un sirviente. Balarama se alejó del infausto lugar y murió muy cerca de allí. Krishna, al ver la destrucción de toda su familia, envió al sirviente a pedir ayuda a Arjuna para que protegiera a las mujeres y se retiró a un bosque cercano a meditar.

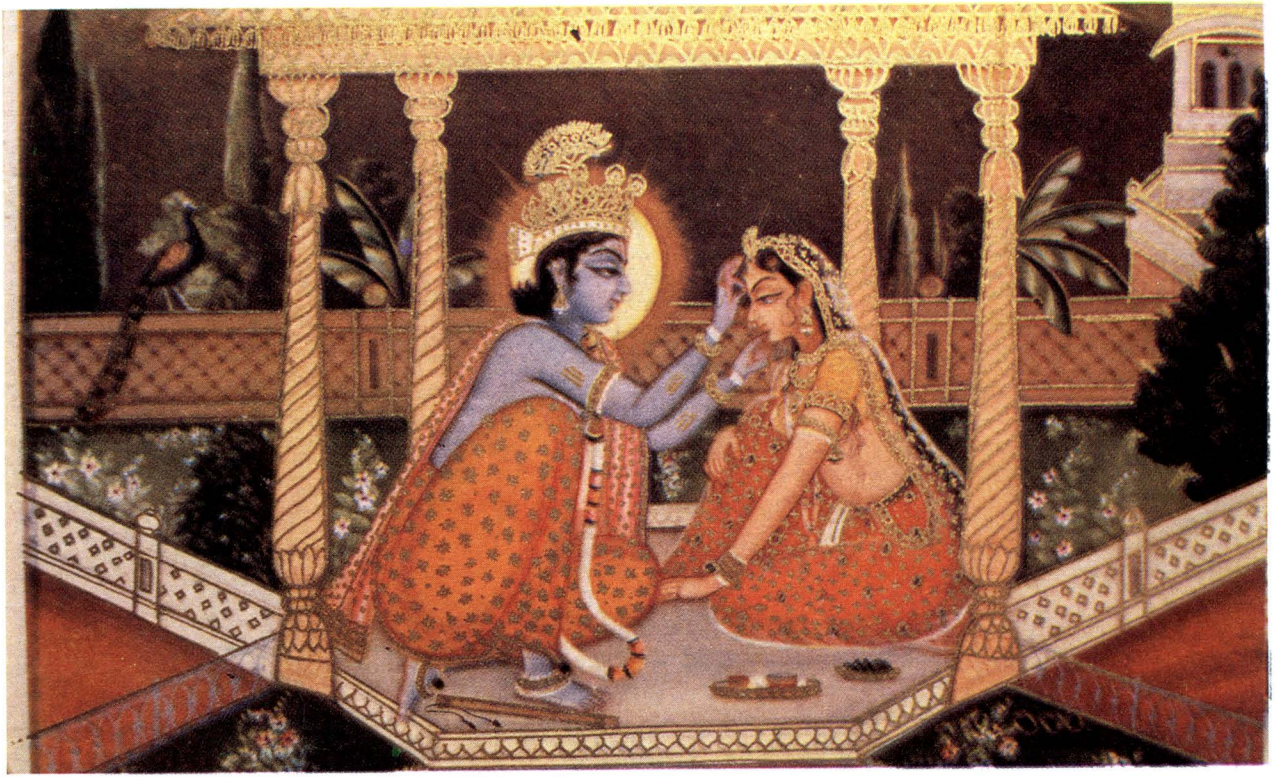
La encarnación de Vishnu se sentó en la postura del loto y entró en profundo trance. Poco después llegó hasta allí un cazador que lo espió desde cierta distancia y, confundiéndolo con un ciervo escondido, le disparó una flecha. Krishna fue alcanzado por la flecha en la planta del pie y muy pronto murió. La punta de aquella flecha estaba hecha de un fragmento de la maza de hierro que había sido tragada por un pez y después recobrada de su estómago por un pescador. De esta manera misteriosa y complicada acabaron los días terrenales de Krishna y finalmente ascendió al cielo a unirse una vez más con la esencia eterna e inmutable de Vishnu.

Antes de abandonar el tema de Vishnu debemos mencionar a algunos otros personajes que aparecen continuamente en los mitos y leyendas. Primero, tenemos a Lakshmi, la diosa de la fortuna, esposa del dios. Prácticamente no aparece en las leyendas pero se le menciona frecuentemente en compañía de su esposo, y varios de los nombres más comunes de éste significan simplemente "señor de la diosa de la fortuna". Tenemos luego a Garuda, águila solar que sirve a Vishnu como vehículo para transportarse y también para enfrentarse a sus enemigos. Ya mencionamos a la serpiente Ananta que sirve a Vishnu de lecho durante su sueño entre una creación y otra. Hanumán es el héroe-mono compañero de Rama. Existen además, otros seres sobrenaturales que no aparecen solamente en las historias de Vishnu, sino que

pertenecen propiamente al ámbito de toda la mitología india. Tenemos así a los demonios y a los sabios (*rishis*). Tanto los demonios como los sabios tienen un papel ambivalente en la mitología, pues pueden ser tanto positivos como negativos en su actuación, aunque generalmente los demonios tienden a ser malos y los sabios buenos.

Finalmente, debe mencionarse entre estos seres sobrenaturales de la mitología india a las ninfas (*apsaras*) y a los músicos celestiales (*gandharvas*). Son seres inmateriales que habitan en el mundo de los dioses, pero algunas veces pueden manifestarse materialmente a los humanos y participar en sus asuntos. Las ninfas generalmente vienen al mundo para tentar a los sabios y hacerles romper su castidad, impidiendo que logren un poder demasiado alto y puedan competir con los dioses. Los gandharvas aparecen generalmente en la literatura cuando hay necesidad de introducir un elemento mágico en la narración. Con esto podemos dejar la mitología de Vishnu, de sus manifestaciones y de todos los seres que pueblan sus historias.

Capillas adyacentes a un templo principal. Bhuvaneshvar, Orissa. (B. Preciado)



Krishna le pinta a Radha el adorno de la frente. Imagen de calendario. (D. Jacobson)

Muchachas de Marwar el día de un festival religioso. Rajasthan. (D. Jacobson)

Sacerdote a la entrada de una capilla. India del Sur. (D. Jacobson)

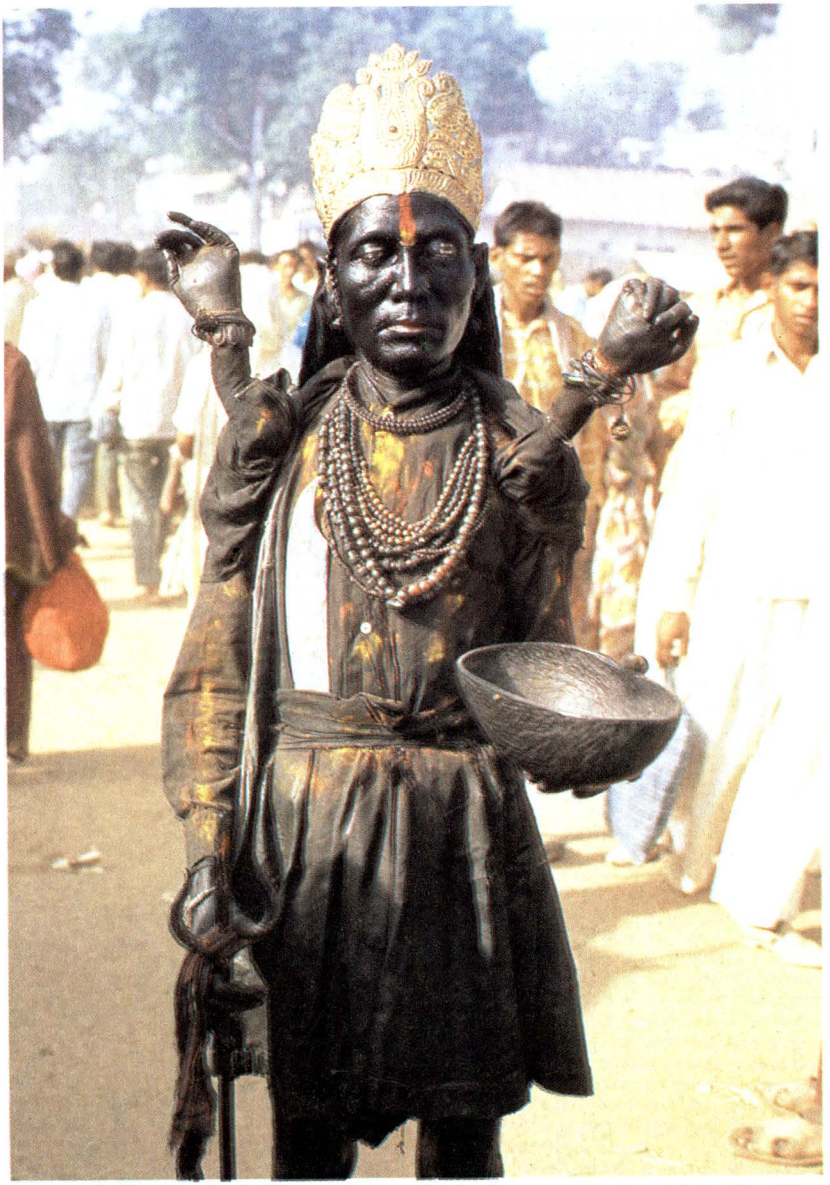
Ritual para pedir larga vida para el esposo. Madhya Pradesh. (D. Jacobson)

Las diosas Lakshmi y Sarasvati junto al dios Ganesha. Miniatura popular contemporánea. (D. Jacobson)

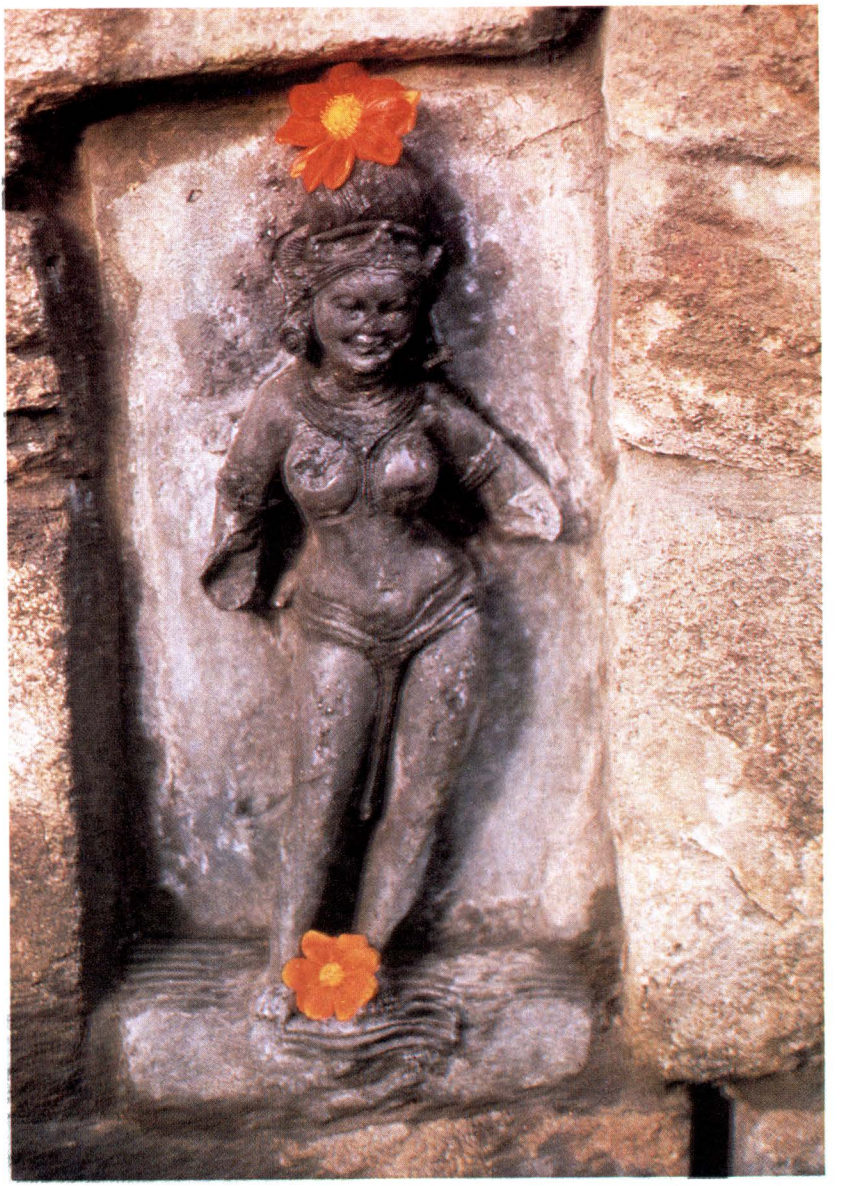
Mural del dios Ganesha. Indore, Madhya Pradesh. (D. Jacobson)

Muchacho disfrazado como el dios Hanuman. Monte Girnar, Gujarat.
(D. Jacobson)

Rama y Sita recibiendo homenaje. Miniatura popular contemporánea.
(D. Jacobson)



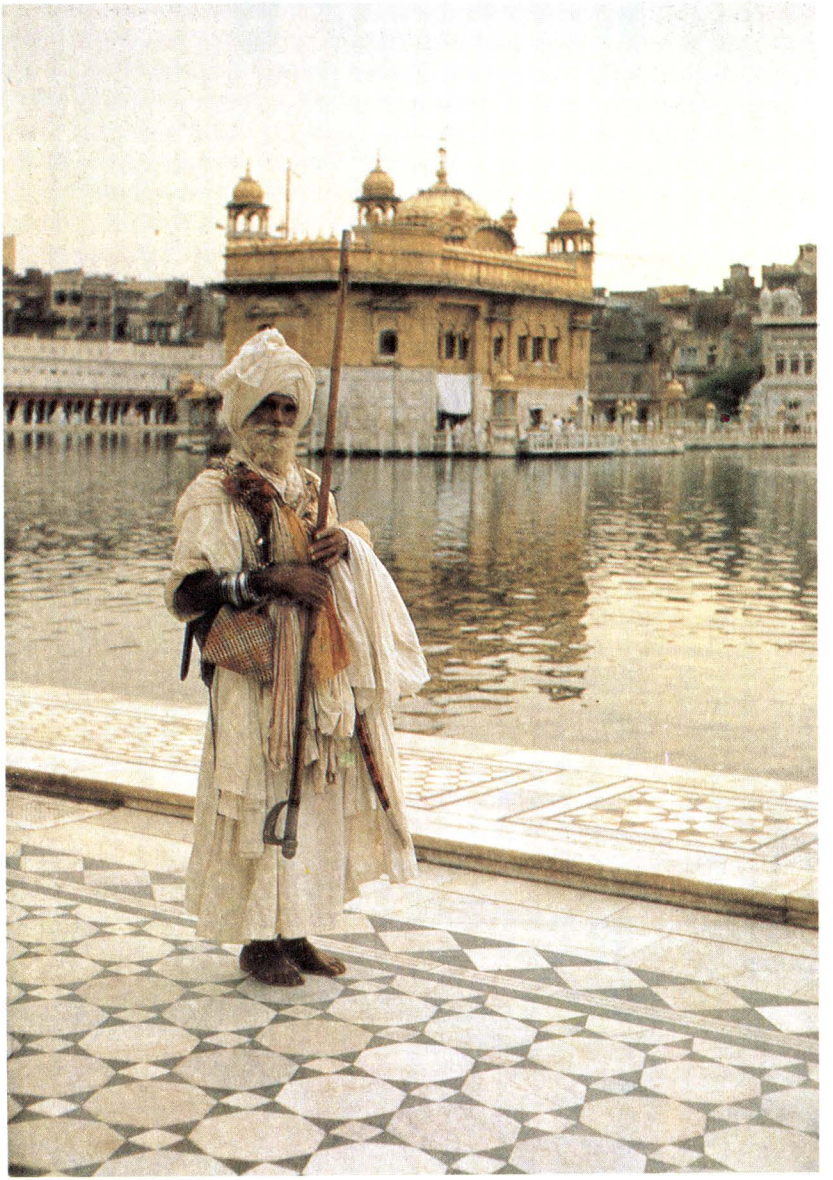
Mendicante disfrazado como la diosa Kali. Narbada Mela, Madhya Pradesh. (D. Jacobson)



Yogini, o divinidad femenina. Hirapur, Orissa. (D. Jacobson)

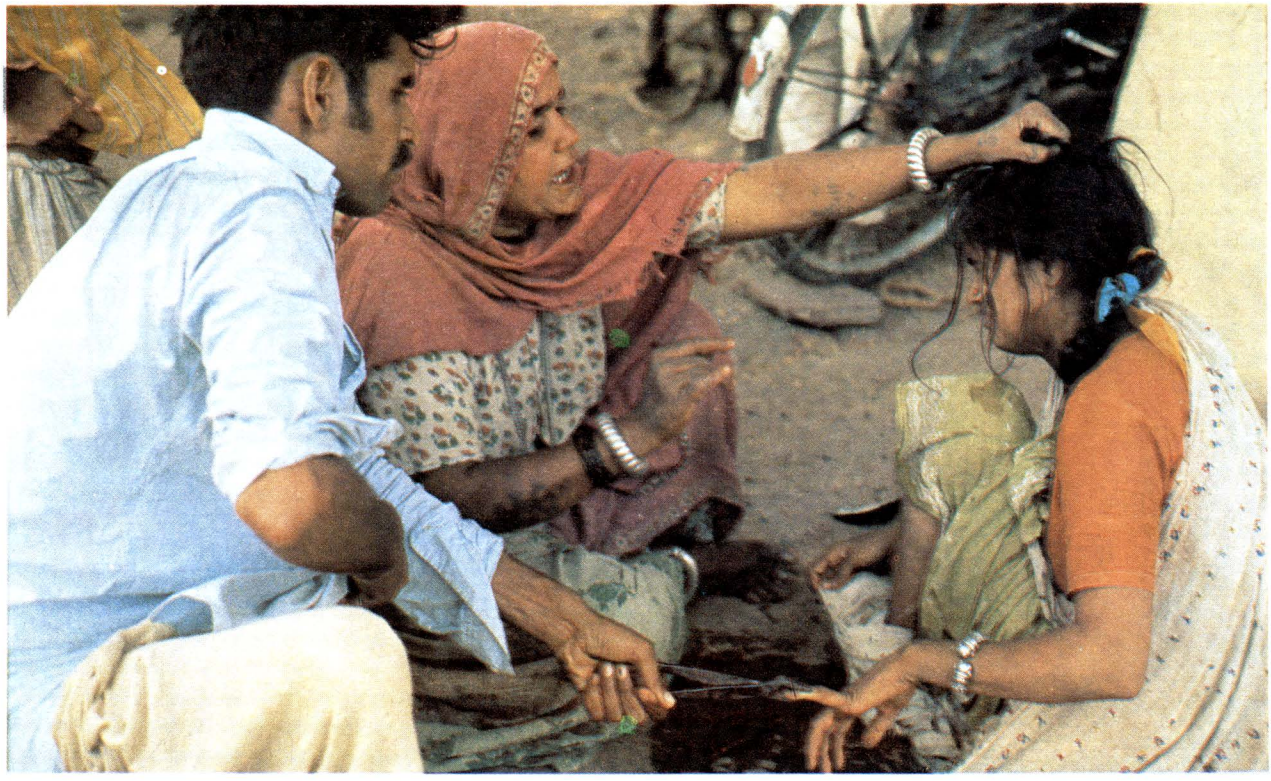
Las siete hermanas en un santuario popular. Tamil Nadu. (D. Jacobson)

*La **presentación** ritual del niño en sociedad.* Madhya Pradesh. (D. Jacobson)



Santón sikh en el Templo Dorado. Amritsar, Punjab. (D. Jacobson)

Imagen de Kabir. Kabir Caura Math, Benarés, Uttar Pradesh. (D. Lorenzen)



Exorcismo de un demonio. Raisen, Madhya Pradesh. (D. Jacobson)

VI. LAS SECTAS TEÍSTAS

La devoción

Una de las características esenciales del hinduismo es el fenómeno de la *bhakti*, o devoción. Se trata de una manifestación externa de profundo amor y apego a dios por parte del devoto. Este amor puede tomar cualquiera de las formas del amor humano, como el filial, paternal, fraternal, conyugal, etc. Bhakti va unida, además, a un ritual de adoración que puede combinarse con actividades como el canto y la danza. La devoción se concentra en alguna de las formas asumidas por dios en la mitología. La antigua religión védica no presenta un fenómeno semejante; se piensa por esto que la bhakti puede ser una aportación indígena al hinduismo.

Podemos ligar el inicio de los movimientos devocionales el ascenso de Shiva y Vishnu al sitial de dioses supremos, ligado a su vez a la identificación de estas divinidades brahmánicas con una serie de dioses locales. Ya en la *Bhagavad Gita* (*ca.* 200 a.C.) Krishna postula la devoción como parte fundamental de la práctica religiosa, aunque todavía no se considera como el camino más adecuado para la unión con dios. Alrededor de esta época se forma una de las primeras sectas dentro del hinduismo, la de los Bhagavatas, que considera a Vishnu como esencial para lograr acercarse a él. Se ha propuesto que la aparición de las sectas y los movimientos devocionales es una reacción del brahmanismo ante el embate del budismo que, sobre todo a partir de la dinastía maurya,

parecía ganar cada vez más adeptos. Los textos religiosos llamados *Puranas* son las nuevas escrituras del hinduismo; en ellos se exaltan en forma individual las personalidades de Shiva y Vishnu y se elabora extensamente el concepto de devoción y religión devocional.

El brahmanismo requirió del apoyo de la religiosidad popular y de sus formas de expresión para enfrentar con éxito los triunfos budistas.

La bhakti está íntimamente ligada a la mitología puránica y, a su vez, proporciona nuevas historias a esa mitología. Ya mencionamos la leyenda del joven príncipe demonio Prahlada, quien enfrentó los más terribles suplicios ordenados por su propio padre, antes que abandonar su devoción a Vishnu. Así también, se relata la historia del pequeño príncipe Dhruva quien, relegado por su madrastra, adora a Vishnu con tal fervor que logra ser llevado al cielo, donde se convierte en la estrella polar. Estas historias se cuentan entre los primeros ejemplos de la bhakti en la mitología. Se refieren, sin embargo, todavía a Dios como una imagen trascendente y en extremo lejana que, aunque finalmente responde a la devoción de sus fieles, es casi la de un desconocido.

No es sino cuando surgen los movimientos devocionales del sur de India, alrededor de los siglos V-VI d.C. –como el de los nayanars, devotos de Shiva, y el de los alvars, seguidores de Vishnu y especialmente con estos últimos– que se introduce el calor humano en la adoración devocional. Hasta entonces, la posición del devoto frente a dios era muy parecida a la de un sirviente o un esclavo frente a su amo, y lo sigue siendo todavía, en gran medida, dentro de las escuelas shivaítas. Pero los dos grupos de poetas religiosos mencionados, los alvars y los nayanars centran sus sentimientos de devoción alrededor de una pasión desenfrenada, de un amor obsesivo e incontrolable. Los sentimientos del alma humana pasan a ser el vehículo para acercarse a la divinidad y obtener la unión mística. El camino de la bhakti, en el sur, es el

abandono sin recato a esa pasión por Dios, olvidando las normas humanas y únicamente obedeciendo los dictados del alma que busca urgentemente el encuentro con su señor.

Los alvars dedican su amor a diferentes manifestaciones de Vishnu, asumiendo ellos mismos muchas veces el papel y los sentimientos de alguno de los personajes de las leyendas. Uno de ellos se identificaba profundamente con Dasharatha, el padre de Rama, y con el sufrimiento causado por la separación de su hijo amado, que parte al exilio. Otro de estos poetas-santos asumía el papel de Yashoda, madre adoptiva de Krishna, y compone himnos de tierno amor maternal. Pero el papel favorito, desempeñado por los alvars primero, y después por la mayoría de los devotos, es el de una de las pastoras enamoradas del joven Krishna. El idilio juvenil del héroe y sus rústicas admiradoras se convierte en la más sublime imagen del amor místico entre las almas y dios. A partir de los alvars la mayor parte de los movimientos devocionales tomarán los episodios del amor de Krishna y las pastoras como centro de su actividad religiosa.

Desde el sur, estos movimientos se extendieron al resto de las religiones indias. En Bengala florecieron con particular intensidad, cuando finalmente se vincula a una de las pastoras a una personalidad definida. Nace entonces la figura de Radha, la amada de Krishna, pastora preferida por el dios entre todas las otras, y la que lo ama con un amor más intenso. Radha se convierte en el ejemplo más alto para el devoto. Su amor apasionado y los sufrimientos que este amor causa a su corazón son para el devoto un símbolo de su propio anhelo y sufrimiento por contemplar y unirse con dios. En Bengala, Jayadeva compone su *Gita Govinda*, joya de la poesía sánscrita y obra fundamental dentro de la tradición de la bhakti. En la *Gita Govinda* se presenta una colección de canciones sobre los amores de Radha y Krishna, donde se tratan los diversos aspectos del idilio: el amor feliz, la separación de los amantes y la reunión. Sobre estos temas se

construye una simbología semejante a la del Cantar de los Cantares o la poesía de San Juan de la Cruz.

Después de Jayadeva (siglo XII), los poetas del norte llevan los temas de la religión devocional a las lenguas vernáculas, tal como habían hecho los alvars y los nayanars en el sur. Como en el sur, las poesías de amor divino son a la vez canciones que, interpretadas por los devotos, unen en el canto y la danza a la comunidad de los fieles: Vidyapati y Chandí Das, Sur Das y Tulsi Das componen cientos de canciones devocionales que permitirán a la bhakti ser la forma religiosa de las grandes mayorías. A partir de Ramanuja, uno de los grandes filósofos en la historia de India, la bhakti cobra respetabilidad como medio ortodoxo válido de acceso a las más altas cumbres de la religión. Se forman entonces una serie de escuelas filosóficas para dar fundamento a las sectas devocionales. Se elaboran complicados sistemas para clasificar los grados y las clases del amor a dios. Se desarrolla, en fin, un ritual y una ortodoxia reguladora de lo que había nacido simplemente como la expresión espontánea de los sentimientos del corazón.

Con Chaitanya, en la India oriental, y Vallabhacharya, en la del norte, la bhakti logra su máxima influencia hasta convertirse, como dijimos, en la forma más extendida del hinduismo, situación que sigue guardando en nuestros días. Hay que recordar que la bhakti abre por primera vez el acceso al brahmanismo a la gran mayoría, que se transformará al hinduismo, de la población india: las castas bajas y las mujeres. A partir de entonces, estos sectores tienen la posibilidad de participar en la adoración a los dioses védicos Shiva y Vishnu, aunque no sea en las formas ortodoxas del culto o el sacrificio védico, sino en una nueva liturgia que poco a poco se crea alrededor de las imágenes de los templos y de las formas de la mitología.

EL SHIVAÍSMO Y EL HATHA YOGA

Los cultos dedicados al gran dios Shiva y a su esposa Parvati, o Durga, la cual es su "poder" o shakti, se llaman "shivaísmo" (o "shaivismo") y "shaktismo" (o "shaktaísmo") respectivamente. De la misma manera, a quienes adoran a estas divinidades se los denomina como "shaivas" (o "shivaítas") y "shaktas" (o "shaktiítas"). En la práctica, entre ambos cultos no existe una distinción clara; representan dos fases de la misma corriente religiosa. Esta corriente y la del "vishnuismo" de los "vaishnavas" (o "vishnuitas") –los cuales adoran a Vishnu y a sus avatares– constituyen las dos principales corrientes del hinduismo moderno.[1]

Tanto el shivaísmo-shaktismo como el vishnuismo están constituidos por diversas sectas y escuelas de pensamiento religioso. Dado que éstas están generalmente bien organizadas –poseen sus propias literaturas, doctrinas y reglas de conducta– han funcionado históricamente como la vanguardia proselitista e intelectual del hinduismo. Sin embargo, debe hacerse notar que la mayoría de los hinduistas, aunque ofrezcan su devoción principal a una u otra de las tres grandes divinidades, no pertenecen a estas sectas. En la generalidad de los casos, su actividad religiosa consiste en visitas periódicas a un templo de su dios escogido; algunos actos devocionales o votos que realizan en su casa con mayor o menor regularidad; su participación en algunos de los grandes festivales del calendario religioso hinduista, y los sacramentos (*samskara*), que marcan las grandes transiciones de su vida: el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte. Muy probablemente, una o más veces durante su vida harán una peregrinación a alguno de los lugares más sagrados de su fe, sobre todo a la ciudad de Varanasi o Banaras, considerada como la ciudad sagrada de Shiva. Los hinduistas creen

[1] Véase Gonda, 1970.

que el acto de bañarse en el río Ganges, a su paso por Varanasi, confiere a la persona un gran mérito y, morir ahí, le asegura un nuevo nacimiento en una casta alta o aun la salvación final.

En la mayoría de los templos dedicados a Shiva, el objeto principal de devoción no es una imagen del dios sino una *linga*, o símbolo estilizado del falo de este dios, montado sobre un *yoni*, o símbolo igualmente estilizado de la vulva de la diosa. Diariamente este linga recibe ofrendas de flores, leche y mantequilla derretida. Actualmente, la mayoría de los devotos no lo consideran como un símbolo sexual, sino como una representación del poder infinito del dios.

Existen varios mitos que explican cómo llegó Shiva a ser adorado en esta forma. El más interesante es el que narra el encuentro de Shiva con las esposas de los siete sabios, o *rishi*, en el bosque de los pinos. Según una versión de este mito, el dios Shiva entró al bosque bajo la forma de un terrible asceta desnudo, con el cabello enmarañado, los dientes afilados, los ojos inflamados, el cuerpo untado con cenizas, y el pene y los testículos ornamentados con polvo color blanco y negro. Gritaba, cantaba, bailaba, y se reía ferozmente mientras buscaba limosnas. Su virilidad y energía hechizaron a las esposas de los siete sabios y éstos, al enterarse del enamoramiento de sus esposas, sin saber que el asceta era el mismo Shiva, trataron de lanzarle una maldición: que su pene, o sea su linga, cayera al suelo. Aunque la maldición no afectó al gran dios, éste aceptó cortarse el pene por su propia voluntad. En ese momento el universo dejó de funcionar: el sol no daba luz ni calor, las estaciones desaparecieron, y los sabios perdieron su virilidad. Acudieron entonces al dios creador Brahma, quien les dijo que el asceta que los había maldecido era el dios Shiva. Les pidió que construyeran una imagen del linga caído del dios y empezaran a adorarlo. Con esto halagaron a Shiva y el universo volvió a la normalidad.

Este mito pone de manifiesto la tensión dinámica entre el ascetismo y el erotismo en el culto a Shiva, y también

refleja la marcada ambigüedad de este culto respecto a la religión védica ortodoxa, representada por los siete sabios. Históricamente no hay evidencia del culto al linga de Shiva hasta los siglos II o I a.C. En la época védica, aproximadamente entre los siglos XII y VIII a.C., el culto al falo estaba desprestigiado, y se asociaba con la desdeñada población indígena de la India, a quien los poetas arios llamaban "los que adoran al falo". Algunos estudiosos opinan que este culto al falo de la antigua población indígena se remonta a los tiempos de la gran civilización prehistórica del Indo. En las ruinas de las ciudades de esa civilización se han encontrado piedras con forma fálica, pero no hay suficientes datos como para relacionar, de manera convincente, esas piedras con el culto al linga de Shiva.

En el shivaísmo, la devoción a Shiva siempre se ha relacionado con el ascetismo y el yoga, como es de esperarse en el culto a un dios que es el gran asceta y yogui primordial. Incluso en el *Rig Veda* se encuentra un himno dedicado a los *muni*, o sea los "silenciosos", quienes son ascetas o chamanes de largas cabelleras semejantes a las de los ascetas shaivas posteriores. Se dice en el himno que se embriagan, junto con Rudra, tomando un veneno o droga, y que luego vuelan con el viento poseídos por los dioses:[2]

> El de largos cabellos lleva el fuego, lleva el brebaje, lleva la tierra y el cielo.
> La luz que ilumina el universo, que ilumina los cielos, se llama el de largos cabellos.
> Los muni ceñidos por el viento, llevan ropas rojizas y sucias.
> Cuando los dioses los poseen, siguen el curso del viento.
> "Embriagados por el ascetismo, nosotros montamos el viento.
> Ustedes, los mortales, sólo ven nuestros cuerpos".
> Volando por el aire, él ve abajo todas las formas.

[2] *Rig Veda*, 10.136. El texto sánscrito se encuentra en *Rigveda-samhita*, 1933-1946: 802-804.

El muni es amigo de cada dios, se entrega a la buena acción
El caballo del viento, el amigo del viento, el muni está impulsado por los dioses.
Habita los dos océanos, el del Este y el del Oeste.
Se mueve con el ritmo de ninfas, de músicos divinos, de bestias salvajes.
El de largos cabellos, como conoce sus secretos, es su amigo, sabroso y entusiasta.
El viento lo batió, Kunánnama lo molió.
El de largos cabellos bebió, con Rudra, la copa de brebaje.

Los ejercicios mentales y físicos típicos del yoga clásico se describen claramente por primera vez en la *Shvetashvatara-upanishad*, el texto que marca, como hemos visto, el principio de la devoción semimonoteísta al dios Shiva. Según este texto, por medio de estos ejercicios, sobre todo los del control de la respiración, el hombre adquiere un cuerpo inmutable:[3]

> Al establecer el cuerpo, con sus tres (partes superiores) igualmente erguido, y al hacer que los sentidos entren en el corazón con la mente; el sabio, por el barco de brahmán, debería cruzar todas las corrientes temibles.
>
> Al suprimir aquí sus respiraciones, el que ha controlado su actividad, su respiración disminuida, debería frenar la mente como si fuera una carroza unida a caballos indómitos. [...]
>
> Cuando la tierra, el agua, el fuego, el aire, y el espacio han aparecido y la cualidad quíntuple del yoga ha surgido, entonces el que ha logrado un cuerpo hecho del fuego de yoga no (estará sujeto) ni a la enfermedad, ni a la vejez, ni a la muerte. [...]
>
> Cuando el que practica yoga vea la esencia de Brahmán por la esencia de alma, como si fuera por una lámpara, entonces, conociendo el dios quien es no nacido, sin movimiento, y limpio de todas las esencias, se libera de todas las ataduras.

[3] *Shvetashvatara-upanishad*, 2.8-9, 12, 15. Nuestra traducción se basa en el texto en Radhakrishnan, 1953: 720-723. Véase también la traducción al español en De Palma, 1993.

Es probable, entonces, que alrededor del siglo IV a.C. ya existieran grupos de ascetas que practicaban el yoga y adoraban a Shiva. Sin embargo, la primera secta shaiva de la cual tenemos datos históricos tempranos es la de los pashupatas.[4] Esta secta se menciona en la epopeya titulada el *Mahabharata*, en algunas upanishad tardías y en varios de los purana. Su fundador, o su líder inicial más destacado, se llamaba Lakulisha, un nombre que se refiere al dios Shiva en su forma del Señor (*isha*) con el garrote (*lakula*). Vivió en la costa oeste de la India, cerca de la ciudad llamada Broach o Bhrigukachchha, aproximadamente en el siglo II d.C. Esa ciudad servía como un importante puerto para el comercio con el Occidente, razón por la cual se ha supuesto que la secta pashupata podría haber sido influenciada por la cultura grecorromana.[5] Se ha señalado que algunas de las prácticas de la secta india se asemejan a las asociadas con los cínicos. Además, el héroe divino de los cínicos, Hércules, al igual que Lakulisha, lleva un garrote y tiene un nombre con una curiosa semejanza fonética. Sin embargo, la teoría de una posible relación entre los cínicos y los pashupatas y entre Lakulisha y Hércules carece de bases sólidas y sólo puede considerarse una interesante especulación.

El principal texto de la secta, el *Pashupata-sutra*, divide su doctrina en cinco categorías: el efecto, la causa, la unión, la regla, y el fin del dolor.[6] Las ideas metafísicas de la secta están relacionadas con las categorías de efectos, causa, y fin del dolor. Por efecto se entiende el mundo material, el alma individual, y la actividad mental. Por "causa" se entiende Dios —quien es el creador, destructor y sostén del universo. Se cree que Dios actúa sin considerar la moralidad de los actos humanos, o sea que niega u otorga la salvación arbitra-

[4] Véase Lorenzen, 1991a.
[5] Véase Ingalls, 1962.
[6] Para una traducción al inglés, véase Chakraborti, 1970.

riamente, más o menos como en las doctrinas de la predestinación asociadas con los teólogos cristianos San Agustín y Juan Calvino. El "fin del dolor" es el nombre que los pashupatas le dan a la salvación. Ésta se logra por la gracia de Dios y se caracteriza no solamente por la extirpación de todas las penas, sino también por la posesión de la "soberanía" del mismo Dios. Como la metafísica del sistema es dualista, las almas humanas no se consideran idénticas a Dios o como parte de él. Cuando logran la salvación no se unen con Dios, sino comparten muchos de sus atributos divinos.

La regla de los ascetas pashupatas especifica un camino hacia la salvación en cinco etapas, cada una con su propio lugar, fuerza, defecto, purificación, procedimiento, y aspecto de iniciación. Las primeras dos etapas, la manifiesta y la no manifiesta, son las más importantes. Durante la primera, el asceta vive con su guru en un templo; se decora con las marcas de la secta y ejecuta seis actos de adoración: reírse, bailar, cantar, recitar *mantras* (sílabas sagradas), ofrecer reverencias, y repetir invocaciones. En la etapa "no manifiesta", el asceta no utiliza las marcas de la secta y anda por todas partes como un vagabundo. Trata de provocar la censura de la gente común por medio de seis curiosas prácticas llamadas "las puertas": fingir que está dormido, agitar los miembros como si estuviera enfermo, caminar como si fuera un lisiado, hacer gestos eróticos a las mujeres, actuar como si fuera idiota, hablar de la misma manera. Aparentemente, el objetivo de estas prácticas es alejar al asceta de su prójimo y crear en él un desapego a las cosas de este mundo. Además, la gente, que lo trata con desprecio, aunque sea por ignorancia de su verdadera vocación religiosa, adquiere el mal karma del asceta y le pasa su propio buen karma.

La secta de los pashupatas tuvo mucha influencia en el sur de la India aproximadamente entre los siglos IX y XIV d.C. Los kalamukhas, miembros de una secta estrechamente relacionada con la de los pashupatas, también tuvieron influen-

cia en esta región, durante más o menos el mismo periodo.[7] Sin embargo, las dos sectas ya no existen en nuestros días. Parece que la mayor parte de sus seguidores se convirtieron en miembros de la secta reformista de los lingáyata o vira-shaiva.[8]

Otra antigua secta de devotos a Shiva era la de los kapálika, o "los que llevan una calavera".[9] En el *Shankara-vijaya* de Anantanandagiri, un texto medieval en sánscrito, se describe a un asceta de esa secta de la siguiente manera:[10]

> Su cuerpo estaba cubierto con cenizas de una pira funeraria, de su cuello colgaba una guirnalda de calaveras humanas, en su frente estaban trazadas tres líneas horizontales de hollín, su cabello formaba un tocado enmarañado; su cinturón y taparrabo estaban hechos de la piel de un tigre, en su mano izquierda llevaba un cuenco hecho con una calavera; su mano derecha tocaba con fuerza una campana, y repetía una y otra vez: "¡Oh, Shambhu Bhairava! ¡Ahó, Señor de Kali!

Descontando el uso de calaveras, ésta es la descripción de la apariencia más o menos típica de los ascetas shaivas. Muchos llevan también un tridente o un bastón y collares hechos de semillas sagradas, como la que llaman *rudraksha* u "ojo de Rudra".

La secta de los kapalikas pertenecía a la corriente del hinduismo denominada tantrismo, palabra derivada de los textos tantra. Esta corriente se caracteriza por prácticas ocultas y esotéricas, la búsqueda de poderes sobrenaturales por medio del yoga, y el uso de símbolos (y a veces ritos) francamente sexuales. La mayoría de los textos no contienen una metafísica sistematizada. Su concepto de la salvación se

[7] Sobre esta secta, véase Lorenzen, 1991a.
[8] Sobre esta secta, véase Ramanujan, 1973.
[9] Sobre esta secta, véase Lorenzen, 1991a.
[10] El texto en sánscrito aparece en Anantanandagiri, 1971: 106.

basa con frecuencia en una analogía de la unión de Shiva con su esposa. En el caso de los kapalikas, su doctrina se llama "soma". Esta palabra se explica dentro de este contexto como *sa-Uma*, o el que está con la diosa Uma, o sea Shiva unido sexualmente con su esposa.

El culto de los kapalikas se basa en una identificación del asceta con Shiva en su forma de "kapalin", o el que lleva una calavera. Según el mito, Shiva y Brahma, el dios creador, tuvieron una pelea acerca de cuál de ellos procedía del otro. Enfadado por los insultos de Brahma, Shiva le cortó una de sus cinco cabezas. Esta acción, que equivalía a matar a un brahmán, era uno de los cinco pecados mayores. Como penitencia, Shiva, transformado en un asceta, tuvo que vagar pidiendo limosnas en la calavera de Brahma durante doce años. Esto se llamaba el Gran Voto. Los ascetas kapalikas aparentemente creyeron que podrían lograr compartir la esencia de Shiva al seguir el mismo Gran Voto.

Los kapalikas estuvieron presentes en varias partes de la India desde los siglos V o VI, o aun en siglos anteriores, pero nunca lograron formar una secta muy popular, probablemente porque los ascetas seguían una regla demasiado extravagante, que exigía el cumplimiento de costumbres y prácticas consideradas impropias por la mayoría de la gente. La secta había desaparecido para la época moderna.

Una secta que ha tenido una influencia más duradera es la de los seguidores de la doctrina llamada Shaiva-siddhanta. Ésta atribuye su origen a los llamados sesenta y tres *nayanar*, devotos de Shiva que vivieron en la región sureste de la India entre los siglos VII y IX d.C.[11]

Los nayanar eran trovadores religiosos que cantaban sus himnos de devoción a las diversas formas de Shiva representadas en los muchos templos de la región. Los himnos se

[11] Sobre ésta, véase Dhavamony, 1971. Buenas traducciones de algunas de las canciones de los nayanar se encuentran en Peterson, 1989.

cantaban en tamil, lengua vernácula de la región, y expresaban en palabras sencillas y directas el amor y la devoción de los nayanar hacia este dios. Aunque los nayanar no trataron de organizar una secta bien definida, ésta se desarrolló entre sus seguidores durante los siglos posteriores. Para el siglo XII, ya contaba con una literatura extensa, tanto obras donde narraban las legendarias vidas santas de los nayanar, como obras más escolásticas sobre las rituales y la teología. Esta teología era semejante a la de los pashupatas, en el sentido de que aceptaba la existencia de una diferencia real entre el alma individual y el dios, y enfatizaba la importancia de la gracia divina para ganar la salvación. Muchos de los grandes templos de las diferentes advocaciones de Shiva al sur de la India se han asociado históricamente con esta secta.

Entre los siglos VI y XV, se formaron varias otras sectas shaivas importantes, en particular las escuelas monistas de Cachemira llamadas *trika*, *pratyabhijna* y *spanda*.[12] El shivaísmo de Cachemira produjo a varios filósofos importantes, sobre todo el gran Abhinavagupta del siglo X. Sin embargo, parece que después de los siglos X-XI el shivaísmo fue perdiendo popularidad paulatinamente frente a las sectas devocionales dedicadas a los avatares de Vishnu en la mayoría de las regiones de la India.

Dentro de la corriente tántrica, que siempre se ha asociado más con el shivaísmo, la secta que ha ejercido más influencia, a nivel popular, es la de los yoguis *kanphata* ("orejas hendidas"), a veces llamados *naths*.[13] Según sus tradiciones, su líder inicial más importante fue Gorakhnath (en sánscrito, Gorakshanatha), quien probablemente vivió en los siglos X o XI d.C. Una leyenda propagada en varios de los idiomas de la India narra cómo Matsyendranath, el guru de Gorakhnath, aprendió cierta doctrina secreta que Shiva le enseñaba a su

[12] Sobre el shivaísmo de Cachemira, véase Dyczkowski, 1987: 9-22.
[13] Sobre esta secta, véase Briggs, 1973; Dasgupta, 1962, y Gold, 1992.

esposa Parvati. Matsyendranath se transformó en un pez y se escondió bajo la barca donde hablaban los dos dioses. Como castigo por su temeridad, la diosa lanzó una maldición contra el guru, según la cual un día olvidaría su vocación religiosa, hechizado por las mujeres del lejano reino de Kadali. Gorakhnath se fue a Kadali, allí se convirtió en bailarina y le cantó a su guru canciones que poco a poco lo fueron despertando de su hechizo.

La corriente tántrica presente en la religión de Gorakhnath y los naths se expresa principalmente en la forma del llamado "hatha yoga". Los yoguis que practican los ejercicios y meditaciones de esta variedad de yoga pretenden que durante su existencia terrena adquieren una salud perfecta, poderes sobrenaturales, la inmortalidad e incluso una identidad de esencia con Shiva. En el yoga clásico de Patanjali, las posiciones y ejercicios físicos de yoga sólo sirven como preparación para la meditación y la iluminación mística. En el hatha yoga esas posiciones y ejercicios, junto con los poderes y cualidades sobrenaturales que confieren, reciben más énfasis y parecen constituir un fin en sí mismos.[14]

El *Siddha-siddhanta-paddhati*, un texto atribuido a Gorakhnath, describe los poderes que el yogui adquiere durante los primeros doce años de practicar hatha yoga.[15] El primer año queda liberado de todas las enfermedades; el segundo puede hablar cualquier idioma; el tercero las alimañas no lo acosan; el cuarto queda liberado del hambre, la sed, el sueño, el frío y el calor; el quinto puede entrar en el cuerpo de otras personas; el sexto es invulnerable a las armas, el séptimo puede volar por el aire; el octavo adquiere una serie de poderes mágicos, como el de hacerse muy pequeño; el noveno obtiene un cuerpo de diamante; el décimo logra correr

[14] Sobre el hatha yoga (y también el yoga clásico de Patanjali), véase Eliade, 1991. Un texto original importante que está traducido al inglés es Svatmarama, 1972.

[15] Mallik, 1954: 26-27.

más rápido que el viento; el undécimo llega a ser omnisciente; el duodécimo llega a ser igual al gran dios Shiva.

El yogui adquiere estos poderes y cualidades sobrenaturales por medio del control o bloqueo de su respiración, su semen, y su mente. Se cree que el ser humano no sólo posee un alma o *atman* espiritual y un cuerpo directamente perceptible, sino también un cuerpo sutil cuya esencia es intermedia entre el espíritu y la materia.[16] Este cuerpo sutil tiene su propia anatomía, que corresponde parcialmente a la anatomía física, pero de ninguna manera es idéntica a ella. Se considera que en el cuerpo sutil existen unas 72 000 *nadi*, literalmente "venas" o "vasos". De éstas las más importantes son la *ida*, que corre por el lado izquierdo y termina en la fosa nasal izquierda, la *pingala*, que corre por el lado derecho y termina en la fosa nasal derecha, y la *sushumna*, que corresponde aproximadamente a la región de la columna vertebral. La sushumna conecta una serie de *chakra*, que son centros místicos, a veces traducidos como "plexos", ubicados en partes específicas del tronco y la cabeza. Cada uno de estos chakra, que toman la forma de lotos de diferentes tamaños y colores, está asociado con una *yantra*, o diagrama místico, un *mantra*, o serie de sílabas místicas, y un dios o una pareja de dioses.

Así, el primer chakra, llamado el *muladhara* o "raíz", está situado en la región del perineo, entre al ano y los órganos sexuales. Está formado por un loto rojo de cuatro pétalos. Su yantra es un triángulo invertido, con un linga de Shiva en el centro junto con el mantra "Om" y el dios elefante Ganesha. Alrededor del linga, que es también la entrada de la sushumna, se halla una serpiente llamada Kundalini que bloquea esa entrada con su boca. Ella representa la energía, o shakti, de Shiva. El yogui trata de despertar a Kundalini y hacerla

[16] Una buena exposición de esta doctrina del cuerpo místico se encuentra en el *Shatchakranirupana*, editado y traducido al inglés por Woodroffe, 1964.

subir por la sushumna hasta llegar al último chakra; llamado el *sahasrara* ("el loto de mil pétalos") o el *brahmarandhra* ("el hoyo de brahman"), donde se unirá con el dios Shiva. Esta unión produce los poderes y cualidades sobrenaturales, sobre todo la inmortalidad, que el yogui busca.

El método empleado por el yogui para despertar a Kundalini y hacerla subir por la sushumna combina técnicas de control sobre la respiración, sobre la emisión del semen, y sobre la actividad mental. Una de las más notables técnicas es el *khechari*, o "la que se mueve por el cielo". Consiste en insertar la punta de la lengua en la garganta. Se dice que esta práctica bloquea no sólo la respiración sino también la emisión del semen. Además, se cree que impide el descenso del néctar de la inmortalidad producido por la luna, ubicada directamente debajo del brahmarandhra o sahasrara chakra. Normalmente este néctar cae en el fuego del sol que se encuentra en el cuerpo inferior; con la práctica de la khechari el yogui puede "beberlo" para su propio beneficio. Un texto de hatha yoga dice: "El yogui debe volver su cara hacia arriba, meter la lengua en la cavidad del paladar y pensar en la suprema energía, Kundalini. Después, mediante el control de la respiración a través del hatha yoga, obtiene el puro líquido que fluye en olas desde la luna, y que normalmente se escurre desde la cabeza hacia el loto de dieciséis pétalos en la garganta. Cuando lo bebe, llega a vivir muchos años, sin enfermedades y con el cuerpo suave como el tallo de un loto."

Aun para el hatha yoga la etapa final del progreso espiritual del yogui es un estado de conciencia iluminada, y no solamente la adquisición de salud y poderes sobrenaturales. Este estado de conciencia parece ser la misma absorción en la realidad absoluta, el brahmán, que se busca, tanto en el yoga clásico de Patanjali como en las grandes escuelas de pensamiento metafísico. Según el texto citado, este estado de iluminación toma muchos nombres diferentes –unión, supermente, inmortalidad, absorción, verdad, no-dualidad, pureza

natural, etc.—, pero todos parecen significar lo mismo. Otro texto dice: "El yogui, que lleva la mente a la supermente, que abandona lo accesible y habla de lo inaccesible, que abandona las esperanzas y se queda sin esperanzas, hasta el dios Brahma dice de él: 'Soy su esclavo':" Gorakh dice que el verdadero yogui es quien protege el yoga, quien no goza de los objetos de los sentidos, quien abandona la impureza y se queda con la pureza.

El vishnuismo

Como hemos visto ya, la *Shvetashvatara upanishad* identifica al absoluto con Shiva, indicando con esto, quizás, la existencia desde entonces de un grupo de seguidores exclusivos de ese dios. Por otra parte se encuentran testimonios arqueológicos que muestran que desde el siglo II a.C. se adoraba a Vishnu (Vasudeva) en sitios determinados y sus seguidores se denominaban a sí mismos bhagavata o seguidores de Bhagavan, el Señor, quienes pueden tal vez ser identificados como los primeros vishnuitas.

El *Mahabharata* incorpora en su versión más extensa múltiples pasajes donde se identifica a Krishna, el personaje vivo que participa en la acción de la historia épica, con Vishnu y Narayana, a quienes consideran idénticos. Menciona también a los bhagavata como aquellos que rinden cultos a este dios y proporciona, por fin, una síntesis de las doctrinas del grupo. La famosa sección de la epopeya llamada la *Bhagavad-gita* es dicha síntesis; en ella, se detallan claramente las creencias que guardaban los fieles de Vishnu, o al menos parte de ellos.

En la *Bhagavad-gita* el propio Vishnu, en su encarnación como Krishna, formula las doctrinas de los bhagavata. Estas doctrinas están fuertemente influidas por ideas del sistema sankhya (que se explicará más adelante), especialmente en

cuanto a considerar un dualismo esencial entre espíritu y materia y al uso de la teoría de las tres cualidades de todo lo creado (*guna*).

> Al espíritu (*purusha*), y también a la naturaleza (*prakriti*), sábelos sin principio.
> Tanto los cambios como las cualidades, sabe, se originan en prakriti.
> En cuanto al efecto, la causa y el agente, se dice que prakriti es la causa. Pero, en cuanto a la experiencia del placer y el dolor, se dice que el espíritu es la causa.
> El espíritu, situado en la naturaleza, experimenta las cualidades (*guna*) nacidas de la naturaleza.
> El apego a los *guna* es la causa de sus nacimientos en buenos o malos vientres.
> Bondad, pasión y oscuridad (*sattva*, *rajas* y *tamas*), son los *guna* que surgen de prakriti. Atan, ohtu de los grandes brazos, en el cuerpo al alma eterna. [14.5]

Pero la doctrina de la *Bhagavad-gita* incorpora además en su esquema a Dios, por encima de la naturaleza y del espíritu individualizado. El propio Krishna es el Ser Supremo, base y sustento de todo, aun cuando la naturaleza y el espíritu sean también eternos. El sistema de los bhagavata es pues, como todos los sistemas vishnuitas, teísta. Aquí se propone, además, por primera vez, la teoría de los avatares, las encarnaciones de Dios en distintas formas para ayudar al mundo:

> Cuando quiera que la justicia (*dharma*) decae y prospera la injusticia. Yo entonces me manifiesto, oh Bharata.
> Para la protección de los buenos y la destrucción de los malhechores, para el restablecimiento de la justicia, aparezco era tras era. [4.7-8]

Todas las escuelas del vishnuismo aceptarán esta postura, aunque difieran en los detalles de su aplicación. La posición

vishnuita se presenta como una nueva revelación de las verdades védicas aunque a veces exprese ataques y críticas contra éstas. A su vez, la ortodoxia brahmánica no acepta plenamente al vishnuismo sino después de muchos siglos y también critica frecuentemente sus doctrinas principales. Tal es el caso con los pancharatra, que aparentemente formaban una secta distinta a la de los bhagavata, atacados constantemente por las escuelas ortodoxas.

Los pancharatra lograron que en el texto extenso del *Mahabharata* se incluyera una sección dedicada a sus enseñanzas; se trata de la llamada *Narayaniya*, en la cual Dios es identificado como Krishna-Narayana. La palabra pancharatra significa cinco noches, y hasta ahora no se sabe con certeza qué quiere decir dicho nombre. La primera vez que aparece en los *Brahmana* está asociada ya al nombre de Narayana, de quien se dice que mediante un sacrificio, llamado de las cinco noches, logró penetrar en todos los objetos que componen el universo y convertirse él mismo en todo lo existente. Esta mención en los brahmana indica que desde tiempos muy antiguos ya había en la religión védica grupos que pretendían elevar a Narayana al lugar de Dios Supremo. Para el tiempo de la redacción final del *Mahabharata*, los seguidores de Narayana ya se habían constituido en una secta con doctrinas propias. Se identificó a su dios con Vishnu y con Krishna-Vasudeva y se elaboró una nueva teología. Al igual que los bhagavata, los pancharatra dan gran importancia a la devoción y la colocan como el mejor medio para alcanzar a Dios. Difieren de aquéllos, sin embargo, en su teoría de la creación-manifestación del universo.

Para los pancharatra el cosmos es una realidad material eterna e inerte que sólo se desenvuelve y cobra vida bajo el influjo de Dios. Pero Dios es demasiado alto para participar directamente en las formas materiales. Se dan así una serie de manifestaciones (*vyuha*) en las cuales la divinidad desciende, por así decirlo, hasta entrar en contacto con el plano

material. Estos vyuha son identificados con Krishna, su hermano, su hijo y su nieto. A los cuatro personajes de la leyenda de Krishna se los hace representar aquí principios metafísicos. Dios Supremo es representado en el sistema de los vyuha por la figura de Krishna-Vasudeva. Por medio de su energía (shakti), Dios se manifiesta sucesivamente en cuatro principios; el primero, llamado Vasudeva, no es todavía manifiesto y representa la divinidad pura. El segundo se llama Sankarshana, hermano mayor de Krishna, y representa la creación en estado latente. De éste emana Pradyumna, el hijo de Krishna, que representa el principio de la conciencia, y de él surge Aniruddha, su hijo, representante del principio de individualización (*ahankara*). De este cuarto *vyuha* sigue manifestándose el universo según las líneas de la filosofía sankhya (que trataremos más adelante).

Los pancharatra representan la incorporación en el vishnuismo de elementos tántricos con su énfasis en el aspecto dual, masculino-femenino, de la divinidad y en la adoración mediante un ritual que incorpora el uso de imágenes, diseños y palabras mágicas. Con el tiempo, el ritual pancharatra llegó a ser el modo prevaleciente de adoración en casi todos los grandes templos vishnuitas, especialmente los del sur, ya que los bhagavata no parecen haber desarrollado mucho este aspecto de su práctica religiosa. A partir de las doctrinas de los pancharatra y del extremo emocionalismo devocional de los alvar, el gran filósofo vishnuita Ramanuja crea el sistema metafísico que será la base teórica de la mayoría de las sectas vishnuitas.

Ramanuja (siglo XI) reivindica la postura del teísmo frente al cuasi-ateísmo de Shankara, el gran filósofo de la doctrina de la ilusión (*maya-vada*), como llaman los vishnuitas a su doctrina. Ramanuja elabora su filosofía dentro del sistema vedanta, pero se apoya en las doctrinas de los pancharatra y en el devocionalismo de los alvar. Trata de reconciliar estas posiciones con la ortodoxia del vedanta, supuestamente ba-

sada en las enseñanzas de las upanishad. Ramanuja fue iniciado en su juventud en la doctrina monista de Shankara, pero ésta nunca lo satisfizo; su espíritu intensamente religioso lo llevó al gran templo de Shrirangan donde aprendió a interpretrar el vedanta según el teísmo de los alvar y los pancharatra. Después de esto tuvo una larga vida de predicaciones y polémicas durante la cual logró reunir a un gran número de discípulos a lo largo y ancho de la India. Logró también, como se lo proponía, fortalecer la posición del vishnuismo y establecer el camino de la devoción como el mejor método para obtener a Dios. Escribió tres comentarios al *Brahma-sutra* y uno a la *Bhagavad-gita*. En todas estas obras desarrolla su doctrina llamada *vishistadvaita* o no dualismo modificado, como respuesta al *advaita* o no dualismo de Shankara.

La única manera de obtener la unión con Dios es una entrega completa (*prapatti*), una rendición y sumisión total a la voluntad divina. Este punto causaría problemas más tarde entre los seguidores de Ramanuja, que discutían si el abandono a la voluntad divina debía ser activo o pasivo. Unos opinaban que el alma debía comportarse como el gatito llevado por su madre del cuello, los otros creían que el alma debía ser como el monito al que su madre lleva en la espalda y se aferra tenazmente a ella para no caerse. Estas dos opiniones formarían luego la base para la separación de dos ramas distintas de la escuela de Ramanuja llamadas "del gatito" y "del monito", respectivamente. Muy pronto se fundó también una orden de *sannyasi*, monjes renunciantes, que aunque no tan extendida como las órdenes fundadas por Shankara, abrió el camino para la gran expansión del vishnuismo que perdura, gracias al movimiento *bhakti* y a la teología del Ramanuja.

Siguiendo los pasos de Ramanuja, pronto surgieron otros maestros que mantuvieron el teísmo vishnuita. En el siglo XII d.C. florece en Karnataka el teólogo Madhva, también inicia-

do muy joven en la filosofía de Shankara. Al igual que el apóstol del *vishishtadvaita*, Madhva rechaza la doctrina de la irrealidad del mundo y trata de fundamentar la verdad de la existencia del mundo y de su señor. Igual que Ramanuja, Madhva es un brahmán ortodoxo y su teología se inscribe dentro del sistema del vedanta. La doctrina de Madhva se denomina a sí misma *dvaita* ("dualismo"), para mejor contrastarla con el *advaita* ("no dualismo") de Shankara. Madhva propone un realismo completo: Dios es absolutamente distinto del mundo y de las almas, y cada una de éstas es un individuo diferente de todos los demás. La naturaleza es eterna, aunque sufra cambios y modificaciones; las almas individuales son también eternas. Estos dos principios están supeditados a Vishnu, quien es el Ser Supremo. Madhva, a diferencia de Shankara, acepta toda la teología y la mitología de los vedas, las upanishad y los purana y escribió muchas obras comentando estos textos. Con Madhva el vishnuismo devocional se convierte por fin en ortodoxia después de haber sufrido muchos siglos el estigma de la heterodoxia. También contemplamos ya la formación de verdaderas sectas cerradas con sus propios templos, maestros, doctrinas, rituales, etcétera.

En el siglo XIII d.C. surge Nimbarka, otro maestro del vedanta vishnuita, comentarista del *Brahma-sutra* y fundador de una secta que perdura hasta nuestros días. Nimbarka se opone, al igual que sus predecesores, al monismo absolutista y plantea la realidad del mundo y de las almas individuales. Todos estos maestros están preocupados por reconciliar la unidad y la perfección divinas con un mundo impermanente e imperfecto. Nimbarka propone como solución su doctrina llamada *bheda-abheda*, diferencia en la no diferencia, lo que se refiere al mundo y a las almas, diferentes de Dios y diferentes entre sí aun dentro de la no diferencia que es Dios y que lo incluye todo. Hay dos constantes en todas estas doctrinas, la primera es el realismo, la segunda es la devoción.

En la región Maratha, en el centro de la península, surge por esta misma época un movimiento similar alrededor de la imagen de Vishnu, como Vitthalnath, en el templo de Pandharpur. Este movimiento, que no secta, fue iniciado por Jñanadeva, quien produce un extenso comentario a la *Bhagavad-gita* en lengua marathi. Tenemos después una larga lista de santos devotos que componen himnos y poesías en marathi, donde recogen la herencia de la bhakti a Krishna. Ramanuja y Madhva no tuvieron preferencia particular por Krishna, pero Nimbarka y Jñanadeva lo toman como la manifestación más alta de la divinidad. Aparecen posteriormente los dos más grandes maestros del vishnuismo krishnaita o krishnaismo: Vallabha y Chaitanya.

Vallabha (1479-1531) nace en el norte de la India, de una familia originaria del sur. La mayor parte de su vida la pasó en la región de Mathura-Vrindavan, donde descubrió la antigua imagen de Shri Nathji, un ídolo de Krishna, e inició su culto. Vallabha llama a su doctrina vedántica *shuddhadvaita* o "no dualismo puro", que es también, a pesar de su nombre, una posición teísta. Mantiene que el mundo es real y que es Brahmán en forma sutil. Quienes aceptan a Maya, o ilusión, como explicación del mundo no son monistas puros pues admiten un segundo principio aparte de Brahmán. Vallabha llama a su método *pushti-marga* o "el camino de la gracia", ya que lo espera todo de la gracia divina, que es infinita. Todos los pecados desaparecen si tenemos verdadera fe en Dios. Este principio condujo más tarde a excesos en su aplicación. Vallabha atacaba todo tipo de ascetismo y automortificación. El cuerpo es el templo de Dios y no tiene sentido tratar de destruirlo. Para la secta de Vallabha, la imagen preferida de Dios es la de Krishna como un niño entre los pastores.

La doctrina de Vallabha tuvo un gran éxito y pronto contó con un buen número de seguidores que, a diferencia de las otras sectas, no establecieron una orden de monjes

renunciantes, sino una línea de gurus semidivinos que se casan y viven con gran esplendor como una muestra del favor y la gracia divinos. La secta cuenta en la actualidad con gran número de miembros en el occidente de la India y es una de las comunidades religiosas más prósperas del país.

Prácticamente contemporáneo de Vallabha, Chaitanya de Bengala (1485-1534) es el máximo promotor de la devoción apasionada a Krishna. Chaitanya, a diferencia de todos los otros maestros mencionados, no escribió ninguna obra teológica donde expusiera su doctrina. Esa labor quedó a sus principales discípulos, los llamados seis *goswami* quienes sí produjeron una vasta literatura doctrinaria. Chaitanya nació de una familia brahmana en Navadvipa o Nadiad, el principal centro intelectual de Bengala por sus famosas escuelas y maestros de lógica y retórica. Chaitanya estudió estas materias con los mejores maestros y empezó incluso a enseñarlas muy joven, pero la escolástica nunca lo satisfizo realmente. Acostumbraba dejar sus clases para unirse a un grupo de devotos que cantaban y bailaban las canciones devocionales de Bengala. Pronto abandonó por completo sus clases y pasaba todo el día cantándole a Dios en medio de un profundo éxtasis. Llevado por un amor tan intenso que le impedía toda actividad normal, prefirió tomar los votos de un asceta y dedicarse por completo a la vida religiosa. Seguido de un pequeño número de devotos se estableció en Puri, famoso centro religioso de Orissa, en la costa oriental de India. Pasó allí el resto de su vida, con excepción de tres o cuatro viajes cortos, cantando y bailando para adorar a Krishna, venerado como Jagannath en el gran templo de Puri.

Chaitanya visitó una vez Vrindavan, el antiguo sitio cerca de Mathura que tenía fama de ser el lugar donde viviera Krishna con los pastores, e identificó varios sitios que aparecen en la leyenda. A partir de entonces, Vrindavan vuelve a cobrar importancia como centro religioso y se convertirá, con la presencia de los *gosvami*, en la sede principal de la secta de

Chaitanya. Aunque este santo no escribió, sí inspiró con su profunda devoción el nacimiento de una escuela teológica del Vedanta definida por sus seguidores como *achintya-bheda-abheda* o "la impensable diferencia en la no diferencia". En esta doctrina se considera a Dios sin atributos y a la vez dotado de atributos. Dios es causa eficiente y también causa material del mundo. Su principal característica es el amor y la potencia de gozo. Krishna, Dios Absoluto, está siempre acompañado de Radhá, su poder de gozo (*hládini shakti*). Las almas individuales no son ni idénticas a Dios ni diferentes de Él. De cualquier manera, toda esta teología está supeditada en último término a la práctica de la devoción, manifestada especialmente en el canto y la danza de los nombres de Dios y en sus alabanzas.

La secta iniciada por Chaitanya pronto ganó también gran número de adeptos, especialmente en Bengala. En nuestros días la hemos visto llegar hasta Occidente y, en las últimas décadas, las principales ciudades del mundo han sido testigos de la proliferación de centros del movimiento Hare Krishna, que es el último producto de la secta de Chaitanya.

KABIR Y DADU

Los siglos XV y XVI fueron cruciales para la evolución del hinduismo en el norte de la India. A partir de una síntesis de la corriente devocional de bhakti y la corriente yóguica y tántrica de los naths, combinada con influencias secundarias de las escuelas teológicas del vedanta y las doctrinas de los sufíes islámicos, surgió un movimiento religioso cuyos representantes se llamaban los *sant*.[17] Literalmente esta palabra significa "bueno" o "verdadero"; sin embargo, ha llegado a

[17] Sobre los *sant* y el movimiento *nirguna* en general, véase Schomer y McLeod 1987; Gold, 1987, y Barthwal, 1978.

referirse especialmente a los ascetas y predicadores cuyas canciones religiosas alaban y ofrecen devoción a un solo Dios cuya naturaleza está más allá de todas las cualidades perceptibles y definibles. Este Dios "sin cualidades" (*nirguna*) se diferencia conscientemente de los dioses avatares "con cualidades" (*saguna*) de los cultos devocionales a las diversas formas de Vishnu. Empero, el Dios sin cualidades seguía siendo, casi paradójicamente, el objeto de una devoción emotiva.

El más destacado de los primeros *sant* del siglo XV fue un humilde tejedor de una familia musulmana llamado Kabir (tradicionalmente 1398-1518). Según las leyendas de su vida, el niño fue encontrado por una pareja de tejedores abandonado a la orilla de un estanque cerca de la ciudad de Varanasi.[18] Lo adoptaron y le pusieron el nombre de Kabir. A pesar de vivir en el seno de una familia musulmana, el niño pronto manifestó su fascinación por las predicaciones de un famoso asceta vishnuita llamado Ramananda y planeó un ardid para que éste lo iniciara como discípulo ya que, por ser musulmán, no se la concedería de ninguna otra manera. Una madrugada, antes de salir el sol, Kabir se acostó en las escaleras que descienden hasta el río Ganges. Cuando Ramananda pasó para tomar su baño en el río, pisó a Kabir y gritó: "Ram, Ram". Kabir aceptó esto como su mantra de iniciación. Después Kabir anunció su iniciación, Ramananda se enojó y lo llamó para pedirle una explicación. Kabir le recordó lo que había pasado en las escaleras y demostró tanta sabiduría en sus palabras que Ramananda tuvo que admitirlo al círculo de sus discípulos. Kabir pasó el resto de sus años componiendo y cantando canciones que hoy en día siguen siendo una parte viva de la religión popular del norte de la India. Al mismo tiempo siguió, algo erráticamente, su profesión de tejedor en la ciudad de Varanasi. Cuando se acercaba a los últimos días de su larga vida, se mudó de Varanasi a una

[18] Para estas leyendas, véase Lorenzen, 1991b.

aldea llamada Magahar, situada unos ciento setenta kilómetros al norte. Había una creencia popular según la cual los que murieran en Varanasi obtendrían la salvación eterna. Parece que Kabir dejó Varanasi justamente para demostrar su desdén por este tipo de supersticiones populares. Cuando Kabir murió, sus seguidores musulmanes e hinduistas se disputaron la posesión del cadáver. Cuando le quitaron el sudario descubrieron que el cadáver había desaparecido y sólo quedaban unas flores, que se dividieron entre los dos bandos. Actualmente en la aldea Magahar se encuentran, una junto a otra, dos tumbas de Kabir, una tumba (*rauza*) musulmana y una tumba (*samadhi*) hinduista.

Las canciones de Kabir manifiestan un misticismo recóndito derivado en gran parte de los naths, con una teología intuitiva algo parecida a la del advaita vedanta.[19] Sin embargo, la gran popularidad de sus canciones se atribuye más a la profunda inteligencia crítica, y hasta sarcasmo, que dirige en contra de las costumbres religiosas tanto musulmanas como hinduistas. Kabir defiende elocuentemente la igualdad innata de toda la humanidad y ataca abiertamente las iniquidades del sistema de las castas. En una de sus canciones dice, con su típico estilo sin ambages:[20] "Una sola piel y hueso, excremento y orina; una sola sangre, una sola carne; de una sola gota se creó todo. ¿Quién tiene una casta alta? ¿Quién una casta baja?". En otra canción ataca a los que se creen religiosos, tanto hinduistas como musulmanes, sólo porque practican los ritos y costumbres de sus sectas:[21]

[19] Sobre el trasfondo histórico de las canciones de Kabir, véase Vaudeville, 1974. Una buena traducción al inglés de una selección de las canciones del *Bijak* de Kabir es la de L. Hess y S. Singh (Kabir, 1983). M. Álvarez y D. Lorenzen (1991) han traducido al español varias canciones populares atribuidas (la mayoría apócrifamente) a Kabir. Buenas traducciones al inglés de una selección de poemas de Kabir, Ravidas (Raidas), Nanak, Surdas, Mirabai, y Tulsidas se encuentran en Hawley y Juergensmeyer, 1988.

[20] *Kabir bijak, shabda* 75. Texto en hindi en Kabir, 1972: 136.

[21] *Kabir bijak, shabda* 4. Texto en hindi en Kabir, 1972: 111-112.

¡Miren, ascetas, el mundo está loco!

Digo la verdad y corren a pegarme,
digo mentiras y el mundo confía en mí.

He visto a los hinduistas practicando sus ritos,
haciendo caridades, bañándose en las madrugadas.

Matan a seres vivos para adorar a piedras.
Esa gente no sabe nada de nada.

He visto a los musulmanes, santones y preceptores,
leyendo los libros y el *Corán*,
dando instrucción a sus discípulos.
Ellos no saben más que los otros.

Y los yoguis mojigatos sentados en sus posturas,
con sus mentes llenas de soberbia,
reverenciando piedras, objetos de latón,
vanidosos de sus peregrinaciones, confundidos.

Unos llevan gorros, otros llevan rosarios.
Unos se ponen marcas sectarias en la frente,
otros cantan himnos. Todos están confundidos.
Ninguno tiene conocimiento del alma [...]

Nadie conoce lo esencial [...]

Kabir parece decir a la gente: "El nacer como humano es algo difícil de conseguir. No lo desperdicies. La muerte te acecha a cada paso. Hay que conocer al Dios, impenetrable e indescriptible, que yace en tu propio corazón. En esta experiencia inefable se encuentra la iluminación, que es la salvación misma. Las amistades, esperanzas y cosas materiales de este mundo carecen, en realidad, de valor. Sólo te atan a la rueda de la transmigración. ¡Toma experiencia mientras te queda tiempo!"

Con este mensaje no es sorprendente que Kabir estuviera fascinado con la muerte, como se ve en canciones populares atribuidas a él, como la siguiente:[22]

¡Oh, mente! andas muy feliz.
¿Qué amistad hallarás en este mundo?
La madre dice: es nuestro hijo.
La hermana dice: mi héroe.
El hermano dice: es nuestro brazo.
La mujer dice: mi hombre.
La madre vive llorando.
La hermana llora diez meses.
La mujer llora trece días
y vuelve a habitar una casa.
Fueron cuatro los metros de mortaja.
Se encendió la pira como en Holi.
Como leña de bosque se queman los huesos,
como paja el pelo.
Se quemó el cuerpo que parecía de oro.
Nadie se acercó.
La mujer de la casa prorrumpe en llanto.
Lo busca por todas partes.
Kabir dice: escucha, hermano sadhu.
Abandona toda esperanza en este mundo.

Hoy en día los seguidores de Kabir se han organizado en una secta cuya influencia se extiende por muchas partes del norte de la India y Nepal.[23] Aunque la mayoría de ellos proviene de las castas bajas, también se encuentran algunos brahmanes y gente de castas altas. Los jefes espirituales de esta gran comunidad son ascetas que andan de una aldea a otra, de una ciudad a otra, predicando y cantando las canciones de Kabir. Cuando no están viajando, se quedan en uno de los muchos monasterios de la secta donde cada día estu-

[22] Álvarez y Lorenzen, 1991: 145. Texto en hindi en Kabir, 1988: 151.
[23] Sobre esta secta, véase Lorenzen, 1982.

dian textos de devoción y filosofía, ofrecen reverencia al abad del monasterio, y siguen recitando las canciones de Kabir. La orden monástica de esta secta es una de las más grandes de la India.

Si bien Kabir fue el máximo representante de la tradición de los sant en el siglo XIV, durante el siglo XV surgieron dos nuevos dirigentes que establecieron importantes sectas en las regiones de Rajasthan y el Punjab en el noroeste de la India respectivamente. El sant Dadu dayal (1544-1603) de Rajasthan pertenecía a una humilde casta de carduzadores de algodón.[24] Igual que Kabir, parece que nació en una familia musulmana. Hoy en día, en Rajasthan hay muchos seguidores de la secta organizada por él. La genealogía espiritual de Dadu se remonta directamente a Kabir, a través de un discípulo de éste. Las canciones de Dadu son más dulces que las de Kabir, pero les falta la virilidad y fuerza crítica de éstas. Sin embargo, Dadu y sus seguidores también rechazan la adoración de ídolos, la discriminación por castas, la doctrina de los avatares, y la mayoría de las prácticas "externas" de las religiones.

GURU NANAK Y LOS SIKHS

En términos de su importancia actual, la religión fundada por Guru Nanak del Punjab sobrepasa claramente a las sectas hinduistas de Kabir y Dadu, aunque originalmente todos se asociaban con la tradición *nirguna* de los sant. Esta religión es el "sikhismo", o de los "sikhs" (a veces escrito "sijs").[25] Hoy

[24] Sobre la vida de Dadu, véase Callewaert, 1988. Sobre la secta de sus seguidores, véase Orr, 1947. Algunas traducciones al inglés de textos de la secta se encuentran en Orr, 1947; Thiel-Horstmann, 1983, y Lorenzen, 1996.

[25] McLeod ha publicado varios libros importantes sobre esta religión: en el de 1976 discute la hagiografías sobre la vida de Guru Nanak; en el de 1989 analiza el proceso histórico de autodefinición de la comunidad, y el de 1984 es una selección

en día, la comunidad de los sikhs, centrada en el Punjab, es una de las más prósperas e influyentes de toda la India, aunque su número total incluye apenas el dos por ciento de la población del país. Mientras las sectas de Kabir y Dadu Dayal forman en la actualidad una parte integral de la comunidad de los hinduistas, los sikhs se consideran miembros de una comunidad independiente, o sea, pertenecen a una religión propia y no forman una secta del hinduismo.

Según las leyendas semihistóricas de su vida, Guru Nanak nació en el año 1469 en una aldea situada no muy lejos de la ciudad de Lahore, ahora en territorio pakistano. Pertenecía a una casta de guerreros. Siendo todavía niño manifestó inclinación por la vida religiosa. Sin embargo, sus padres no estaban de acuerdo y arreglaron su matrimonio a una edad temprana. De este matrimonio tuvo dos hijos varones. Su falta de interés por ganarse la vida preocupó a su familia y por fin se logró que consiguiera un puesto como funcionario en el pueblo de Sultanpur. Ahí su dedicación a la religión se tradujo en la organización de sesiones para cantar las alabanzas de Dios, ayudado por su compañero musulmán, Mardana el Dum.

Un día le ocurrió una experiencia mística que lo impulsó a abandonar su trabajo y familia por una vida de religioso errante. Se dice que cuando se bañaba en el río los mensajeros de Dios lo llevaron a la corte divina. Se le dio una copa de néctar y se le mandó: "Nanak, ésta es la copa de Mi Nombre. Tómala." Se le encargó predicar el Nombre Divino entre la gente. Después de reaparecer en el río, Guru Nanak declaró: "No hay hinduista ni musulmán." Con esto empezó su carrera como predicador. Emprendió una larga serie de viajes junto con Mardana el Dum y otros compañeros a muchos

---

de textos de esta religión traducidos al inglés. Sobre la historia del sikhismo, véase también Grewal, 1982, y Singh 1963. Importantes colecciones de ensayos sobre el sikhismo incluyen Juergensmeyer y Barrier, 1979, y O'Connell *et al.*, 1988.

de los lugares sagrados de la India e incluso llegó, si se da crédito a las leyendas, a La Meca, en Arabia.

Entre las muchas aventuras acontecidas durante sus viajes, dos o tres son particularmente famosas. Uno de los primeros sitios adonde llegaron fue a la casa del jeque Sajjan. El jeque les dio la bienvenida, aunque en realidad no era más que un asesino que robaba y mataba a sus visitas, echándolas en un pozo. Cuando escuchó un himno cantado por Guru Nanak, se arrepintió y confesó sus crímenes. Guru Nanak acordó perdonarlo a condición de que restituyera todo lo robado. Construyó así el primer edificio religioso de los sikhs. Cuando llegó a Hardwar, lugar sagrado sobre el río Ganges, Guru Nanak vio a unos peregrinos que lanzaban agua hacia el sol naciente a manera de ofrenda a sus antepasados en el cielo. Guru Nanak empezó entonces a lanzar agua en dirección opuesta. Los peregrinos se ofendieron y le preguntaron qué estaba haciendo. Guru Nanak les dijo que si ellos podían hacer llegar el agua al cielo, entonces seguramente él podría hacerla llegar a sus campos cerca de Lahore. Cuando Guru Nanak viajó a La Meca, se acostó a dormir con los pies en dirección de la Kaaba. Un religioso musulmán le recriminó por este sacrilegio, y Guru Nanak le replicó que él debería poner los pies en una dirección donde no estuvieran ni Dios ni la Kaaba. Cuando Guru Nanak movió los pies, la ciudad entera de La Meca giró con ellos. Después de viajar durante muchos años, Guru Nanak se estableció en una aldea llamada Kartarpur. Ahí siguió predicando y eventualmente nombró a su sucesor, quien llegó a ser el siguiente guru de los sikhs. Guru Nanak murió en el año 1539.

Los más importantes de los diez primeros gurus fueron el quinto, Guru Arjun (1581-1606), y el décimo, Guru Gobind Singh (1675-1708). Guru Arjun fue el compilador de la biblia de los sikhs, llamada el *Guru Granth Sahib* o el *Adi Granth*. Este texto es una voluminosa colección de canciones de varios santos, sobre todo las de Guru Nanak y el mismo

Guru Arjun.[26] También se encuentran en el *Guru Granth Sahib* más de doscientas canciones de Kabir y muchas de otros de los sant anteriores a Guru Nanak. En la religión de los sikhs, el *Granth Sahib* toma el lugar de la imagen del dios principal de los templos hinduistas. Guru Arjun también construyó diversos templos, como el famoso Templo Dorado de Amritsar, empezado por su padre, que llegó a ser el lugar más sagrado de los sikhs. Guru Arjun murió en manos del gobernador mogol de Lahore. Después de este martirio el conflicto entre los gobernantes mogoles y los sikhs llegó a ser crónico.

Fue el décimo y último guru, Gobind Singh, quien transformó a los sikhs en una fuerza militar efectiva que eventualmente, bajo el liderazgo del rey Ranjit Singh, estableció un Estado político independiente en el Panjab. En el año 1699 el joven guru creó una hermandad de guerreros sikhs llamada el *khalsa*. Los primeros miembros tenían que beber de una misma copa, no obstante las diferencias de casta, y recibieron nuevos nombres con el apellido Singh, o sea "león". También juraron que observarían los cinco "K": no cortarse jamás el cabello y la barba (*kesh*); llevar un peine (*kangha*); un par de calzones (*kuchha*); una pulsera de hierro (*kara*), y un puñal (*kirpan*). Además prometieron no fumar ni tomar alcohol, ni comer carne de animales sacrificados al estilo musulmán, ni violar jamás a las mujeres musulmanas. Hoy en día la gran mayoría de los sikhs pertenece al khalsa. Las barbas y las largas trenzas envueltas en turbantes que llevan los hombres los hacen fácilmente reconocibles. Las mujeres no tienen indumentaria particular. Generalmente se visten con bombachas y una túnica sobrepuesta, un vestido característico del Panjab.

[26] Existen varias traducciones al inglés de este texto, pero ninguna captura bien la belleza de su poesía. Una es la de Macauliffe, 1963.

La religión de Guru Nanak postula la existencia de un solo Dios, trascendental y unitario, quien creó el universo y está inmanente en él. El sikhismo se opone a la adoración de ídolos y a casi todos los rituales y costumbres formales tanto del hinduismo como del Islam. Las principales prácticas religiosas que aprobó y fomentó Guru Nanak eran recitar el nombre de Dios (*nam japana*) y cantar himnos a Dios (*kirtan*). La salmodia más popular entre los sikhs es una larga repetición de la frase: Satnam, wah guru ("El verdadero nombre, el gran guru"). Como los hinduistas, los sikhs aceptan la teoría del karma y la transmigración de las almas, y creen que por la fe y buena conducta el hombre puede ganar la gracia de Dios y el guru y así romper el ciclo de vidas terrestres. También como los hinduistas, los sikhs enfatizan la importancia del guru, pero para ellos el guru no es el preceptor humano sino una personalidad perfecta que encarnó en los diez gurus y posteriormente en el *Guru Granth Sahib* y en la misma comunidad de los fieles. En última instancia, el guru es la palabra de Dios y aun Dios mismo. Sin embargo los sikhs no consideran a Guru Nanak y los otros gurus como avatares divinos. Eran hombres como los demás, pero animados e inspirados por la palabra y la verdad divinas.

Durante este siglo, los sikhs han reforzado su independencia religiosa y cultural respecto a los hinduistas por medio de varios movimientos de reforma. Uno de los objetos principales de estos movimientos ha sido controlar los templos, llamados *gurdvara* ("puertas del guru"), en nombre de la comunidad. Antes, estos templos y sus ricas dotaciones estaban controlados en su mayoría por sus abades, quienes en ocaciones ni siquiera eran sikhs ortodoxos. Estos movimientos también han adquirido un fuerte aspecto político, que en 1965 llevó a la redefinición de las fronteras del estado de Panjab para que los sikhs fueran la comunidad mayoritaria. Más recientemente, en 1984, la agitación política de unos grupos extremistas dentro de la comunidad culminó en la

ocupación sangrienta por las tropas del gobierno federal del Templo Dorado de Amritsar. Desde esta desafortunada acción del gobierno, una parte importante de la comunidad ha quedado políticamente apartada del gobierno. Esto ha producido un ambiente donde ha podido prosperar un movimiento separatista violento, el cual también ha provocado una política de represión por parte del gobierno central sin mucho respeto por los derechos humanos.

Los ritos que marcan las transiciones en la vida de los sikhs, sobre todos los del matrimonio y la muerte, son generalmente más sencillos que los hinduistas, pero modelados en éstos. Además, los sikhs generalmente observan los grandes festivales hinduistas como Holi y Diwali. Sin embargo, en vez de una ceremonia de iniciación, ellos practican el *pahul*, o bautismo, ceremonia basada en la ceremonia de la creación del khalsa por parte de Guru Gobind Singh, en el año 1699. Aunque la institución de la casta no ha desaparecido entre los sikhs, a pesar de las predicaciones de los gurus y reformadores posteriores, es menos rígida entre ellos y ejerce su influencia principalmente en relación al arreglo de matrimonios. Desafortunadamente, la discriminación asociada con la intocabilidad todavía no ha sido completamente eliminada.

VII. LA METAFÍSICA CLÁSICA

SANKHYA Y YOGA

El *sankhya*, pese a sus orígenes inciertos, es considerado como uno de los seis sistemas filosóficos ortodoxos, debido a su enorme influencia sobre las doctrinas de los otros sistemas y a su amplísima difusión entre la mayoría de las sectas hindúes, a las cuales sirve como base para sus especulaciones metafísicas. El *sankhya* es un sistema ateo; ateo en el sentido de que no postula un ser o principio supremo, sino una dualidad de principios que dan origen al mundo. Los dos principios propuestos por el sankhya pueden denominarse, en términos muy generales, el espíritu y la materia o *purusha* y *prakriti*, para darles sus nombres sánscritos originales. Es también un sistema realista; considera a ambos, las almas y el mundo, purusha y prakriti, reales y existentes. Son absolutamente distintos y opuestos, pero su interacción produce el proceso cósmico también real, aunque transitorio, a diferencia de las dos sustancias, que son eternas.

Su teoría de la causalidad mantiene que el efecto es preexistente en la causa, que todo es sólo transformación de la materia primordial, de la prakriti. La producción del cosmos significa evolución o manifestación; la destrucción significa involución o disolución. Todo se produce cuando la mera presencia de purusha altera el equilibrio interno de prakriti; es decir, el espíritu ocasiona un movimiento en la materia. Los tres principios puros, los *guna* o componentes

de los cuales se forma prakriti, se manifiestan al perderse el equilibrio primordial entre ellos. Estos tres *guna*, que caracterizan a todo lo creado, son *sattva*, *rajas* y *tamas*: los principios de luz, pureza, paz y felicidad (*sattva*); de color, pasión, actividad y sufrimiento (*rajas*), y de oscuridad, inercia, indolencia y estupefacción (*tamas*). Los tres componentes de los cuales todos los entes fueron creados no son sino transformaciones, modificaciones o procesos. El primero de tales entes que surge es la inteligencia pura, todavía no individualizada (*buddhi* o *mahat*). Se forma enseguida el principio de individuación o de subjetivación (*ahamkara*) por el que se crea el ego. De este ahmakara proceden a su vez, por un lado la mente (*manas*) y los diez órganos mediante los cuales se percibe y actúa en el exterior; cinco órganos sensoriales y cinco órganos motores (*buddhindriya* y *karméndriya*). Por el otro hay diez clases de elementos materiales; cinco elementos sutiles (*tanmatra*) y cinco elementos densos (*mahabhuta*). Ésta es la totalidad del mundo, formada por veinticuatro factores (*tattvas*) a partir del contacto con un vigésimo quinto, el espíritu (véase cuadro).

El sankhya considera al espíritu o purusha como múltiple, es decir, como una multitud de mónadas, espíritus o almas individuales, cada una de las cuales entra en contacto con la prakriti y forma un individuo en el cosmos. Purusha, como conciencia pura, está por encima de todo cambio o modificación. Representa, simplemente, un testigo que no participa, pero que ilumina o percibe todas las actividades de los mundos interno y externo. Sin embargo, por falta de discernimiento (*aviveka*) se identifica con prakriti y sus modificaciones y siente como si éstas le sucedieran a él. Todas las actividades y las modificaciones de la materia se originan en esta falsa identificación de purusha y prakriti, pues se atribuye a uno, erróneamente, la naturaleza de la otra: es decir, como si purusha se volviera activo y prakriti consciente. De esta manera se produce el encadenamiento de las almas a la

CUADRO
Esquema del sistema Sankhya

1. Purusha		2. Prakriti 3. Mahat o Buddhi (inteligencia pura) 4. Ahamkara (principio de individuación)	
5. Manas (la mente)	6-10. Órganos sensoriales ojos oídos nariz lengua piel	11–15. Órganos motores boca manos pies ano órganos sexuales	16–20. Elementos sutiles color sonido aroma gusto tangibilidad
			21-25. Elementos densos tierra agua fuego aire éter

materia, su manifestación en cuerpos perecederos, aunque su verdadera esencia sea eterna. Solamente por el descubrimiento de su verdadero ser puede el espíritu liberarse y alcanzar su propia entidad esencial.

El sankhya, no plenamente constituido pero ya perfectamente reconocible, aparece desde épocas muy antiguas. Hay quien dice que tanto el sankhya como el yoga son de origen prearío, pero no hay ninguna certeza al respecto. El texto sistemático más antiguo con el que contamos es la *Sankhya-karika*, compuesto por Ishvara Krishna alrededor del siglo V d.C. El *Sankhya-sutra* es un texto mucho más tardío, aunque posiblemente hubo un *Sankhya-sutra* original de época bastante más temprana. De cualquier manera el sankhya, como

escuela filosófica independiente, dejó de florecer hace mucho. Perdura, sin embargo, como base de gran parte de la especulación de otras escuelas y, principalmente, como base metafísica del sistema yoga, el cual acepta sus principales postulados.

El yoga como *darshana*, es decir, como sistema filosófico constituido, se refiere exclusivamente a la doctrina del *Yoga Sutra* y sus comentadores, y no representa totalmente a las otras escuelas y sectas del yoga anteriormente descritas. El *Yoga Sutra*, compuesto por Patanjali alrededor del siglo IV d.C., es el texto clásico de la escuela llamada *Raja Yoga* o también *Ashtanga Yoga* o yoga de los ocho miembros. Se llama así por las ocho prácticas que deben dominarse para llegar al estado último, a *kaivalya*, o unicidad, es decir, el aislamiento original de purusha respecto a prakriti. El yoga es la disciplina a través de la cual se alcanza la meta del sankhya, la liberación mediante el discernimiento (*viveka*). La separación total o ruptura de la identificación del espíritu y la materia se logra mediante el cumplimiento de ocho pasos: 1) *yama* o control de cuerpo, del habla y de la mente mediante la práctica de la no-violencia, la veracidad, la castidad, el nunca tomar algo ajeno y el nunca codiciar nada; 2) *niyama* o buena conducta que incluye la práctica estricta de la limpieza, la satisfacción con lo obtenido, la penitencia, el estudio de la religión y la dedicación a Dios; 3) *asana* o control de la postura del cuerpo y sus funciones; 4) *pranayama*, el control de la respiración, indispensable para alcanzar el dominio sobre los procesos mentales; 5) *pratyahara*, el recogimiento, es decir, el abandono de la percepción sensorial; 6) *dharana* es la concentración de la mente en un solo punto; 7) *dhyana* es meditación o la continuidad de la concentración obtenida antes, y lleva al verdadero conocimiento; finalmente la última etapa en la obtención de la libertad es 8) *samadhi* o la identidad, es decir, la fusión total con el objeto de la meditación.

El yoga, a diferencia del sankhya, es teísta, y esto es en lo único que se aparta de este sistema. Dios es el más alto objeto de la meditación; es el ser perfecto, eterno, omnipenetrante, omnisciente y carente de toda falta o defecto. Uno de los argumentos para demostrar la existencia de Dios considera su perfección como el grado máximo de todas las cosas. Así, si existen grados de conocimiento, debe haber un conocimiento perfecto u omnisciencia y Dios es el ser omnisciente. La relación de purusha y prakriti produce la manifestación del mundo, el fin de esta relación causa la disolución. Ni el asociarse ni el disociarse son naturales a purusha o a prakriti, por tanto debe haber un ser supremo capaz de provocar esta relación entre espíritu y materia, según las cualidades morales de las almas individuales. El yoga es pues, claramente, una práctica, una disciplina que conduce a la salvación, de reconocerse como una mónada eterna totalmente distinta de los procesos materiales.

NYAYA Y VAISHESHIKA

Las doctrinas filosóficas y metafísicas llamadas el *nyaya* y el *vaisheshika* forman el segundo par de escuelas tradicionales de pensamiento de los hinduistas.[1] Algunas de las principales cuestiones filosóficas discutidas por estas dos doctrinas son todavía de gran interés para los filósofos contemporáneos de la tradición occidental. Por esta razón, son muy estudiadas por los indólogos. Sin embargo, en la India antigua siempre fueron doctrinas minoritarias, sostenidas principalmente por los filósofos de algunas sectas shivaítas como los pashupatas.

[1] Además de los libros generales de Biardeau, 1971; Mahadevan, 1991; Hirayana, 1964, y Potter, 1972. Véase especialmente los estudios de Potter, 1977; Potter y Bhattacharyya, 1992, y Matilal, 1968.

Las diferencias entre las doctrinas nyaya y vaisheshika son relativamente escasas. La metafísica de las dos proviene básicamente del vaisheshika, mientras que las reglas lógicas provienen del nyaya. Los textos básicos de la escuela vaisheshika son el *Vaisheshika-sutra* de Kanada, también llamado Uluka y Kashyapa, y el comentario independiente sobre este texto escrito por Prashasta Pada. Los textos básicos de la escuela nyaya son el *Nyaya-sutra* de Gautama, también llamado Akshapada, y un comentario sobre este libro escrito por Vatsyayana. Posteriormente Gangesha de Mithila (*ca.* 1200 d.C.) escribió un texto de mucha influencia que ponía énfasis en la lógica del nyaya y pasaba por alto la metafísica.

El sistema metafísico del nyaya y el vaisheshika postula una teoría sobre la existencia del mundo externo que concuerda más con el sentido común que la mayoría de las otras doctrinas filosóficas de la India antigua. Este sistema metafísico sostiene que el mundo externo existe independientemente de la mente; o sea, que el universo seguiría existiendo aun si no existieran las mentes que lo perciben. Por esta razón, el sistema puede llamarse, en el sentido filosófico, un sistema "realista". De acuerdo con éste la materia consiste en un número casi infinito de entidades distintas. Éstas pueden ser los átomos de aire, de fuego, de agua y de tierra en sus diferentes combinaciones, o pueden ser entidades omnipenetrantes como el éter (*akasha*), el tiempo y el espacio. Por esta razón, también puede llamársele "pluralista".

El sistema metafísico del nyaya y el vaisheshika postula la existencia de Dios sólo como la causa "eficiente" del universo; Dios sólo dispone a los átomos, no los crea, dado que los átomos también son eternos. Los espíritus de los seres vivos son múltiples, como los átomos, y también en este sentido el sistema es "pluralista". Postula la existencia de una combinación o asociación entre cada alma (*atman*) y una mente (*manas*) particular. Cada alma es una entidad que tiene la capacidad de adquirir atributos de conocimiento, sentimien-

to y voluntad, pero esta adquisición depende de su asociación con una mente. Así, nuestro ser o alma, como normalmente lo entendemos es, de hecho, una combinación de un alma y una mente.

El sistema de lógica elaborado en el nyaya tiene importantes correspondencias con la lógica filosófica occidental, pero también algunas diferencias interesantes. Por ejemplo, el silogismo del nyaya tiene unos miembros adicionales, que a primera vista parecen ser redundantes, pero con una justificación propia. Comúnmente se cita el siguiente como el silogismo típico del nyaya:

1. Este monte tiene fuego.
2. Porque tiene humo.
3. Lo que tiene humo tiene fuego, por ejemplo un horno.
4. Este monte tiene humo que siempre se asocia con fuego.
5. Por lo tanto este monte tiene fuego.

Parece que el propósito básico de incluir el ejemplo – el horno – y los miembros adicionales, son para hacer hincapié en la base inductiva de la premisa mayor: todas las cosas que tienen humo tienen fuego. En el silogismo del nyaya queda muy claro que esta afirmación no se basa en la lógica sino en la experiencia.

El sistema del nyaya y del vaisheshika presenta ciertas diferencias técnicas respecto a las otras doctrinas tradicionales en su teoría de la relación entre la causa y el efecto, su teoría del error y su identificación e interpretación de las fuentes de conocimiento válido. Más interesante, desde el punto de vista religioso, es su teoría sobre la naturaleza de la salvación. Se concibe la salvación como un estado más allá del sufrimiento, pero no es un estado de felicidad como en algunos otros sistemas. Según este sistema, la felicidad y el sufrimiento son conceptos que no pueden existir independientes uno del otro. Por lo tanto en la salvación es

necesario que el individuo supere ambos. El medio para llegar a este estado más allá del sufrimiento (y de la felicidad) es el conocimiento cabal de que el mal, o sea el apego a este mundo de dolor y transmigración, resulta de una asociación innecesaria del alma con el cuerpo y con la mente. En última instancia es la ignorancia de la independencia del alma la que produce nuestra atadura al mundo de la transmigración. Con esto, se llega a una posición sorprendentemente semejante, como veremos más adelante, a la posición del *advaita vedanta*, un sistema cuya metafísica difiere radicalmente de la del nyaya y del vaisheshika.

MIMANSA Y VEDANTA

Las doctrinas filosóficas y metafísicas de la mimansa y del vedanta a veces llamados *purva-mimansa* y *uttara-mimansa* respectivamente, no forman un par complementario en el mismo sentido que sankhya y yoga o vaisheshika y nyaya.[2] Las doctrinas filosóficas mimansa y vedanta, o incluso las diferentes escuelas del vedanta, son en realidad radicalmente distintas. Sin embargo la mimansa y el vedanta comparten el propósito de basar sus doctrinas en la revelación, o sea en los cuatro vedas, los brahmana y las upanishad. A estos textos, el vedanta generalmente agrega dos textos posvédicos: el *Vedanta-sutra* de Badarayana y la *Bhagavad-gita*. Para los postulantes de la mimansa es sobre todo la parte moral y prescriptiva de la revelación, los brahmana, la que sirve como fuente última de autoridad. Esta parte de la revelación se llama el *karma-kanda* o "parte referente a la acción". Para los proponentes del vedanta lo que les interesa es principalmen-

[2] Hay pocos estudios generales sobre la mimansa disponibles en idiomas europeos, aparte de las discusiones que se encuentran en los libros sobre la filosofía hinduista.

te la parte filosófica y mística de la revelación, llamada el *jñana-kanda* o "parte referente al conocimiento".

La palabra *mimansa* quiere decir literalmente "deseo de saber" y, por extensión, "investigación sistemática" de los vedas. Los textos básicos de esta doctrina son los *Mimansa-sutra* de Jaimini y el comentario de Shabara Svamin.[3] Alrededor del siglo VII d.C. surgieron dos importantes escuelas de mimansa encabezadas por Kumarila Bhatta y Prabhakara, respectivamente.[4] Aunque existen diferencias significativas en los argumentos de estas dos escuelas, ambas comparten una posición filosófica al parecer básicamente derivada del nyaya y el vaisheshika. Al igual que estas doctrinas, la mimansa es tanto pluralista como realista; postula la existencia de un mundo externo que existe independientemente de la mente que lo perciba y está compuesto de una multitud de entidades distintas, tanto atómicas como omnipenetrantes. Asimismo, acepta la existencia de una multitud de almas (*atman*) con y sin cuerpo, normalmente asociadas a mentes (*manas*) particulares. Una importante diferencia es que la mimansa no reconoce la existencia de un dios aparte de las almas individuales. En esto se parece al sankhya. Dado que no existe un Dios creador, la mimansa afirma que el mundo no tiene ni principio ni fin y rechaza el sistema de ciclos cósmicos aceptado en las otras doctrinas. Además, mientras en el nyaya-vaisheshika la revelación, o sea el veda, se considera la obra de Dios, la mimansa lo considera como eterno y sin autor. Sin embargo, la mimansa ha elaborado un sofisticado método de interpretación de los textos védicos basado en una teoría que distingue claramente entre el sentido espiritual y suprasensorial de las palabras (que siempre ex-

[3] Existe una traducción al inglés de este comentario junto con el texto de Jaimini (Jha, 1973-1974).

[4] Hay muy pocos estudios sobre estos dos filósofos en idiomas europeos. Véase Bhatt, 1962, y Jha, 1978.

presa la verdad) y el sentido cotidiano y pragmático (que puede manifestar contradicciones aparentes).

Dado que la mimansa se dedica especialmente a la parte prescriptiva (*karma-kanda*) de la literatura védica, su tema predilecto es el *dharma*, un concepto que abarca tanto los ritos y deberes religiosos como la ética en general. Bajo el rubro de dharma se distinguen tres tipos de acciones: las obligatorias, las opcionales y las prohibidas. Dentro de las acciones obligatorias se incluyen tanto los ritos y oraciones practicados diariamente como los ritos realizados en ocasiones especiales.

En la doctrina original de la mimansa se sostenía que mediante la práctica del dharma prescrito, el individuo llegaría al cielo (*svarga*) después de la muerte. Posteriormente, por la influencia del hinduismo clásico, el concepto de *moksha* o liberación del ciclo de la transmigración, sustituyó al de cielo. Kumarila y Prabhakara concebían el moksha como un estado de ausencia de dolor y no como uno de felicidad, más o menos de la misma manera que en el nyaya y el vaisheshika. Sin embargo, mimansa hace hincapié en la importancia de seguir las acciones prescritas y evitar las prohibidas como el camino o medio adecuado para lograr el moksha. Kumarila, por su parte, postula el concepto de una combinación armónica entre acciones correctas y pensamiento correcto como el camino más apropiado para quien busca la liberación.

El vedanta en realidad no es una doctrina filosófica y metafísica única, sino una colección de doctrinas que difieren radicalmente entre sí, pero que afirman siempre estar basadas, como ya mencionamos, en las upanishad, en el *Vedanta-sutra* de Badarayana y en la *Bhagavad-gita*. Estas diferentes doctrinas se han convertido en escuelas, cada una de las cuales lleva un nombre que indica cómo se concibe en ellas la relación entre la realidad absoluta, brahmán o Dios y las almas individuales, por una parte, y con el universo material, por la otra. Así, tenemos las escuelas de vedanta

llamadas: *advaita* ("no dualista"), *dvaita* ("dualista"), *bhedabheda* ("de diferencia y no diferencia"), *vishishtadvaita* ("no dualista diferenciado"), y *shuddhadvaita* ("no dualista puro").

La escuela vedántica que ha tenido mayor influencia entre los filósofos es la no-dualista, o *advaita vedanta*, asociada particularmente con el gran filósofo Shankara o Shankaracharya (*ca.* 700 d.C.) quien ha sido comparado, por su genio e importancia, con Santo Tomás de Aquino.[5] Hoy en día el advaita vedanta sigue siendo la más destacada y penetrante escuela de metafísica de los hindúes; a tal grado, que la gran mayoría de los libros modernos sobre filosofía hinduista manifiestan una marcada parcialidad en su favor.

Según las biografías legendarias, Shankara nació en una familia de brahmanes de la región de Kerala, en el suroeste de la India. Era un estudiante brillante y decidió a una edad temprana dejar a su madre, quien había quedado viuda, para tomar el voto de un asceta errante o *sannyasin*. Llegó a ser el discípulo de un guru llamado Gaudapada —quien era a su vez discípulo de un importante pensador de la escuela advaita. Shankara llegó más tarde a la ciudad sagrada de Varanasi, donde tuvo su primer discípulo. Empezó a escribir sus famosos comentarios sobre las upanishad, la *Bhagavad-gita* y los *Brahma-sutra*. El comentario sobre este último texto, conocido como el *Shariraka-bhashya*, se considera generalmente la obra maestra de toda la larga tradición filosófica del hinduismo. Según las biografías, Shankara venció en diversos debates a muchos otros importantes filósofos hinduistas contemporáneos suyos, tales como Mandana Mishra, un

[5] Aparte de los libros generales sobre la filosofía hinduista (véase la nota 1 de este capítulo), sobre la filosofía advaita se puede consultar Deutsch, 1980, Deutsch y van Buitenen, 1971; Potter, 1981, y Mahadevan 1969. La mejor traducción al inglés del comentario de Shankara sobre los *Brahma-sutra* es todavía la de Thibaut (Shankara, 1981). Véase también la traducción al español, hecha por Tola, de la *Upadeshasahasri* de Shankara (1988). Sobre la vida de Shankara, véase Lorenzen, 1972.

discípulo de Kumarila Bhatta de la doctrina mimansa, y Bhaskara, un proponente de la escuela de vedanta llamada *bhedabheda*. Se dice que Shankara estableció cuatro centros monásticos en diferentes partes de la India: Shringeri en el sur, Dvaraka en el oeste, Puri en el este, y Badari en el norte. Estos monasterios, y otro ubicado en Kanchi en el sureste, siguen siendo en la actualidad los centros principales de los ascetas llamados *dashanami*, de una orden monástica que atribuye su origen al mismo Shankara. Esta orden de ascetas actualmente parece ser la más grande y la más ortodoxa de todas las de ascetas hinduistas. Shankara murió, supuestamente a los 32 años, en un lugar cuya identificación varía según las diferentes biografías.

En las obras de Shankara, la filosofía siempre está ligada, y subordinada a la búsqueda de la liberación, o sea del moksha. En este sistema, el moksha se logra solamente a través del conocimiento cabal de la verdadera naturaleza del brahmán, del alma (*atman*), y del mundo material. Una vez que el adepto logra este conocimiento, se dice que experimenta una iluminación que lo libera de las ataduras del mundo de la transmigración (*samsara*). Llega a ser un liberado viviente (*jivan-mukta*) y después de su muerte alcanza la extinción final, conceptualmente muy parecida al nirvana de los budistas.

Aunque en último análisis este conocimiento sea imposible de describir cabalmente por medio del razonamiento discursivo, a grandes rasgos podemos decir que postula la existencia de una sola realidad absoluta e impersonal, llamada *brahmán*, y asevera que este brahmán es finalmente idéntico con el alma (*atman*) de cada individuo. Entonces, ¿cómo se puede explicar la diversidad aparente del universo material y de las almas? Shankara dice que esta diversidad se debe a la influencia de la ignorancia (*avidya* o *maya*), que nos da la ilusión de que el mundo de nuestra experiencia cotidiana representa la realidad. Este mundo tiene una realidad funcio-

nal pero, en última instancia, tiene el carácter de una ilusión (*maya*). Cuando el brahmán se percibe como calificado por la ignorancia, aparece como Dios (*ishvara*); cuando el atman se percibe como calificado por la ignorancia, aparece como la persona individual (*jiva*).

En el centro de este sistema se encuentra la explicación de cómo el brahmán y el atman, llegan a ser calificados por la ignorancia. Según Shankara esto se debe a un proceso llamado superimposición (*adhyasa*). Intentó explicar este proceso mediante una serie de analogías, como la de la serpiente y la soga: bajo una luz insuficiente podemos imaginar que vemos una serpiente en vez de una soga; hacemos una superimposición de los atributos de una serpiente a la realidad, que es la soga. De una manera más o menos similar hacemos una superimposición de atributos falsos en brahmán. Cuando eliminamos esta superimposición –la ignorancia– la falsa realidad instantáneamente se desvanece, como la serpiente, y experimentamos la realidad absoluta, la iluminación que es la liberación misma.

La escuela de vedanta llamada *vishishtadvaita* ("no dualismo diferenciado") propone una realidad última que es unitaria, o sea no dual (*advaita*), pero que al mismo tiempo tiene atributos; es diferenciada (*vishishta*), posee una personalidad y en este sentido es Dios y no el brahmán impersonal.[6] El máximo proponente de esta escuela es Ramanuja (1017-1137), otro filósofo del sur de la India ya mencionado al tratar su contribución al desarrollo del vishnuismo.

Las biografías tradicionales de Ramanuja cuentan que nació en una aldea en la región de Taminadu. Al igual que Shankara, fue un estudiante muy precoz. Se casó a los dieciséis años y poco tiempo después murió su padre. Decidió

[6] Sobre esta escuela, véase Carman, 1974, y Narayan, 1987. La mejor traducción al inglés del comentario de Ramanuja sobre los *Brahma-sutra* es todavía la de Thibaut (Ramanuja, 1962). Para su comentario sobre el *Bhagavadgita*, véase Van Buitenen, 1968. Sobre la vida de Ramanuja, véase Ramakrishnananda, 1959.

entonces mudarse a la ciudad de Kanchi para estudiar con un guru de la escuela advaita. Parece que Ramanuja nunca pudo aceptar los argumentos del advaita. Su guru, ante el temor de que su brillante discípulo fuera una amenaza para esta doctrina, planeó matarlo pero el intento fracasó. Mientras tanto, un famoso sabio vishnuita llamado Yamunacharya de Srirangam oyó hablar de Ramanuja. Le ordenó a su discípulo Periyanambi que trajera a Ramanuja de Kanchi, pero Yamunacharya murió antes de que llegaran. Ramanuja se transformó en el discípulo de Periyanambi, quien fue el sucesor del liderazgo espiritual de Yamanucharya. Unos meses después, la mojigata esposa de Ramanuja insultó a la esposa de Periyanambi. Esto sirvió de pretexto para que Ramanuja enviara a su esposa a la casa de sus suegros y se convirtiera en asceta. Estableció un monasterio en Kanchi y atrajo a varios discípulos. El principal fue Kuresa, y Andal, su esposa, también fue una estudiosa erudita. Los vishnuitas de Srirangan lograron por fin que Ramanuja se asentara en esa ciudad. Desde este centro promovió una reforma del movimiento vishnuita del sur, haciéndolo más accesible a la gente común de todas las castas. Ramanuja respetó en forma especial las canciones devocionales de los grandes alvars y emprendió una peregrinación a todos los sitios de la región que ellos habían hecho famosos. También escribió su gran comentario sobre los *Brahma-sutra* de Badarayana, llamado el *Shri-bhashya*, junto con otras obras teológicas. Durante el reinado de uno de los reyes de la dinastía chola, Ramanuja fue perseguido y tuvo que escaparse a la región de Karnataka, pero regresó a Srirangam donde murió, según su biógrafo, a la edad de 120 años.

La teoría metafísica de Ramanuja depende en gran medida de una analogía o metáfora, que compara la relación entre, primero, Brahman o Dios, y, segundo, el universo material (*prakriti*) y las almas individuales (*jiva*) con la relación entre el cuerpo y el alma de cada individuo. Según esta

teoría, las almas individuales y el universo material juntos forman el cuerpo de Dios, quien es el alma o espíritu de éstos. Las tres entidades forman una unidad, pero cada entidad es distinta y real y no, como en el advaita de Shankara, simplemente una aparición ilusoria de Brahman. Sin embargo, tanto las almas individuales como el universo material están controlados por Dios, pero la existencia de éste es independiente de aquéllos. Dios existe por sí mismo, mientras que las almas individuales y el universo existen, en última instancia, por Él. Dios es tanto la causa material como la causa eficiente del universo.

Según Ramanuja, Dios tiene atributos positivos, como la omnipotencia y la omnisciencia, y es misericordioso; Dios tiene una personalidad, es un dios antropomórfico y no un absoluto impersonal como el brahmán del advaita. En este sentido, la teología de Ramanuja tiene mayor conformidad con la de la *Bhagavad-gita*, mientras la metafísica monística de Shankara es más acorde con la visión de las primeras upanishad, o sea la *Brihadaranyaka* y la *Chhandogya*.

La salvación, según Ramanuja, depende principalmente de la gracia de este Dios misericordioso; el ser humano puede prepararse y ser más apto para esta gracia por medio de la autoentrega (*prapatti*) y la devoción (*bhakti*) a este Dios. El camino de los ritos védicos, enfatizado en la mimansa, como el camino del conocimiento, y en el advaita, aquí es sólo preparatorio para el camino de la devoción, que finalmente desemboca en la autoentrega del alma a Dios. La meta final es lograr, tras la muerte del cuerpo, el mundo de Narayana, caracterizado por un estado de libertad y felicidad absolutas.

El Dios en el sistema de Ramanuja generalmente se identifica con Vishnu-Narayana y sus avatares, especialmente Krishna; este sistema forma, directa o indirectamente, el cimiento intelectual de la mayoría de los grandes movimientos de devoción vishnuitas que llegaron a ser la corriente

dominante del hinduismo popular desde el siglo XIV, sobre todo en el norte de la India. La visión social liberal y reformista de Ramanuja se fue debilitando gradualmente entre sus seguidores directos y llegó a ser un elemento relativamente débil en muchos de los movimientos devocionales derivados de su influencia. Sin embargo, la visión social más radical de los *sant* como Kabir, Dadu y Nanak se relaciona tradicionalmente con Ramanuja, a través de Ramananda, el supuesto guru de Kabir. Este religioso tiene una genealogía que se remonta, en la tercera o cuarta generación, directamente a Ramanuja.

VIII. TEMPLOS, VADOS Y FESTIVALES

El templo

En su origen el templo no fue sino el espacio que denota un lugar sagrado y las marcas que lo identifican y separan del resto del espacio. Un lugar sagrado generalmente es un ámbito con un objeto sagrado; el templo es la construcción que se levanta para protegerlo y honrarlo, para que tenga allí su habitación. En tal sentido, los templos deben haber existido en la India desde épocas muy remotas, a juzgar por la costumbre, todavía ampliamente extendida, de reconocer un gran número de lugares sagrados cerca de las aldeas. Estos sitios cuentan muchas veces con un pequeño nicho o capillita para protegerlos; alguna construcción semejante debe haberse levantado seguramente desde tiempos inmemoriales. Los restos más antiguos de un templo son del siglo II a.C., pero lo más probable es que existieran templos desde mucho tiempo atrás, aunque construidos de material perecedero. Por eso, los templos de piedra más antiguos muestran claramente que están basados en modelos construidos de madera. Estos templos de piedra, muchos de ellos excavados directamente en la roca de las montañas, fueron casi todos budistas. Los templos hinduistas más antiguos que perduran son del siglo V d.C. y consisten, como casi todas las capillas que marcan un lugar sagrado, de una simple celda cuadrada y un pequeño vestíbulo abierto.

Esta sencilla disposición del plano básico del templo hinduista permanecerá hasta nuestros días. El templo siem-

pre se levanta alrededor del objeto sagrado que lo habita. Todo el edificio está construido en función de ese lugar, al que se llama *garbhagriha*, la casa del embrión y, efectivamente, se considera al templo como una casa o palacio y al dios como su habitante. Por eso, las ceremonias allí realizadas son actos para agradar y complacer al dueño de la casa. Sólo el sacerdote y sus ayudantes pueden penetrar hasta el *sancta sanctorum*, el *garbhagriha*. Todos los demás deben permanecer en el vestíbulo y desde allí contemplar al Dios que visitan. Se le ofrecen alimentos, flores, agua e inciensos y se canta y danza para su placer. El dios puede estar representado en una imagen o en un símbolo, como el linga, que suele adorarse en los templos de Shiva. Cada hinduista tiene un rincón de su casa dedicado a las imágenes que adora y este rincón funciona como un pequeño templo, con pocos o muchos adornos, según las posibilidades del devoto. Los grandes templos fueron construidos por los reyes, sus familiares o los funcionarios reales, y algunas veces también por comunidades monásticas o gremios de artesanos.

A partir de los siglos VII y VIII d.C. se empiezan a construir templos cada vez mayores, todos sobre una base cuadrada, forma de la celda original. Los del sur tienen una torre que se estrecha en la cúspide. Con el tiempo se les fueron añadiendo otros elementos, como un segundo vestíbulo y a veces hasta un tercero, y un corredor ambulatorio alrededor de la celda central. En el exterior tuvieron cada vez más decorado, principalmente derivaciones de las mismas formas arquitectónicas. Se adosaron nichos centrales a los muros laterales y posteriores y, en ciertos templos, también se abrieron pórticos y ventanas en los lados y en el ábside. Se levantó una terraza y encima se construyeron los templos para darles preeminencia. También se construyerón capillas exteriores y muros que guardaban el espacio consagrado. En el sur sobre todo, estos edificios y construcciones accesorios fueron aumentando en número y tamaño hasta casi encerrar el primer

santuario en un pueblo amurallado de paredes concéntricas que forman calles y callejuelas. Los reyes y otros devotos ricos muchas veces donaron tierras y servicios a su divinidad preferida y a su templo; así estos establecimientos fueron cada vez más grandes y poderosos. Muchas veces el templo llegó a ser el principal terrateniente en una región y el factor de influencia más importante en la política, la economía y la sociedad de ese territorio.

Todavía hoy, templos como los de Trirupatti, en Andhra Pradesh, Shrirangam, Minakshi y Rameshvaram en Tamil Nadu y Jagannath en Orissa, tienen las características de enormes recintos amurallados con múltiples edificios en el interior. Se trata de templos todavía vivientes, donde se repiten cotidianamente los mismos rituales que hace cientos de años. Otros, como los de Khajuraho, han sido abandonados hace mucho y solamente permanecen como ruinas, mudas pero elocuentes, de la grandeza y magnificencia de los reinos que los hicieron construir. El templo es aún elemento vital en las manifestaciones de la religiosidad india, y se siguen construyendo templos en todas las escalas: desde los pequeños nichos a la orilla de los caminos, hasta suntuosos edificios de mármol dotados con todas las ventajas de la tecnología moderna.

El ritual de adoración

Al contar, como es el caso de la India, con una multitud de dioses y seres divinos y semidivinos, los rituales de adoración son también múltiples y revisten muchas y diversas formas y modalidades. Nos referiremos en términos muy generales a los más comunes y casi universales. El ritual hinduista se clasifica en dos clases: védico y agámico o perteneciente a los agama, textos hinduistas, que incluyen también a los purana y los tantra ya mencionados. El ritual védico ya ha sido

explicado, ahora nos referiremos al ritual agámico, que es propiamente el ritual hinduista.

A diferencia del ritual védico, que se limita a invocar a los dioses para que participen de las ofrendas ofrecidas en el fuego y no requiere de ninguna imagen, el ritual hinduista se basa en la adoración de una imagen o símbolo que representa al dios y verdaderamente "encarna" su presencia. Hay una variedad de ritos para consagrar una imagen divina, es decir, para hacer que el dios resida en ella. Éstos van acompañados de invocaciones y palabras mágicas (mantra) y culminan con la "entrada" del dios en la imagen. Una vez consagrada, la imagen pasa a ser considerada como el dios mismo y debe ser tratada como tal. La adoración de las imágenes tiene dos aspectos: el interno y el externo. El interno es el más importante, ya que representa una verdadera participación del adorador en la presencia divina.

La adoración interna o *nyasa* consiste en la invocación de uno o varios dioses y en su "implantación" en el cuerpo del devoto. Esta implantación consiste en aplicar la mano derecha sucesivamente sobre varias partes del propio cuerpo y, recitando un mantra, imaginar que la parte tocada se convierte o recibe la parte correspondiente de la imagen del dios, o que recibe a cada uno de los dioses asignados a las partes del cuerpo. Esto equivale a la divinización del cuerpo del devoto y a la interiorización de la potencia divina. Aunque es un proceso sobre todo interior, nyasa requiere de una imagen o símbolo, ya sea real o imaginado por el adorador. Otros ritos de interiorización pretenden purificar el cuerpo mediante la invocación de los elementos del universo en el cuerpo del devoto, o tratan de protegerlo mediante la invocación de las armas y emblemas de un dios determinado sobre cada una de las partes del cuerpo.

La adoración, de las imágenes propiamente dicha, puede ser pública o privada. La pública es en los templos y la privada en el hogar. Las diversas partes de la ceremonia de

adoración se llaman *upachara* y se conocen muchas, que varían según las sectas, los templos y los dioses. A continuación describimos las principales y casi siempre realizadas: *el despertar del dios*, esta ceremonia consiste en abrir las puertas del santuario en la madrugada, limpiarlo de las ofrendas del día anterior y llamar con mucha delicadeza al dios, para que despierte; *el baño*, después de despertar el dios recibe su baño diario, es ungido con aceites aromáticos y vestido con ropas limpias y adornado para el día; *la invocación*, se llama al dios por su nombre y nombres y se toca una campana y se sopla un caracol para que acuda; *la adoración*, una vez que el dios ha acudido, se le da la bienvenida y se le saluda respetuosamente; se le ofrecen guirnaldas, un asiento y agua para lavarse los pies y enjuagarse la boca; viene luego la *circunambulación*, es decir, la vuelta respetuosa que el devoto realiza en dirección de las manecillas del reloj, alrededor de la imagen o de la celda donde ésta habita; la *ofrenda* de regalos consiste en la presentación de pequeñas cantidades de arroz, trigo o mijo y mantequilla clarificada. También se ofrecen flores, agua perfumada, y en el caso de algunos dioses, animales sacrificados; el *arati* se refiere al movimiento de un pequeño fuego alrededor de la imagen para honrarla y complacerla. Esta parte del ceremonial va generalmente acompañada de cantos especiales; la ofrenda de comida o *prasada* consiste en la presentación de alimentos, crudos o cocinados, para que el dios coma y luego los devotos comparten el resto, como un alimento divino que purifica el cuerpo y la mente; *la súplica* es la parte del ritual donde el devoto se acerca a la imagen y pide algún favor especial; finalmente, *la despedida* se realiza cuando el día concluye y se cierran nuevamente las puertas del santuario para que el dios se retire a descansar.

Éstos son los principales *upachara* o ceremonias rituales que se realizan para adorar las imágenes en los templos y en las capillas privadas. Además de estas ceremonias hay mu-

chas otras que no describiremos; basta señalar que en casi todas se considera al dios como a una persona de muy alto rango y se toma como modelo de ceremonial el que rodeaba a los reyes en sus palacios. Así, en los grandes templos todavía se realizan funciones de música, teatro y danza para complacer al dios y, en la antigüedad, muchos contaban con un grupo de danzarinas consagradas a él exclusivamente, consideradas sus esposas. Para terminar, debemos mencionar que el ritual de los templos y de la adoración de imágenes en el hogar no es el único ritual cotidiano en el hinduismo. Lejos de esto, la vida diaria del hinduista se ve acompañada, desde el nacimiento hasta la muerte, por una larga serie de rituales, algunos absolutamente obligatorios, otros sujetos a la voluntad y a la devoción o interés de los fieles. En la actualidad se puede notar que en las áreas urbanas se tiende a desechar la práctica de algunos rituales menores, aunque se siguen cumpliendo puntualmente los más importantes. En las áreas rurales, que forman la mayor parte del país, su práctica sigue siendo casi tan extendida como siempre.

Lugares santos y peregrinaciones

La santidad reconocida de ciertos lugares y las visitas meritorias a ellos forman parte muy importante del hinduismo. Desde la época védica se atribuía santidad a ciertos sitios, especialmente en las riberas de algunos ríos. En estos sitios se establecían eremitorios, *ashram*, alrededor de la morada de algún santo maestro y hasta allí llegaban los discípulos en busca de enseñanza. Con el tiempo muchos ashram famosos pasaron a ser lugares de peregrinación. Las estribaciones del Himalaya, sobre todo, eran preferidas por los sabios védicos para establecer sus ermitas y en esta región se encuentran ahora famosos lugares de peregrinación tales como Kedarnath, Rishikesh y Badrinath. También las fuentes de los ríos

sagrados son consideradas como sitios de peregrinación, especialmente las del Ganges y el Yamuna. Las peregrinaciones a Gangotri y Yamunotri se cuentan entre las emprendidas más frecuentes por los devotos. Nasik, en las fuentes del Godavari, es otro de los importantes lugares adonde van los fieles.

Las peregrinaciones han sido un factor muy importante en la formación de una unidad cultural de toda la India y de un sentido generalizado de pertenencia a un país, claramente identificado con esa cultura. Muchos lugares de peregrinación se convirtieron en renombrados centros culturales y de enseñanza de la filosofía, la religión y las ciencias: tal es el caso, por ejemplo, de la ciudad de Kanchipuram. Algunos de los grandes santos del hinduismo se dirigieron a los centros de peregrinación y se establecieron allí o fundaron establecimientos permanentes, lo cual ayudó en gran medida a establecer la reputación de algunos centros. Los lugares de peregrinación se clasifican de varias maneras en los textos y la práctica del hinduismo. Se habla así de siete ríos santos: Ganges, Yamuna, Godavari, Sarasvati, Narmada, Sindhu y Kaveri. Se mencionan también siete montañas sagradas: Raivataka, Vindhya, Sahya, Kumara, Malaya, Shri Parvata y Pariyatra, que no son montañas unitarias sino cadenas montañosas.

Los vishnuitas prefieren los sitios asociados con las leyendas de Rama y Krishna. Ayodhya, la capital de Rama, se visita con especial veneración. Mathura, Vrindavan y Dvaraka son particularmente sagradas para los seguidores de Krishna. Los shivaitas tienen también sus sitios preferidos, asociados generalmente con los linga más famosos. De estos linga hay doce que deben visitarse para obtener gran mérito o beneficio espiritual; entre ellos se pueden mencionar los de Amarnath en Cachemira, que tiene un enorme linga de hielo; Amareshvar en Ujjain (Ujayini); Chidambaram en Tamil Nadu, sitio del famoso linga de éter; Kanchipuram y

Jambukeshvar, también en Tamil Nadu sitios de los linga de tierra y de agua. Los shakta o seguidores de la Diosa veneran particularmente sesenta y cuatro lugares llamados *shakta pitha*, donde se supone que cayeron las partes del cuerpo de la diosa Sati cuando Shiva, en su danza derrible, la despedazó. Entre estos lugares, el más famoso y visitado de todos es el templo de Kamakhya, cerca de Gauhati, en Assam.

Otros lugares visitados en peregrinación son los *tirtha*, sitios especiales para tomar baños purificadores. Aparecen en las riberas de todos los ríos sagrados y su visita se relaciona con ciertas conjunciones astrológicas que marcan los momentos con mejores auspicios para bañarse en cada uno de ellos. En tales momentos se congregan enormes multitudes en esos sitios. Las reuniones de peregrinos a la orilla de un río para tomar un baño religioso se llaman *Kumbha mela* y se realizan tradicionalmente en cuatro lugares: Hardvar y Alahabad (Prayag) sobre el Ganges, Ujjain y Nasi, una sobre el Kambal, la otra sobre el Godavari. Cada tres años se realiza una kumbha mela en cada uno de estos lugares sucesivamente, así la reunión vuelve a repetirse en el mismo lugar cada doce años.

A todas estas peregrinaciones acude siempre un gran número de *sadhu*, ascetas errantes y monjes de las distintas órdenes que se conservan actualmente en India. Las peregrinaciones cumplen en India un papel de conservación de la tradición por la presencia de religiosos profesionales junto a los legos y porque el viaje, la visita al lugar santo y los rituales que allí se realizan son vistos como una empresa religiosa y espiritual. No sólo durante la visita al lugar de peregrinación, sino durante todo el viaje de ida y regreso, se narran las historias y leyendas asociadas al lugar y los dioses y santos que allí se veneran, se cantan himnos devocionales y se leen las escrituras sagradas. Todo esto es un factor muy importante en la supervivencia innegable del hinduismo como una tradición vigorosa y vigente.

HINDUISMO CONTEMPORÁNEO: LOS GURUS Y LOS FESTIVALES

Tal como se ha venido repitiendo a lo largo de este libro, es evidente que el hinduismo aún es una fuerza cultural y social con plena vigencia. La unidad nacional de la India se conforma en gran medida gracias a la cohesión cultural proporcionada por el hinduismo que, como ya vimos, no es sólo una religión sino un orden social que rige firmemente todos los aspectos de la vida del individuo. Desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por la educación, la ocupación y el matrimonio, todo miembro de la sociedad hinduista es conducido por caminos marcados para él desde hace muchos siglos. El hinduismo no es sólo una religión que atañe a la relación personal entre el hombre y Dios; es *sanatana dharma*, la norma eterna de conducta, especificada en forma diferente para cada miembro de la comunidad.

El calendario hinduista es un ciclo anual de celebraciones religiosas donde participan, en una u otra ocasión, todos los estratos de la sociedad. Estos festivales sirven como un vínculo, renovado cíclicamente, entre el hombre y su entorno social y familiar. Hay festivales para cada uno de los dioses y sus devotos los celebran con particular atención. Shiva es festejado en el festival de Shivaratri, en el mes de *phalguna* (febrero-marzo); Krishna, en el aniversario de su nacimiento, en el mes de *bhadra* (agosto-septiembre); Rama en el mes de *ashvina* (septiembre-octubre) y también en el mes de *chaitra* (marzo-abril). La diosa Durga es celebrada con gran pompa y ceremonia en el mes de *ashvina*, y Ganesha en los meses de *magha* (enero-febrero) y *bhadra* (agosto-septiembre); Sarasvati, la diosa de la sabiduría es celebrada en todas las escuelas e institutos en el mes de *magha* (enero-febrero).

No sólo los dioses, sino las relaciones familiares, objetos y hasta animales, son celebrados también con festivales dentro del ciclo ritual de cada año. El festival de Sarasvati es sagrado para maestros y estudiantes y en esa ocasión se rinde

un culto especial a los libros. Los artesanos adoran ritualmente sus herramientas en el día dedicado a Vishvakarman, el dios creador. Los comerciantes celebran su día e inician su año de negocios en el mes de *vaishaka* (abril-mayo). Las hermanas celebran a sus hermanos en el mes de *kartika* (octubre-noviembre). En el mes de *jyaishta* (mayo-junio), las suegras invitan y celebran a sus yernos. Las serpientes son adoradas un día del mes de *ashadha* (junio-julio). Todos estos festivales son celebrados puntualmente por la mayoría de la población y el calendario ritual es perfectamente conocido por todos. Hay muchísimos otros pero, para finalizar, basta mencionar aquí dos más que se celebran con gran pompa y alegría por toda la población: *holi*, el carnaval indio, en donde se arroja pintura sobre la cara y el cuerpo de los amigos, y *diwali*, el festival de las lámparas, cuando se encienden millones de lámparas por toda la India para celebrar a Lakshmi, la diosa de la fortuna. En las aldeas, y la mayor parte de la India se compone de aldeas, estos festivales cumplen además una función económica y social, pues son la ocasión para organizar ferias y mercados durante los cuales se produce un gran intercambio regional. Se celebran banquetes y concursos, danzas y ceremonias religiosas, se vende y se compra y, sobre todo, se realizan alianzas matrimoniales. El calendario ritual es una más de las formas donde la religión manifiesta su presencia en la vida cotidiana del individuo.

El hinduismo sigue vivo no sólo como una forma de organización social y cultural, sino también como una práctica interior de los individuos. En este sentido hay que señalar el papel que desempeñan los maestros y directores espirituales, los guru, que se siguen contando en gran número en la India. Un guru es cualquier individuo que ha logrado un gran avance espiritual y acepta guiar a otro individuo en el mismo camino. En la India ha habido y sigue habiendo miles y miles de guru, la mayor parte de ellos desconocidos

completamente, salvo para unos cuantos discípulos. Sin embargo, hay unos cuantos nombres que deben ser mencionados antes de concluir este trabajo: son santos y maestros que aun dejan su impronta en la vida de muchísimas personas y que son una muestra más de la vitalidad del hinduismo. Ramakrishna, a quien sus discípulos consideraban una encarnación divina, fue un profundo devoto de la diosa Kali, vivió toda su vida en Bengala (1836-1886) y con su ejemplo y enseñanzas influyó enormemente a un pequeño grupo de discípulos, entre los que sobresale Vivekananda. Swami Vivekananda fundó, después de la muerte de su maestro, la misión Ramakrishna, orden monástica dedicada a la filantropía y la enseñanza, una de las principales fuentes de la popularización del hinduismo en el mundo moderno. Otro bengalí en esta breve lista de gurus modernos es Aurobindo Ghose, quien fuera educado en Inglaterra a la manera occidental, y más tarde participó entusiastamente en actividades revolucionarias contra el régimen colonial británico en India. Encarcelado, Aurobindo tuvo una experiencia mística en prisión y, tras ser liberado, se retiró para siempre de la política y fundó un ashram en Pondichery, al sur de la India, donde rodeado por un grupo de discípulos cada día más grande se dedicó a la meditación y a escribir sus nuevos descubrimientos en el campo espiritual.

Ramana Maharshi es posiblemente el guru moderno que más se acerca en su mensaje al antiguo ideal de la filosofía de las upanishad. Casi sin educación, desde muy joven abandonó su casa y su familia para vivir en silencio en la montaña sagrada de Arunáchala, en Tamil Nadú. Hasta allí empezaron a llegar discípulos atraídos por la profunda paz interior que irradiaba el joven. Ramana guardó silencio prácticamente toda su vida, aunque en contadas ocasiones accedió a dar su mensaje en palabras. Dice básicamente que lo único real es el atman, el yo eterno que reside en el corazón de cada individuo, todo lo demás es falso y debe abandonarse para

encontrar el absoluto en uno mismo. A través de su propia vida Ramana demostró que esto no es solamente un ideal, sino que puede ser realizado por cada uno y que es lo único que vale la pena hacer en esta vida.

Swami Shivananda fue un médico bengalí que descubrió el yoga durante su trabajo en Birmania. Abandonó su profesión, tomó el hábito de monje y se retiró a Rishikesh en donde fundó un famoso ashram. Allí inició a miles de personas, indios y extranjeros, en la práctica de las varias formas de yoga, contribuyendo así a la gran divulgación que ha tenido en las últimas décadas. Finalmente, Satya Sai Baba es un guru todavía vivo y que continúa enseñando e impartiendo consuelo a sus discípulos de todo el mundo. Sus seguidores lo consideran como un avatar o encarnación divina, y algunos dicen que es la rencarnación de un santo llamado Shirdi Sai Baba, que floreció en Maharashtra a principios de este siglo. Sai Baba tiene un ashram cerca de Bangalor, en el estado de Karnataka adonde acuden miles de personas para recibir sus enseñanzas y su bendición.

Todos estos guru y cientos de otros son la fuerza espiritual que mantiene vivo y da su significado último al hinduismo como búsqueda espiritual interna, que finalmente es la esencia de todas las religiones.

BIBLIOGRAFÍA

Adrados, F. R. y F. Villar Liébana (trads.) (1977), *Atma y brahma: Upanisad del gran aranyaka y Bhagavadgita*, Madrid, Editora Nacional.

Akira, Hirakawa (1990), *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, Honolulu, University of Hawaii Press. Originalmente publicado en japonés en 1974.

Allchin, B. y R. Allchin (1982), *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Álvarez, Mariela y David N. Lorenzen (1991), "Las canciones populares de Kabir", *Estudios de Asia y África*, 26, 1, pp. 139-157.

Anantanandagiri (1971), *Shri Shankaravijaya*, editado por N. Veezhinathan, Madras, Universidad de Madras.

Ashvaghosha (1972), *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, editado y traducido al inglés por E.H. Johnston, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1936.

Banton, Michael (comp.) (1966), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock Pubs.

Bareau, André (1953), "La date du Nirvana", *Journal Asiatique*, 241, pp. 27-62.

—— (1978), "El budismo indio", en *Las religiones en la India y en extremo oriente*, vol. 4 de *Historia de las religiones*, México, Siglo XXI, pp. 184-267. Originalmente publicado en francés en 1970.

Barthwal, P. D. (1978), *Traditions of Indian Mysticism Based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Nueva Delhi, Heritage Publishers. Originalmente publicado en 1936.

Basham, A. L. (1951), *History and Doctrines of the Ajivikas*, Londres, Luzac.

—— (1975), *The Wonder That Was India*, reimpresión de la edición revisada, Calcutta, Rupa. Edición originalmente publicada en Londres en 1967; todavía el mejor estudio general de la cultura de la India antigua.

—— (1988), "Part II: Jainism and Buddhism", vol. 1, en Ainslie T. Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition*, 2a. edición, Nueva York, Columbia University Press, pp. 41-199. Primera edición publicada en 1958. La mayor parte de este texto es de traducciones.

Bechert, Heinz y Richard Gombrich (1984), *The World of Buddhism*, Nueva York, Facts on File.

Bhatt, Govardhan P. (1962), *Epistemology of the Bhatta School of Purva Mimansa*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Bhattacharji, Sukumari (1988), *The Indian Theogony*, Chambersburg, PA, Anima Pubs. Originalmente publicado en 1970.

Biardeau, Madeleine (1971), "Las filosofías de la India", en *El pensamiento prefilosófico y oriental*, vol. 1 de *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, pp. 78-219. Originalmente publicado en francés en 1969.

Briggs, G. W. (1973), *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1938.

Callewaert, Winand M. (ed. y trad.) (1988), *The Hindi Biography of Dadu Dayal*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Carman, John Braisted (1974), *The Theology of Ramanuja*, New Haven, Yale University Press.

Chakraborti, Haripada (1970), *Pasupata Sutram*, Calcuta, Academic Publishers.

Clothey, Fred y J. Bruce Long (comps.) (1983), *Experiencing Siva: Encounters with a Hindu Deity*, Columbia, MO, South Asia Books.

Conze, Edward, 1978, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica. Originalmente publicado en inglés en 1959.

Dasgupta, Shashibhusan (1962), *Obscure Religious Cults*, 2a. edición, Calcutta, Firma K. L., Mukhopadhyay.

De Palma, Daniel (1993), "La Svetasvatara Upanisad" (introducción y traducción), en *Estudios de Asia y África*, 28, 2, pp. 258-280.

Deutsch, Eliot (1980), *Advaita Vedanta*, Honolulu, The University of Hawaii Press. Originalmente publicado en 1969.

Deutsch, Eliot y J. A .B. van Buitenen (1971), *A Source Book of Advaita Vedanta*, Honolulu, University Press of Hawaii.

Dhavamony, Mariasusai (1971), *Love of God According to Saiva Siddhanta*, Oxford, Clarendon Press.

Doniger, Wendy y Brian K. Smith (trads.) (1991), *The Laws of Manu* [*Manava-dharmashastra*], Londres, Penguin Books.

Dragonetti, Carmen (trad.) (1984), *Siete sutras del Digha Nikaya: diálogos mayores de Buda*, México, El Colegio de México.

Dumont, Louis (1970), *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar. Originalmente publicado en francés en 1966.

Dyczkowski, Mark S. G. (1987), *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Albany, State University of New York Press.

Eliade, Mircea (1991), *El yoga: inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica. Originalmente publicado en francés en 1954 y 1972. La edición en inglés de 1973 agrega una amplia bibliografía que no está en las otras ediciones.

—— (1979), *Tratado de historia de las religiones*, México, Biblioteca Era. Originalmente publicado en francés en 1964.

—— (ed.) (1987), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols., Nueva York, Macmillan. Se puede consultar esta gran obra sobre casi cualquier tema de las religiones de la India y otras regiones, además de muchos temas teóricos. Cada ensayo tiene una bibliografía.

Evans-Pritchard, E. E. (1972), *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press. Originalmente publicado en 1965.

Fairservis, Walter A. (1975), *The Roots of Ancient India*, 2a. edición, Chicago, University of Chicago Press.

Filliozat, Jean y Louis Renou (véase Renou).

Franco, Eli (1987), *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarasi's Scepticism*, Wiesbaden, Steiner.

Gold, Ann Grodzins (1992), *A Carnival of Parting*, Berkeley, University of California Press.

Gold, Daniel (1987), *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*, Nueva York, Oxford University Press.

Gómez, Luis O. (1987), "Buddhism in India", en Mircea Eliade, 1987, vol. 2, pp. 351-385. Contiene una buena bibliografía anotada.

Gonda, J. (1970). *Visnuism and Sivaism: A Comparison*, Londres, University of London, Athlone.

González Reimann, Luis (1988), *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México, El Colegio de México.

Grewal, J. S. (1982), *From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Amritsar, Department of History, Guru Nanak Dev University.

Hawley, John Stratton y Mark Juergensmeyer (1988), *Songs of the Saints of India*, Nueva York, Oxford University Press. Traduc-

ciones y comentarios sobre los poemas de Ravidas, Kabir, Nanak, Surdas, Mirabai y Tulsidas.

Hawley, John Stratton y Donna Marie Wulff (comps.) (1982), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Berkeley, Berkeley Religious Studies Series.

Hemachandra (1931-1962), *Trishashti-shalaka-purusha-charita*, traducido al inglés por H. M. Johnson en 6 vols. en "Gaekwad's Oriental Series", núms. 51, 77, 108, 125, 139 y 140, Baroda, Central Library.

Hiltebeitel, A. (1978), "The Indus Valley 'Proto-Siva'", *Anthropos*, 73: 167-97.

Hiriyana, M. (1964), *Outlines of Indian Philosophy*, Londres, George Allen and Unwin. Originalmente publicado en 1932.

Ingalls, D.D., 1962, "Cynics and Pashupatas: The Seeking of Dishonor", *Harvard Theological Review*, 55, pp. 281-98.

Jaimini (1980), *Mimansa Sutras of Jaimini*, 2 vols., traducido al inglés por Mohan Lal Sandal, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1923-1925.

Jaini, P. S. (1979), *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Jarrige, Jean-François y Richard H. Meadow (1980), "The Antecedents of Civilization in the Indus Valley", *Scientific American*, 243,2, pp. 102-110.

Jha, Ganganatha (trad.) (1973-1974), *Sabara-bhasya*, 3 vols., Baroda, Oriental Institute.

—— (1978), *The Prabhakara School of Purva Mimansa*, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1911.

Juergensmeyer, Mark y N. Gerald Barrier (comps.) (1979), *Sikh Studies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, Berkeley, Graduate Theological Union.

Kabir (1971), *Kabir bijak*, editado por S. Singh, Allahabad, Nilabh Prakashan.

—— (1983), *The Bijak of Kabir*, traducido y comentado por Linda Hess y Shukdeo Singh, San Francisco, North Point Press.

—— (1988), *Kabir shabdavali*, editado por Gangasharan Shastri, Varanasi, Kabiravani Prakashan Kendra.

Kane, P. V. (1974), *History of Dharmasastra*, vol. 2, 2a. edición, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

Keith, A.B. (1976), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente

publicado en 1925 como vols. 31 y 32 de Harvard Oriental Series.

Kinsley, David R. (1986), *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, University of California Press.

Klass, Morton (1980), *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Filadelfia, PA, Institute for the Study of Human Issues.

Kogen, Mizumo (1987), "Karman: Buddhist Concepts", en M. Eliade, 1987, vol. 8, pp. 266-268.

Kramrisch, S. (1981), *The Presence of Siva*, Princeton, Princeton University Press.

Lamotte, Étienne (1988), *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era*, Louvain, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain. Originalmente publicado en francés en 1958. Una obra autorizada y completa.

Larson, Gerald James (1979), *Classical Samkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Larson, Gerald James y Ram Shankar Bhattacharya (eds.) (1987), *Samkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, vol. 4 de la *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Princeton, Princeton University Press.

Lessa, William A. y Evon Z. Vogt (1972), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Nueva York, Harper and Row. Contiene muchos artículos famosos sobre el tema.

Ling, Trevor (1976), *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Harmondsworth, Penguin Books.

Lorenzen, David N. (1972), "La renunciación de Sankaracarya", *Estudios de Asia y África*, 7, 3, pp. 335-358.

—— (1982), "El Kabir Panth y la protesta social", *Estudios de Asia y África*, 17, 3, pp. 338-368.

—— (1991a), *The Kapalikas and Kalamukhas*, 2a. ed., Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1972.

—— (1991b), *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, Albany, State University of New York Press.

—— (1996), *Praises to a Formless God*, Albany, State University of New York Press.

Macauliffe, M. A. (1963), *The Sikh Religion*, 6 vols., Delhi, S. Chand. Originalmente publicado en 1909. Contiene una traducción del *Adi Granth*.

Macdonell, Arthur A. (1965), *A Vedic Reader for Students*, Londres, Oxford University Press. Originalmente publicado en 1917.

McLeod, W. H. (1976), *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Delhi, Oxford University Press. Originalmente publicado en 1968.

—— (1984), *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Manchester, Manchester University Press.

—— (1989), *The Sikhs: History, Religion, and Society*, Nueva York, Columbia University Press.

Madan, T. N. (comp.) (1971), "On the Nature of Caste in India, A Review Symposium on Louis Dumont's *Homo Hierarchicus*", *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 5, pp. 1-81.

Mahabharata (1973-1978). Traducción al inglés de J.A.B. van Buitenen, Chicago, University of Chicago Press, 3 vols.

Mahadevan, Telliyavaran Mahadevan Ponnambalam (1969), *The Philosophy of Advaita*, 3a. edición, Madras, Ganesh.

—— (1991), *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica. Originalmente publicado en inglés en 1982.

Mallik, Kalyani (1954), *Siddha-siddhanta-paddhati and Other Works of the Natha Yogis*, Pune, Poona Oriental Book House. Contiene introducción en inglés y textos en sánscrito.

Mandelbaum, David G. (1970), *Society in India*, 2 vols. Berkeley, University of California Press.

Manusmriti (1983), texto en sánscrito editado por J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass.

Marshall, J. (1931), *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, en 3 vols., Londres, Arthur Probsthain.

Matilal, Bimal Krishna (1968), *The Navya-nyaya Doctrine of Negation*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

—— (1981), *The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada)*, Ahmedabad, L.D. Institute of Indology.

Nandy, A. (1988), "The Human Factor", *Illustrated Weekly of India*, 17 de enero, 1988.

Narayan, Vasudha (1987), *The Way and the Goal: Expressions of Devotion in Early Sri Vaisnava Tradition*, Washington, DC, Institute for Vaishnava Studies.

O'Connell, Joseph T. *et al.* (comps.) (1988), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, Toronto, University of Toronto, Centre for South Asian Studies.

O'Flaherty, Wendy Doniger (1973), *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Londres, Oxford University Press.

—— (1975), *Hindu Myths*, Harmondsworth, Penguin Books.

Orr, W. G., 1947, *A Sixteenth-Century Indian Mystic*, Londres, Lutterworth Press.

Pandey, R. B. (1976), *Hindu Samskaras: A Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, 2a. edición, Delhi, Motilal Banarsidass.

Paraskaragrihyasutram, 1982, editado por M.G. Bakre, Delhi, Munshiram Manoharlal.

Patanjali (1987), *The Yogasutras of Patanjali on Concentration of Mind*, traducido por Carmen Dragonetti y Fernando Tola, Delhi, Motilal Banarsidass.

Peterson, Indira (1989), *Poems to Siva: The Hymns of the Tamil Saints*, Princeton, Princeton University Press.

Piggott, Stuart (1966), *Arqueología de la India prehistórica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Possehl, G. L. (comp.) (1979), *Ancient Cities of the Indus*, Nueva Delhi, Vikas. Contiene muchos artículos importantes sobre este tema.

Potter, Karl H. (1972), *Presuppositions of Indian Philosophies*, Westport, CT, Greenwood Press. Originalmente publicado en 1963.

—— (ed.) (1977), *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa*, vol. 2 de su *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass.

—— (ed.) (1981), *Advaita-Vedanta up to Samkara and His Pupils*, vol. 3 de su *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass.

—— (comp.) (1983), *Bibliography*, vol., 1 de su *Encyclopedia of Indian Philosophies*, edición revisada, Delhi, Motilal Banarsidass,

—— y Sibajiban Bhattacharyya (eds.) (1992), *Nyaya-Vaisesika from Gangesa to Raghunatha Siromani*, vol. 6 de la *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Princeton, Princeton University Press.

Preciado Solís, Benjamín (1984), *The Krsna Cycle in the Puranas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*, Delhi, Motilal Banarsidass.

—— (1986), "Ascetismo y renunciación", en *Estudios de Asia y África*, vol. 21:4, pp. 630-643.

—— (1989), "Ascetas y prostitutas. La seducción del santo en la mitología india", en *Estudios de Asia y África*, vol. 24, 3, pp. 387-397.

Qadeer, I. y Z. Hasan (1987), "Deadly Politics of the State and Its Apologists", *Economic and Political Weekly*, 14 de noviembre, 1987.

Radhakrishnan, S. (1953), *The Principal Upanisads* (introducción, texto y traducción), Londres, George Allen & Unwin.

Ramakrishnananda, Swami (1959), *The Life of Sri Ramanuja*, Madras, Sri Ramakrishna Math.

Ramanuja (1962), *The Vedanta-Sutras with the Commentary of Ramanuja* [*Shribhashya*], traducido al inglés por G. Thibaut, vol. 48 de *Sacred Books of the East*, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1904.

Ramanujan, A. K. (1973), *Speaking of Siva*, Harmondsworth, Penguin Books.

Renou, Louis y Jean Filliozat (1985), *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes*, 2 vols., París, Adrien Maisonneuve, originalmente aparecidos en 1949-1953.

Revista de Estudios Budistas (1991-presente), dirigida por Carmen Dragonetti y Fernando Tola y publicada en México. Contiene buenos artículos académicos sobre una variedad de cuestiones budistas.

Rgveda-samhita (1933-1946), editado en 4 volúmenes por N.S. Sontakke y C. G. Kashikar, Pune, Vaidika Samsodhana Mandala.

Robinson, Richard H. y Willard L. Johnson (1982), *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 3a. edición, Belmont, California, Wadsworth. Con una buena bibliografía.

Schomer, K. y W. H. McLeod (eds.) (1987), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass. Con una excelente bibliografía.

Shankara (1981), *The Vedanta-Sutras with the Commentary of Sankaracarya* [*Shariraka-bhashya*], traducido por G. Thibaut, vols. 34 y 38 de *Sacred Books of the East*, Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1904.

—— (1988), *Las mil enseñanzas del maestro Shankara* [*Upadeshasahasri*], traducido por Fernando Tola, México, Premiá.

Silva Castillo, Jorge (1994), *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, México, El Colegio de México.

Singh, Khushwant (1963), *A History of the Sikhs*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press.

Somadeva (1924-1928), *The Ocean of Story* [*Kathasaritsagara*], traducido al inglés por C. H. Tawney en 10 vols., Londres, Chas. J. Sawyer.

Srinivasan, Doris (1975-1976), "The So-Called Proto-Siva Seal from Mohenjo-Daro", *Archives of Asian Art* (1975-76), pp. 47-58.

Svatmarama (1972), *Hathayogapradipika*, editado y traducido al inglés, Madras, The Adyar Library and Research Centre.

Ten Principal Upanishads with Sankarabhasya (1978), Delhi, Motilal Banarsidass. Originalmente publicado en 1964.

Thiel-Horstmann, Monika (1983), *Crossing the Ocean of Existence: Braj Bhasa Religious Poetry from Rajasthan*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Tiwari, Jagdish Narain (1985), *Goddess Cults in Ancient India*, Delhi, Sundeep Prakashan.

Tola, Fernando (trad.) (1973), *Upanishads: doctrinas secretas de la India*, Barcelona, Barral.

Turner, Bryan S. (1988), *La religión y la teoría social: una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica. Originalmente publicado en inglés en 1983.

Varenne, Jean (1974), "La religión védica", en *Las religiones antiguas*, vol. II de *Historia de las religiones*, México, Siglo XXI.

Vaudeville, Charlotte (1974), *Kabir*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press.

Van Buitenen, J. A. B. (1968), *Ramanuja on the Bhagavadgita*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Villar Liébana, F. (trad.) (1975), *Himnos védicos*, Madrid, Editora Nacional.

Warren, Henry Clark (1963), *Buddhism in Translations*, Nueva York, Atheneum. Originalmente publicado en 1896.

Woodroffe, John (ed. y trad.) (1964), *The Serpent Power* [*Shat-chakra-nirupana* y *Paduka-panchaka*], Madras, Ganesh and Co. Originalmente publicado en 1918.

Zaehner, R.C. (1969), *Hinduism*, Londres, Oxford University Press.

Atadura y liberación: las religiones de la India
se terminó de imprimir en abril de 2003
en los talleres de La Impresora Azteca, S.A. de C.V.,
San Marcos 102-16, col. Tlalpan, 14000 México, D.F.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Centro de Estudios
de Asia y África

La India siempre ha atraído la atención del exterior como una tierra llena de tesoros y costumbres extrañas. Desde los griegos hasta los turcos y desde los portugueses hasta los británicos, todos los que han llegado a la India se han asombrado al ver la variedad y vitalidad de sus creencias y prácticas religiosas. El hinduismo es la única religión politeísta que continúa viva desde la antigüedad y es, además, una de las más numerosas en el mundo de hoy.

El hinduismo, pese al enorme número de sus miembros, continúa siendo una religión nacional, no así el budismo, que desde hace más de 2000 años traspasó las fronteras de la India y se convirtió en una religión universal. Durante 1500 años el budismo floreció en la India y produjo prácticas y cultos que todavía hoy se siguen en gran parte de Asia. Ambas religiones se multiplicaron en gran número de escuelas, doctrinas, sectas y cultos a lo largo de los siglos, pero no son las únicas en la India: muchos otros grupos como los jainistas o los sikh añaden aún mayor colorido a este mosaico religioso. Aun cuando existen en la actualidad grandes grupos de creyentes en otras religiones tales como el islamismo o el cristianismo en sus varias denominaciones, el libro presenta únicamente las que nacieron originalmente en suelo indio.

En *Atadura y liberación*, se presenta al público seriamente y con rigor académico los temas principales de la historia de los cultos nacidos en la India. La estrecha relación que ha existido siempre entre las formas de organización social y las de la vida religiosa hace que un estudio como éste sea imprescindible para la cabal comprensión de la historia de la India y su sociedad.

ISBN-968-12-0686-X

9 789681 206864

EL COLEGIO DE MÉXICO