

ORIGENES Y EVOLUCION DE LA BHAKTI
VAISNAVA.

(Del Rig-Veda a los Bhakti-Sutras)

Trabajo Final que para obtener el
Grado de Maestro en Estudios
Orientales presenta
Benjamín Preciado Solís.



Director del trabajo Doctor David Lorenzen.

EL COLEGIO DE MEXICO
1974-1975

304

AKC 613175

A MAGDALENA Y DEVAKI
CON MI AMOR/

INTRODUCCION.

Este trabajo persigue dos objetivos fundamentales: dar un panorama general del desarrollo del concepto de bhakti, y hacer un análisis de este concepto a la luz de varios textos que podemos considerar clásicos de la doctrina devocional Hindú. En un principio se trató de demostrar la filiación de la bhakti con las culturas autóctonas pre-arias, pero conforme avanzaba la investigación nos dimos cuenta que esto era materialmente imposible debido a la falta de datos precisos acerca de esas culturas, ya que con lo único que contamos hasta la fecha para descubrir e interpretar su pensamiento son restos arqueológicos dispersos e incompletos. La cultura de Mohenjo-Daro y Harappa permanece casi totalmente desconocida para nosotros y así seguirá mientras no se descifre su escritura, de la que poseemos varios ejemplares que podrían dar importantes indicios sobre el pensamiento y la religión de estos pueblos.

De otras posibles culturas o tradiciones no-arias tenemos aún menos datos, todo lo que de ellas podemos saber es por inferencia y eliminación, es decir, analizando el pensamiento indo-europeo en las diferentes regiones en que los pueblos arios se establecieron y comparando las similitudes y diferencias que surgen entre ellas, para así obtener una imagen supuesta del primitivo pensamiento ario. Imagen que comparada con las etapas posteriores de este pensamiento en la India nos da, por eliminación y contraste, los elementos nuevos que se le han incorporado y que pudieramos atribuir a influencias de culturas aborígenes sobre los arios. Aunque no podemos descartar de ninguna manera la posibilidad de un surgimiento espontáneo dentro de la civilización Indo-europea.

En el Rig-Veda tenemos un documento invaluable para estudiar a los primeros arios llegados a la India, pero aún en él, dicen los estudiosos, encontramos elementos ajenos a ese conjetural primer pensamiento de las tribus Indo-europeas. Así que no podemos darnos

una idea exacta, quizás ni siquiera aproximada, de lo que sentían y pensaban los pueblos aborígenes pre-arios, ni tampoco los arios antes de su llegada al sub-continente, ni las tribus no-arias que siguieron viviendo en la India por muchos siglos sin 'hinduizarse'.

En cuanto a las etapas posteriores tenemos la ayuda de los textos escritos, pero también de ellos cabe preguntarnos ¿Hasta qué punto reflejan el sentir total o típico de la sociedad en general? No debemos olvidar que tratamos siempre de una sociedad plural, la India, en la que encontramos multitud de corrientes de distinta fuerza, dirección y nivel. Una sociedad que, por momentos, no tiene un sólo factor común que la defina como un todo.

Lo único que podemos hacer, y es lo que tratamos de hacer en este trabajo en lo que se refiere a las actitudes devocionales, es dar un panorama general de la evolución del pensamiento Indio tal como lo encontramos en algunas fuentes escritas, y tratar de rastrear en él los posibles orígenes y causas de los cambios que ha sufrido en el transcurso de los siglos. En otras palabras tenemos ante nosotros un cuadro evolutivo que registra ciertas transformaciones pero que no registra la causa de ellas, o al menos no con claridad. En este sentido el trabajo que emprendimos fue uno de atar cabos y hacer conjeturas. Las conclusiones a que se ha arribado no son otras que este registro de cambios en una tradición que se desarrolla ininterrumpidamente por cerca de dos mil años, en el espacio que este ensayo toca, y que se extiende en ciertas formas arquetípicas por casi cinco mil años.

La Tradición devocional parece iniciarse en el Rig-Veda con algunos himnos a Indra, otros a Agni y, sobre todo, con los que se dirigen a Varuna. Sin embargo no podemos decir que encontremos una bhakti védica —ya veremos porqué— aunque sí sus claros antecedentes. En los Brāhmanas, libros canónicos y litúrgicos de la literatura védica, tampoco encontramos la bhakti aunque ya podemos discernir una concepción del Dios supremo y Absoluto—que le es indispensable—

en los mitos de Viṣṇu y Nārāyaṇa. En las Upanishades, los tratados filosóficos del Veda, encontramos claramente identificable una nueva corriente en la tradición religiosa védica, Esta nueva corriente, que podemos definir con Eliade como 'Yóguica', tiene un muy probable origen fuera de esa misma tradición. Las mismas Upanishades nos llevan a creer que fueron los *kshatriyas*, la casta guerrera, los que intrdujeron las nuevas concepciones en la tradición brahmánica. Sir George Grierson afirmó que los guerreros arios no produjeron estas doctrinas sino que las importaron y adaptaron de las de las tribus no-arias de la periferia de Mādyadesha, el País de Enmedio, la tierra plenamente brahmanizada.

Entre el clan Sātvata de la tribu kshatriya de los Yādavas, surge el culto a un Vāsudeva-Krishna, jefe de la misma tribu, que no es otro que el Supremo en forma humana, un descenso de la divinidad. Quizás por esto se lo identifica con Viṣṇu, que periódicamente desciende al mundo para restablecer el orden y la justicia según los Brāhmaṇas (Así los mitos de Mātṛya, el Pez, Kurma, la Tortuga, Vāraha, el Jabalí, y Vāmaṇa, el enano). De ^(a)los mismos Brāhmaṇas surge otra figura que será identificada posteriormente con Vāsudeva-Krishna y con Viṣṇu, se trata de Nārāyaṇa, que luego contará con gran número de adoradores.

Vemos entonces que casi desde un principio se estableció este contacto y mutua influencia, esta interacción, entre la tradición brahmánica y otras tradiciones. Que si las tribus arias fueron *arianizando* o *brahmanizando* los terrenos conquistados, al mismo tiempo fueron *'desarianizados'* o *indianizados* en gran medida. Y que un producto de esta interpenetración fue la bhakti como fuerza religiosa bien definida que llega a marcar el rumbo en el desenvolvimiento de los cultos Hindúes.

Un documento de singular importancia para el estudio de este proceso lo tenemos en el *Mahābhārata*, la gran epopeya de la India, que está compuesto de diversos estratos que reflejan el pensamien-

to Hindú por casi mil años de evolución. Como literatura secular que es el Mahābhārata representa mejor la diversidad de creencias y de doctrinas de la época que la literatura sacerdotal. En la religión épica encontramos ya plénamente establecida esa síntesis del brahmanismo y las creencias populares que constituye el Hinduismo. También en ella aparece por primera vez sistematizada la teoría de los Avatares que se esbozaba en los Brāhmaspas, en esta tenemos ya presente un elemento característico de la bhakti. Pero la importancia mayor que en la historia de la bhakti guarda el Mahābhārata se debe al Bhagavad-Gītā, la Canción del Bhagavān o el Señor Supremo, diálogo entre Krishna y uno de los príncipes que participan en la lucha fratricida. En este poema místico y filosófico Krishna se revela a sí mismo como Dios Todopoderoso y Benéfico al que sólo se puede alcanzar mediante la devoción, el cumplimiento del deber y el desapego. Mediante fuentes de otro tipo, principalmente inscripciones en piedra y referencias en otros libros, podemos también tener una imagen de la religión popular paralela a la que nos presenta la epopeya. Así sabemos que en los siglos inmediatamente anteriores a Cristo se popularizó grandemente el culto de Vāsudeva y su hermano Saṅkārṣaṇa, a quienes se adoraba con imágenes en templos y a quienes se dedicaban danzas y canciones. Este tipo de culto alcanzará con los Purāṇas, los textos que suceden al Mahābhārata, un nivel de primera categoría dentro del Hinduismo.

Los Purāṇas, verdaderas enciclopedias de la civilización Hindú, representan la forma típica y más lograda de la religiosidad India. En ellas encontramos todas las formas de la filosofía, el ritual y el culto de una sociedad plural y diversificada. Es en los Purāṇas, pero sobre todo en el último de ellos: el Bhāgavata Purāṇa, que la bhakti se instala como medio principal y fin último de la religión Hindú. En ellos se adora a multitud de dioses o más bien a la multitud de formas de un Único Dios.

Paralelamente a la religión puránica se desarrollan varios movimientos religiosos que también tienen a la bhakti como centro o dirección principal. Entre ellos consideramos de importancia para nuestro estudio el de los Ālvares, grupo de doce santos del Sur de la India que florecieron entre los siglos VI y X d.C., y que difundieron grandemente un tipo de bhakti nueva, mucho más sencilla y emotiva, de carácter popular puesto que usaron la lengua del pueblo y que vivieron siempre entre el pueblo nutriéndose de sus tradiciones y trasladándolas al campo de la devoción. Los Ālvares colocan en el primer plano de la religión devocional el desarrollo de las emociones y las pasiones del alma dirigiéndolas hacia Dios. La emotividad y el afecto son fuerzas que nos pueden conducir rápidamente a las cimas de la religiosidad, y entre ^{ellas} la de la pasión entre los sexos es la más potente e irresistible. Algunos de los Ālvares dirigen por primera vez esa pasión hacia Dios, considerando al alma como una ardiente enamorada que sufre por la ausencia de su amado: Dios. Con esto inician toda una corriente dentro de la bhakti, la que pone a esta metáfora erótica de Dios y el alma, como el grado más alto de la devoción.

Después del Bhāgavata Purāna la bhakti impregna todas las manifestaciones de la religión Hindú. Y no sólo de la religión pues la encontramos en la obra de los poetas, de los artistas y de toda la cultura en general.

A lo largo del período que estudiamos hemos visto como la bhakti es un concepto compuesto por un complejo de concepciones religiosas que se han ido introduciendo en el brahmanismo durante muchos siglos, transformándolo pero sin que este las aceptara totalmente. En el siglo XIII d.C. presenciamos por fin la aceptación y apropiación totales de la bhakti por la religión ortodoxa en los textos llamados Bhakti Sūtras, atribuidos a Nārada y a Śaṅḍilya, dos antiguos Rishis o Sabios védicos.

Con estos Sūtras que marcan el punto en que la bhakti es aceptada formalmente por la ortodoxia después de haber conquistado sin esa

aceptación todo el campo de la religión India, incluyendo el de la ortodoxia. El Vaignevismo, el Śaivismo y el Śaktismo son todos bhaktas, lo mismo sucede con el Yoga y el Vedānta aún en sus formas monistas.

No queremos hablar más sobre la bhakti pues nos ocuparemos de ella a lo largo de las páginas que siguen. Que ellas sean su propia justificación.

Quiero hacer patente aquí mi agradecimiento muy grande al Dr. David Lorenzen por su guía y a la Sra. Graciela de la Lema por sus valiosas sugerencias y su constante apoyo. Al Colegio de México y a la Dirección del Centro de Estudios Orientales por su ayuda. A los doctores y maestros A.L. Basham, Jean Filliozat, José León Herrera y Romila Thapar que leyeron partes de este trabajo o discutieron varias de sus afirmaciones haciendo diversas sugerencias. A mis Padres y mis Hermanos.

EL COLEGIO DE MEXICO.

Febrero de 1975.

INDICE

INTRODUCCION.	1
INDICE.	vii
PRIMERA PARTE:	
LA EVOLUCION HISTORICA DE LA BHAKTI VAISNAVA.	1
1.-Actitudes devocionales en el <u>Rig-Veda</u>	5
2.-Teísmo en las Upanishades.	11
3.-Evidencias Históricas y Arqueológicas del Origen de la Bhakti.	24
4.-Fuentes Populares de la Bhakti.	32
5.-Bhakti en el <u>Mahābhārata</u>	45
6.-Los Pañcarātras.	55
7.-Los Ālvares.	60
8.-Los Purānas.	67
9.-La Bhakti en la Poesía Lírica.	71
10.-Los <u>Bhakti Sūtras</u>	75
SEGUNDA PARTE:	
LA EVOLUCION DE LA BHAKTI A TRAVES DE SUS TEXTOS.	78
1.-La Bhakti de la <u>Bhagavad Gītā</u>	79
2.-La Bhakti del <u>Bhāgavata Purāna</u>	89
3.-La Bhakti de los <u>Bhakti Sūtras</u>	99
APENDICES	
1.-Texto de los <u>Bhakti Sūtras</u> de Nārada.	105
2.-Traducción de los <u>Bhakti Sūtras</u> de Nārada.	111
BIBLIOGRAFIA.	116

PRIMERA PARTE:

LA EVOLUCION HISTORICA DE LA BHAKTI VAISNAVA (1)

Antes de iniciar un análisis de la actitudes devocionales en el vaisnavismo es preciso hacer un esbozo preliminar de la evolución histórica de estas actitudes, desde sus orígenes -- aproximadamente hasta el siglo XIII. (2)

1 Usaremos el término bhakti, que traducimos como 'actitudes devocionales' o 'devoción', con el sentido de amor devoto dirigido a Dios personalizado, que se expresa en una dimensión altamente emocional asociado a experiencias del amor humano como el apego, el deseo, la pasión y la satisfacción. La bhakti consiste en el recuerdo -- constante del Señor, sus cualidades, sus actos y la -- historia de su vida, que nos conduce a la visión de su forma y la participación en su naturaleza que es Amor, -- la palabra bhakti se deriva de la raíz sánscrita bhaj -- que significa compartir, y toma varios sentidos afines -- en otras formas, entre ellos los de ser afecto a, devoto/a, (no siempre en un sentido religioso), de allí -- tomó la palabra su connotación de amor a Dios y devo-- ción que es la que presenta más frecuentemente, sin de-- jar de tener el sentido primero observado de compartir -- o participar; así bhakti es una relación de participa-- ción en la que el devoto se da a sí mismo totalmente -- a Dios y comparte su esencia y su gracia. Por tanto la -- bhakti es un yoga, un medio de obtener la salvación. -- Hay que considerar también que invariablemente la -- bhakti se ve asociada con el monoteísmo. Nosotros pen-- samos que éste le es indispensable. (M.S.Dhavamony, Love of God According to Saiva Siddhanta (Oxford, the Clarendon Press 1971) pp. 13-14; A.M.Esnoul, La Bhakti, en -- L'Inde Classique Ed. por L.Renou y J.Pilliozat (E.F.E.O Paris, 1948)p.661; A.Wayman, Early Bhakti, en Lectures on Indian Civilization Ed. por J.W.Elder (Kensaly Hunt, Dubuque, Iowa 1970)p.35)Vaisnava se refiere a lo relativo al Dios Vignu.

Como es bien sabido los arios llegaron a la India entre el año 2,000 y el año 1,500 antes de Cristo, eran tribus nómadas procedentes del Asia Central o de la región del Cáucaso (3), se dedicaban al pastoreo de ganado vacuno y poseían caballos que utilizaban en la guerra. Esta invasión continuó por varios siglos y trajo diversas tribus que, quizás, ni siquiera hablan la misma lengua (4) y -- que se establecieron principalmente en el Punjab Oriental y en la región entre el Sutlej y el Jumna (5). Es necesario señalarlo pues posteriormente nos servirá como dato importante para discutir la -- tensión socio-cultural entre los brahmanes y Ksatriyas. (6)

Estas tribus nómadas contaban con una clase sacerdotal que había desarrollado un ritual de propiciación a los dioses con himnos de una técnica poética bastante avanzada. (7)

Estos himnos fueron recopilados alrededor del año mil a.C. en lo que se conoce como el Rig-Veda, la más sagrada de las escrituras hindúes, que contiene 1,028 himnos a muchos dioses distintos, compuesto por diversos autores a través de varios siglos. Pese a esta heterogeneidad encontramos reflejada en el Rig-Veda la actitud --- religiosa de los pueblos arios en su ambiente Indio. Esta actitud -- tiene varias modalidades, como la divinización de las fuerzas naturales y principalmente de los fenómenos celestes (8). Encontramos -- así al Sol, al Cielo, la Luna, la Aurora, la Noche, los Vientos etc. Sigue a ésta fase una personificación de los dioses, y en ella encontramos los himnos a Indra, a Agni, a Varuṇa, a Rudra, a Viṣṇu, -- etc. Otra fase es la que Müller ha llamado henoteísmo o kathenoteísmo y que es "la creencia en dioses individuales considerados alternativamente como El Supremo". (9), o sea que en los himnos a cada -- uno de los dioses se los exalta como el Dios Supremo, y se les atribi-

² Cuando se instauran como sectas establecidas y diferenciadas -- los distintos sampradāyas vaigṇavas -, 'Iglesias;', como las -- llamó Sir George Grierson; el de Ramanuja, el de Madhva, el -- de Nimbārka y el de Vallābha.

buyen sucesivamente las mejores características del festo de sus compañeros (10). Un poco después encontramos otra etapa en la védica, - cuando al parecer el henoteísmo todavía no llenaba completamente las aspiraciones religiosas de los arios y, así, entre los últimos y más recientes himnos de Rig-Veda localizamos unos cuantos que muestran - una tendencia al monismo, ya no sólo a atribuir las características de todos los dioses a uno en particular sino subsumir todo el cosmos en un concepto abstracto o en una especie de Divinidad Suprema (Purúsa, Prajapati, Visvakarman, etc.) (11).

No había entonces ni el Ser ni el no-Ser,
 Ni el aire, ni el cielo, ni lo que está más allá.
 ¿Qué lo cubría? ¿Dónde? ¿Quién lo cuidaba?
 Entoces no había muerte ni inmortalidad,
 Ni siquiera la antorcha del día y de la noche,
 El de una sólo respiración, sin viento, el sostén.
 Ese sólo existía y ningún otro.
 Al principio sólo oscuridad había, envuelta en tinieblas.
 Todo ésto era tan sólo agua sin iluminar.
 Eso que llegó a ser, encerrado en la nada,
 Surgió por fin, nacido del poder del ascetismo. (12)

Como vemos los raja (13) se acercaban poco a poco a una concepción más filosófica de la Divinidad, y, sin embargo, todavía dieron un paso más, aunque ya no en éste sentido, pues en los himnos finales del Rig-Veda y a lo largo de casi todos los Brahmanes (14), se alcanza la etapa en que se propone la divinización de los propios ritos e himnos del sacrificio. Así, en el himno X.90, se interpreta la creación del -

3 Arthur L. Basham, The Wonder that Was India, (sidgwick & Jackson, Londres 1954.) pp.30-31; Stuart Piggot, Arqueología de la India Prehianérica, (Fondo de Cultura Económica, México 1966) p.209; -- Bridget y Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization (Penguin, Harmonds worth, 1968) pp.144 y 153.
 4 Basham, Ibid. pp.29-30; George Grierson, Bhakti Marga, en Encyclopedia of Religion and Ethics, (editada por James Hastings, T&T-Clark, Edimburgo, 1909, Reimp 1964. Volii) p.540 (en adelante aparecerá como BRE).

(Siguen notas en la siguiente hoja)

la creación del cosmos como el sacrificio de Puruga (15) primordial, y en cada parte de su cuerpo se identifica una región o fenómeno del Universo, ésta tendencia continuará hasta las primeras Upanishades. -- Edgerton (16), opina que éstas identificaciones tenían propósitos -- mágicos y que pronto condujeron a la exaltación del conocimiento --- como medio de obtener poder sobre las cosas, esto se liga con la --- exaltación de la palabra ritual que ahora trataremos. La lógica de -- los sacerdotes funcionó más o menos así, según Edgerton: 'El sol es -- el ojo del cielo, el ojo es el sol del hombre, si sé esto y me con-- centro en mis ojos y la visión, obtendré el poder del sol', pero el razonamiento continúa: 'saber algo es conocer su nombre, si conozco su nombre obtendré su poder.' Y posiblemente así arribaron a la con-- clusión de que por medio de sus himnos dominaban a los dioses a los-- que se dirigían y por medio del sacrificio sostenían todo el cosmos, que no es sino un vasto sacrificio védico.

"La palabra hablada tenía un poder misterioso, sobrenatural; contenía dentro de sí la esencia de la cosa denotada. 'sa-- ber el nombre' de algo era controlar ese algo. La palabra -- significa sabiduría, conocimiento; y el conocimiento, comp-- hemos visto, era poder(mágico). Así brahman, la 'palabra -- sagrada'; rápidamente llegó a significar el poder místico -- inherente en la palabra sagrada." (17)

Según una interpretación todo esto no fué mas que el intento de los brahmanes de obtener mayor poder e influencia en la sociedad, -- convirtiéndose a sí mismos en rectores del orden cósmico. Los himnos del Rig-Veda dedicados a Vac, (18) 'sacred utterance', como traduce Edgerton, y los dedicados a Vacāspati, reflejan claramente ésta tendencia. Vemos así que la religión del Rig-Veda pasó varias etapas -- (aunque no podamos precisar cuál fué primera y cuales posteriores) -- de representación de lo divino y lo sagrado, que culminan en los --- himnos X.90 y 129 en que se prefigura una suerte de Dios Supremo, y-

5 Basham, Wonder p. 30 6 La clase de los guerreros entre las-- cuatro en que se dividía la sociedad aria: sacerdotes, guerre-- ros, comerciantes y servidores. 7 Basham, Ibid. 8 Ibid. p.233
9 Friedrich Max Müller, The six systems of Indian Philosophy 44-- (Chowkhamba, Benares 1966) p.40, 1era Ed. 1899.

que junto con los que acabamos de mencionar son el antecedente inmediato de las especulaciones de los Brāhmanas y las Upanishades. Sin embargo éstos himnos forman una parte mínima entre los cientos dedicados a los dioses 'tradicionales', que son los que dan su orientación característica al Rig-Veda.

Pero el propósito de éstas disquisiciones en torno a la religión védica era dilucidar si en ella encontramos el origen, o al menos ciertos antecedentes, de la bhakti posterior. Y para aclarar esto tendremos que examinar la actitud que guarda el ario hacia sus dioses y si en esta actitud hay algo parecido al afecto, a la ternura, al amor, que denota la palabra bhakti, pues esta palabra no se usa en el Rig-Veda.

1.-Actitudes devocionales en el Rig-Veda. (19)

La religión védica ha sido descrita en incontables ocasiones y con bastante exactitud, como ritualista, sacrificial o hierática, en ella podemos encontrar también las relaciones personales entre los hombres y los dioses, relaciones que son la primera y esencial característica de la bhakti.

En muchos himnos encontramos expresados los sentimientos de temor al castigo del dios, de alabanza a sus cualidades, de súplica por dones, de agradecimiento, de confianza en su benevolencia, etc. Varios dioses son llamados 'padre y madre' 'amigo', 'hermano' etc. Y esos mismos dioses demuestran a sus devotos su amistad y condescendencia.

El primero entre éstos dioses que se muestran dignos de tales sentimientos de cariño es Agni, el Fuego, dios de los sacerdotes, divinidad del hogar. A él se dirigen éstos afectuosos cantos:

-10 Rig-Veda 2.1.3-7; 5.3.1-3 a Agni y 2.22 a Indra; Franklin Edgerton, The Beginnings of Indian Philosophy (Harvard University Press, Cambridge 1965)p. 18

11 Ibid. p.19 12 R.V. 10. 129.1-3, tr, Basham, 13 Regis, los autores de los himnos védicos que, según la tradición, les fueron revelados por la divinidad.

Agni, tú eres nuestra Providencia, tú nuestro Padre:
somos tu progenie y de tí surge nuestra vida. (20)

Querido Amigo y Padre, que cuidas de los pies, que te
acercas con premura, que inspires a los mortales. (21)

Debes ser glorificado en casa de los hombres, como un
huésped bien venido, gallardo como un anciano sobre un
fuerte, demandado protección tal como un hijo. (22)

Tú, auxiliador, serás llamado Nuestro Sostén, Padre y Madre
de los hombres para siempre. (23)

De éstos pocos textos, que traducimos de la versión de R. T. H. Griffith, y que son ejemplo de muchos otros semejantes que encontramos en -- casi todos los himnos a Agni--(24), podemos concluir que a éste se le rendía un tributo lleno de ternura y amistad pues 'cuida de los pies', 'es la Providencia', 'se acerca presuroso' a 'atender las súplicas' y a confortar, 'inspira a los hombres', es 'auxiliador y amigo', se le llega a considerar 'un Padre y una Madre' y a comperar con 'una buena esposa'. (25)

Todos éstos sentimientos que provocan los tributos de Agni forman -- parte del concepto de bhakti y, sin embargo, no son todavía la bhakti de los Bhagavatas (26), 'ekentika' (27)

14 No confundir con los brahmanes, sacerdotes. Los Brahmanes son los textos litúrgicos de la literatura védica.

15 Hombre o persona

16 Edgerton, Beginnings p.22

17 Ibid. p.24

18 R.V. 10.71 y 10. 125

19 Sólo a los Samhitas, los himnos propiamente dichos

20 R.V.1.31.10

21 Ibid. I.31.16

22 Ibid 6.27

23 Ibid. 6.1.5.

24 Ibid 1.73.1.-3; 5.25.1; 5.11.1;8.92.10 R.

T.H. Griffith The Rig-Veda. 1889 (Chowkhamba, Benares,1963)

25 1.73.3

26 Bhagavatas, miembros de la secta que adora a Bhagavān, 'El digno de Bhakti', 'El generoso'.

como dice el Narayaniya (28) o 'ananyaya'(29) como la llama la Gita es decir la devoción al Dios Unico. (30)

Si consideremos ahora la figura de Indra encontramos que a este Dios, 'el más paternal de los padres', se le canta como a un amigo y un señor, como a uno digno de adoración, veneración y devoción. Se le considera como un rey todopoderoso a quien se ama porque protege a los hombres, es el guerrero que vence a los demonios.

Se nuestro guardián; familiar nuestro, muéstrate a tí mismo guardando y bendiciendo a los que ofrendan Soma;
Como un amigo, como un Señor, el más paternal de los padres, dando al que te ruega la fuerza vital y libertad. (31)

Y se manifiestan los sentimientos de afecto que despertaba Indra: Anhele a Indra con mi corazón y espíritu. (32)

¿Cómo y qué lazo de amistad con un mortal ha elegido el --
dios al apuntar el alba?
Como y qué amor siente él por aquellos que lo aman, que --
han puesto en él su firme afecto.? (33)

Vemos que Indra ostenta algunas de las características que causan sentimientos que podríamos definir como semejantes a bhakti, - sin embargo no son suficientes como para considerarlos bhakti en el sentido que ya dijimos, ni Indra es capaz de ocupar el puesto - del Bhagavān del 'ekāntin': no sólo Señor del Mundo sino El Absoluto, el Todo, el Unico. En verdad Indra prefigura algunos aspectos - de la personalidad de Krishna: el caudillo, el matador de demonios, - pero carece todavía de los atributos que posteriormente aportarán a la religión de la bhakti Purusa-Narayana, Visnu, el Atman-Brahman y, sobre todo, Govinda-Gopala. Atributos que conforman directamente el sentimiento de ferviente devoción, amor y humildad que-

27 Ekantika, del sánscrito eka, uno: monoteísta. 28 Nārāyaṇīya, sección del libro XII del Mahābhārata 29 Ananyaya, del --- sánscrito anya, otro: a no-otro, 'exclusiva' 30 Gītā, la --- Bhagavad-Gītā, sección del libro VI del Mahābhārata.

llamamos bhakti.

Varuna está más cerca de esta suprema jerarquía ya que, como Basham-
nota, era "no un imetuoso caudillo tribal, como Indra, sino un poderoso
emperador". (34)

Entre todos los dioses de los arios Varuna era moralmente el Supremo,
se enteraba siempre de las acciones de los hombres, y era omnipresente, -
como dios personificado y no como un Espíritu Universal. Formaba pareja
con Mitra, dios Iranio y luego Romano, con el que compartía algunos de -
sus atributos. El devoto se acercaba a Varuna con un sentimiento distin-
to a aquél con el que alababa a los otros dioses, la mayor parte de los-
cuales eran personajes expansivos, a quienes los hombres no tenían que -
temer si les ofrecían sacrificios con regularidad. Pero Varuna era ten-
puro y santo que los meros ritos no aseguraba su benevolencia pues abo-
rrecía el pecado o lo que no se conformaba a Rta, el Orden Universal, la
Verdad (35).

Así, como dios de las aguas, castigaba a los pecadores afligiéndolos
con la hidropesía y éstos no podían sino implorar su perdón y prometer -
no volver a pecar. Los hombres le cantan himnos conciliatorios y propo-
ciatorios. Le ruegan por su benevolencia y su amistad:

Varuna...el dios de abrumadora gentileza para quienes lo
adoran..

Oh hijo de Aditi, por siempre fieles, perdonadnos, dioses,
admitidnos en vuestra amistad. (36)

Lejos de mí Varuna, quita todo peligro: acéptame graciosamente,
tú, santo soberano. Quita, como cuerdas que atan a un ternero,
mis penas. Sin tí no soy dueño ni de mis parpadeos. (37)

31 Ibid. 4.17.17

32 Ibid 6.28.5

35 Ibid 4.23.5

36 R.V. 2.28.1-3 Tr. Griffith

37 Basham, Wonder p.236

32 Ibid. p.237

34 Aquí vemos como en un himno a
Varuna se le canta en plural, inclu-
yendo junto a él a Mitra.

Me pregunto a mí mismo: ¿Cuándo estaré de nuevo en paz con Varuna? ¿Se regocijará él sin enojo, con mi oblación? ¿Cuán do contemplaré su misericordia, apaciguada mi mente? ¿Cuál fué este pecado tan grave, ¡Oh Varuna!, por el cual - tú afliges al amigo que te alaba? Háblame, Oh, soberano -- difícil de engañar. Libre del pecado me acercaré de nuevo a tí para adorarte. (38)

Si él, tu verdadero aliado, ha pecado contra tí, aún, Varu-
na, es el amigo al que amaste. Que no te conozcamos,
Viviente, como pecadores: da refugio, como seguridad, a --
aquel que te venera. (39)

Como vemos, Varuna ostenta un carácter moral que no encontramos en ningún otro dios védico, casi no hay himno dirigido a él y a Mi-
tra^{era} que no aparezca la súplica por el perdón de los pecados. Se le -
alaba, es verdad, pero casi siempre movidos por éste temor al casti-
go y éste sentimiento de culpa. El amor y el afecto personales que -
son característicos de la bhakti no se manifiestan en estos himnos.-
En verdad Varuna semeja un poco más al Dios supremo esencial a la --
bhakti, pero al carecer de las cualidades de ternura y benevolencia-
no logra alcanzar el puesto de bhagavān. Su personalidad es desacia-
do imponente y atemorizadora para amarla como se amará a Govinda (40).

Hay muchos dioses más en el Rig-Veda pero difícilmente encontra-
mos otro que inspire un tierno afecto, si acaso Rudra, pero en éste-
también predominan los aspectos terribles y atemorizantes. Viṣṇu, el
dios que posteriormente alcanzará el rango de bhagavān, apenas si es
digno de cuatro himnos del Rig-Veda y en estos no aparece un senti-
miento que pueda justificar su ascenso posterior. Keith (41), supone-
que Viṣṇu si tuvo gran importancia en los tiempos védicos. Atribuye-
ésta escasez de su presencia a que el Rig-Veda está dedicado al ri-

38 Ibid 7.86.2 y4

39 Ibid 7.83.6

40 Uno de los nombres de Krishna como pastorcillo en su idílica-
infancia.

41 Arthur Berriedale Keith, Religion and Philosophy of the Veda
#10 Upanishads (Harvard University Press, Cambridge, 1925)
pp.109-111

tual del soma (42), y puesto que Vignu no juega un gran papel en -- este ritual no se le menciona frecuentemente, pero esto no implica que no tuviera cierta preeminencia, como lo demuestran su identificación con el sol y con el sacrificio, así como su asignación al -- sitio más alto del universo. Estos factores deben haber influido -- algo en su ascenso aunque no lo expliquen totalmente.

Podemos concluir entonces que en el Rig-Veda no se encuentra la bhakti, no sólo la palabra -que no se usa ni una sola vez- sino el sentimiento característico de la religión Bhagavata (43). Porque -- cuando surge una actitud que se asemeja a ella es casi siempre porque se hace una petición que se espera reforzar con palabras tales como amigo, hermano, padre, madre, gracioso, etc., porque se halaga al dios llevados del temor al castigo, y porque dichos sentimientos, precisamente por eso, no los inspira el dios en sí mismo, ni se le considera El Dios Supremo, El Adorable, el Bhagaván.

42 Bebida alucinógena procedente de una planta ahora desconocida que usaban los antiguos arios en los ritos védicos.

43 Secta semi-ortodoxa que predicaba la bhakti y el culto a Vasudeva como los principales métodos para la salvación.

2.-TEISMO EN LAS UPANISHADES.-

El final del periodo Védico se caracterizó como ya dijimos, por un acentuamiento del ritualismo y surgen así los Brāhmanas, esos --- textos voluminosos y oscuros con sus interminables interpretaciones y explicaciones de los sacrificios védicos y todo el aparato ritual que los envolvía. Pero incorporados a éstos textos canónicos encontramos varios pequeños tratados de tipo filosófico, contaminados en buena parte del ritualismo dominante, pero que presentan un nuevo -- punto de vista ante los problemas metafísicos que, por aquel entonces, preocupaban a los hombres. Recordemos que al mismo tiempo surgen el Budismo y el Jainismo. Estos son las Upanishades que, como -- dice Edgerton (1), "Son el nexo que conecta al Veda con el Hinduísmo posterior; la última palabra del uno, la fuente primera del otro".

Y en verdad, a las Upanishades se las conoce también bajo el nombre de Upanishad, o sea el 'final (anta) del Veda', lo que significa al mismo tiempo la última parte del Veda y lo que culmina y pone fin al Veda. (2)

Ya en los últimos himnos del Rig-Veda habíamos notado una tendencia a la inquisición y especulación metafísicas, referente sobre todo al origen de las cosas (3), y una actitud de duda y sospecha sobre la validez del conocimiento.

Y es esta tendencia la que se desarrollará, hasta producir frutos esplendorosos, en las Upanishades. Tal como dice el eminente historiador Indio Bhandarkar:

Los antiguos dioses, védicos quedaron indisolublemente implicados en el mecánico y elaborado sistema de adoración que había -- surgido. Las especulaciones en cuanto a la propiedad de las

1 The Bhagavad Gita (Harper & Row, Nueva York, 1965) p.120

2 También se conoce con este nombre al sistema filosófico que -- alcanza su punto máximo en Śaṅkara en el siglo X y que basa -- sus enseñanzas en las Upanishades.

3 R.V.10.81; 90; 121; 129; etc.

reglas y modos de adoración y su eficacia en cuanto al bien del hombre en este mundo y en el próximo se volvieron dominantes. Pero todo esto satisfacía al espíritu religioso del pueblo. Una especulación religiosa de un orden más natural se estableció al final del período de los himnos y continuó hasta el de las Upanishades. (4)

Existen diversas teorías para explicar ese gran brote especulativo, ese súbito interés en las cuestiones metafísicas, esa preocupación constante por encontrar un sustrato, una base que sostuviera la realidad. Una teoría sostenida por varios historiadores (Kosambi, --- Basham) dice, que por aquellos tiempos se daba el proceso de desintegración de una cultura, de un modo de vida, de una economía: la tribal, pastoral y cazadora, para dar paso a una nueva (aún en proceso de formación) estructura social y económica: la agrícola urbana, de repúblicas y reinos. Según éstos historiadores esta transición causó tal malestar psicológico en el pueblo, tal sentimiento de inseguridad, que lógicamente se reflejó en las especulaciones mágicas de sus maestros religiosos, quienes trataron de encontrar una base sustentadora y estable en la vida cotidiana inestable e incierta (5).

Otra teoría que también trata de fundamentar el cambio religioso en su contexto social, Es la que sostienen varios eruditos como, Garbe Oldenberg, pero entre ellos fué Sir George Grierson quien la desarrolló con mayor credibilidad en dos artículos publicados en 1908 y 1909, respectivamente, y que son ya clásicos en el tema (6).

Mantiene Grierson que existía una fuerte tensión socio-cultural entre las dos clases superiores de la sociedad aria: los brahmanes y los kshatriyas, quienes se disputaban la preeminencia en la estru-

4 Ramkrishna Gopal Bhandarkar, Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems 1913. (Indological Book house, Varanasi 1965)p.1

5 Basham Wonder p.246 ivs

6 Grierson, The Nārāyaṇīya and the Bhāgavatas, Indian Antiquary, vol. 37, Bombay. 1908; Bhakti Marg KRE, vol. ii p. 547

tura social. Ya hemos dicho que al final del periodo védico se dio un incremento del ritualismo sacrificial y de la importancia del sacerdote.

Al lado de la religión sacrificial ortodoxa, y desde antigua, -- existía una influencia generalizada en la influencia del ascetismo y la automortificación como medio de obtener poder (7). Siempre hubo -- gentes que se retiraban a los bosques y montañas a practicar estas --usteridades que, si acaso no les ganaban el tan deseado poder, les -- ganaron la admiración y el respeto del pueblo, como lo demuestran -- los himnos citados. Ellos, tal como afirma Basham (8) "fueron proba -- blemente una de las principales fuentes de las nuevas prácticas y -- doctrinas". Pues, "Por el tiempo de las Upanishades el ascetismo se -- había extendido mucho, y fue a través de los ascetas, más que de los sacerdotes a cargo de los sacrificios ortodoxos, que las nuevas en -- señanzas se desarrollaron y esparcieron".

Vemos pues que la religión Upanishádica no es un producto de la Védica, sino una adaptación a esta de doctrinas heterodóxicas. Cierta -- mente, muchos de éstos ascetas eran brahmanes ellos mismos, pero ha -- bían abandonado el ritualismo con el afán de obtener poder mágico y -- encontrar la base que sustentaba la realidad. Así, encontramos en las Upanishades la crítica del ritualismo, pero también, en nuevos pasa -- jes, la identificación del sacrificio con el cosmos o de ciertas técnicas ascéticas con el sacrificio. O sea que los brahmanes orto -- dóxicos no pudieron menos que reconocer la creciente popularidad e in -- fluencia de estas doctrinas y trataron de incorporarlas a su propia tradición.

7 Se considera generalmente que estas creencias proceden de fue -- tes aborígenes no-arias, quizás sean remanentes de la cultura -- de Mohejo-Daro y Harappa. Se puede apreciar el grado de su in -- fluencia examinando el Atharva Veda que está completamente -- lleno de creencias no brahmánicas, al grado de que difícilmente se le conceda la categoría de un Veda. c.f.R.V.10.196 ; -- Atharva Veda, libro XV; A.P.Karmakar, The Religions of India -- Vol. 1; 8 Basham, Wonder p.244

El gran desarrollo del ascetismo y el misticismo pronto fué demasiado fuerte para que el brahmanismo, más materialista y apegado a la tierra, lo ignorara. Se encontraron sitios para el eremita y el asceta errante en la estructura social aria, mediante la fórmula de las cuatro etapas de la vida, que aparece por primera vez - en los Dharma Sutras. Se reunieron las relaciones de las enseñanzas y discusiones de los más ortodoxos y antiguos místicos, y fueron agregados a los Brahmanas en forma de Aranyakas y Upanishadas. Un poco después fueron compuestos en versos cortos tratados de carácter místico. Y también se unieron a los Brahmanas como Upanishades. Más tarde aún se aceptó un sistema de entrenamiento místico, generalmente conocido como Yoga ('unión'), como un elemento ortodoxo del sistema hindú. La religión India había tomado una dirección. (9)

Como vemos hubo una aceptación y adaptación de doctrinas que eran corrientes en aquella época. Pero la tesis de Grierson que íbamos a discutir aquí atribuye esas doctrinas a los ksatriyas que según él, las desarrollaron en la periferia, menos brahmanizada, de los territorios arios: "En éstos primeros tiempos yo confinaría el Brahmanismo a la antigua Madhyasá en un sentido más estrecho: el país de los Kurus - entre el Sarasvati en el Oeste y el Doab Gangético en el Este. Yo diría que alrededor de ésta, en un semicírculo exterior al este, sur y oeste, residía una banda de comunidades arias inortodoxas." (10) y - "En el exterior los pensadores pertenecían más bien a la clase ksatriya, de cuyo saber e ingenio crítico se da testimonio aún en escritos brahmánicos contemporáneos." (11)

Y cita como evidencia de éstas conclusiones varios pasajes de las Upanishades como los de la Kausitaki Upanisad 4.1. y siguientes en -- que Aitareya, un ksatriya de Kasi, instruye a Gayya, brahmán. O --

os los de la-

9 Basham, Wonder p. 246

10 Ind. Anti. Vol. 37, 1908 p. 251

11 KRE II. p. 540

Chandogya Upanishad 7.1. y 5.3 y siguientes, en que Jaibali, ksatriya de la región de los Pañcālas, hizo callar a los brahmanes, instruyó a Gautama, y aún (12) llega a afirmar que su doctrina pertenece sólo a los ksatriyas. O el de la misma Chandogya Upanishad 5.11. en que seis brahmanes se acercan al rey ksatriya de Kaikya, a que los instruya en el conocimiento del atman. (13)

Vemos así que Grierson se apoya en buenas razones para proponer ese conflicto entre clases como causa de las nuevas doctrinas. Cita también el caso del śūkhya, el budismo y el jainismo, sistemas hetú rododoxos que también fueron fundados por ksatriyas en la periferia del territorio ario, según las leyendas. Pero, sin embargo, Grierson exageró al considerarla la única causa, y erró por completo al atribuir a los ksatriyas la paternidad absoluta del teísmo, y aún monoteísmo, y a los brahmanes del panteísmo.

Ciertamente como vimos en los pasajes citados, los ksatriyas — consideraban la religión sacrificial como obsoleta y trataron de dar le un nuevo significado, pero por supuesto que no fueron los únicos, aparte de estos pasajes encontramos muchos otros en que son brahmanes los que intentan ésta actualización del sacrificio. Peor aún es la afirmación de la existencia de una ideología brahmánica panteísta y de una ideología ksatriya teísta o monoteísta, pues Upanishades teístas como la Katha o la Svetāsvatara no contiene ninguna indicación respecto a la clase de quien los escribió y no vemos porqué deben atribuirse a un ksatriya.

Sin embargo, volviendo al problema de las influencias y orígenes del Hinduísmo, podemos decir que eso queda aún bastante confuso, lo más que se puede agregar es que hubo una gran mezcla de creencias, -

12 Chan. 5. 3.7

13 Atman, el Yo, el Alma.

doctrinas y supersticiones de distintas procedencias raciales y -- geográficas. En las palabras de Radhakrishnan:

"Tras la fachada de la ortodoxia Védica y su tendencia al - simbolismo abstracto, prevalecía un extenso y profundamente arraigado sistema de creencias y cultos populares y una decidida tendencia a la representación antropomórfica. La religión Védica, sin embargo, absorbió, incorporó, y -- preservó los tipos y rituales de cultos más antiguos. En vez de destruirlos los adaptó a sus propios requerimientos. Tomó tanto de la vida social de los dravidios y otros habitantes nativos de la India que es muy difícil separar los elementos arios originales de los otros. La interpenetración ha sido muy compleja, sutil y continua, con el resultado - de que allí surgió una Civilización Hindú distinta, que no es aria, ni dravidia, ni aborigen." (14)

Posteriormente volveremos a tocar éste punto al referirnos a -- los orígenes autóctonos de la bhakti. Por ahora nos ocuparemos del teísmo y la bhakti de las Upanishades.

Como ya dijimos las Upanishades son enseñanzas esotéricas incorporadas a los Brāhmanas debido a la influencia que ya entonces ejercían en el pensamiento, puesto que contenían ideas entonces comunes y del patrimonio popular. Se ha visto en ésta conducta de los brahmanes una política de conveniencia puesto que necesitaban mantener su poder fundado en las creencias del pueblo y no les quedó menos - que adoptar las concepciones populares. Sin embargo no claudicaron en manera alguna pues tomaron éstas ideas y las transformaron y -- les dieron un carácter propio.

Fueron escritas o enseñadas por distintos maestros, de distinta orientación, en distintos lugares y épocas. Se transmitieron oralmente por generaciones y al fin fueron recopiladas y escritas (a veces por distinta mano). De manera que no hay que esperar encontrar en ellas un cuerpo de doctrina unitario y acabado, un sistema-

14 Sarvepalli Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, (Oxford University Press, Nueva York, 1959)p.308

coherente, como intentaron hacerlo primero el autor de los Vedanta-Sutras y posteriormente sus comentaristas: Śāṅkara, Rāmānuja, Mādhva, etc., y aún en nuestro tiempo un orientalista de la talla de -- Deussen.

Hoy se reconoce que en las Upanishades se encuentran una gran variedad de tendencias, aunque por supuesto, hay una serie de ideas claves que permean todas sus enseñanzas. Pero es acerca de éstas -- ideas básicas que no se ha llegado a ningún acuerdo pues mientras -- unos (15) sostienen que son tres: pesimismo, transmigración y salvación por el conocimiento, otros (16) afirman que es sólo el idealismo o la doctrina de Ātman-Brahman. Y así unos afirmando y otros negando no se han establecido con certeza las ideas fundamentales en esa selva de ideas que son las Upanishades.

En lo que sí están todos de acuerdo es en que sí hay en ellas -- trazas de teísmo y aún de monoteísmo, dejando de lado la cuestión -- de si ésta es una 'idea básica' en las Upanishades.

Según Deussen (17) "Este monoteísmo que encontramos en algunas Upanishades tardías no ha sido desarrollado de este antiguo politeísmo Védico, el cual aún encuentra ecos en las Upanishades, ya que el Dios personal de las Upanishades no es llamado deva, sino Īś, Īśa, -- Īśana, o sea 'el Señor', y posteriormente se le llama comúnmente -- Paramāśvara, o sea 'el Señor Supremo'. Deussen (18) considera que -- los antecedentes de este teísmo se encuentran en textos tales como los de la Bṛihadaranyaka Upaniṣad 3.7.3 -23 en que se exalta al --- Ātman como el antarvamin? 'el regulador interno' de todas las cosas y del hombre mismo. Veamos algunas líneas:

15 Edgerton B.G. p.131

17 Ibid p. 175

18 Ibid. p. 176

16 Paul Deussen, The Philosophy of -- Upanishada 1904 (Dover, Nueva York 1966) p.398

Aquél que residiendo en la tierra es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, quien controla a la tierra desde dentro, él es el Yo dentro de tí, el Regulador interno, el Inmortal.

Aquel que residiendo en el agua es distinto que el agua, a quien el agua no conoce, cuyo cuerpo es el agua, quien controla al agua desde dentro, él es el Yo dentro de tí, el Regulador interno, el Inmortal. (19)

Y así continúa repitiendo las mismas palabras respecto al fuego, la atmósfera, el viento, el cielo, el sol, los puntos cardinales, la luna, y las estrellas, el espacio, la obscuridad, la luz, todos los seres contingentes, el aliento, la voz, el ojo, el oído, la mente, la piel, el raciocinio, el semen, para terminar con éstas palabras:

...El es el vidente invisible, el oidor inaudible, el pensador impensable, el entendedor ininteligible. No hay otro vidente más que él, ni otro entendedor más que él: El es el Yo dentro de tí, el Regulador Interno, el Inmortal. Lo que es distinto a él, sufre. (20)

En éstos y en textos como el de la misma Brihadaranyaka 4.4.22:

En el espacio dentro del corazón yace el Regulador de todo, el Señor de todo, el Rey de todo. El ni aumenta por las buenas -- obras ni disminuye por las malas. El es el Señor de todo, El es el rey de los seres. El su Protector. El es la causa que mantiene separados los mundos e impide que se aplasten al chocar. (21)

Todavía no se puede decir que encontrémos un teísmo pues en ambos casos 'El' es el mismo atman. Aunque si podemos notar aquí un sentimiento de adoración en nombres tales como: 'el Inmortal', 'El Señor de todo', 'el Rey de los Seres' (22) y este sentimiento de adoración es parte esencial del concepto de bhakti.

19 Traducción de R.C. Zaehner en Hindu Scriptures (D.M. Dent & Sons Ltd. Londres 1966)

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Robert Ernest Hume en The Thirteen Principal Upanishads 1930, (Oxford University Press, Madras 1949) p.143, traduce 'the ruler of all'

De la misma manera se suelen citar los pasajes de la Kāthā y la Mundaka Upanishadas en que se menciona la 'elección', por parte del Ātman, de la persona a la que otorgará su conocimiento como ejemplos de un teísmo y más de la doctrina de la gracia que siglos después ocuparía las mentes de los viśiṣṭā-vaishṇavas en TAMIL-NAD y los luteranos y calvinistas en Europa. Veamos:

Este Ātman no puede obtenerse predicando (lo). Ni por el sacrificio (o intelecto) ni por mucho escuchar las Escrituras. sólo puede obtenerse por aquél a quien El elige. A éste el Ātman le revela su propia forma. (23)

Este verso se repite textualmente en la Mundaka-Upaniṣad 3.2.3. y en él encontramos, aunque no teísmo verdadero, ya un elemento de distinción, de separación, entre el Ātman, la esencia divina, y el jīva, el individuo particular, que nos conducirá al teísmo. Pero más importante que ésta distinción, que también aparece en otros textos (24) es la personificación del Ātman, puesto que se le atribuye la facultad de elección, facultad que implica, aparte de la discriminación, el raciocinio, el sentimiento y la voluntad. En lo que tenemos ya casi una persona divina.

Pero ésto es aún más notorio en el caso del verso 20 de la misma sección segunda de la Kāthā-Upaniṣad, en que dice:

Más sutil que lo sutil, más grande que lo grande
El Ātman está oculto en el corazón de las creaturas (aquí):
El hombre sin deseos (akṛantā), eliminado el dolor,
contempla
La majestad del Ātman, por la gracia del Creador. (25)

23 Kāthā Upaniṣad. 4.15.2.4 tr. Zahener

24 Kāthā Upaniṣad 2.23; Kāthā 3.1.

25 Ibid 2.20 anāraṅgamaśhato mahiyāntas 'ya jāntornihito guh-
yam tāmakratuḥ padṛyati vidadoko dhatuprasādān mahimān ātmanā

En la última frase podemos distinguir, una actitud teísta, pero se presenta una dificultad: algunos textos (los que siguen a Śaṅkara) rezan dhātu-prasādāt^{en} vez de dhātuh-prasādāt, lo que cambia el sentido de "por la gracia del creador", a "por el reposo de los elementos" (26), tomando el ablativo de dhātṛ (dhātus), creador, por dhātu, elemento. Afortunadamente el pasaje se repite en la Śvetāśvatara --- 3.20 y en la Mahānārāyaṇa Upaniṣad 10.1 (27) con el sentido dado en primer lugar. Al parecer estas Upanishades son posteriores a la Kāṭha que acabamos de citar y por tanto podríamos deducir que están citando ellas mismas y que el pasaje original (con dhātuh) es el de la -- Kāṭha, mismo que Śaṅkara malinterpreta para ajustarlo a su posición advaita (28). Sea como sea, la mención de un creador -- y además benevolente puesto que concede su gracia -- es ya signo inequívoco de -- teísmo.

Donde sí se encuentra un teísmo claramente definido es en la -- dicha Svetāśvatara Upaniṣad. "La puerta del Hinduísmo" como la llama Mariasusai Dhavamony (29), pues en ella encontramos bien caracterizada esa doctrina típica de todo el Hinduísmo posterior (panenteísta): yoga, creencia en la ley de karma y en samsāra¹, teoría de los gunas y la dualidad puruṣa-prakṛti; teísmo y hasta bhakti. Doctrina que -- incorpora gran cantidad de elementos populares y que aquí encontramos por primera vez sintetizada.

26 Edgerton, BIPh p.185; Deussen The Philosophy... p.177

27 o en Mahān. Up. 8.3, según otra recepción. En el texto de -- Varanasi que consultamos aparece en los versos 201 y 202. Jean Varenne, la Mahānārāyaṇa Upaniṣad (Broccard, Paris 1960) p.58

28 Literalmente no-dualidad, monismo. cf: "...and, when this (detachment, akratuh) takes place, dhātus, the organs, such as mind etc. become composed, the dhātus being so called because of their holding (dhāraṇa) the body. (So) dhātuprasādāt, --- through the serenity of these organs": Śaṅkarācārya, Eight -- Upaniṣads with the commentary of..., tr. Swami Gambhīrenanda- (Advaita Ashrama, Calcuta 1965) p.152 vol. I

29 Dhavamony, Love of God... p.61

El Dios de la Svetāśvatara ya es 'el Único'. Por fin encontramos al eka del skāntikadharna, monoteísmo, quién 'dirige todas las causas' inclusive al ātman. Veamos:

(Los sabios) bien disciplinados (yoga) en la meditación han observado.
El poder natural (ātman) de Dios, oculto por sus atributos (gunas).
El, el único, dirige todas las causas.
Eso que hablamos desde el tiempo hasta el ātman. (30)

No se trata de una Upanishad sectaria pues aunque identifica a -- Dios con Rudra-Siva también lo llama Prajāpati, Hiranyagarbha, y Viśvakarma, quienes tienen también su propia personalidad en el Veda. Y no por esto se podrá decir que mantiene una postura henoteísta, pues es evidente que se le llama así, y también Puruṣa, Savitṛ, Īś, Īśvara, Mahēśvara y, notablemente, Bhagavān (31), para caracterizarlo como el Supremo, el todopoderoso.

Aquí ya tenemos completamente delineada por primera vez la estructura teológica que presupone la bhakti, la base metafísica que hace valedera su existencia real. Un Dios trascendente (32) que, a la vez, es creador e immanente mediante su poder (śakti) (33). Y una partícula divina (el alma) que goza (bhoktr) de la naturaleza (prakṛti) y carece de autodomínio (anīśātman) (34), hasta que se sabe tan sólo un creador (kaśīrājā) de la naturaleza y un reflejo (35) de Dios (36).

Todos los filósofos de la bhakti, desde Rāmānuja hasta Baladeva Vidyabhūṣana, se han apoyado en varios pasajes de esta Upanishad (37) para ilustrar la relación entre Dios, el alma, el hombre y el mundo.

30 Svetāśvatara Upanishad 1.3; tr. Za ner, Hindu Scriptures.
31 Ibid. 3.11 ; 5.4 32 Ibid. 3.7 33 Ibid. 4.1; 6.8
34 Ibid. 1.8.4-7
35 Ibid. 2.14; "Así como un espejo empañado por el polvo brilla cuando se lo limpia, así el poseedor del cuerpo cuando ha --- visto la naturaleza del ātman, logre la unión, obtiene su fin, se libra del dolor. 36 Ibid. 1.8-10; 2.15; 5.13
37 Ibid. 4.6-7

Notable es también que ya considera al Dios digno de adoración -
y el Adorable por excelencia:

El es el Principio, la causa eficiente de lo conjunto, visto
como superior a los tres tiempos y también indivisible:
Desde antiguo lo veneramos, a este Dios adorable,
el devenir deviniendo en su pensamiento subsistente,
omniforme. (38)
El gran Señor Supremo de todos los señores, de los dioses
el Soberano Dios, el Rey supremo de los reyes, el inefable.
Así lo debemos conocer, el señor de los mundos, el Dios ado-
rable. (39)

Aquí tenemos plenamente identificado al Dios del monoteísmo y de
la devoción. Y, al fin, en el último verso de esta Upanishad encon-
tramos la palabra bhakti usada en el sentido de adoración afectuosa,
de devoción.

Al hombre de gran alma que leal y grandemente ama (bhakti)
a su Dios,
Que ama a su guru tanto como a Dios,
El sentido de éste discurso brillará con la más clara luz,
Brillará con la más clara luz. (40)

Falta esclarecer si se refiere al mismo tipo de bhakti que será
proclamado en el Mahābhārata, y hasta si no se trata acaso de un --
verso interpolado en la Upanishad como algunos han pretendido (41).--
pero de cualquier modo el sentimiento devocional se encuentra a tra-
vés de toda la Svetāśvatara y sobre todo en el sexto capítulo, en el
que podemos notar la adoración, la confianza, la personalidad benéfi-
ca del Dios. Además de que la presencia de elementos sāṅkhya-yoga, --
tan característica de la doctrina Bhāgavata posterior, sería otro --
signo de que sí nos encontramos ante el mismo sentimiento (semejante
al que aún hoy se siente por el guru).

38 Hume, The Thirteen... p.409, traduce las dos últimas líneas de
manera distinta: "Adorémosle como lo múltiple, el origen de --
todo ser, el Dios adorable que reside en nuestros pensamien-
tos, el primigenio." Y Max Müller, antes que él, traduce de --
la misma forma, The Upanishads (SBE Londres 1884) vol. XV p. 262
39 Svetāśvatara UP. 6.5-7 Tr. Zaehner. 40 Ibid. 6.23: 'yas-
ya deve parābhaktir yathā deve tathā gurau, taśyaite kathita-
hy artha prakāśante mahātmanah, prakāśante mahātmanah'

Para concluir podemos anotar que en todo el período védico, desde los samhitas hasta las Upanishades, encontramos actitudes y sentimientos que forman parte del concepto de bhakti tal como lo hemos definido aquí. La reverencia y adoración a ciertos dioses en los himnos del Rig-Veda, el teísmo o casi teísmo de los Upanishades, nos acercan a la concepción de la bhakti tal como será considerada a partir de la Gītā. Sin embargo el concepto no se ha formado del todo. Seguramente estas prefiguraciones védicas de la bhakti son un antecedente inmediato, y ya que este devocionalismo se desarrolla en una cultura brahmánica gran parte de su contenido conceptual y formal se deriva de esta cultura y de sus textos más representativos: los Vedas. Pese a todo no podemos decir que en la literatura védica encontramos la bhakti, = debido principalmente a la ausencia de un monoteísmo en la parte conceptual y de una iconolatría en la parte formal. Estos elementos serán introducidos en la tradición brahmánica, con cierta reticencia -- ortodoxa, por unos ciertos Bhāgavatas, secta semi-ortodoxa de la tribu Yādava, arios de la clase de los kṣatriyas. Pero de esto nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

41 Dhavanony, Love of God... p.67; M. Müller Ibid. p. xxxiv

3. EVIDENCIAS HISTORICAS Y ARQUEOLOGICAS DEL ORIGEN DE LA BHAKTI.

Después de haber examinado algunos de los textos védicos que nos permiten trazar las posibles líneas del origen y evolución históricas de las bhakti, consideremos ahora algunos de los datos históricos posteriores a estas obras para encontrar evidencias de las fuentes extra-brahmónicas de la bhakti, ya que, como dijimos, en el período védico podemos encontrar ciertos antecedentes mas no la bhakti propiamente dicha.

Si asignamos el período de las Upanishades más antiguas a los siglos quinto y sexto antes de Cristo, nos corresponde a examinar ahora los datos que podemos asignar a los siglos subsiguientes.

En primer lugar tenemos una fuente de particular importancia, se trata de la más famosa de las gramáticas sánscritas, la obra que creó el sánscrito clásico, pues sus reglas se convertirán en axiomas, la celebrada *Ashtādhyāyī* de Pāṇini, los cuatro mil *sūtras* (aforismos) que han esombreado a los lingüistas modernos por la precisión de su análisis y descripción de una lengua. Pāṇini es considerado generalmente como del siglo cuarto a.C. y en su obra encontramos muchos datos de importancia en tan sólo una línea: (1) "El afixo vun aparece en el sentido de 'este es el objeto de veneración', después de las palabras 'Vācudeva' y 'Arjuna'. Esto elimina cha y ca, así (tenemos) vācudevokta y arjunokta". Mucho se ha discutido sobre estas palabras y significado para la historia de la bhakti y no como reglas gramaticales. Hopkins y Bhattacharjee suponen que éste *sūtra* de Pāṇini, en el siglo cuarto a.C., ya encontramos a Vācudeva (esto es Krishna) como el *bhagavān* de la bhakti, es decir el Dios Único de la *Gītā* y los *Purāṇas* (2). Mientras que Gonda y Dhavamony lo niegan (3).

1 Vācudevārjunasācchadbhāyā van mātasyo bhavati goya bhaktiritye --
tasain viṣaye caśāreṇāpāvedāḥ; Pāṇini, *Ashtādhyāyī* 4.3.98, S.C. --
Vasu, ed. y tr. 1891 (Motilal Banarsidass, Delhi 1962) p. 782

2 Edmund Washburn Hopkins, *The Great Epic of India*, 1912 (Bible

y Thomas J. Hopkins y Sudhakar Chattopadhyaya lo vuelven a afirmar. - No nos pondremos a discutir los pros y los contras de cada una de las afirmaciones de éstos estudiosos, bástenos con señalar que aquí aparece Vasudeva por primera vez, que se asocia a éste Vasudeva con Arjuna, que existían grupos de seguidores y adoradores de éstos, y que se los consideraba dignos de bhakti. Si se trata o no del sentimiento pregonado por la Gita no nos toca resolverlo aquí. No hay en Panini otras referencias a estas materias pero con éste sólo sutra basta para establecer la existencia de un culto a Vasudeva en el siglo cuarto a.C., y por tanto la primera referencia a éste personaje y además su asociación con la bhakti.

Vamos ahora otro documento del siglo cuarto a. C., se trata de una obra Budista perteneciente al Canon Pali que Bhandarkar (4) asigna a dicho siglo. Esta obra es el Niddesa del Sutta-Nipata (5), en donde encontramos una lista de las sectas budistas de aquel tiempo o inmediatamente anteriores, y entre ellas se mencionen la de los adoradores de Vasudeva y Baladeva -que muy probablemente son los mismos personajes de la tradición Párónica: Krishna y Balarama- aparte de algunas otras entre las que podemos notar las de los que adoran a Agni (Agni), Suriya (Surya), Indra (Indra), Brahma, a los Nagas, Yakshas (Yaksas), Asuras y Gandhabhas (Gandervas). En ésta lista podemos notar la diversidad de creencias que existía por entonces pero no

and Tannen, Nueva York, 1970) p. 390; Bhandarkar. VSMRS, p.3); T.J. Hopkins, The Hindu Religious Tradition (Dickenson, Encino, Cal. 1971) p.62; S. Chattopadhyaya, Evolution of Hindu Sects (Manoharlal - Manoharlal, Delhi 1970) pp.30-31

3 Jan Gonda, Aspects of Early Vajurvedism (Utrecht 1954) p.160; Dhavamony, Love of... p.99) 4 Bhandarkar, Ibid, p.3

5 Sir Charles Eliot, Hinduism and Buddhism 1921 (Routledge, Londres 1959) vol. ii. p.197; S. Chattopadhyaya, Ibid, p.3; Etienne -- Lamotte. Histoire du Bouddhisme Indien (Université de Louvain, Louvain 1958) p.772

podemos deducir de ella la importancia relativa de cada una puesto que los budistas las consideraban a todas como falsas y heréticas y las -- colocan en una sola categoría: a los adoradores de los dioses védicos-- junto a los que rinden culto a los demonios y fantasmas y aún los que adoran perros, cuervos y otros animales. Sin embargo la evidencia de -- un culto a Vāsudeva y la relación de éste con Baladeva son suficientes para fijar una fecha más o menos precisa en los orígenes extra-brahmá-- nicos de la bhakti.

Examinémos en seguida una de las relaciones más famosas sobre la -- vida y la sociedad indias en tiempos del primer emperador Maurya (s. III a.c.), la mil veces citada Indika de Megasthenes, el embajador de-- Seleucos Nicator ante la corte de Sandre-cottus (Chandragupta) en Pa-- limbothra (Pataliputra). Desgraciadamente este libro tan famoso ya no existe y todo lo que nos queda de él son los fragmentos citados por -- otros autores (6) . Así Estrabón, Arriano, Plinio y Clemente de Alejan-- dría, usaron el relato de Megasthenes para sus propias descripciones -- de aquellas tierras. Veamos pues dos fragmentos de la Indika de Arri-- no en que bajo la autoridad de Megasthenes describe a dos dioses grie-- gos adorados en la India: Dyonisos y Heracles o Hércules. De Dyonisos, el Baco de los romanos, nos dice que conquistó la India en épocas muy-- remotas trayendo a sus habitantes el arte de la agricultura, el culti-- vo de la vid y las danzas satíricas acompañadas del sonar de címbelos-- y tambores (7). De Heracles nos dice que era nativo de la India, que -- se le presentaba como al Heracles griego (vestido con una piel de león y portando una maza) (8), que mató muchísimos monstruos en la tierra y-- en el mar, que tuvo muchos hijos, que descubrió las perlas y que era -- adorado por los Sourasenoi " una tribu india que tiene dos grandes --- ciudades, Methora y Cleisobora, y por cuyo país corre el Iobares, un --

6 R.C. Majumdar, The Classical Accounts of India (Mukhopadhyay, - Calcutta 1960) p.461

7 Mc. Crindle, Ancient India as described by Megasthenes and Arri--
anus 1877 (Chuckervertty, Chatterjee & Co. Calcutta 1960) p.205;

Majumdar, Ibid. p.221

8 Mc. Crindle, Ibid. p.37

rio navegable "(9). ¿Quiénes pueden ser estos personajes? Dionysios pudiera ser *Sankārṣaṇa Bāladeva*, pues como éste es asociado con la agricultura (se le representa portando un arado y sus nombres *Langa-*lin y *Halayudha* eso significan), también *Bāladeva* es relacionado con la embriaguez y con las danzas orgiásticas, y hasta hoy se usan los címbalos y tambores en su culto y el de *Krishna*. Las coincidencias son notables y por nuestra parte nos inclinamos a creer que cuando *Megasthenes* hablaba de *Dyonisios* se refería a *Bālarāma*, el hermano de *Krishna* en la tradición puránica y épica (10). En cuanto a *Heracles*, es muy posible que se trate del mismo *Krishna* pues como éste porta una maza y destruye a innumerables monstruos, como éste es asociado con los caracoles y engendra numerosa progenie. Pero más significativos son los nombres citados por *Megasthenes*, como explica *Bhandakar* (11), *Souraseni* significa *Urāsena*, una tribu guerrera del norte de la India; *Methora* significa *Mathura*, la ciudad en que nació *Krishna* y de la que fué rey; y *Iobares* significa *Yamuna*, el río que corre por *Vṛjñāvana*, el lugar de las aventuras juveniles de *Krishna*. Por tanto nosotros con *Bhandakar* creemos que cuando *Megasthenes* en el siglo III a.c. habla del culto de *Heracles* en la India se refería a *Vāsudeva-Krishna*. Dejemos aquí al embajador griego y pasemos a otras evidencias de los orígenes de la *bhakti* y el culto de *Krishna*.

En el *Mahābhāṣya*, el famoso comentario de *Patañjali* a la gramática de *Pāṇini*, escrito en el siglo II a.c., encontramos varios pasajes que nos proporcionan valiosos datos sobre la historia de la *bhakti*. En su comentario sobre el *śūtra* 2.2.34 de *Pāṇini*, *Patañjali* menciona templos de *Rama* y *Keśava*, en donde *Rama* y *Keśava* son *Bālarāma* y

9 Mc. Crindle. *Ibid.* p. 206; *Maṅjundar* *Ibid.* p. 222.

10 S. Chattopadhyaya, *Evolution of...* n. 101,³ por su parte piensa que se trata de *Śiva*.

11 *Ibid.*, p. 9

Vāsudeva-Krishna respectivamente. En su comentario sobre el sūtra - 3.1.26 de Pāṇini, Patañjali describe un festival en el que representa la lucha entre Kṛṣṇa y Krishna. Y por fin, en su comentario al sūtra 4.3.98 de Pāṇini, ya citado, explica que Vasudeva se refiere al nombre de 'uno digno de veneración' y no a un vulgar kṣatriya (athavā-naiśa kṣatriyakhvā samjñāśa tatrābhavatan). De estos tres pasajes - de Patañjali deducimos entre otras cosas la procedencia extra brahmánica de la religión de Krishna, puesto que se le adoraba en templos - contrariamente a la tradición védica.

Pasémos ahora a una de las evidencias más significativas en la -- historia de la Bhakti: la columna de Besnagar, encontrada en el siglo pasado en el distrito de Gualior, en el norte de la India (12). Se -- trata de una columna del tipo Garuda, llamadas así por el águila esculpida en el capitel, que data del siglo segundo a.C.. Fué erigida - por Heliodoro, hijo de Dion, un griego habitante de Taxila, una ciudad importante del reino fundado por Alejandro un siglo antes. Esta - columna tiene una inscripción que reza:

Esta columna Garuda de Vāsudeva, el Dios de Dioses (devadeva), fué erigida aquí por Heliodoro un Bhāgavata, el hijo de Dion y habitante de Taxila, quien vino como embajador del mahārāja Antialcidas al rey Kaśinutra Bhagabhadra, el Salvador, en el próspero decimo cuarto año de su reinado.

Tres preceptos inmortales... al practicarse llevan al cielo: auto-dominio, caridad y conciencia. (3)

12=Bhandakar, Ibid. p.3; Dhavamoy, Ibid. p.100; Eliot, Ibid. p.197

13 (de) va devasā vā (sude) vasā garuḍadhvāje ayam/karote i(a) - heliodorena bhāga/ vatena dīyasa pūtreṇa takhkhśilakena/yona-dūtena (a) gatena mahārājasā/ antalikitāsā upa (m) ta sakasā - rano/ (ka) śī pū (tra) sa (bha) agabhadrasa tratorasa (soteros)

vāsena ca (tu) dāseṇa rājeṇa vaghanasā/ Trini amuta padāni - (ia) (su) anuthitāni/ neyenti (svargem) dama caga apramada// - Raj Bali Pandey, Historical & Literary Inscriptions (Chowkhamba, Benares 19 62) p.44; Cambridge History of India (Chand, Nueva - Delhi, 1962) vol. VI p.503; Basham, The Wonder... p.58; Dhavamony Love of... p. 100; A.K Narsin, The Indo Greeks (Clarendon

Varias cosas podemos deducir de este texto. En primer lugar que ya por el siglo segundo a.C. la religión Bhāgavata era bastante popular puesto que hasta un yāvana (griego, jonio) se había convertido. En segundo lugar que dicha religión gozaba de cierta preeminencia -- pues no es posible suponer que un hombre de la posición social de --- Heliodoro se convirtiera a un culto despreciado o mal visto. En tercer lugar que al parecer ya los Bhāgavatas hacían caso omiso de las leyes de casta, puesto que aceptaron a un yāvana, isuuro según los -- śāstras (ordenanzas sociales y religiosas). En quinto lugar, que también para entonces ya se había asociado a Vāsudeva con Garūḍa, el ave emblemática de Viṣṇu. Y, por fin, que se consideraba a Vāsudeva el Dios Supremo, pues se le aplica el título de devadeva, o Dios de dioses. Algunos han intentado encontrar semejanzas entre el mensaje de las últimas dos líneas de la inscripción y la doctrina de la Gītā, -- pero esto es demasiado fácil y nada prueba pues también encontraríamos semejanza con la mayor parte de las doctrinas religiosas del mundo.

Otra inscripción que también aporta datos sobre la historia de la bhakti es la encontrada en Ghogaṇḍi, Rājputana, que también data del siglo segundo a.C. y que dice:

Gōjayāna Sarvatāta hijo de Paraśūra, un Bhāgavata, que ha ofrecido un śvamedha (Sacrificio del Caballo), ha hecho construir un santuario en honor de Bhagavān Saṃkāraṇa y Bhagavān Vāsudeva en el templo de Nārāyaṇa. (14)

Desgraciadamente esta inscripción está semidestruida e ilegible -- en parte, sin embargo de esas pocas palabras obtenemos casi las mismas conclusiones que ^{se} desprenden de la columna de Heliodoro: la alta

Press, Oxford, 1957) p.118; W.W. Tarn, The Greeks in Bactria and India 1938 (Cambridge Univ. Press 1951) pp. 313, 388, 391-2)

- 14 (1.(karito syam rajña bhāgava)(te) na gājayānena paraśeripū-trena sar-2.(vatāna śvamedhāya) jina bhāgava (d) bhyan saṃkāraṇa-vāsudevavābhyam. 3.(anihatābhyā sarveśvara) bhyam pūjā-śilaprakara nārāyaṇa-vātaka// S. Chattopadhyaya, Evolution -- of... p.40; T.S. Rukmani, A Critical Study of the Bhāgavata 1 Puraṇa (Chowkhamba, Benares, 1970)p.188; Bhāndarkar, Vaiṣṇavā vism... p.3; Dhavamony, Love of... p. 100/.

posición social del devoto en este caso un rey, y la popularidad del culto. Además volvemos a encontrar la asociación de Vasudeva con -- Balarama (Sankarsana) y, todavía más importante, la asociación de los dos con Narayana, quien ocupará el sitio más alto en algunas sectas del Vaishnavismo.

Para terminar con éste examen de fuentes históricas vemos la --- inscripción de la reina Naganika de los Satavahanas, encontrada en una cueva en Nanaghat y atribuida al siglo primero antes de Cristo. Cuya primera línea vuelve a mencionar a Sankarsana y Vasudeva juntos y como deidades de muchísima importancia ya que se los pone al principio de la inscripción (namo sankarsana vasudevanam) (15).

Ahora podemos proceder a evaluar los datos obtenidos en éstas siete fuentes extrabrahmánicas (consideramos aquí extrabrahmánicas a las obras de Panini y Patañjali en el sentido de que no son obras -- religiosas). En primer lugar tenemos el testimonio del Canon Pali. -- El pasaje del Niddesa que citamos, demuestra la existencia de un culto a Vasudeva en el siglo IV a. C. y la asociación de éste culto con el de Baladeva. El sutra 4.3.98 del Astadhyayi de Panini corrobora éste testimonio y además sugiere la asociación de Vasudeva con -- Arjuna que, si es el mismo personaje del Mahabharata, también demostraría la identificación de Vasudeva con Krishna. Por último demuestra también la asociación de la bhakti con Vasudeva. En el siglo III a.C. tenemos el testimonio de Megasthenes que, aunque fragmentario, nos da evidencias de los orígenes geográficos de la leyenda de Krishna y algunos indicios sobre la iconografía contemporánea de Krishna y Balarama y la celebración de festivales dramático-musicales e su honor, todo lo que tendería a demostrar la orientación popular y folklórica del culto. Además presenta la primera evidencia precisa de la -- vida juvenil de Krishna cuando menciona la contienda entre Krishna y Kamsa como objeto de representaciones dramáticas y se pro-

15 Chattopadhyays, Evolution of... n.40; R.B. Pandey Historical- &... p.48

nuncia por la divinidad del Vāsudeva mencionado por Paṇini y, por tanto, por la autenticidad religiosa de la bhakti que se le dedica.

Ya dimos las conclusiones que se desprenden de las tres inscripciones analizadas. Veamos ahora el panorama general que nos presentan todas estas fuentes. Primero dos divinidades cercanamente asociadas y de probable origen tribal a las que se rinde culto iconolátrico en templos y santuarios mediante danzas y canciones. Luego la asociación de una de éstas deidades, Vāsudeva, con los dioses védicos: Viṣṇu y Nārāyaṇa, y con la epopeya del Mahābhārata. Y por fin la popularidad del culto demostrada por las inscripciones de dos reyes y de un embajador griego. Todo lo que nos lleva a concluir que se trata de una religión popular extra brahmánica que fué asimilada poco a poco a la ortodoxia mediante un proceso de sincretización.

Enseguida veremos más detenidamente los orígenes e influencias populares en esta religión.

4.- FUENTES POPULARES DE LA BHAKTI.

Con estos datos que acabamos de mencionar y algunos otros los estudiosos han intentado reconstruir la historia de los orígenes de la religión Bhagavata. Estos otros datos se refieren principalmente a -- los orígenes de las dos grandes religiones 'heréticas' o heterodoxas de la India: el Jainismo y el Budismo, en los cuales se quiere ver un reflejo del origen de los Bhāgavatas. De la historia, mejor conocida, del Budismo y el Jainismo, y de los nombres propios que encontramos en las fuentes literarias y arqueológicas más antiguas se ha querido obtener una visión de lo que fueron los primeros tiempos de la religión de la bhakti. Los nombres propios a que nos referimos son: Sāt-vata, Vṛṣṇi y Yādeva que se refieren a la genealogía de Vāsudeva- - Krishna. Estos nombres aparecen en Patāñjali y en la Epopeya (1) como denominativos de una tribu o familia de kshatriyas de la región de - Mathura. Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar, el gran erudito Indio, sugirió la teoría de que el Bhagavatismo surgió por el mismo movimiento que dió origen al Jainismo, al Budismo y a las Upanishades: una reacción ante el ritualismo brahmánico por parte de los kshatriyas y -- una amalgama de creencias extra-brahmánicas con las doctrinas de los sacerdotes ortodoxos. En otras palabras: una reforma religiosa (2).

Como ya he dicho en otra parte, los kshatriyas se dedicaron a la especulación sobre materias religiosas por el tiempo de las Upanishades, y aún son mencionados como los poseedores originales del nuevo conocimiento. Siddhārta y Mahāvira fundaron en este período de fermento intelectual nuevos sistemas religiosos en el Oriente o País de Magadha, los cuales desechaban o pasaban en silencio aún la doctrina de la existencia de Dios y proponían la abnegación y una conducta estrictamente moral como el camino a la salvación. Pertenecían a las tribus ksha-

-
- 1 Patanjali, Mahabhasya (Chaukhamba, Benares, 1954) p. 257 sobre el sutra 4.1.114); Mahābhārata (B.O.R.I., Poona, 1936-1962) - Adinavon 2...;
- 2 Bhandarkar, Vaisnavism ... p.7

triyas de los Śākya y los Jñātyas y el Budismo y el Jainismo pueden ser considerados como las religiones de esas tribus. El Occidente, sin embargo, no fué tan radical en sus especulaciones, y la 'tribu' de los Śātvatas desarrolló un sistema religioso que tomó las ideas de un Dios Supremo y la devoción a Él como la manera de alcanzar la salvación. (3)

Pero quien fué más lejos con esta teoría fué Sir George Grierson - que en los dos artículos ya mencionados (4) da como hechos ciertos estas suposiciones.

"...Los siguientes hechos deben tomarse como aceptados por la mayor parte de los estudiantes de la materia: El fundador de la religión fué Kṛṣṇa-Vāsudeva, un kshatriya. El nombre de su padre era Vasudeva (de aquí el patronímico Vāsudeva), y el de su madre era Devakī.

El fué discípulo de un sabio Ghora Āṅgīrasa, quien le enseñó 'para que nunca más sintiera sed' (Chand. Up. 3.17.6.).

Pertenecía a la 'porción' Śātvata de la tribu periférica Yādava. En las partes más antiguas del Mahabharata aparece con el doble carácter de un poderoso guerrero y de un reformador religioso. El llamaba al objeto de su adoración el Bhāgavān, o el 'Adorable' y sus seguidores se llamaron a sí mismos Bhāgavatas, o adoradores del Adorable'. La religión fué adoptada primero por la gente de su propia tribu y gradualmente se esparció -- por la mayor parte de la periferia. Antes del siglo IV a.C., como en el caso de los fundadores de muchas otras religiones, le dados a él mismo los honores divinos, y bajo su patronímico de Vāsudeva identificado como el - Adorable. En su forma original la religión era fuertemente monoteísta. Vasudeva enseñó que el Ser Supremo era infinito, eterno y lleno de gracia y que la salvación consistía en una vida de bienaventuranza perpetua cerca de Él. (5)

De éstas afirmaciones lo más que podemos decir es que son probables, sin embargo la mayor parte de ellas nos parecen demasiado aventuradas - y controvertibles. Aquí encontremos la tendencia general de los estudiosos a considerar los orígenes de los Bhāgavatas en un culto tribal a un héroe divinizado. Según ésta teoría el culto ganó fuerza y difusión-

3. Bhāndarker, *Ibid.* p.9
ERE vol. II 1909

4. Grierson, *Ind. Ant.* vol. 1908;

5. Grierson, ERE vol. II pp. 540-1

por diversas circunstancias todavía no muy claras, y mediante un proceso de sincretismo, tan frecuente en la India, asimiló las personalidades de otros dioses y héroes, así las de Viṣṇu, Nārāyaṇa, Krishna y Govinda, que tenían sus propios mitos y doctrinas y que formaron un vasto complejo de cultos y creencias denominado en su totalidad Vaishnavismo.

Esta teoría ha encontrado 'general aprobación' (6), entre los especialistas, que así se inclinan por considerar a la religión Bhāgavata como de origen extra-brahmánico. Sin embargo tenemos que admitir la indudable influencia ^{que} en la formación del Vaishnavismo se reflejaron los círculos brahmánicos. Un estudioso de fama universal como Jan Gonda ha tratado de rastrear las 'semillas' de casi todos los elementos de la mitología vaishnava en los himnos védicos y arguye (7) que puede que el Rig-Veda es producto casi exclusivo de las clases sacerdotal y guerrera, no encontraremos en él casi nada de las opiniones y creencias de las mujeres, los comerciantes, los artesanos, los campesinos, etc., de la misma raza aria. Por tanto si la religión Vaishnavaparecen elementos no localizados en el Rig-Veda no debemos inferir de ese sólo hecho el origen no-ario de dichos elementos. Pero si al menos su origen popular como el propio Gonda está admitiendo.

No nos meteremos aquí en el espinoso problema de delimitar lo ario y lo no-ario en las religiones de la India, únicamente queremos destacar los elementos 'populares' o folklóricos, o como se quiera llamarlos, en el Vaishnavismo. Reconociendo, como ya dijimos, que constituye fundamentalmente un fenómeno de sincretismo en el que una tradición 'cultas', el Brahmanismo, y varias tradiciones populares, se mezclan y se entrelazan a lo largo de muchos siglos.

Veamos entonces estos elementos populares que tanto han contribuido a la formación y propagación del Vaishnavismo. Ya dijimos que Patanjali señala en el siglo II a. C. la existencia de templos dedicados a Vāsudeva y Balarāma, así como la realización de festivales en su honor. Si éstos festivales eran como los que aún hoy se celebran -

en la India, y no tenemos porque suponer lo contrario, eso demostraría la amplia base popular del culto. Esta popularidad que alcanzó el --- Bhagavatismo, después convertido en Vaishnavismo, se debió según las -- mayores probabilidades a la adaptabilidad del pueblo Indio para incorporar a sus creencias ancestrales casi cualquier divinidad o doctrina ajenas.

Entre las varias características de Vishnu la que posiblemente le ganó mayor número de fieles, debido a su semejanza con creencias ampliamente extendidas entre la población, es la capacidad que posee -- para despertar la fecundidad. Es sabido que gran parte de las actividades religiosas de los pueblos primitivos están ligadas a los ritos de la fertilidad, y los pueblos de la India no son la excepción. De esta manera, al aceptar un panteón impuesto, destacaron en él las -- figuras que más se adaptaban a sus creencias más arraigadas- (Śiva -- también presenta aspectos de divinidad fecundante). Ya en el Rig-Veda Vishnu aparece con el carácter de promotor de la fecundidad pues prepara en seno materno (8), protege la simiente (9), y procura un nacimiento venturoso- (10).

Conectada muy de cerca con esta actividad fecundante de Vishnu -- está su identidad y relación con varios ejemplares del reino vegetal. Así se considera al Āvattha o pipal, la gran higuera (ficus religiosa), la manifestación del Dios (11) y allí mismo se le identifica con los árboles nyāgrōdha y udūmhara, también de la familia de las higueras. De éstos el primero se cree que representa a la creación, que propicia la maternidad y que aleja las calamidades; el segundo representa la fertilidad y tiene asociaciones fálicas; y el tercero provee sus hojas para ceremonia de casamiento. (12)

8 Rig-Veda 10.184.1;

9 Ibid. 7.36.9

10 Ibid. 7.100.4;

11 Mbh. 13.135.101; 13.1125

12 Gonda, Aspects of... p.12; Vaishnavism and... p.113; Ted. J. Solomon Early Vaishnava Bhakti and its Autochthonous Heritage (History of Religions, Vol. 10.1, 1970) p. 40.

Como dice Gonda: "Flagit de multiples facons en faveur de la Fécondité dans la nature et L'humanité; les arbres, en particulier les figuiers et autres representat connus de la Puissance de fécondité, - lui appartiennent." (13). Algunos han intentado ver en ésta asociación de Vigya con ciertos árboles una sustitución de deidades autóctonas por el dios védico, pues éstos árboles eran considerados "residencias y centro de culto de las deidades Yakgas y Nāgas de la religión autóctona". (14) En el caso de la fulanī, la planta consagrada a Krishna, no podemos decir que exista esa sustitución pues se la considera una diosa y la consorte de Krishna, a quien acompaña en todos sus templos y quien la desposa en ritos solemnes efectuados a la instalación de la planta en la residencia del dios- (15).

Otro símbolo del aspecto fecundante de Visnu también tomado de la tradición popular es la serpiente (nāga), conectada con el reino acuático y también con la tierra:

"La fuerza generativa de la naturaleza, cuando es vista en la fertilidad de la tierra o de las aguas terrestres, a sido convertida frecuentemente en serpiente también en otros países. El que surgiera de la tierra fácilmente -- llevó al hombre a conectar éste retil con los secretos de la muerte, en tanto que su parecido con el pene la -- relaciona con los orígenes de la vida animal. Cuando sus pellejos envejecen, las serpientes los desechan y, por decirlo así, renacen con vigor juvenil. De aquí su reputada asociación con la vida y la inmortalidad. Las bien conocidas nāgas Indias o genios serpentinos ocurren frecuentemente en asociación con toda una variedad de otros representantes divinos de la fertilidad y la prosperidad. Habitantes de países subterráneos o subacuáticos, son los que mantienen la fuerza vital o energía vital -- que se preserve en las aguas. (16)

La serpiente es el símbolo de la disolución y la manifestaciones

-
- 13 J. Gonda, Las Religiones de L'Inde (Payot, Paris, 1966) vol.1 p. 113
- 14 Solomon, Ibid. ; 15 Rasik Vihari Joshi Le Rituel de la Devotion Kramite (Institut Francais d'Indologie, Pondichery, 1959) p. 52; Solomon, Ibid p. 41)
- 16 J. Gonda, Aspects of... p. 151

periódicas del universo. (17), al morderse la cola simboliza el eterno retorno, la creación repetida una y otra vez. En el mito cosmogónico del Vaishnavismo, Nārāyaṇa está dormido sobre la serpiente Śeṣa, que significa 'el resto', también llamada Anānta, o la Infinita, que flota sobre las aguas del océano de la disolución al principio de los tiempos. Cuando Nārāyaṇa despierta surge un loto de su ombligo, sobre éste loto está sentado Brahmā en profunda meditación y de su meditación se crea el universo. Cuando él duerme todo desaparece y sólo queda el océano, la serpiente, y él mismo dormido sobre el lecho que forma al enrollarse. Por esto se llama Śeṣa, porque es lo que resta de la --- divinidad cuando ésta manifiesta el mundo, es lo increado y por eso se llama Anānta. Entre manifestación y manifestación del universo, de lo múltiple, Dios es El Único, lo Uno. Así la serpiente y el océano forman un todo con Dios, y no hay diferencia entre ellos- (18). Pero aunque increada representa el poder creativo de Dios. En la saga kṛishnāīta se hace a Balarāma, su hermano, encarnación de ésta serpiente-primordial, y en la forma que lo acabamos de describir aparece constantemente en las representaciones iconográficas (19).

Pese a ésta identificación Kṛishna lucha y vence a varias serpientes en su carrera de exterminación de monstruos, hecho que algunos interpretan como ese proceso de sustitución de un dios védico por un dios autóctono y quizás totémico (20).

Otro símbolo de la tradición popular que también se asocia con el aspecto acuático de Viṣṇu es el śalagrāma, un caracol fósil de color negro que se encuentra en el lecho del río Gaṇḍakī (21), al que se --- considera una manifestación del dios. Gonda explica (22) que se lo --- asocia con el disco con que va armada la imagen de Viṣṇu, y también --- que los nueve colores que pueden verse en su reflejo representan los nueve avasthās de Viṣṇu. Nosotros suponemos que también puede tener parte en la sacralización de esa piedra la semejanza que guarda la --- espiral del animalillo fósil que se marca en su superficie (Joshi, --- La Rituala... figs. 6 y 7) con el caracol que es uno de los cuatro ---

objetos que Viṣṇu porta en las manos. Quizás fué a esta representación de Viṣṇu con el caracol que Megasthenes se refería cuando narra que el Herácles Indio se le atribuía haber descubierto las perlas. El caracol representa el desenvolvimiento, la manifestación, la creación, por eso también se le compara con la vulva y se le considera una representación de la fertilidad femenina (23).

También es un símbolo de la creación porque representa el sonido, el primer elemento de la manifestación, por su figura semejante al oído humano y porque en él se oye un sonido misterioso (24).

En fin, la capacidad fecundante de Viṣṇu le permite ser asociado con multitud de dioses tanto del panteón védico como del folklórico: Sārasvatī, la diosa de la sabiduría, Bhūdevī, la tierra, - Śrī, la diosa de la fortuna, Lakṣmī, la flor de loto, Tulasī, la --- planta consagrada a Krishna, etc., son sus esposas. Āditi, Devakī, -- Yaśodā, Gaṇḍakī, etc. son sus madres. Aún la famosísima diosa Durgā es incorporada a su familia pues se la identifica con Subhadrā, la hermana de Krishna (25). Todas estas diosas tienen un aspecto fecundo y creador, representan al eterno femenino, pero quizás ninguna lo simboliza mejor que Lakṣmī, representada por la flor de loto. -- "El loto representa la fuerza y la energía inherentes en las aguas y en la humedad del suelo"-(26). Simboliza la manifestación al irse abriendo lentamente su capullo, y también es comparado al órgano -- sexual femenino. En la imagen de Viṣṇu aparece el loto como uno de sus cuatro emblemas y también surgiendo de su ombligo como órgano -- de la manifestación pues de allí brota Brahmā para crear al mundo.

17 M. Eliade, Tratado de Historia de las Religiones (Era, México 1968) 18 Heinrich Zimmer Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. (Pantheon, Nueva York 1946) p. 61

19 Banerjee. Development of Hindu Iconography (University of - Calcutta Press, Calcutta, 1956) p. 275

20 Solomon, Ibid p. 40 21 Gonda, Viṣṇuism and... p. 113

22 Gonda, Aspects of... p. 94

23 Gonda, Aspects of... p. 101; Eliade, Images et Symboles Paris 1952) p. 164 y ss.)

24 Rene Guenon, Simbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada (Budeba, Buenos Aires 1967) p.)

"Siendo el agua considerada como una substancia o un 'concepto' femeninos, el loto, identificado o asociado con entidades creadoras similares de un carácter femenino (humedad, plantas, la tierra) puede, en el relato de un mito que hace a ésta flor el sitio del nacimiento de Śrī y del Dios-creador mismo, Brahmā, actuar como el vientre de la creación, el vientre del universo. (27)

Vemos así que Vishnu obtuvo el rango supremo de la religión más difundida de la India (apenas la de Śiva, un dios que siguió un proceso similar, llega a comparársele), mediante el movimiento que lo identificó con multitud de dioses y héroes de las diversas tradiciones, lo relacionó con distintas diosas y le asignó diferentes teofanías como -- símbolos de su manifestación. Fue éste un proceso de sincretismo religioso en que se combinaron las tradiciones, tanto cultas como populares, y muy posiblemente, también, al menos con una tradición culta, de los pueblos que ya estaban en la India a la llegada de los Arios.

Nos parece imposible trazar el origen de cada uno de los elementos que intervinieron en ésta síntesis final denominada Vaishnavismo, sin embargo se han identificado dentro de la personalidad del Vishnu -- epopéyico los rasgos de otras personalidades que no corresponden del todo a la del dios védico. Entre éstos rasgos los que destacan con --- mayor fuerza en los tiempos post-epopéyicos son los del dios-pastor -- Krishna-gopala. Una deidad que debe haberse incorporado ya tarde al -- panteón Vaishnava pues no aparece en el Mahābhārata sino hasta el Hariyaṇśa, un apéndice agregado al final de la epopeya que trata de la biografía de Krishna, aunque en capítulos anteriores se mencionan velamente sucesos de la vida de Krishna previos a su participación en la Gran Guerra.

25 S. Jaiswal, Origin and... pp. 66-67; Solomon, Ibid p. 38.

26 Gonda, Ibid p. 104

27 Gonda, Ibid

En realidad en la mayor parte del Mahābhārata Krishna no aparece como el Dios Supremo, ni siquiera como un dios más, sino como un guerrero y un héroe de proezas inigualables y de moral 'algo dudosa'. No es sino en la Bhagavad-gītā que revela su carácter de encarnación divina, y aún después de la crucial batalla asume otra vez su papel convencional sin que él ni el resto de los personajes hagan alusión a su divinidad. Sólo en pasajes sectarios e interpolados como la --- Nārāyaṇīya o la Anugītā, vuelve a aparecer su figura exaltada como la del Dios Unico, el Bhagavān. Ya vimos mediante que proceso alcanzó - éste rango supremo ¿pero de dónde surge esa figura hasta aquí desconocida de un pastor que vence innumerables monstruos y se divierte - con las pastoras en noches de danza bajo la luna?

Seguindo las fuentes antiguas se ha arribado a la conclusión de que fueron los Abhiras, una tribu nómada de pastores, los que introdujeron el culto de Gopāla-Krishna en el Vaishnavismo (28). Se cree generalmente que ésta tribu llegó a la India por la misma época de - las primeras invasiones Escitas, y su procedencia es pura conjetura. Bhandakar suponía que los Abhiras llevaron a la India las leyendas - sobre la vida de Cristo y que de allí pasaron a la leyenda de Krishna. Eso explicaría muchas asombrosas coincidencias entre las dos --- historias: el parecido del nombre, su nacimiento en un establo, su paternidad dudosa, la matanza de los niños, etc., Sin embargo se ha aprobado que ésta suposición es falsa (29), y por tanto que éstas - similitudes sí son coincidencias y semejanza del espíritu humano, --- pues tampoco es aceptable que la influencia vaya en sentido inverso.

Tenemos bastantes datos sobre la vida de los Abhiras en la India pero casi ninguno sobre su religión que es lo que aquí nos interesa. Se da por aceptado que adoraban a éste pastorcillo como un matador - de monstruos, lo que lo conecta sin duda con relatos folklóricos, y como una deidad erótica y orgiástica, lo que lo conecta posiblemente

con cultos de la fertilidad. Otro aspecto de la leyenda de Krishna, es^{el} que se refiere a su fin trágico,^{esto} lo conecta con relatos de Grecia y el Cercano Oriente (30). En su forma final el ciclo de leyendas -- reunido alrededor de Krishna muestra elementos de muy diversa procedencia. "Algunas partes del relato pueden derivarse de leyendas antiguas, transmitidas y desarrolladas por guerreros Arios desde los días anteriores a su llegada a la India; otros son de origen indígena; y aún otras están inspiradas posiblemente por versiones distorsionadas de cuentos de Occidente." (31)

Un importante documento que nos permite descubrir los orígenes folklóricos de la leyenda de Krishna lo tenemos en Los Jātaka, esa recopilación budista de cuentos y leyendas populares usados como fábulas edificantes y adaptados a la doctrina del Buda, a quien se hace el principal protagonista. en el Ghaṭa-jātaka, el número 454 de la edición de Fausbøll (32), se narra, quizás por primera vez pues se los fija alrededor del siglo I d.C. y por tanto anteriores al Hari-yamān y a los Puranas, la conocida historia del nacimiento de Krishna y de sus hermanos a una princesa llamada Devagabbhā (Devaki), --- hermana de Kamsa, rey de Asitāñjanā en Uttarapatha (Uttar-Pradesh, la región de Mathura). A este Kamsa se le había predicho que un hijo de su hermana lo mataría, así que la encerró en la torre para que no conociera marido. Pero hasta allí llegó Upasagāra, un príncipe vecino, y engendraron un hijo que, afortunadamente, fué una niña, salvándose así de que su tío la matara. Kamsa permitió que su hermana y el príncipe se casaran, prometiéndose a sí mismo que mataría a todos los hijos de esa unión. Con el tiempo ella concibió otro hijo, esta vez

²⁸ Bhanderker, Vaisnavism. p.37; S. Chattopadhyaya, Evolution of... pp. 39, 71 y sigs.; Jaiswal, Origin and ... pp.81-84

²⁹ Jaiswal, Ibid. p. 81.

³⁰ Basham, Wonder... p.305; ³¹ Ibid.

³² V. Fausbøll, ed. The Jātaka, 1877 (LUzac, Londres 1962) vol. IV pp.79-89; E.J.B. Cowell, tr. The Jātaka, 1895 (LUzac, Londres 1957) vol. IV pp. 50-57.

un varón, y el día, de su nacimiento su doncella Nandagopī (en la saga puránica Nanda es el padre adoptivo de Krishna, y gapī significa pas-- tora) también dió a luz a una niña. Temiendo que Kamsa matara al pequeño cambiaron a los niños y Nandagopī crió a Vāsudeva, el hijo de Devagabbhā, y esta presentó a la hija de su sirvienta como suya propia. En los años siguientes la princesa tuvo nueve hijos más y su doncella --- nueve hijas, y cada vez dieron a luz el mismo día y cambiaron a los -- niños.

Los nombres de los diez hijos de Devagabbhā eran: Vāsudeva, Baladeva, Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varunadeva, Ajjuna, Pajjuna, ---- Ghaṭa-pāṇḍita y Amkura. Entre los que reconocemos a cuatro dioses (da-- yas) védicos: Candra, el dios de la luna, Surya, el dios del sol, Agni, el dios del fuego, y Varuna, el dios del agua; a Arjuna, el héroe del Mahābhārata; a los héroes de la leyenda puránica, Krishna y Balarāma; y al mismo Śākyamuni, el Buda, como el octavo hermano, Ghaṭa-pāṇḍita. De los otros dos Amkura no ha sido identificado, a Pajjuna se lo identifica con Pradyumna, el hijo de Krishna en los Puranas, o con Parjanya, el dios de la lluvia en los Vedas.

Estos diez se criaron como hijos de Nandagopī y su marido, crecieron fuertes y sanos y se convirtieron en ladrones. Las gentes a las -- que robaban se quejaron a Kamsa y éste convocó a un concurso de lucha para atraerlos puesto que eran excelentes luchadores. La descripción de la entrada de los hermanos a la ciudad es característica de la personalidad orgiástica y expansiva de Krishna que posteriormente se asocia en los Purāṇas con sus años de juventud y que hasta aquí no aparece en ninguna otra fuente.

Los diez hermanos vinieron también. En su camino saquearon la calle de las lavanderas y se vistieron con ropas de brillantes colores. Y robando perfume de las tiendas de los -- perfumistas y guirnaldas de las de los floristas, con todos sus cuerpos unguidos, guirnaldas en sus cabezas y pendientes en sus orejas, entraron al cuadrilátero saltando, gritando, sonando sus manos. (33)

Allí Baladeva mata a los dos luchadores profesionales usados como anzuelo y Vāsudeva degüella con su disco a Kamsa (el disco, cakra, es un arma primitiva y emblema de Vishnu-Krishna). Se proclaman señores del reino y parten de allí para conquistar toda la India, al fin llegan a Dvāravastī (Dvārakā) que está junto al mar, y la conquistan y la hacen su capital. Después de muchos años, y debido a la maldición de un sabio, mueren todos luchando entre sí al final de una orgía. Sólo Vāsudeva, Baladeva y su hermana sobreviven, pero los dos primeros mueren después, Baladeva por un fantasma y Vāsudeva por la flecha de un cazador que lo confunde con un ciervo y lo hiere en un pie.

La exactitud con que aquí se narra la leyenda de Krishna es asombrosa. Tenemos todos los elementos de la saga puránica en éste relato folklórico adaptado como fábula budista. Las variaciones se refieren a puntos menores y son las usuales en dos versiones de un mismo relato popular. Los Jātakas fueron recopilados en idioma Pāli, una forma popular del sánscrito, en el siglo I a.C. pero habían sido transmitidos de generación en generación en forma oral, durante muchos siglos. La estructura del relato es típica de la historia popular del héroe, encontramos paralelismos en todas las culturas (34). En ésta versión no aparecen las batallas con monstruos pero es fácil adivinar porqué, una adaptación budista de la historia de Krishna, no estaba interesada en resaltar la divinidad de éste con las versiones populares y sus adaptaciones brahmánicas que lo identificaron con una encarnación --- (avatara, descenso) de Vishnu.

Con ésta versión de la historia de Krishna que muestra el contacto íntimo entre su culto y las tradiciones folklóricas terminemos --- nuestra exposición de las fuentes populares de la bhakti. Como ya dijimos el Vaishnavismo encuentra sus raíces con distintas tradiciones --- tanto cultas como populares, pero, a nuestro parecer la bhakti como sentimiento profundamente emotivo y como adoración popular iconolátrica (la descripción de los hermanos ungidos de perfumes y adornados de guirnaldas en el Jātaka es la de una imagen de Krishna recibiendo la-

adoración de sus devotos), se origina, o al menos encuentra su principal impulso, en éstas raíces populares del Vaishnavismo y las otras sectas de ese tiempo. Sin embargo el producto final, el Hinduísmo, se ve dominado o dirigido por los brahmanes, que han impuesto su cultura y su tradición (35), que han tomado todas éstas historias y simbolismos populares para explicarlos, para darles significado, para 'recrearlos' (36). Encontramos aquí una tradición culta que se nutre de las tradiciones populares y las 'cultiva', las culturiza. Este proceso se ha visto en la India desde tiempos inmemoriales y aún hoy se sigue -- dando. Creemos que allí reside la vitalidad del Hinduísmo.

34 Joseph Campbell, El héroe de los mil caras, (PCE, México, --- 1960) pp. 282- 323

35 L. de La Vallée-Poussin, Dynasties et Histoire de L'Inde. (Boccard, Paris 1935) p.330 n. : "Les origines des sectes et des dévotions sont mal documentées. Deux points cependant me paraissent acquis. Il est peu vraisemblable que l'ascétisme professionnel et la bhakti soient issus du 'védisme' ou de 'vedo-brahmanisme'; ce sont des plantes du vieux sol ganagétique. Mais il est au moins probable que les brahmanes (et leurs clients brahmanisés), poteurs de la civilisation ou de la 'mentalité' --- Éryenne, ont fait l'éducation des ascètes et des dévots autocritiques."

36 La Vallée-Poussin, L'Inde aux Temps des Muryas, pp.191-192: - "Barth pensait que l'identification de Vishnou et de Krishna - explique la 'promotion' de Vishnou. Dieu védique de second --- rang, au rang suprême. Il se peut. Mais je pense que le problème se pose dans les termes que voici: les 'guerriers' kahatriyas éryens ou anéryens, adoraient un héros-demi-dieu, de moralité assez douteuse et dont la divinité, quoiqu'il redoutable n'en était pas pour cela plus riche de métaphysique; dieu des batailles qui périissait dans une catastrophe, il avait tous les --- caractères d'un dieu antropomorphe ou d'un homme divinisé et - on ne voit pas très bien comment ce Krishna est devenu le grand dieu, le Dieu unique de la Bhagavad-gita, si on ne tient pas -- compte du facteur brāhmanique et védāntique. Quand les brāhmanes,, riches déjà de l'ideologie supanishad ique dont les premiers rudiments sont de l'âge védique, imposèrent leur tutelle morale et intellectuelle a ces kahatriyas- si on peut mettre cette histoire en orationes (ils lui dirent: 'Nous --- connaissons très bien votre Krishna: vous savez de lui des choses qui ne nous intéressent pas beaucoup, mais nous le connaissons des aspects qui vous intéresseront. Il est dieu des batailles:

5.- BHAKTI EN EL MAHABHARATA.

En la gran epopeya de la India: El Mahābhārata, tenemos la primera gran síntesis de ese proceso de sincretización que desemboca en el Hinduismo. En el vasto poema se conjugan todos los elementos de la cultura Hindú: los dioses védicos se mezclan con los autóctonos, los héroes se convierten en dioses encarnados y los mitos encuentran explicación en la metafísica. La filosofía, la meditación, el yoga, es la meta más alta de un relato de intrigas y pasiones, de amor y muerte. El Dharma, la justicia, es el protagonista principal, pero raramente aparece y -- cuando lo hace se ve casi siempre sometida a la injusticia: la voluntad frente a los acontecimientos, el Yo frente al mundo. Sin embargo -- campea sobre toda la historia y sus adláteres, todos se someten a sus designios. Karma y Dharma son las dos caras de una misma moneda, el -- Karma nos obliga y el Dharma nos libera. La vieja dicotomía entre la esclavitud y la liberación, entre la ilusión y la verdad no se resuelve a favor de ninguno de los términos, alcanza una síntesis en que la acción y la contemplación, la teoría y la práctica se funden. De la -- misma manera se funden y se confunden las historias y las vidas de los héroes y de los dioses, las doctrinas de los yoguis y de los sacerdotes, los cultos de las divinidades totémicas y el conocimiento metafísico. Todo el sentir y el pensar de un pueblo se encuentran en el Mahābhārata.

La gran epopeya hindú carece hasta ahora de una fecha precisa. La opinión más aceptable es que fué compuesta y compilada entre el s. IV a.C. y el s. IV d.C.

Es decir un período de ochocientos años en el que se fueron agregando relatos y leyendas, mitos y especulaciones metafísicas, al primitivo cuerpo de la historia.

et il accueille dans son paradis les guerriers. Mais il est aussi le dieu des sacrifices. Il est un très grand dieu: à la vérité, il est Vishnou.

El Mahābhārata narra la lucha entablada en los dos ramos de los descendientes de Kuru: los Pāndavas, hijos de Pandu, y los Kauravas, hijos de Dhṛtarāṣṭra, que habían usurpado el trono que por derecho -- correspondía a los primeros. Este conflicto es el tema central de la epopeya, pero a su alrededor se tejen y se entretejen innumerables -- narraciones, mitos, rituales, doctrinas y especulaciones que forman -- una red intrincadísima (1).

Tres secciones de ésta obra nos interesan aquí por referirse directa o indirectamente al tema de nuestro trabajo: la Bhagavad-gītā, o Canción del Señor; la Nārāyaṇīya, o Doctrina de Nārāyaṇa; y la Anu-gītā, o Canción Suplementaria; que aparecen respectivamente en los libros VI, XII, y XIV de la epopeya.

En la Bhagavad-gītā se narran las enseñanzas que Krishna, que participa en la lucha al lado de los Pāndavas, imparte a Arjuna, uno de los cinco príncipes. Este se arremete en el crucial momento en que se iniciará la batalla de Kurukṣetra, pues mira aterrado la feroz carnicería en que va a participar y le dice a Krishna que lo aconseje ya -- que no piensa matar a los parientes y amigos que están en el bando -- contrario. En su respuesta Krishna expone primero la inmortalidad del Alma y la ineluctabilidad de la muerte, que no es más que un cambio -- de vestiduras usadas, el cuerpo, por otras nuevas (en el renacimiento), para enseguida instarlo a cumplir con su deber de guerrero que -- es luchar (2). Le explica siguiendo las líneas del Sāṅkhya y el Yoga que la liberación no consiste en la inacción, como pregonan los ascetas, sino en la acción desinteresada que se logra mediante el conocimiento de lo real y lo transitorio. Este es el karma-yoga que lleva -- al conocimiento de brahman. Krishna predica tres yogas: karma, jñāna -- y bhakti sucesivamente, para finalmente aclarar que todos llevan a --

1. Mircea Eliade, Yoga, Inmortalidad y Libertad (La Pléyade, Buenos Aires 1971) p.147.

2. vaśāsi jīrṇāni yathā vihāya navāni gṛhṇāti nara'parāni/BG 2.22.

la misma meta y que son caminos que llevan a la misma meta, pero que - bhakti o devoción a Dios es necesaria en todos pues los precede, los - acompaña y los supera.

Además de éstas enseñanzas, que podemos considerar las principales, la Gītā explica las bases de la filosofía Sāṅkhya y Yoga en tanto que su concepción básica sigue siendo teísta. Es notable también la continuidad de su pensamiento con el de las Upanishades (algunos la llaman Gītonnigā), al considerar el sacrificio védico como inútil para alcanzar al parābrahman (3) sustituyéndolo por un proceso de introspección y purificación (4).

Podemos decir que la Gītā es una síntesis de las doctrinas más populares y de mayor influencia en su tiempo. Algunos han llegado a decir que no es sino un agregado de materiales de distintos autores y tendencias, por ejemplo Rudolf Otto que en su The Original Gītā publicado en 1939 (5) afirma encontrar hasta ocho estratos bien diferenciados: la Gītā original; adiciones Sāṅkhyas; glosas brahmánicas; glosas-bhaktas; un tratado de yoga; una glosa mitológica; una glosa advéitica; y un himno en alabanza de Krishna. Aplicando a la Gītā el mismo patrón que sigue el Mahābhārata, de fragmentos sectarios agregados a un texto original.

Otros, como Kosambi, aseguran que la Gītā fué fabricada expresamente como 'libro santo' para servir a las necesidades de una sociedad plural, a eso se debería la variedad y, algunas veces, inconsistencia de sus doctrinas, pero principalmente porque:

La Gita proveyó la única fuente Escritural que podía ser usada sin violencia por una teoría brahmánica ortodoxa, para traer - inspiración y justificación para acciones sociales que, de alguna manera, eran desagradables para una rama de la clase dominante de cuya benevolencia dependían los brahmanes en ese momento. (6)

3 traigunya viṣṇvā vedā. BG 2.45; kriyāviśeṣa-bahulāṃ bhogaś- - varyagatīṃ prati. BG 2.43 4 BG 4.26-27.

5 vide Alan Costes Bouquet, Hinduism (Hutchinson, Nueva York 1948) p.83; también Richard Garbe en Bhagavad-gītā (EHEC, Edimburgo -- 1909) vol. II p. 535 cree que la Gita fué interpolada.

6 D. D. Kosambi, Myth and Reality (Popular Prakashan, Bombay 1962)

A nuestro parecer la Gītā sí es la obra de un sólo autor (7), pero no la de uno con intenciones premeditadas de fundir diferentes doctrinas para servir a sus propósitos. En cuanto a las inconsistencias de doctrina no son raras en la literatura sánscrita, y la tósis ortodoxa de que se deben a que es una enseñanza progresiva y gradual, en donde las verdades últimas se basan en las verdades parciales que las preceden, nos sigue pareciendo válida (8).

Dejando a un lado el problema de la intención o propósito de la Gītā y ya que dijimos que predica tres caminos a la salvación: el yoga de los actos cotidianos hechos sin apego y sin deseo de los frutos; el yoga del conocimiento de la verdadera identidad del alma; y el yoga de la devoción y el afecto, de la entrega y de la unión del alma a Dios. Y que éstas enseñanzas están apoyadas en aquellas del Sāṅkhya y en las de las Upanishades, analicémos ahora los elementos que forman la concepción de Dios que nos presenta. Ya mencionamos brevemente el origen del culto a Vāsudeva y su identificación con Viṣṇu, pues bien,

7. Edgerton nos dice sobre éste punto: "My own interpretation tacitly assumes the unity of the Gītā. There seems to me to be no -- definite reason for any other assumption. It is certain at any rate, that for many centuries the Gītā has been handed down as a unit, in practically the form in which it now exists. The sanctity which it acquired in the eyes of the hindus has protected it to an extraordinary degree from changes and from textual corruptions. --- Important variant readings in the very numerous manuscripts of the vulgate version are virtually non-existent, and no far reaching -- divergences occur in them". The Bhagavad-Gītā (Harper, Nueva York-1964) p. xi

8. Eliot Deutsch, The Bhagavad-Gītā (Holt, Rinehart and Winston - Nueva York 1968) p.26, opina: "The 'progressive teaching' technique is a step-by step leading of the self to higher levels of insight and understanding. It is founded, psychologically, on the belief that at any given time one is capable of grasping and assimilating only those ideas or arguments that are commensurate with one's achieved level of understanding. Just as mathematics is learned first in terms of symbols and principles that might later be negated or transformed in advanced studies, so in matters of the -

a este Bhagavān (encarnado en Krishna, el divino conductor de Arjuna) se lo identifica con el absoluto upanishádico y aún se lo considera superior pues éste es sólo el aspecto no manifiesto del Ívara trascendente. Dueño y Señor de lo creado y lo increado.

En la Gita es evidente una mezcla del dios héroe, tribal, el brahmán de las Upanishades y el dios védico Visnu (9). Aunque un estudioso como Bhandarkar (10) piensa que en la Bhagavad-Gītā todavía no se asimila a Viṣṇu directamente. Lo que sí es seguro es que en la Gītā todavía no se considera a Narayana como asimilado al complejo Vāsudeva-Viṣṇu-Brahman, esta unión sólo la encontramos posteriormente en otro texto vaishnava de la misma época, la Nārāyaṇīya (12).

Nārāyaṇa aparece en la epopeya como uno de los cuatro hijos del Dharma: Nāra, Nārāyaṇa, Hari y Krishna (13). De éstos Hari y Krishna moraron por un tiempo en Badari (14), lugar de retiro en el Himālaya, a las fuentes del Ganges, donde luego se retiraron también Nāra y --- Nārāyaṇa practicar el ascetismo para aumentar su merito (15). Heste allí llegó Nārada buscando instrucción, y son las enseñanzas que recibió de Nārāyaṇa las que forman la Nārāyaṇīya del Sānti-Pārvaṇ del Mahābhārata.

Pero antes de proceder a reseñar estas enseñanzas vemos quién pueda ser éste Nārāyaṇa que llega a igualarse con el Bhagavān. En el Sātanātha Brāhmaṇa (16) aparece por primera vez este Dios, que no

spirit a man begins with he is capable of understanding, even though it will later be rejected.

9 Edgerton, The Bhagavad-Gītā, pp. 132-3

10 Bhandarkar. Vaishnavism...p.13

11 Gonda, Las Religions ... p. 291 opina lo mismo. Aunque ya en el Teittiriya Aranyaka. 10.1.6 se mencionan juntos, aparentemente identificándolos, a Vāsudeva, Nārāyaṇa y Viṣṇu; Citado por Herman Jacobi, Incarnation (Indian) (ERE, Edimburgo 1909)Vol.7.p.195(Reimp.1964)

12 Mbh 12. 321-355

13 Mbh. 12-321. 8 y sigs; Bhandarkar, Ibid p.5; J.E.Carpenter, Theism in Medieval India(Williams & Gorgate, Londres 1921)p.266; Gonda, Ibid pp.294-5

14 Mbh 12.321.18

15 Ibid

16 Sat. Br. 12.3.4. 13.16 y ss; Carpenter, Ibid p. 265; Gonda Ibid p. 296 Jaiswal, Origins.. p. 32

aparece en el Rig-Veda. En el primer texto es descrito como asimilándose al Universo entero pues coloca o deposita todos los mundos y todos los dioses en sí mismo, y a sí mismo en todos los mundos y todos los dioses (17), y aquí ya encontramos su caracterización como 'alma-del mundo' que también se le da en el Mohābhārata. En otro texto se narra cómo, deseando ganar la supremacía sobre todos los seres, realizó el Pañcārātra-sattra o 'sacrificio de los cinco días' que Carpenter y Jaiswal (18) identifican al sacrificio del Purusa-Sukta (19). Mediante éste sacrificio no sólo adquirió la preeminencia buscada sino también se identificó con todos los seres. En otro pasaje (20) se asegura específicamente que es el mismo Mohā-Purusa del himno védico ya dicho y además su autor. Esto llevó a Jan Gonda a decir "il n'est exclu qu'il y ait eu à l'époque védique un culte d'un antique Sage de ce nom, dont les partisans l'auraient assimilé à l'objet de son hymne à Purusa.." (21). Pero nosotros nos inclinamos a pensar que Nārāyaṇa es únicamente una ficción, un nombre para personificar un concepto -- absoluto: 'el alma del mundo', una interpretación mágico-teísta del himno védico. Así lo indica la etimología de la palabra como 'residencia' o 'morada', nyāna, 'de los hombres', nāra (22), como la interpretan Bhandarkar (23) y Jaiswal (24), y no como la ficticia interpretación clásica (25) que intenta decifrar la palabra como 'el que tiene su morada', nyāna, en 'les aguas', nārā, y que quizás nace de la leyenda de un dios infante que flota sobre las aguas (26), leyenda -- que Charlotte Vaudeville refiere al carácter acuático, ligado sobre --

17 Jean Varenne, Mythes et Legendes extraites des Brāhmana. (Gallimard, Paris 1967) p.51; Carpenter Ibid.

18 Ibid 19 R.V.10.90

20 Sat.Br.13.6.2.-12

21 Gonda, Ibid. 22 Mbh.12.328.35 n . . .

23 Bhandarkar, Ibid p.30 24 Ibid.

25 Mbh. 3.189.3, Manu 1.10

26 Mbh. 3.188-189

todo al río Yamuna, de Krishna-Gopāla. (27). En lo anterior podemos notar que es el carácter omnívoto de Nārāyaṇa el que lo relaciona con Viṣṇu (28). También es notable que por primera vez se menciona el ritual llamado Pañcarātra (29) que alcanzaría luego tanta importancia en el vaigñevismo como el nombre de una secta particular y que ya encontramos varias veces en el Mahābhārata. Y, más aún, la evidencia de la importancia que para los tiempos del Satapatha-Brahmana había cobrado Nārāyaṇa (al menos en los círculos sacerdotales) como Dios Supremo -- Omnipresente.

La Maharajavidya representa un estado de la religión Bhakta en que ya esta había sido asimilada por la tradición brahmánica. Como habíamos dicho Nārada se acercó a los dos Rishis Nāra y Nārāyaṇa y de éste recibió las enseñanzas llamadas Pañcarātra, que armonizan con el Sāṅkhya-Yoga y los cuatro Vedas. Estas constituyen una Upanishad (30).

Entre los elementos de significación que encontramos en la Nārāyaṇīya esta éste de la mención de una secta llamada Pañcarātra (31) y la explicación de sus principales doctrinas. También el énfasis en la bhakti y el akṛtityā o monoteísmo. Y el énfasis en chitta que lo opone a la doctrina sacrificial védica.

"Aquí tenemos entonces un intento para introducir una reforma religiosa sobre principios más conservadores que los del Budismo y el Jainismo" como dice Bhandarkar (32). Pero surge la pregunta ¿Si ésta reforma ya había sido aceptada en la Bhagavad-Gītā a qué entonces volver a proponerla en la Nārāyaṇīya? (33). Esto debe, a nuestro juicio, a que en Mahābhārata se le agregaron múltiples fragmentos --

27. Charlotte Vaudeville, Aspects du Mythe de Krishna-Gopāla dans l'Inde Ancienne (Melanges d'Indianisme, EBO, Paris 1968) p. 746

28. En una Upanishad del período medio (s. III a.C.), la Maharajavidya, se exalta a Narayana como el Ser Supremo y se lo identifica con Prajapati, otro dios védico que es considerado en ocasiones el Dios Supremo. Jean Verenne, La Mahābhārata Upanishad, (Boccard, Paris. 1960)

29. Cinco Noches: Pañca, cinco, Rātra, noche.

30. Idem mahopaniṣadām caturveda samṛvita / sāṅkhyayogakṛtam -- tena pañcarātraṇāusadbitam / Mbh. 12.236.100).

sectarios y de alguna manera cada secta hizo valer sus derechos a aparecer en la epopeya y que las demás lo aceptaran, pues de otra forma - cada secta tendría su propia versión de la historia. Como en la Gītā - no aparecía Nārāyaṇa ni los Pañcarātra, éstos agregaron su propia doctrina que los pusiera a la par con los demás que ya tenían su lugar en la epopeya. Tendríamos así en la Nārāyaṇīya el primer texto Pañcarātra. En cuanto a los problemas del orden de la redacción del Mahābhārata ya es otro asunto y no estamos aquí para resolverlo ni nos creemos capaces de intentarlo.

Pero el aporte fundamental de la Nārāyaṇīya a la historia de la -- bhakti consiste, aparte de introducir a Nārāyaṇa en la mitología Kriṣhnaīta, en su proposición del sistema de los avatāras (34). En el capítulo 326 del Śanti-pārvan del Mahābhārata se explica como Dios desciende periódicamente al mundo, como asume un cuerpo finito para luchar -- contra la injusticia y castigar a los malvados. Aquí por primera vez -- se presenta un reporte detallado de éstos avatāras. Aunque en pasajes anteriores ya se hable de algunos de ellos, y en la Gītā (35) Kriṣhna manifiesta expresamente que aparece cada vez que declina la Justicia - (Dharma) y predomina la injusticia, sólo en la Nārāyaṇīya aparece la lista de los avatares clásicos y se da noticia de sus hazañas. La tortuga, el pez, el jabalí, el hombre-león, el enano, Paraśurama, Rama, --- Kriṣhna y Kalkin, que vendrá al fin de ésta era, son referidos de manera profética por Nārāyaṇa (36).

En esta lista de los avatares podemos reconocer dos grupos, los de origen védico: la tortuga, el pez, el jabalí y el hombre-león; y los de origen popular, pues son héroes de leyendas folklóricas: Paraśurama, - Rama y Kriṣhna (37). Así nos daremos una idea de la manera en que el-

31 12.322.24 32 Vaiṣṇavīya...p.7
33 Sabemos que la Gīta es anterior a la Nārāyaṇīya porque ésta la menciona con el nombre de Hari-Gīta Mbh.12.334.
34 Literalmente 'Descensos', encarnaciones de Dios con un fin específico. 35 EG 4.7 36 Mbh. 12. 326. 71-92
37 Jacobi, Ibid pp. 193-94.

Vaishnavismo incorporó a su mitología multitud de personajes, simplemente convirtiéndolos en avatares del dios, avatares que posteriormente se multiplicarán sin medida.

Para terminar con éste apunte sobre la bhakti en el Mahābhārata mencionemos a la Anu-gītā, otro apéndice agregado a la epopeya con -- propósitos sectarios. Primero hagamos una consideración respecto a la popularidad e importancia de la Bhagavad-gītā desde los primeros tiempos de su composición, popularidad e importancia que son negadas por ciertas teorías que las atribuyen principalmente a que Śaṅkara escribiera su famosa bhāṣya (38). Pues bien, la Anu-gītā es una prueba de esa influencia ejercida por la Gītā. Si no ¿Porqué alguien se iba a molestar en escribir una secuela a un texto sin importancia? La Gītā tuvo esa importancia puesto que se escribió la Anu-gītā.

Si consideramos a la Bhagavad-gītā como producto de los Bhāgavata adoradores de Vāsudeva, y a la Nārāyaṇīya como producto de los -- Pañcarātras adoradores de Nārāyaṇa, a la Anu-gītā la tendremos que -- considerar --ya no perduró una secta que la conservara como su escritura exclusiva-- como el producto de un grupo de brahmanes grandemente -- influenciados por las tradiciones ascético místicas de la Yoga. Ya que a través de sus páginas encontremos la religión de meditación e introspección de las Upanishades junto a largas interpretaciones simbólicas de los rituales védicos y a las especulaciones de Sāṅkhya. Tal vez -- podríamos relacionar a la Anu-gītā con la otra gran secta del Hinduismo: Los Vaiṣṇavas, más preocupados por la ortodoxia y el ritualismo, que también claman procedencia de un antiguo sabio de nombre Kaśyapa-- como lo hace la Anu-gītā (39).

Siguiendo el argumento principal tenemos que, después de la batalla de Kurukṣetra y el triunfo de los Pāndavas éstos se retiran a su palacio a disfrutar la paz y allí un día Arjuna, sabiendo que pronto Krishna regresará a Dvārakā, le dice que le vuelva a explicar todo lo

38 Comentario.

39 Mbh. 14.16.18; T. Goudriaan, Kaśyapa's Jñānakhanda. A Ritual Handbook of the Vaiṣṇavas, (Mouton, The Hague 1968)

que le dijo antes de la batalla pues ¡Lo había olvidado! Krishna se asombra de éste olvido insudito y le dice que no puede repetirle de nuevo las mismas palabras ni exponerle otra vez la misma doctrina del Brahman pero que le va a contar una antigua historia que le contó a él mismo un brahmán que descendió del cielo. En la historia recomienda insistentemente el cumplimiento de los deberes rituales y el ascetismo como los medios para obtener la salvación. Su teísmo es mucho menos marcado que el de la Gītā, y se incluye mejor dentro de la corriente Upanishádica, ya que insiste una y otra vez en la meditación y el ascetismo. En verdad podríamos decir que es un texto de Jñāna-yoga y no uno de Bhakti-yoga.

Para terminar con ésta reseña de tres partes del Mahābhārata estrechamente ligadas al desenvolvimiento del Vaishnavismo y de la bhakti, citemos éstas palabras de Mircea Eliade que se refieren precisamente al proceso al que nos estamos refiriendo: el Vaishnavismo como una síntesis, un sincretismo, y por eso también un reflejo de lo que sucedía en todo el campo del Hindu Dharma, la Religión Hindú:

Durante su expansión, el brahmanismo debió aceptar —como toda religión victoriosa, por otra parte— una cantidad de elementos que al principio se mostraron extraños, si no hostiles. La asimilación de las formas de la religiosidad autóctona, pre-aria, comienza muy temprano, a partir de los tiempos védicos (es el caso, por ejemplo, del dios Siva). Pero ésta vez, es decir, al comienzo de la edad media india (durante el período que va desde el florecimiento del budismo hasta la Bhagavad-Gītā), la asimilación adquiere proporciones inquietantes. A veces se tiene la impresión de una revolución victoriosa, ante la cual la ortodoxia brahmánica no puede hacer otra cosa que inclinarse. Lo que llaman 'hinduismo' data de la época, en parte aún desconocida, en que el panteón antiguo védico se ve eclipsado por la enorme popularidad de un Siva, de un Viṣṇu o de un Krishna. No podríamos estudiar aquí profundamente las causas principales de ésta transformación profunda y amplia. Sin embargo, observemos que una de las causas principales de ésta transformación fué precisamente la necesidad, experimentada por las masas populares, de una experiencia religiosa más completa, de una devoción mística fácilmente accesible, íntima, personal. (40)

6.- LOS PAÑCARĀTRAS.

Es conveniente hacer una breve reseña del estado de la evolución de la doctrina de la bhakti durante el período que va de los primeros Guptas (320 d.C.) al apogeo de los Golas (c. 1000 d.C.). Porque aunque la redacción de los textos principales de los Pañcarātras (1) se supone que se llevó a efecto entre los siglos VI y el VIII d. C. (2), - se puede reconstruir la historia de ésta secta desde el Mahābhārata - e incluso desde el Śatapatha-Brahmana. Los Pañcarātras no hacen mucho énfasis en los aspectos devocionales de la religión, pues se ocupan principalmente de las cuestiones cosmogónicas y cosmológicas, así como de los aspectos rituales y teológicos, sin embargo no es posible omitir un breve apunte de sus doctrinas principales y su significado en el desarrollo de la bhakti. (3)

Estas doctrinas poseen dos principios característicos: el dogma de los Vyūhas, que moldea e informa a toda la teología Pañcharātrica, - y los elementos tántricos que le dan su peculiar estructura mitológica y ritualista. Los vyūhas (4) aparecen por primera vez en la Narayana-nīya con todas las características reconocidas posteriormente, aunque los mismos Pañcarātras afirman que un verso de la Gīṭā los presupone. (5)

La doctrina de los vyūhas es en nuestra opinión una mezcla de ciertos conceptos Sāṅkhyas con la vida legendaria de Krishna. Ya que se afirma que el Dios Supremo: Vāsudeva, 'emana' otras tres formas sin modificarse a sí mismo en absoluto. Primero aparece Saṅkīrṣana (el hermano de Krishna) que representa el alma individual según unos (6) y a la prakṛti según otros (7); en seguida surge Pradyumna (hijo de Krishna) quien representa la buddhi o conciencia; finalmente aparece Aniruddha (nieto de Krishna) que representa el aḥmākara o ego.

1. Śatvata-saṁhita, Jayakhya-saṁhita, Ahīrbudhnya-saṁhita, Brahma-saṁhita, etc.

2. Gonda, Las Religions...p.297

3. Aunque en realidad se hace breve referencia a la bhakti en los escritos de los Pañcarātras, en la Narayana-nīya, a la que nos acabamos

Como vemos la familia de Krishna a sido deificada asignándole -- a cada uno de sus miembros una función dentro de la ontología Sāṅkhya. Si observamos ésta identificación con mayor cuidado veremos que a Vāsudeva-Krishna --aquí como el Absoluto inmodificado-- le pertenecen esencialmente, y sin modificar esa esencia divina, seis atributos o gunas (8): la ciencia y la conciencia absolutas, la Sabiduría (jñāna); la Fuerza Creadora, la generatriz (śakti); la Soberanía, el poder activo sin restricciones (aiśvarya); la Potencia que sustenta el mundo (bal); la Virilidad, que significa la inmutabilidad a pesar -- del devenir del mundo (virya); y el Esplendor que sobrepasa a todos los demás y no depende de ningún otro (tejas) (9). Estos seis gunas que forman el cuerpo de Vasudeva, el dios personal, en tanto que está indisolublemente unido a Lakami, su śakti (10), se dividen y se reparten en las tres manifestaciones parciales que acabamos de mencionar: los vyūhas (11).

de referir como el más antiguo ejemplar de esas doctrinas, se -- afirma por boca de Nārāyaṇa: "Nadie puede verme excepto aquellos que me son devotos con todo su corazón." (Bh 12.325.). Y frases como esta ocurren frecuentemente a lo largo del texto, lo que indica que en un principio los Pañcārātras sí predicaron la bhakti. literalmente 'huestes', 'formaciones guerreras'. Aquí significa -- el grupo de cuatro manifestaciones o 'emanaciones' de Dios en cuatro miembros de la tribu kgatriya de los Yādavas.

- 4 BG 7.4-5 6 Carpenter, Theism... p.221; Bh 12.340.33-40
- 7 Jadunath Sinha, History of Indian Philosophy (Central Book Agency, Calcuta 1952) p.649; Friedrich Otto Schröder, Introduction to the Pañcārātra and the Abhirūdhava Samhita (Adyar Library, Madras-1916)p.37, nos informa que según varios samhitās la dualidad --- puruṣa-nrakti no aparece sino con Pradyumna.
- 8 literalmente 'hilos'. No confundirlos con los tres gunas del --- Sāṅkhya (sattva, rajas y tamas) (BG 14) que en éste sistema aparecen un poco después.
- 9 Gonda, Las Religions...p.297; Sinha, Ibid p.650
- 10 Debemos distinguir entre śakti como uno de los seis gunas o atributos divinos y śakti como la consorte del dios. En ésta última acepción denota una doctrina de indudable procedencia tantrica.
- 11 Lilien Silburn en L'Inde Classique, vol.1 p.649

La teoría de la emanación sostenida por los Pañcarātras afirma - que el Dios Supremo, Vasudeva, posee los seis gūṇas a la vez, y que de él -o de su consorte Lakṣmī- emana Sankārśana, que también posee los seis gūṇas pero sólo manifiesta dos, de quién emana Pradyumna, - que manifiesta otros dos aunque también posee los seis, de quién --- emana Aniruddha, que manifiesta los otros dos y asimismo posee esencialmente todos los seis atributos divinos. La imagen favorita de los Pañcarātras para ilustrar esto es la de una flama que enciende a otra, y ésta a otra, y continúa encendida (12).

Además ^{de} esta doctrina emanatista, muy semejante a la que por aquellos mismos tiempos (siglos III y IV d.C.) algunos gnósticos predicaban en el Imperio Romano (13), los adeptos de la secta Pañcarātra -- estaban influidos largamente por las doctrinas tántricas que empezaban a ganar fuerza en el proceso de formación de la Cultura India, - frente a la tradición brahmánica que, no sin protestas como señala Dasgupta (14), las asimilaba y les prestaba a su vez su particular colorido.

Esta 'doctrina' tántrica era más bien una serie de creencias --- características que por aquel entonces empezaba a impregnar la atmósfera cultural India. La encontramos en el Vaishnavismo pañcharātrico (que también se llama agnóstico), principalmente en la presencia de la Śakti o Fuerza Creadora de Dios (Fuerza en femenino y dotada de individualidad u objetividad) (15) como una idea que acompaña toda manifestación dentro del sistema.

También encontramos un tantrismo marcado en el énfasis y frecuente uso de mantras, yantras y mandalas (16), en un ritualismo pronunciado que puede ser atribuido tanto a influencia brahmánica como a influencias populares.

12 Schroeder; Ibid 13 Pistis Sophia, Valentinianos, Ofitas, etc. Ver Radhakrishnan, Eastern Religions... pp.198-207; Alfonso Reyes La Filosofía Helenística (FCS, México 1959) p. 242; Francis Legge Porcupinera & Rivals of Christianity (University --- Books, Nueva York 1965) caps.VIII, IX y X.
14 Dasgupta, History ... vol.III pp.18-20

La Diosa Madre de las antiguas tribus se había incorporado a la nueva religión (de Rudra-Siva o de Viṣṇu Krishna) mediante el proceso de convertirla en consorte y aspecto del dios. Dicen los Āgamas o tantras (17) Vaishnavas que Lakṣmī es śaktā (de śam, yo) o sea la 'agof dād' de Dios i.e. su misma esencia individualizada (18). Al final de un pralīya o período de disolución universal, en el que los seis atributos de la Divinidad ya mencionados permanecen, por decirlo así, en estado latente, éstos comienzan a manifestarse por la voluntad de -- Dios que constituye su śakti. Estos atributos en estado de reposo -- constituyen esa fuerza esencial de Dios personificada en Lakṣmī, la Diosa de la Abundancia (19), quien crea el cosmos mediante sus dos -- aspectos: kriya-śakti y bhūti-śakti o causas instrumental y material del universo, quedando para Dios, que trasciende absolutamente toda creación, el puesto de causa eficiente (si usamos el esquema aristotélico) (20). Schrader opina que éste dualismo entre el Absoluto y su Potencia no es sino "un recurso para preservar el carácter trascendente de Viṣṇu: sólo Lakṣmī actúa, pero todo lo que ella hace es únicamente la expresión de los deseos del Señor." (21)

Es Lakṣmī la que manifiesta los seis atributos divinos ya mencionados, los que forman tanto su cuerpo como el de Vāsudeva, el aspecto personal más alto de Dios (22), y los que, al dividirse en tres pares, inician el proceso emanatorio de los vyūhas en la llamada 'creación pura' (śuddhāśrīti) y de todo el cosmos a partir de los vyūhas - en las llamadas creaciones impuras (śuddha), que siguen el esquema de la ontogonía Sāṅkhya mezclándolo a la teoría de los avatares y las manifestaciones (vibhāva) (23).

15. Schrader, Ibid p.30

16. Sonidos y dibujos para concentrar la atención y el pensamiento.

17. literalmente 'tratados' o 'recopilaciones', saṃhita significa lo mismo. 18. Carpenter, Theism...p.378; Schrader, Ibid.

19. Dasgupta, History...vol.III p.56. 20. Schrader, Ibid p.31

21. Ibid p.30 22. Ibid p.34 23. Creaciones para e impuras pues como los gnósticos occidentales eran en última instancia dualistas que distinguían entre Dios, puro, por un lado, y el-

Todo ésto dentro de enormes períodos de tiempo que armonizan muy-bien con los mitos cosmogónicos.

Para terminar con éste apunte de la doctrina pañcharátrica diremos que no ponen mucho énfasis en los aspectos emotivos y devocionales de la religión. O sea que la bhakti no juega un gran papel en sus enseñanzas, aunque no esté ausente del todo ni se la relegue en ningún momento (24). Sin embargo presenta gran importancia el estudio de ésta secta debido a los dos elementos mencionados: el reconocimiento de una consorte divina del dios, que pronto conduciría a la metáfora-erótica de Radhī-Krishna, dominante en casi todas las sectas Vaishnavas posteriores a Rāmānuja; y su énfasis en el ritualismo y adoración de imágenes (elementos también de la bhakti) que la convierten en una especie de ortodoxia Vaishnava, pues aún hoy se siguen sus cánones en la liturgia de mucha de las sectas, de los templos y de los hogares - de los devotos de Viṣṇu.

Con los Pañcaratras se acentúa el proceso de introducción de elementos de la religión popular a la tradición brahmánica.

mundo, impuro, por el otro. Las 'emanaciones' son el medio de relacionar éstos dos polos opuestos.

24. Como ya vimos parece ser que en un principio (en la Īśāvarīya) - los Pañcarātras sí dieron a la bhakti un lugar muy alto en su sistema. Curiosamente en la Īśāvarīya no aparece la Diosa que tanta importancia cobrará en los Pañcarātras pañcharátricos. ¿Podemos relacionar la ausencia de elementos tácticos y presencia de la bhakti en un caso, con la presencia de esos elementos y casi ausencia de la bhakti en el otro?

7.- LOS ĀLVARS.

Un movimiento que sí otorga máxima importancia a las actitudes devocionales y que ha contribuido bastante a la difusión y formación de una corriente que ha llegado a empapar la vida religiosa de la India, es el de los Ālvares, santos del Sur de la India, que florecieron en la región Tamil bajo los Pallavas, reyes de Kanchipuram, y bajo los Colas, reyes de Tanjuvur (Tanjore) durante los siglos XIII, IX y X, d. C. (1)

Los Alvars no formaban una secta, ni se adherían a alguna en especial. No formaron una cadena discipular (parāmpara), ni predicaron una doctrina homogénea, sin embargo dieron al Bhakti tal impulso y la dotaron de concepciones tan características que con ellos se conforman totalmente la doctrina básica de esta religión devocional y emotiva. Influyeron grandemente en Rāmānuja quish, a su vez, fomentó con sus enseñanzas el florecimiento del Vaisnavismo y la difusión de la religión devocional en toda la India. (2)

Eran santos y místicos entregados en cuerpo y alma a la voluntad del Señor y en constante arrobamiento y éxtasis: pensando y contemplando a Dios, hablándole y alabándolo. Su comunicación con Dios los dotó altamente para la poesía, pues todos compusieron himnos bellísimos en lengua tamil y se les reconoce como grandes impulsores de ésta literatura.

Procedían de las más diversas castas (desde brahmanes hasta un śūdra), entre ellos encontramos a un ladrón, un rey y una mujer. Eran como los santos tradicionales de la India, que van de templo en templo sin permanecer nunca demasiado en un sólo lugar, mendigan su alimento y pasan horas meditando, cantándole a Dios - himnos propios y ajenos.

1 Dasgupta, Hindú Mysticism (Ungar, New York 1959) p. 149 data a los primeros Ālvares en el siglo segundo d.C.; KC. Vargadachari Ālvares of South India (Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1966) p. ix, los data entre los siglos segundo y octavo d.C.

2 P.Meile en L'Inde Classique de L.Rencu y J.Fillicozat, (Ecole Française d'Extreme Oriente, Paris 1948) Vol. 1. p. 456.

Su religión fue la del pueblo común y, como el campesino y el aldeano, dedicaron su devoción a las imágenes que se adoraban en los templos más populares de la región, estas imágenes y a las descritas en los Purānas centaron y sirvieron según la tradición popular. No se crearon una nueva concepción filosófica ni teológica, fuera quizás de la metáfora Amado-amante (3), pero fué este carácter popular el que contribuyó en gran medida al ascenso de la bhakti hasta colocarla como centro de la religión hindú, al menos a nivel de las grandes masas.

El pueblo siempre ha sentido gran admiración por los 'poseídos', gente que, de alguna manera, cae en trance y habla palabras que no son suyas sino de un 'espíritu'. Los Ālvares, con sus éxtasis devocionales y largas sesiones de danza y canto combinados con accesos de lágrimas y rissas al parecer sin motivo, fueron identificados como poseídos, pero no por un espíritu sino por Dios mismo. (4)

Veamos como uno de los Ālvares, Kulaśekhara, describe, la conducta de un verdadero bhakta:

¿Cuando llegará la hora que fluyen mis lágrimas de éxtasis al ver al señor maravilloso? ¿Cuando llegará la hora en que mi mente, al ver su cara semejante a la luna, se fundirá en El? En compañía de devotos que lo amen con amor indestructible, que canten sus nombres excelentes impulsados por el amor, con intensa emoción, que piensen en El con lágrimas éxtáticas cayendo como lluvia, enternecidos todo el día por sus alabanzas.
¿Cuando llegará la hora de que yo adore al señor en Srirangam, donde la música divina semeja a las mareas del océano en el que yace El en la serpiente? Cuando rodaré por el piso danzando en éxtasis? ¿Cuando llegará el día en que al estar frente al El con sus devotos yo también me convierta en uno de ellos? (5)

Pasaban las horas y los días cantando himnos como este. Pronto estos cantos alcanzaron la popularidad y fueron repetidos cotidianamente por el pueblo promoviendo con ello la difusión de las historias

4 Glen E. Yocum, Shrines, Shamanism, and love Poetry: Elements in the Emergence of Popular Tamil Bhakti (sobretiro del Journal of the American Academy of Religion, Vol. XLI, N.º.1.1973) p.9

3 Esta metáfora que compara la relación de Dios y el alma con aquellas de los enamorados está presente en todas las grandes tradiciones místicas del mundo. c.f. El Cantar de los Cantares, San Bernardo, Raimundo Lulio, el Sufismo, etc.
5 Kulaśekhara, Perumal Tirumoli, citado en Varadachari, Ālvares..., p.65

puránicas al combinarlas exitosamente con la tradición poético-erótica Tamil y con el gusto del pueblo por las canciones de fácil melodía y palabras dulces.

Varios de los Ālvares también muestran otra faceta de suma importancia para el devocionalismo posterior: asumen imaginariamente el papel de algún personaje de las eponyas o de los Purāṇas para lograr una exaltación emocional mayor y un éxtasis más profundo (6). Estas identificaciones serán desarrolladas, sistematizadas y clasificadas posteriormente por los teólogos junto con la teoría de los rāsas que aparecerá más tarde (7).

Kulaśekhara, un rey de Travancore, era tan aficionado a oír el Rāmāyana y lo escuchaba con tal devoción que dio en imaginar que él mismo era Daśaratha —el padre de Rāma al que sterró por cumplir una promesa— y sufría con gran intensidad el dolor de la separación de su hijo tan querido:

¡Oh, hijo mio más amable! Cuando te hube adornado para coronarte como el rey de la ciudad te envió ¡Ay! al bosque impenetrable por escuchar las palabras de tu madre Kaikeyī.

Escuchando las malvadas palabras de una lengua cruel ¿Como, mi Señor, haz partido dejando a tus súbditos, abandonando tu carroza y elefantes, entrando a la foresta con tu hermano y tu esposa de enojado manto?

¿Qué puedo hacer por tí? (6)

Y otros Ālvares gustaban de imaginarse como Yaśodā, la madre adoptiva de Krishna, que disfruta con sus juegos y lo contempla llena de ternura. Así Periyalvar canta:

El rueda en la tierra, con lo que la joya de su frente se cimbra y los cascabeles de su cintura tintinean; Oh, luna llena, mira a mi pequeño Govinda jugar si acaso tienes ojos, luego te podrás ir.

Mi pequeño, precioso como el nectar para mí, mi bendición, te lbama señalándote, señalándote con sus manitas ¡Oh, luna llena, si quieres jugar con este negrito, no te escondas en las nubes, mas ven con regocijo. (9)

6 Dasgupta, HIPh III p. 81 7 Esta teoría tuvo su origen en los tratados de estética que trataban de encontrar y clasificar la esencia del arte y de la emoción que produce.

Estas actitudes persistieron en el Vaishnavismo después de los Ālv_{ar}s, así Nārada (Bh_{ek}ti-sutras 82) menciona once formas de bh_{ek}tī, entre las cuales se encuentran la de un sirviente, la de un amigo, la de los padres, y la de la amada (vide el Apéndice). Pero entre todas estas la que logró mayor arraigo y popularidad fue la identificación del devoto con una de las gopīs, pastoras enamoradas de Krishna, y de Dios con Krishna mismo en su papel de gopāla, el pastor adolescente que seduce con su flauta y sus encantos a todos los pobladores de Vṛndāvana.

Entre los Alvars hubo varios que asumieron el papel de gopīs en sus prácticas devocionales y así lo cantaron con singular belleza. Andal, la única mujer entre ellos, era particularmente aficionada a considerarse enamorada de Krishna, a quien se había prometido en matrimonio, y le compuso himnos de ferviente pasión. En uno de ellos un grupo de pastoras buscan a Krishna que yace en brazos de su amada y le piden a esta que lo despierte:

Seguimos a las vacas a la selva y allí comemos,
 Ni los pastores siquiera saben donde estamos.
 Aun así, cuán grande es la dicha que tenemos,
 Que tu Bāyas nacido entre nosotros.
 A tí Govinda, que no careces de nada,
 Como pariente contamos para siempre.
 Si por nuestro gran amor te llamamos
 Con nombres de niño, sé gracioso, no te enojas,
 Pues nosotras, como niños, nada sabemos.
 ¡Oh, Señor! ¿Nos negarás la danza que te pedimos?
 ¡Ah, Elorembevay! (10)

Estos himnos aún hoy son cantados por las muchachas de Tamil-Nadu en una ceremonia anual en la que muy temprano se bañan en el río o el estanque y luego se van al templo de Viṣṇu cantándole los versos de Andal.

También Nammālv_{ar}, el más famoso de los Ālv_{ar}s, compuso himnos en los que expresa la pasión de su alma por Dios:

8 Kulaśekhara, Perumal Tirumoli, citado en Varadachary, Ibid. p.78
9 Periyalvar, aparece en Dasgupta, Ibid. p.77
10 Andal, Tirupavai, aparece en Dasgupta Ibid.

NI de día ni de noche puede conciliar el sueño,
En torrentes de lágrimas se inundan sus ojos.
¡Sus ojos como los lotos!
Ella gime y rueda por el suelo
¡Ay! Estar sin Tí ¿Cómo lo puedo soportar?
Ella solloza y se estremece al recordarlo. (11)

Este amor que siente el alma por Dios es producto del gran Amor que le tiene Dios al alma, pues es el Amor que es Dios el que atrae y arrebeta al alma.

No guardaba mi mente pensamientos de esquivarlo.
El mismo, por su amor, mi mente conquistó.
Aunque renuente yo, he entrado en mí.
Reside en mi cuerpo inseparablemente.
Si tal es ¿Cómo podrá separarse de mí? (12)

Los Ālvares, junto con los Nāyanners, su contraparte Śaivita, dieron a la religión Hindú un matiz muy especial caracterizado sobre todo por su emocionalismo, pues incorporaron con sus himnos y ejemplo vivo toda una tradición popular de poesía y devoción. A partir de ellos la religión se centra mayormente en el culto a las imágenes y a los santuarios y en la celebración de reuniones para danzar y cantar himnos devocionales:

Que todo se derrame y se vuelva a derramar.
Hemos visto a los devotos del Señor vagando
por el mundo cantando y danzando.
Los pecados que atormentaban a las almas
han sido llevados. El mismo infierno desapareció.
Ya no hay trabajo en el mundo para el dios de la muerte.
Y aún Kali se ha ido. Todo es pleno y abundante.
¡Hemos visto, hemos visto lo que place a nuestros ojos!
Los devotos de Mādhava vagan por el mundo
dejándolo lleno de danza y canciones. (13)

Estos doce santos tuvieron una enorme influencia en el desarrollo posterior de la bhakti. En verdad se los puede considerar los iniciadores del movimiento que con Tulsī-Dās, Kabir, Nānak, Caitanya, Vēllabha y otros alcanza su difusión máxima y que

11 NamaĀlvar, Tiruvaymoli, aparece en Dasgupta Ibid. p.79
12 NamaĀlvar, Ibid., aparece en Varadachari, Ālvares...p.182
13 NamaĀlvar, Ibid., aparece en Varadachari, Ibid.p.187

aun hoy sigue rindiendo frutos.

Hasta antes de los Ālvares la bhakti era un concepto un poco más racional. La Bhagavad-Gīta, la obra que primero trata de la vía devota, aún conserva muchos conceptos de las Upanishades y del Sāṅkhya-Yoga y dedica su atención especial a los problemas éticos y metafísicos. Menciona el amor a Dios como el más grande auxiliar para alcanzar el mokṣa, pero no se extiende explicándolo ni especifica claramente como debe ofrecerse. Son los Ālvares los que dan a la bhakti ese carácter emotivo y profundamente sentimental que constituye su esencia propia. (14)

Para terminar veamos en que consisten esos aportes de los Ālvares a la evolución del concepto de bhakti. Sus aportes son tres fundamentalmente. Primero el misticismo teísta de todos ellos, en oposición al misticismo ateo de los Budistas y Jainas, y al misticismo panteísta de las Upanishades. Pues hasta entonces los místicos de la India habían sido yoguis y ascetas que buscaban el contacto con lo sobrenatural, el éxtasis, como la liberación de un mundo falso y malo y la unión con un principio innombrable y absoluto. Aun en ciertos pasajes de la Gītā encontramos esta clase de misticismo (15), en cambio los Alvars buscan la unión con Dios personalizado, un Dios amado y amante, no opuesto al mundo ni espíritu del mundo, sino creador de un mundo hermoso para placer a sus devotos (16). En segundo lugar tenemos la auto-identificación de los Ālvares con personajes de las leyendas Vaishnavas para obtener una mayor exaltación emotiva por medio de esta imaginaria cercanía o intimidad con el Dios en persona. Este recurso ha sido utilizado ampliamente con posterioridad por los devotos, sobre todo en el caso de la auto-identificación con las jóvenes pastoras que acompañaban a Krish

14 "Il faut noter, que la bhakti ira de plus en plus dans le sens de l'emotion et de l'effusion religieuses; a ses debuts elle était encore très raisonnée et pres de la gnose; elle perd ce caractère pour devenir toujours plus affective et diluée." Anne Marie Esnoul en L'Inde Classique, Vol. I p.662

na en sus juegos y danzas; allí en Vr̥ṇḍāvana, pero también al identificarse con los padres de Krishna y, de ahí en adelante, con toda una serie de personajes de la literatura épica y puránica. En Occidente tenemos muchos casos similares, entre ellos el de San Juan de la Cruz que se identificaba con la pastora del Cantar de los Cantares.

Y en tercer lugar tenemos el carácter popular del movimiento que ejemplifica principalmente el hecho de que escribieran canciones populares en Tamib y no tratados de Teología en Sánscrito. Las múltiples hagiografías muestran la extraordinaria popularidad que han ganado. Incluso se les han consagrado imágenes en los templos del Sur de la India, y esto se debe a esa imagen popular que los caracterizó. Su religión fue la del pueblo y no la de los teólogos. Adoraron y canteron a las imágenes que aun hoy se veneran en los templos y, sobre todo, dieron al pueblo una imagen cercana y accesible de la santidad, y un método fácil y sencillo de alcanzarla: cantar sinceramente las slabanzas de Dios.

15 "...he does not feel able to get rid of the Upanishadic Absolute..." F. Edgerton en The Bhagavad Gita 1944 (Harper & Row, Nueva York 1964)p.152 ; "Thus even in the Gita Indian Religion remains rooted in pantheism; and God like Brahman, therefore, must not only be the cause of all things, He is also all things." R.C. Zaehner en Hindu & Muslim Mysticism (University of London, Londres 1960) p.65.

16 "...a very different person from the rather austere Krishna of the Gita; He is not a teacher, but a lover, the handsome and wayward shepherd-boy who beguiles the soul with the sweet strains of His flute." R.C. Zaehner, Hinduism (Oxford University Press, Londres 1966) p.127.

A partir de la literatura éica (Mahābhārata, Rāmāyana), surgen como vehículo principal del hinduismo los Purānas, obras de carácter enciclopédico en las que los brahmanes compilaron todo el saber de su época para incluirlo en la tradición ortodoxa. El teísmo que en la epopeya empezaba a ganar fuerza cobra en los Purānas una importancia ilimitada. Viṣṇu y Śiva adquieren cada uno el carácter de Dios Supremo y sus múltiples mitos y leyendas, aumentados una y otra vez, son relatados minuciosamente así como el culto y las ceremonias con que se los adora.

La mayor parte de los eruditos opina que los Purānas se redactaron en la forma en que se los conoce actualmente entre el siglo VI d.C. y el siglo XIII d.C. Debido a su carácter enciclopédico estas obras tratan de las más diversas materias desde mitología, el tema más frecuente, hasta artes y ciencias. Algunos Purānas incluyen tratados de medicina, geografía, astrología, estrategia militar, botánica, etc., otros explican detalladamente el arte de entrenar caballos o elefantes, dibujar yantras (diagramas mágicos), fabricar íconos y levantar templos o bien de conocer las piedras preciosas, fabricar armas, etc. etc.

Sin embargo tradicionalmente se considera que ^{un} Purāna debe tratar cinco tópicos principales:

सृष्टिसंहारतिसृष्टौ वागैव भवन्तारानिदा
 वामानाद्विंशतः सैव पुराणानि पाञ्चलैकैषम
 (1)

Es decir la creación primera o cosmogonía; la creación segunda o formación y disolución de los mundos; la genealogía de los dioses; los

1 (aparece en Horace Bayman Wilson, The Vishnu Purāna (Panti Pustak, Calcutta 1961) p. v.n.9; y en Sangueta, Ibid. p.497)

reinos de los Manús; y la historia y hechos notables de los reyes de las dinastías lunar y solar. Por ello la definición de un Purāṇa como pañca-lāṅgana o "Que tiene Cinco Tópicos", ha hecho pensar a algunos (1) que las obras que conocemos actualmente como Purāṇas no son sino una serie de materia^{les} apócrifos agregados al Purāṇa auténtico y mucho más antiguo, ya que las obras que han llegado a nosotros no se sujetan a este esquema sino en una mínima parte, habiendo adquirido, como dijimos un, carácter enciclopédico en el transcurso de los siglos.

La palabra purāṇa significa antiguo o viejo, y ya desde los Brāhmaṇas (2) se mencionan, junto a tratados de gramática y fonética, los itihāsas y purāṇas . Itihāsa se refiere posiblemente a las epopeyas y poemas heroicos y purāṇas a esos conjeturales tratados de cinco temas (3) Por otra parte Kautilya en su Artha-Śāstra (4) menciona ciertos funcionarios de la corte dedicados a enaltecer al monarca mediante el expediente de emparentarlo con los héroes y dioses de las leyendas. Estos funcionarios eran llamados sutas, magādhas y śaurāṅghikas. A este propósito recordemos también que el narrador tradicional de todos los Purāṇas es llamado Suta.

Existen en los Purāṇas materiales de muy distintas épocas, pero no ha sido posible establecer con certeza la antigüedad de sus diferentes textos. Sin embargo sí es posible analizar la evolución de varios conceptos basándonos en las similitudes y discrepancias que guardan con otras fuentes ya sean anteriores o posteriores. La literatura puránica está emparentada muy de cerca con la épica, ya desde ^{la} época de los Brāhmaṇas y del Atharva Veda, como vimos, fueron consideradas epopeyas y eran narradas o cantadas en los mismos lugares y en ocasiones semejantes por estos sutas que acabamos de mencionar. Estos eran unos personajes similares a

2 Wilson, Ibid p. Vi

3 (Śatapata Brāhmaṇa Xiii. 4.3. 13; Atharva Veda Xi 7. 24

4 Carpenter, Theism in ... p. 28

5 Kautilya, Artha-Śāstra Xiii 1.3-7 Tr.P.P. Kangle (University of Bombay 1963) vol. II. pp. 550-1)

los trovadores, deambulaban de aldeas en aldeas y se corte en corte cantando, componiendo, enseñando y aprendiendo nuevas historias y leyendas.

El Mahābhārata se llama a sí mismo un Purāṇa (6) y muchos de sus temas vuelven a aparecer en los Purāṇas a veces tratados más ampliamente y con mayor detalle. Tal es el caso de la historia de Krishna que en el Mahābhārata, ocupa un lugar secundario y ^{se} trata de relacionarla siempre con episodios de la Gran Guerra. En cambio en los Purāṇas es tratada minuciosamente y es constantemente enriquecida con detalles y nuevos episodios. Así en el Viṅgu Purāṇa se narra la vida de Krishna completa, en el Hari Varga que se consideró tanto un preámbulo al Mahābhārata como un Purāṇa se le agregan muchas escenas y la descripción es más prolija. En el Bhāgavata Purāṇa se incorporan nuevos anécdotas y se acentúan otras más y, por fin, en el Brahma-Vaivarta Purāṇa aparece un personaje principal nuevo que casi ocupa a todos los demás, exceptuando a Krishna, nos referimos a Radhā, la amante de Krishna que en los rāsa-līla, los juegos eróticos del varco y los pastores, obtiene la preferencia de éste y es exaltada por eso a la más alta digni

Podemos decir que la bhakti aparece frecuentemente en la literatura puránica. Se manifiesta en todas sus formas desde las más abstractas y filosóficas hasta las más concretas y materiales sin embargo enfatiza principalmente la adoración de las imágenes y el servicio de los templos y las capillas céntricas. La religión puránica se caracteriza por la importancia que otorga a puja, el ritual de tipo bhakta, dirigido a alguna de las deidades mayores: Śiva, Durga o, principalmente, Viṅgu en alguno de sus múltiples avatares.

Como los Purāṇas son obra de muchas generaciones a lo largo de cerca de mil años, ahí podemos encontrar muestras de casi toda la evolución de la bhakti. Desde el sentimiento de afrenta y renuncia de sí mismo de la Bhagavad-gītā, tan vinculado con el yoga, hasta el amor extático y enajenante del Bhāgavata-Purāṇa, pasando por la adoración sin límites del Viṅgu Purāṇa. Entre el enorme volumen de esa literatura están clasificadas y

codificarse casi todas las formas de devoción. ^{Los} Purâpas tienen enorme importancia en el desarrollo de la religión devocional como repertorio de mitos y leyendas, como doctrina filosófica y teológica y como cónon ceremonial y ritual.

9.- LA BHAKTI EN LA POESIA LIRICA.-

Es conveniente examinar aquí muy brevemente como las actitudes devocionales influyen en la poesía cortesana. Esta influencia se inició desde épocas muy antiguas - al menos los Guptas - pero a partir del siglo X d.C., alcanza su mayor desarrollo, - principalmente en las cortes de los reyes Senas y Pallavas de Bihar, Orissa y Bengala.- S.K.De, el distinguido erudito Indio, ha llamado a este período de la literatura sánscrita 'decadente'. Esta decadencia se manifiesta en la ausencia de nuevas formas y estilos, 'La literatura entera se había vuelto imitación y reproducción'.(1) Y esto no es extraño pues la época toda era una decadencia, el imperio de los Guptas se había disuelto hacía tres siglos, siendo sucedido por un grupo de pequeños reinos que conservaron su propio poder y la tradición India libres de influencias extrañas pero al mismo tiempo renovadoras y estimulantes. Una cultura reacciona ante formas culturales distintas a las suyas de dos maneras: adoptándolas y transformándolas o rechazándolas mediante nuevas formas propias. De ambas maneras la cultura sale ganando pues evoluciona y se renueva. La cultura Hindú, que con los Guptas alcanzó su punto más brillante y que siguió brillando todavía dos o tres siglos sin rival, llegó a esta decadencia espiritual y moral porque siguió trabajando con las mismas formas sin renovarlas durante los siglos que siguieron a la caída de los Guptas. La India no empieza a reaccionar sino hasta que ha sido puesta por completo bajo el dominio de los musulmanes en el siglo XIV.

1 S.K.De en A History of Sanskrit Literature editado por Surenchandra Dasgupta (University of Calcutta Press, Calcutta 1962) vol. I p. 304

El sánscrito , el mismo desde Pāṇini en el siglo IV a.C., había --
llegado al parecer con Kalidāsa, en el siglo V d.C., al máximo de sus
posibilidades expresivas. Todavía Bhārtṛhari logra alguna calidad con
formas ya gastadas y Amaru cierta novedad en el enfoque, en los siglos
VII y VIII d.C., pero el resto de la literatura sánscrita de toda la
época no es sino puro adorno y amaneramiento. Un preciosismo decadente
y hueco se instala en esos siglos en toda la producción literaria
del sánscrito, pero sobre todo en la poesía.

No nos referiremos a la poesía laudatoria religiosa tan popular --
en la India desde siempre porque los himnos de alabanza a Dios son --
tan frecuentes hoy como hace mil años y su forma no ha cambiado mucho
desde entonces, cuando ya era muy antigua. Esta es la llamada Stotra--
(de la raíz sánscrita Stu, que significa alabar) que en español se --
diría 'loa'. El único atractivo particular que tiene para nosotros, --
es que está presente en toda la historia de la bhkti al igual que en
toda la historia de la literatura y la religión Indias.

Por el contrario la poesía cortesana y secular que trata temas --
religiosos o mitológicos con las formas usuales a los temas mundanos,
es de gran interés porque es un ejemplo^y quizás una causa del tono al--
tamente emocional que iba adquiriendo la religión. En la India medie--
val, como en su contemporánea Europa, surgió un movimiento literario--
y cultural muy fuerte tendiente a idealizar los impulsos eróticos de--
la sociedad. Ya desde Kalidāsa, pero sobre todo a partir de Amaru y
Bhārtṛhari se percibe un creciente énfasis en la descripción de las
relaciones amorosas entre amantes. William G. Archer, explica que --
ésto se debió no a un relajamiento de las regulaciones sociales en --
cuento al sexo, sino al contrario, a un estrechamiento de éstas regu--
laciones. Los matrimonios previamente concertados y la vigilancia --
constante sobre las mujeres no dejaban oportunidad para un romance y,
al mismo tiempo, lo convertían en más deseable, más misterioso, más --
digno de buscarse. Lo mismo sucedió en la Europa del siglo XII y en --
la Inglaterra Victoriana.(2)

2 W. G. Archer, The Loves of Krishna (MacMillan, Nueva York 1964)

Los poetas cortesanos de éste período se deleitan en escribir minuciosamente los encantos femeninos, sus coqueteos, sus pláticas y pensamientos eróticos y, en fin, el acto mismo del amor. Suponemos que eran leídos y apreciados puesto que, seguían explotando el tema. Es posible que los lectores disfrutaran en ésas descripciones de un romance que les estaba vedado.

No sabemos si fueron los poetas los que tomaron de los místicos la imagen divinizada del erotismo, o si fueron los místicos los que tomaron de los poetas el canto de lo sensual y lo trasladaron a la esfera de la divinidad. O si ambos abrevaron de una corriente común que por aquel entonces inundaba el horizonte cultural de la India.

Ya vimos que ésta corriente parece iniciarse con los Ālvares y -- Nāyannars en el Sur de la India, en el País Tamil. Aunque ya desde los Brāhmanas y Upanishades encontramos muestras de erotismo mágico, y éste debe haber existido entre los pueblos aborígenes desde los -- tiempos más remotos, no es sino con los místicos tamiles que cobra su forma definitiva como metáfora religiosa. Pero es en Bengala y no en Tamil Nadu en donde alcanza su máximo esplendor esta imaginería -- erótico-mística. En Bengala y en Assam se desarrollan ésos oscuros ritos tántricos que celebran a la Gran Diosa, principio fecundo y -- destructor, con orgías y sacrificios. Y éste tantrismo pronto comienza a dejar sentir su influencia sobre las otras religiones de la región. El Budismo, el Śaivismo, y el Vaiṣṇavismo asimilan poco a poco las formas y el espíritu de la religión tántrica.

Bajo el reinado de los Senas, dinastía de Bengala, florece la -- poesía Sánscrita sus últimos capullos, y los poetas de su corte le cantan a Krishna como al divino enamorado. Así Bilvamāngala o Līlā--śuka, en el siglo XI, produce su celebrado Kṛṣṇakarmāṇṭa o Kṛṣṇalīlāmṛta, un canto apasionado de Krishna a quien se pinta seductor y -- ardiente (3).

3 A.B. Keith, A history of Sanskrit Literature (The Clarendon Press Oxford 1958); S.K. De en Dasgupta A History of... p. 386

Bajo Lakṣmīnāraṇa, él mismo aficionado a componer versos sánscritos, surgen cinco poetas reputados como joyas de la corte: Umāra, tīdhara, Śāraṇa, Govārdhana, Dhoyi, y el más famoso de todos, Jāyadeva. () Este último se sitúa al lado de los mejores poetas en sánscrito y también del mundo entero por su preciosísimo Gīta-Govinda. - Todos ellos componen versos en honor de Krishna y cantan sus amores según la moda de la época, pero es Jāyadeva quien alcanza las más altas cumbres de la exaltación poética en el Gīta-Govinda, especie de drama pastoril compuesto en canciones escritas para ser representadas con danzas y cantos.

El Gīta-Govinda, crea un nuevo estilo dentro de la poesía religiosa, y todo un movimiento de misticismo, que culminará con Nimbarka, Vallabha y Caitanya, los grandes maestros espirituales, y con Vidyapati y Candida los poetas más distinguidos y populares de la época.

Con el Gīta-Govinda alcanzamos un punto extremo en la evolución de la bhakti. La adoración al Dios omnipotente se ha transformado en el amor delirante al Dios dulce y encantador. Del sentimiento de devoción profunda y moral pasamos a la locura y el éxtasis de la pasión adúltera.

Estos sentimientos ya habían aparecido en los Purāṇas y aquí son llevados a sus extremos por ese proceso de decadencia de que hablamos. El Gīta-Govinda no presenta novedad en el tema ni en su tratamiento pero representa una innovación formal al incluir la rima, técnica poética de las lenguas vernáculas, y al presentar las canciones con una secuencia dramática. Esto y el talento y la frescura del autor han determinado que la influencia del Gīta-Govinda sobre la bhakti haya sido casi tan fuerte como la que ejerció esta sobre el poeta.

10.- LOS BHAKTI SŪTRAS.-

La etapa final en nuestro recorrido por la historia de la bhakti vaiṣṇava, antecedente del análisis que posteriormente emprenderemos, esta marcada por los Bhakti-sūtras, dos pequeños tratados escolásticos que intentan sistematizar las actitudes devocionales, y definir y precisar los conceptos y dogmas de la teología del emocionalismo religioso.

El género literario de los sūtras, palabra sánscrita que significa hilo, que algunos traducen por 'aforismo', se asemeja grandemente a las 'Sentencias' tan populares en la literatura escolástica europea de los siglos XII y XIII. Los sūtras (en general) tratan de presentar un panorama ordenado y condensado de una doctrina desordenada y dispersa. Así existen sūtras sobre muy diversas materias, desde los seis sistemas clásicos de la filosofía hindú, hasta sūtras sobre poética, estética, política y aún erótica. También los jainas y los budistas cultivaron grandemente este tipo de literatura.

Los sūtras más antiguos parecen ser los Purva-mīmāṃsā-sūtras, atribuidos a Jaimini y datados generalmente en los siglos IV o V A.C., seguidos por los Yoga-sūtras de Patanjali, datados en el siglo II a.C., y por los Brahma o Vedānta-sūtras, atribuidos a Bader'yaṇa o Vyāsa y datados aproximadamente en el siglo V d.C., Desgraciadamente no nos ha sido posible datar con certeza ninguno de los Bhakti-sūtras. Ni Dasgupta (1), ni S.K.De. (2), ni P.V. Kane (3), ni Majumdar y Pusalker (4), dan una fecha o un dato que nos permita situar a estos

1 HPH (Cambridge 1937-54)

2 Hist. of Sansk. Lit. (Calcutta Univ. Press, Calcutta 1962)

3 HDs (BORI, 1956)

4 RGIP (Shri Vidya Shevan, 1952-64)

sūtras. Tampoco en las diversas ediciones de los Sūtras consultadas se menciona la antigüedad de estos. Sólo en una obra que trata el tema subsidiariamente (5) hemos encontrado una fecha aproximada, desgraciadamente sin justificación alguna. Maria Susai Dhavamony dice que los Bhakti-sūtras, "Son posteriores al Bhāgavata Purāna. Los Sūtras de Śaṅḍilya son probablemente un poco anteriores a los de Nārada (cerca del año 1000 d.C.)" (6). Sin embargo no justifica su apreciación en ninguna forma, ni cita otras fuentes. Debemos pues a falta de datos más precisos, fechar los Bhakti-sūtras de Śaṅḍilya en el siglo XI y los de Nārada en el siglo XII d.C.,

Los sūtras como manuales de escolástica, representan la más pura ortodoxia brahmánica, al menos en su forma e intención aunque, como en este caso, tratan materias un tanto heterodoxas. Como ya dijimos los sūtras presuponen una larga tradición además de la influencia y popularidad de la doctrina. Puesto que surge la necesidad de fijar esa doctrina en un manual que va a ser aprendido de memoria por los estudiantes y a ser comentado y explicado por los maestros. Marca pues un punto en el que una doctrina o serie de creencias dejan de evolucionar y desarrollarse libremente, el ser plasmado en definitivo en un texto sintético, y en el que empieza a desarrollarse mecánicamente, esto es de acuerdo a ciertas bases previstas por los mismos sūtras.

En nuestro caso esto se demuestra por el frecuente uso que hacen Nārada y Śaṅḍilya de términos técnicos del Vedānta y por la serie de clasificaciones de los grados y artos de la devoción que incluyen.

5 M. S. Dhavamony, Love of God according to Śaiva-Siddhanta.

6 Ibid. p. 84

Los sūtras no se caracterizan por su originalidad o imaginación, no tienen la elegancia de la Gītā ni el colorido del Bhāgavatam, son cortos y precisos, casi críptico. De los ha recorrido a ecuaciones algebraicas pero lo que más se asemeja es a cualquier manual o cuadro sinóptico de una clase de enseñanza media en que se intenta resumir toda una materia en unos cuantos encabezados.

Pese a esto, como en toda literatura sforística, se logran efectos de elegancia, concisión y fuerza, que no son posibles en obras de otro tipo.

Con los Bhakti-sūtras cerramos nuestro recorrido sobre el panorama de la bhakti desde los primeros tiempos hasta los inicios del sectarismo, pues es a partir de este período que se empiezan a formar las distintas escuelas y cañiles del Vaiṣṇavismo y las distintas sectas y ritos de la devoción popular.

Con los Sūtras se 'fija' la doctrina de la bhakti, una doctrina que había estado dispersa y que a partir de aquí vuelve a dispersarse en la selva enredada de las religiones Indias.

SEGUNDA PARTE

LA EVOLUCION DE LA BHAKTI A TRAVES DE SUS TEXTOS.

SEGUNDA PARTE .-

La evolución de la bhakti a través de sus textos.

Como segunda parte de éste trabajo procederemos ahora a examinar -- algunos textos importantes de la tradición Vaishnava para comparar directamente y comprobar las direcciones en la evolución de la bhakti.

Los textos escogidos son la Bhagavad-Gītā, el Bhāgavata Purāna, y los Bhakti Sūtras. Con ésto se pretenderá trazar las principales líneas en la evolución de la bhakti.

1.- LA BHAKTI DE LA BHAGAVAD GĪTĀ

El principal problema que se presenta a los estudiosos de la Bhagavad-Gītā es el de la definición de la divinidad, puesto que a lo largo de todo el poema se nos dan múltiples caracterizaciones de Dios o lo -- divino. En primer lugar tenemos que considerar la dependencia doctrinal de la Gītā respecto de las Upanishades, y en segundo que el poeta -- intenta revelar una verdad más alta que la de éstos tratados. Surgen -- así aparentes contradicciones entre los primeros capítulos de la Gītā, -- en que se trata de establecer la inmortalidad del alma (ātman) y su esencial identidad con el Brahman, así como la manera de descubrir y permanecer en esa identidad, y los capítulos posteriores en que Krishna revela su personalidad divina y el medio de reconocerla y alcanzarla: la -- bhakti.

Busquemos entonces en primer lugar las distintas concepciones de lo divino que van apareciendo en el poema, para así acercarnos a la imagen precisa que de Dios se formaba el autor de la Gītā.

Tomamos en primer lugar la afirmación tácita de los primeros seis -- capítulos de que tal como lo afirmaban las Upanishades, el fin último -- del hombre es la liberación de los lazos del kaṃsa, la separación del -- Samsāra, mediante el expediente de identificarse con el absoluto, eterno, Brahman. Reconociendo la identidad esencial de su Yo más íntimo, su ātman, con ese Brahman inmutable.

La primera posición metafísica de la Gita es pues el dualismo. Un dualismo entre el alma y el cuerpo entre Brahman y Samsara, el tiempo y la eternidad. Krishna le explica al príncipe Pandava esta dualidad para mostrarle la inmortalidad del alma y lo vano de sus temores, basándose en las enseñanzas de las Upanishades:

"Quien piensa que esto mata y quien piensa que esto es matado. Esos dos no han comprendido que esto no mata ni es matado". (1)

Así dice su divino conductor al guerrero temeroso empleando las mismas palabras que Yama, el Dios de la muerte, dijero a Naciketas, el hijo del brahmán, en la Katha Upanishad.

¿Pero a qué se refiere Krishna cuando dice esto? sin duda al Atman de las Upanishades, el Yo más íntimo de cada uno de nosotros: "Sin nacimiento, eterno, permanente, antiguo" (aja nitany ákálata'ny puráno) (2) El atman que perdura más allá de la muerte del cuerpo:

"Como un hombre que desecha sus vestidos viejos
Y toma (n su lugar) otros nuevos.
Así el poseedor del cuerpo desecha sus cuerpos viejos
Y entra a otros nuevos. (3)

Y así ésta alma eterna entra en contacto con un mundo perecedero, esta alma que es inmanifiesta, ininteligible, inmutable, (avyakta, gunatya, avikarya) (4) deviene manifiesta, inteligible, mudable. La resolución upanishádica a ésta prisión del alma consistió en el renunciamiento a los actos que nos atan por medio de las cadenas del karma (5). Si actuando movemos la rueda de causas y efectos que nos arrastra irreduciblemente, si actuando hilamos la red imbricada que nos atrapa pues dejémos de actuar, dejemos de ejercer nuestra acción en el mundo y seremos libres del karma y del samsara, ésta es la solución upanishádica y, también la budista, y éste es el remedio que se le ocurre a la mente confundida de Arjuna: retirarse de la lucha. Pero Krishna le recuerda primero su deber de kshatriya, de guerrero, y onseguida le explica lo que ya vimos: la inmortalidad del alma, verdadera esencia del --

hombre, puesto que el cuerpo es sólo una vestidura que cubre el Yo -- esencial, un carruaje que lo transporta como en la imagen de Platón-- (6), un navío en que cruza el océano de samsāra.

Vemos así que la posición que guarda el hombre frente al mundo -- es una de oposición y negación, porque uno es eterno y el otro perecedero, porque uno es inmutable y el otro cambiante etc. Pero entonces, nos diremos ¿Porqué Krishna induce al Pándava -- y a nosotros-- a actuar -- porqué le pide que se enrede más y más en las redes de māyā?, --- pues porque en realidad Krishna no predica el dualismo sino como primer paso para explicar la verdadera doctrina. Y lo hace así porque la postura de los grandes doctrinistas de su tiempo el dualista, el Sāṅkhya y los Upanishades, el Budismo y el Jainismo, enseñan la posición entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso, el alma y el mundo, nirvāṇa y samsāra, etc. El dualismo es la postura que invoca Arjuna -- para no luchar. Pero ya dijimos que la Gītā es teísta y es el teísmo -- el que le da sentido a ésa separación y hace inteligible la acción -- del hombre sobre el mundo no como una esclavitud sino como una mani-- festación de lo divino, como una consagración. La presencia de Dios -- en el mundo borra toda diferencia y toda separación, el dualismo se -- resuelve en unidad. Dios es lo manifiesto lo inmanifiesto y lo que -- está más allá de éstos dos, es espíritu y es materia, puruṣa y prakṛti.

No hay en todos los tres mundos
Algo que yo deba hacer
Nada que no tenga, nada que deba tener.
Con todo y eso continuo en acción.
Si yo no actuara incesantemente
los hombres seguirían mi camino.
Si yo no actuara parecerían los mundos,
Sería yo la causa de la confusión
Y de la destrucción de éstas creaturas. (7)

1 B.G. 2.19 Ya enaṃ vetti hantāraṃ yaścainam manyate hatam/ubhau-
ta na vijānīte nāyaṃ hanti na hantate. Kṛthā Upaniṣad 2.19

Arjuna, el hombre, debe actuar asimismo como Dios, pero también la actividad es divina, la realidad de Dios alcanza todos los ámbitos de lo existente y lo inexistente lo material y lo espiritual. El Dios de la Gita es considerado como superior a la división del Sāṅkhya en Paruṣa y Prakṛti, pues los trasciende a ambos. Es el espíritu unido a la voluntad, es la superación de los contrarios. En suma es un Dios supremo y personal, imnente y trascendente.

El hombre por su esencia es dual. Un alma en un cuerpo, lo infinito en lo finito, lo eterno en lo perecedero. Debe encontrar su esencia inmutable para comprender ésta realidad mudable y poder contemplar la Realidad Divina que incluye alma y cuerpo, sujeto y objeto. La Gita toma el dualismo del Sāṅkhya y el panteísmo de las Upanishades y lo transforma en un teísmo y un realismo. El hombre participa de la naturaleza divina y también el mundo, pero ni el hombre ni el mundo son Dios ni tampoco el mundo (y por consiguiente el hombre) es falso... Dios, el hombre y el mundo existen separadamente aunque participan de la misma esencia.

2 B. G. 2.20, Kaṭha 2.13

3 B. G. 2.22

4 B.G. 2.25

5 Bṛh Up. 3.5.4.4.22.

6 Kaṭha Up. 3.3.-6; Platón, Padro 246 ba, Tr. J.D. García Bacca. (UNAM 1945)

7 B. G. 3.22-24; el dualismo al que nos referimos no es el Dios y el alma o Dios y el mundo. Es un dualismo ontológico y maniqueo.

* Nunca (hubo un tiempo en) que yo no existiera,
 Ni tú, ni estos reyes.
 Ni habrá un tiempo en que dejemos de ser. (8)

Aquí Krishna esteteuye claramente la individualidad de las almas - y su diferencia de Dios y de la materia, pues aunque ambos sean eternos, siempre han existido y existirán por siempre diferenciados. Salta a la vista que la postura de la Gītā se aparta radicalmente de --- aquella, sostenida tanto por Budistas y Jainas como por Upanishádicos y Sanhyanos, que pregona la extinción -ya sea en Brahma, en el Nirvana o en el Paruga- de la individualidad. Estas son filosofías del -- ascetismo y la negación de la vida, Krishna predica en cambio una --- doctrina para el hombre común que vive y sufre el acontecer cotidiano, -- no para el aranyāsin y el sādhu que han muerto para el mundo, sino -- para el guerrero y el labrador, la mujer y el comerciante a éstos --- Krishna los ofrece la Salvación no por el renunciamiento y el abandono del deber sino por el cumplimiento de éste deber, por la realización de los actos que nos han sido encomendados. Dios no puede desechor ningún fragmento en la economía universal, es contradictorio con su naturaleza omnipresente el afirmar que sólo los ascetas y los eremitas gozarán de la liberación. Una sociedad no puede pasar mucho --- tiempo guiada únicamente por una ideología negadora de la vida, la -- Gītā viene a llenar un hueco muy grande en la civilización brahmánica, la que sólo concedía el cielo de los dioses védicos a los dos veces - nacidos (dvīja), los arios de las tres primeras clases (varṇa) que -- tienen derecho a usar el cordón sagrado por su segundo nacimiento en - la iniciación ritual (upnīyama) y la liberación completa al asceta y al renunciante. Ante esta situación la Gītā viene a ofrecer al hombre común la salvación en un Dios Personal, un Dios que desciende para -- combatir la iniquidad, para defendernos, un Dios al que se puede amar y adorar, y no un concepto abstracto y metafísico opuesto completamente a la vida cotidiana la que es considerada una esclavitud y una ---

ilusión pero:

Aún si un malhechor Me Adora
Con exclusiva devoción,
Debe considerarse como un santo
Pues acertada es su resolución.
Pronto se convierte en Alma Justa
Y alcanza la imperecedera Paz.
Sabe, Oh Kaunṭeya que nunca
Mis devotos perecerán.
Refugiados en Mí, en verdad oh Partha,
Aún aquellas de origen pecador,
Mujeres, Vaiśyas y también Sūdras,
La Meta Suprema alcanzarán.(9)

Y, si aún los malhechores y los deorigen pecador obtienen la suprema recompensa por su devoción ¿cómo no las mujeres, los comerciantes y los miembros de las castas relegadas de los ritos védicos? La religión de la Gītā está al alcance de todos, el celo exclusivista de los brahmanes se ve disuelto por el amor y la devoción al Dios Supremo y - Misericordioso: al Bhagaván. Todos absolutamente los que siguen estas - palabras de Krishna:

Pon tu mente en Mí, sé Mi devoto,
Haz sacrificios en mi honor reverenciame.
Acudido a Mí, concentrado en el ātman,
Vendrás a Mí. (10)

Siendo el origen y el fin de todas las cosas, su único sostén, Dios es un refugio y una morada para todos los seres por igual, y, para El todos los ātmans, toda conciencia en la creación son lo mismo. Las castas son una división meramente humana, válidas en el plano mundano, in- válidas en el de la devoción y el amor, pues si Dios está presente en la multiplicidad de las cosas, es Uno todavía, y en el Amor —que es su esencia— de los devotos se manifiesta plenamente esa unidad divina que lo coloca fuera de toda diferenciación humana y relativa. (11)

9 BG 9.30-32

10 man-menūbhava mad-bhakto madyāji mām namaṣkuru/mām evaiṣyasi --
yuktvaivam ātmānaṁ mat-parāyaṇaḥ//. BG 9.34

11 ¿Pero en qué consiste esa bhakti que puede dar la salvación a - todos sin distinciones? las palabras de Krishna parecen claras en - un principio pero esconden matices de significado, Rāmānuja explica

(Continúa)

El yoguín que sigue el camino de Krishna obtiene el control de su mente no para aislarse del mundo sino para participar en la vida sin contaminarse. Concentra su mente no en el vacío sino en la forma divina, en Dios manifestado como señor y dueño de la creación. Toda manifestación y toda acción son de Dios y deben hacerse para Dios:

Quida con devoción me ofrece
Una hoja, una flor, una fruta, o agua,
Yo acepto esa devota ofrenda
El mus me ha entregado su alar.
Cualquier cosa que hagas, cualquiera que comas,
Cualquier cosa que ofre cas en sacrificio o limosnas,
Cualquier actividad que emprendas, oh Kunteya,
Hazla como una ofrenda a Mí. (12)

Esto es el yoga de la acción, el verdadero karma-yoga, que hasta aquí se refería a la disciplina del ritual védico practicada casi siempre con fines puramente egoístas. Ante esto la Gītā propone la sacralización de todos los actos, ya no sólo del rito sino de cada una de nuestras acciones mediante la renuncia total a sus frutos y la devota entrega de ellos a Dios.

Aí de lo que tiene frutos buenos y malos
Seré liberado. De los lazos de la acción;
Disciplinado en el yoga de la renunciación,
Libre, a Mí llegarás. (13)

Mediante ésta renunciación lograremos el desapego necesario para detener el flujo mental, la paz y la liberación. Pero para obtener un desapego tal primero es necesaria una ascésis, la práctica del yoga - como un despojemiento, un abandono a través de la disciplina y el autocontrol a la manera yoguín tradicional.

Este verso indicando que "Uno debe dirigir la mente a Dios en t da su gloria. Al concentrar la mente en Dios uno debe estar animado por el más ardiente amor por Dios y realizar sacrificios por la gloria de Dios, puesto que uno lo conoce como El Incomparable/Adorable. Pero uno no debe detenerse meramente por ejercitarse de ésta forma; uno debe decidir postrarse ante Dios quien es nuestro premio Īya interno. Entonces, cuando uno encuentra su único sostén en Dios y, en virtud de un amor ilimitado e insuperable, habilitado a la vez la mente para experimentarlo, uno lo obtendrá." Rāmānuja, Gītābhāṣya 9.34

Con la mente pura concentrado,
 Controlándose a sí mismo con firmeza.
 Renunciando al sonido y demás objetos sensorios,
 Eliminando el odio y el deseo,
 Cultivando la soledad, comiendo poco,
 Conteniendo el habla, el cuerpo y la mente,
 Dedicado a la meditación constante,
 Refugiándose en el desapego.
 Libre del egotismo, la fuerza y el orgullo,
 Del deseo, la cólera y la codicia.
 Inegoísta, apaciguado,
 Él es digno de convertirse en Brahman. (14)

Y aquí está la meta final de toda la gnosis y la ascésis upanishádicas: el absoluto Brahman, el eterno inmutable en el que cada uno de nosotros puede convertirse, pues es idéntico a nuestro yo más íntimo, - nuestro verdadero yo, el Ātman. Es preciso realizar la fórmula secreta aham brahma'mi, yo soy Brahman, yo soy eterno e inmutable, para obtener el supremo amor de Dios (parāmahkr̥tī). Sólo un alma perfecta puede amar realmente a Dios quien es el Amor y la Perfección mismas:

Convertido en Brahman, apaciguada el alma,
 El no sufre ni desea;
 Igual para todos los seres,
 Obtiene la suprema devoción a Mí.
 Por la devoción Me conoce,
 Cuán grande y quién soy en verdad.
 Entonces, habiéndome conocido verdaderamente,
 El entra a Mí sin desviación. (15)

Sólo a través del desapego y la renunciación se puede lograr esta paz del alma. Sólo mediante la paz absoluta, la ausencia de toda pasión conoceremos la libertad esencial del yo, su eternidad e inmutabilidad, pues es el yo concentrado, disciplinado (yukta), el que es inmortal, - y no nuestro pequeño e inestable ego cotidiano, éste debe morir. El cambio del ego al yo es radical, es la separación que existe entre la sabiduría y la ignorancia, entre mokṣaṇ y ajamāṇa. Únicamente cuando comprendamos nuestra propia libertad y eternidad podremos comprender - y amar verdaderamente a Dios.

Es el hombre integrado, el verdadero hombre, el que cumple con su deber puntualmente, cualquiera que éste sea. Libre de pasiones pero no indiferente. No es una especie de autómatas sino un hombre pleno y conciente que actúa porque es su deber y hace las cosas bien porque no las hace para sí mismo sino como una ofrenda para Dios.

Aún continuamente haciendo todos los actos,
El que ha acudido a Mí,
Por Mí gracia obtiene
El estado eterno e inmutable. (16)

La ley del karma, de la reacción que sigue a toda acción, no actúa sobre el atman, sobre el verdadero yo, sino sobre el ego limitado. Habiendo eliminado a éste nos vemos libres del karma. Aquí el camino del yoga se revela como uno sólo, la disciplina de los actos necesita de la del conocimiento, y ambas se logran por la devoción y conducen a la devoción. Sin embargo Krishna distingue varios niveles en ésta devoción. No es la misma la del principiante, que aún lucha consigo mismo y con sus pasiones, que la del perfecto, el que ha alcanzado el estado del Brahman. A ésta última Vāsudeva la llama "Suprema Devoción" (parābhakti), sólo ésta permite conocer realmente a Dios y entrar en contacto estrecho con El en su aspecto más alto, pues éste amor es la esencia misma de Dios, y obteniendo éste Amor obtenemos al mismo Dios.

Mientras vivimos en el mundo sujetos a las pasiones y a las miserias que éstas ocasionen lo único que nos puede salvar es la devoción a Dios, una devoción producto de la gracia divina (prasāda) y que no es sino la atracción que siente el alma eterna y caída por volver a su condición real de libertad. Mediante ésta devoción el hombre logra la fuerza necesaria para practicar el desapego y la renunciación que lo conducirán al estado de Brahman y el conocimiento de Dios, y sólo entonces será capaz de sentir o de transformarse en el Amor divino que es la forma suprema de la devoción. La diferencia entre bhakti y parābhakti es sólo de grado y no de esencia.

Bhakti es el mensaje último de la Gītā. Krishna explica éste mensaje supremo (परमम वचनं) al príncipe Pandava con éstas palabras:

Escucha otra vez mi supremo mensaje,
El más escondido misterio.
Porque te quiero grandemente
Te diré lo mejor para tí.
Pon tu mente en Mí, se Mí devoto,
Haz sacrificios en mi honor, reverenciame
E irás a Mí en verdad,
Te lo prometo pues me eres querido.
Abandonado todos los dharmas (17)
Ven a Mí como único refugio,
Te liberaré de todos los pecados,
No te preocupes. (18)

Después de citar las palabras mismas del poema no es necesario -- repetir las características de sus enseñanzas. Señalémos únicamente -- que con ellas se inaugura una nueva época en la religión de la India. De aquí en adelante la figura de un Dios Supremo, amante y amado, --- justo y misericordioso, se instala más y más como centro de la religiosidad popular. La síntesis final de la Gītā permite la existencia y desarrollo de múltiples corrientes religiosas y filosóficas, todas unidas al menos en un punto, el de mayor importancia según las propias palabras de Krishna: la existencia y presencia de Dios, su esencia -- absoluta y, sobre todo, el amor de Dios por su creatura, amor que lo hace residir en el alma misma de ésta y que ésta debe encontrar para conocer y unirse a su amado.

El mensaje de la Gītā, con su énfasis en la filosofía de la acción por el amor, dió al Hinduísmo la fuerza necesaria para luchar y al -- fin vencer las religiones pesimistas. En la Gītā encontremos sintetizados felizmente todos los elementos de esa corriente devocional que aparece por primera vez en las Upanishades y que transformará por completo la faz del Brahmenismo. A partir de la Bhagavad-Gītā la bhakti se convierte en la principal fuerza del Hinduísmo.

16 B. G. 18.56
18 B. G. 18.64-66

17 deberes tanto civiles como religiosos

2.- LA BHAKTI DEL BHĀGAVATA PURĀNA

En el Bhāgavata-Purāna tenemos la extensión lógica y continuada de la religión épica. Los mitos, los temas, los conceptos, han evolucionado hasta alcanzar la madurez y la plenitud que en la epopeya apenas asomaban. Este Purāna, quizás el último de los grandes Purānas, se puede considerar como el fruto más logrado de toda ésta literatura. En él no sólo se tratan los cinco temas tradicionales (vi de antep.) sino diez (daśalākṣaṇa) temas de los que cinco están directamente relacionados con la bhakti y los otros cinco sólo subsidiariamente. Estos diez tópicos del Bhāgavata Purāna son: sarga, -- visarga, sthāna, poṣaṇa, Uttamanvantanarṇa, Īśānukathā, Nirodha, mukti y Āśraya, (1) que significan: la cosmogonía, la creación, la sustentación, la gracia, el deseo; la historia de los Manās, los relatos sobre Dios, la disolución del Universo, la liberación y la devoción; y de los que se dice que se deben conocer los primeros nueve para obtener el décimo: la devoción, que es el fin último del relato de este Purāna y de la vida del hombre en general (2).

De éstos diez tópicos del Purāna la sustentación del Universo - (sthāna), la gracia Divina (poṣaṇa), las historias de Dios, (Īśānukathā) y la Liberación (mukti) se relacionan directamente con bhakti, mientras que el Refugio (Āśraya), representa a la misma devoción tanto como el objeto de esa devoción, es decir Dios. Los cinco apartados del purāna tratan exclusivamente temas cosmológicos y sólo se refieren a la bhakti en cuanto hablan de Dios que es su objeto también. La sustentación del universo, la conservación del orden y la justicia tienen profunda relación con la bhakti pues son los avata-
ras, las manifestaciones divinas en forma personal - - -

1 Atra sarga visargaśca sthānam poṣaṇamūṭeyah/manvantarēśānukathā nirodho muktirĀśrayah//Bh. Pu 2.10.1

2 Daśameyaḥ viśuddhyartham navamaḥ iha lekṣaṇam/varṇayanti -- mātmenah śrutenārthena cāñjasā//Bh. Pu 2.10.2

los que ^{se} ocupan en gran medida de ese sostén

universal, y ese mantenimiento de la justicia, y al mismo tiempo son los avatares el objeto más señalado de la devoción popular. En la -- Gītā ya se afirma la periódica aparición divina con fines de cor- --
rección de la ley (3), pero en los Purāṇas, y especialmente en el --
Bhāgavata, estos descensos de Dios son relatados con todo detalle --
hasta llegar a formar una mitología aparte, esto es más notorio en --
casos como los de Krishna, Rāma, Naraśimha y Vāmana.

En el Bhāgavata Purāṇa se mencionan varios listas de los avatares --
y se relatan sus hazañas, pero el personaje principal, el avatar de --
mayor importancia sigue siendo Krishna, a quien se considera no sólo --
un descenso más, es decir una aparición, sino la imagen misma de --
Dios, su verdadera personalidad. Las historias de éstos avatares, en --
bre todo la de Krishna, están llenas de ejemplos de la devoción mag- --
na y del amor divino. Así la fe inquebrantable de Prahlāda que desa- --
fió a su padre, el demonio Hirāṇya_kāśipu, y le ganó la salvación --
a través de Naraśimha, el hombre-león, avatar de Viṣṇu que destruye --
el demonio. Así la devoción y el servicio de Hanumān, el caudillo de --
los monos, a Rāma el príncipe desterrado, Dios encarnado y marido --
desolado. Así el irresistible amor de los pastores por Krishna. To- --
dos estos ejemplos y los muchos que ^{se} dan en los Purāṇas son narrados --
una y otra vez para exaltar la devoción del lector y el oyente. Los --
avatares, pues, se relacionan con la bhakti estrechamente ya que son --
ellos los principales objetos de ésta, y en el Bhāgavata ⁷ la sustentación --
física y moral del cosmos tanto como la gracia divina (grāhaṇa y --
pāpāra) son tareas de éstos, además de que son temas específicos del --
Purāṇa en las partes que tratan de las historias del Señor (Īśvaraka- --
thā).

3 yadā yadā hi dharmasya glāṇirbhavati bhūrate abhyutthāna --
adharmā ya tadā tam āpi dayāma B.G.4.7.

Un detalle peculiar de la gracia divina y de la bhakti del --- Bhāgavata Burōpa es que no sólo se reduce a aquellos que aman a Dios sino a todos los que piensan en El. Aún sus enemigos más encarnizados lograron la liberación inmediata al ser muertos por el Señor. Y hiṣ -- thira, el mayor de los cinco príncipes Pāndavas, pregunta extrañando a Nārada porqué Sisupāla y Dantavakra, que odiaban a Krishna hasta el punto de atacarlo al frente de un ejército, habían entrado directamente al cuerpo de éste al momento de morir (4). Nārada responde que Dios está fuera de toda distinción particular de amor y odio los que no son más que producto del ahankāra, el sentimiento de individualización y separación, afectado por los gunas. Pero el Señor es absoluto y no tiene la limitación de la individualidad que a nosotros nos ata. El amor y el odio no son más que concentración de la mente en un sólo objeto con exclusión de todos los demás, son pasiones que impiden todo razonamiento y que sólo luchan por alcanzar su objeto. -- Una concentración en Dios, aunque sea por odio, logra su objetivo tarde o temprano, y Dios es alcanzado por sus más grandes enemigos aún más pronto que por sus devotos comunes, pues el odio y la envidia son más poderosos para subyugar la mente que el afecto y el amor (5).

Lo que Nārada trata de decir aquí es que lo más importante en -- éste camino que usa el desarrollo de las emociones para acercarse para acercarse a Dios es pensar constantemente en El hasta el extremo de olvidarse de sí mismo. No importa el motivo lo importante es meditar en Dios dice Nārada en el Bhāgavata: "las gunā lo obtuvieron por la lujuria (kāma); Kaṁsa lo alcanzó mediante el temor; el rey de Cedi (Sisupāla) y otros lo obtuvieron por el odio; los Vṛṣṇis (el clan de Krishna) lo obtuvieron por el parentesco; ustedes (los Pāndavas) por el afecto y nosotros (Nārada y otros) por bhakti." (6)

4. caidyadehotthitām jyotirvāsudevam upōviāt. B.P.10-74-75

5. yachā vairanubandhena martyastanmayatāmīyāt/na⁷⁸ bhaktiyogena - iti me nīcīta matiḥ //B.P.7.1.26

6. gopyaḥ kāmād bhayāṅkaṁso dveṣāc caidyūdayo nṛpāḥ/sambandhād - vṛṣṇeyāḥ snehād yūyaḥ bhaktiā veyāḥ vibho//B.P.7.1.30

Y ahora vemos en que consiste esa liberación prometida por la bhakti. El fruto del desprendimiento y desapego de sí para ya sólo pensar en Dios que ocupa toda nuestra mente y mueve todos nuestros actos. Mukti es uno de los diez tópicos tratados por el Purāna. En la conversación entre el sabio Kṛpila (encarnación de Viṣṇu e iniciador del Sāṃkhya) y su madre Devahuti este le explica que hay cinco clases de mokṣa, (liberación) para los devotos: Sṛōcya, sāṅṣṭi, sāṃpiya y sāyujya , es decir: la residencia en el mismo mundo (loka) que el Señor, la igualdad en atributos con Dios; la cercanía de Dios; la posesión de la forma divina; y la absorción y disolución en Dios.

Pero los más grandes devotos no quieren ninguna de éstas recompensas, ni siquiera apetecen ^{la liberación} de Sāṅṣṭra, es decir la liberación.

Todo lo que el mejor de los devotos desea es servir a Dios y adorarle en éxtasis vida tras vida, nacimiento tras nacimiento. Esta es la niṣkama - bhakti, la devoción sin ningún objeto distinto a Dios. Esta devoción es atyāntika, la más elevada, la suprema.

Hasta aquí el concepto de Mukti que nos presenta el Viṅṣavata, es perfectamente coherente con su exaltado teísmo, sin embargo en algunos pasajes de éste Purāna que es el fruto más logrado del teísmo Vaiṣṇava encontramos una concepción advaítica (monista) de la liberación.

En cuanto a lo que está atado o libre (bendho mukta)

Su explicación está en los gunas

Y no en mi esencia.

Pues los que tienen gunas tienen sus raíces en māyā.

Tienen ataduras y tienen liberación. Pero yo no.

El infortunio y la confusión, la felicidad, la miseria

Y la encarnación, son productos de māyā,

Así como el sueño es una percepción del alma.

Así samsāra no tiene validez.

La sabiduría y la ignorancia son mis manifestaciones,

Sabe, Oh Uddhava, que crean la esclavitud y la liberación

De todas las creaturas, y que han sido creadas,

Desde un principio, por mi māyā. (7)

La doctrina de la ilusión cósmica (māyā) es la base de las enseñanzas monistas que no admiten la devoción a Dios personalizado sinno como vía inferior ¿Cómo entonces el Bhāgavata-Purāṇa que considera la bhakti como el mejor camino puede enseñar esta doctrina? pues adaptándola a su propia concepción teísta, como hiciera la Gītā con las enseñanzas de las Upanishades. En el pasaje que acabamos de citar puede notarse que aunque la Māyā descrita por el Purāṇa sigue siendo la ilusión del mundo, su falsedad. (samsrtiḥ tu vastevī), ella misma es engañosa. Māyā en el sistema puránico no es el concepto abstracto y filosófico de los vedantinos, sino una manifestación divina. El Dios personalizado no es creación de māyā, como dijera Śāṅkara, si no el creador de māyā y, mediante ella, del universo entero. Existe también el Brahman impersonal de que hablaba Śāṅkara pero también es otra manifestación del Dios Supremo de la bhakti. Así pues aún en sus pasajes de tendencia advéitica el Bhāgavata sigue considerando la liberación como unión con Dios por medio de la devoción. Pero una unión en que aunque se borran las diferencias entre creatura y creador, no se pierde la identidad de cada cual, con lo que, se perdería también la relación que permite el sentimiento de amor, sino que es una unión o contacto de dos entidades distintas externamente y sin embargo iguales en esencia: Dios y el alma.

vemos aquí la enorme importancia que ha alcanzado la bhakti desde los días de la epopeya, ya entonces se la había proclamado la religión mejor en la Bhāgavat-Gītā y el Nārāyaṇīya, pero éstos no dejaban de ser pasajes sectarios en el vasto conjunto del poema. En los Purāṇas, donde desde un principio había ocupado una posición central poco a poco se va constituyendo en el motivo más frecuente y al que se subordinan todos los demás. Dos aspectos de la devoción que en la Gītā aparecen muy poco, aunque ocupando un lugar relevante, en los Purāṇas alcanzan importancia máxima. Estos son nāma y pranātti, adoración y rendición (8),^{que} aquí en el Bhāgavata Purāṇa son la esencia de la devoción, - el medio y el fin.

A la adoración de que habla la Gītā: ofrecer agua, hojas, flores, frutos, la transforma en el Bhāgavata en un ritual que llena toda la vida del devoto. En este ritual destacan por su importancia japa, la recitación continuada de los nombres de Dios, y sankirtana la reunión de devotos para cantar los nombres y alabanzas del Señor. El nombre de Dios ocupa en ésta concepción religiosa un sitio de gran trascendencia, pues es un método de eficiencia todo poderosa para obtener la salvación. En ésta época cósmica, Kali yuga, la era de la discordia y la ira, la peor de las cuatro eras del universo, no hay otro método para alcanzar a Dios. Pues la escasa voluntad y la fuerza de sus pasiones no permiten al hombre actual seguir ninguno de los otros caminos, mucho más arduos y difíciles, a la luz (9). El nombre de Dios es tan poderoso que aún pronunciado inintencionalmente causa la salvación del que lo pronuncia, es como la medicina que no necesita de la voluntad del enfermo para sanarlo y lo sanará de todas maneras (10).

8 B. G. 9.26; 18.66

9 kalim arjhejāyatyāryāṁ pañjāṣṭhā sārabbhāgināḥ/yatra sankirtanena iva sarva bhavārtho bhilabhyate/B. P. 11. 5. 36

10 ajānāthavā jñānāduttamālokanāṁ /sankīrtitam aśheṣa purāṇo dāhadedho yathānāleḥ/yathāgedam viryatama upayuktem yadriccha yā/- ajānāṁ śe'pyātagupam kuryān mantro'py udahrtāh/B. P. 6. 2. 18-19

El nombre de Dios todo lo purifica, y el pecador no se purifica tanto como recitando el nombre de Dios ni aún por el ayuno y la penitencia 'pues el sonido de tales palabras le recuerda los atributos del glorioso Señor y lo atrae a la felicidad suprema'(11)

Así es narrada la historia de Ajamila (B.P.6.1-2), un brahmán que llevaba una vida de perdición al lado de una prostituta de la más baja casta, con la que había procreado diez hijos. Al más joven de éstos le puso por nombre Nārāyaṇa. A la hora de su muerte éste brahmán indigno llamaba a su hijo con desesperación, muriendo así con el nombre de Dios en los labios. Esto bastó para que se presentaran los servidores de Viṣṇu y lo salvaran de las garras de la muerte y de los horribles castigos que se había ganado por sus perversos actos. Pues el nombre de Dios purifica aún los más grandes pecados. Por tanto japa es recomendado como un método infalible por el Purāṇa.

El nombre de Dios pronunciado constantemente es un remedio contra todos los males, el devoto debe practicar esto siempre. Un medio que el bhāgavata Purāṇa considera el más sencillo y apropiado, por su alegría y su belleza, para cumplir con ello es el cantar los nombres de Dios en grupos de devotos reunidos con ese objeto (saṅgīta). Las danzas que acompañan las canciones y el sonar de címbalos y tambores junto con la propia voz, provocan en los devotos una excitación y un frenesí emocional que los conducen al éxtasis. El Purāṇa nos propone la imagen de Preplāda:

Algunas veces su conciencia era agitada por los pensamientos de Veikunṭha (el cielo supremo de Krishna) y sollozaba. Otras veces reía y cantaba gritando, abrumado por el gozo que le producía su meditación sobre Krishna. O lloraba alzando la voz hasta los límites de su fuerza: Y otras veces danzaba frenéticamente sin ningún sentido de la comocitura. Algunas otras veces, lleno con el pensamiento de Dios en su alma, se quedaba en silencio, extático, sus ojos entrecerrados por las lágrimas de felicidad que le producía su devoción a Dios. (12)

11 na niṣkṛtairuditaibrahmevāḍibhiṣtathā viśuddhyetyaḡhāvan vratādi-
bāh/yathā harer nārapadeirudāhṛtaistaduttamaślokeḡunopalambhakam.//
/B.P.6.2.11

12 B.P.7.4.39-45

Este método amkīrtana llegó posteriormente a ser la principal -- fuente de devoción religiosa, pues muchas de las sectas que se iniciaron desde entonces (siglo XI) lo adoptaron y lo usaron como medio de proselitismo. Como veremos al mencionar las formas que presenta la bhakti según éste Purāna, las sesiones de canto y danzas en honor de Dios son consideradas unos de los medios principales de manifestar e incrementar las emociones del alma ante El.

Otro elemento más en esta adoración que pregona el Bhāgavatam, y también de suma importancia en la caracterización de la religión puránica es el culto de las imágenes de Dios y el ritual de los templos y las capillas familiares. Este Purāna admite que hay tres modos válidos de adoración: el védico, el tántrico y el mesclado, y que uno puede seguir el que más le guste (13). Se puede adorar a Dios con presentes y regalos en la persona del guru o una imagen, o en el altar védico, o en el fuego, o el sol, o el agua, o en el propio corazón (14). Las imágenes son de ocho clases: de piedra, de madera, de oro o metales, de barro, de cristal y gemas, pintadas sobre algo y las mentales (15). Estas imágenes pueden ser móviles: las que necesitan ser invocadas cada que se las va a adorar, e inmovibles, que no ocupan de este llamado pues el Dios reside permanentemente en ellas (16). La imagen debe ser bañada o limpiada diariamente y servida mediante flores, perfumes, incienso, agua y alimentos. Cuando se trata de una imagen mental representada en el altar del corazón se la adora mediante el mismo ritual ejecutado con el pensamiento (17). Hay que notar esto, -- que aunque se acepte y se inculca pañc, la adoración ritual de la imagen, se recomienda que sea mentalmente en un proceso parecido a la meditación.

Identificándose con la forma (de la imagen de Dios) y pensando que ella se convierte en el propio cuerpo, se debe adorarla mentalmente; unido con su forma se debe invocarla poniéndola en la imagen; y colocando los devan en los distintos centros del cuerpo, debe adorarla. (18)

Sin embargo una de las características principales, si no la principal, de la religión puránica, sigue siendo mija en su forma externa. Al grado de que también ésta modalidad religiosa llegó a dominar en -- todas las religiones Hindúes.

La bhakti según el Bhāgavata se manifiesta de nueve maneras: el -- oír las historias y los nombres de Dios; el cantar las historias y los nombres de Dios; el recordar constatemente a Dios; el servirlo y ad-- rarlo; el alabarlo; el ser su esclavo; el ser su amigo; y el ofrecerse uno mismo por completo a Dios (49), quien ha obtenido éstas nueve for-- mas de la devoción ya no tiene más que aprender en la vida. En ésta -- clasificación de la bhakti vemos la importancia que guarda un teísmo de tipo personal, apoyado por narraciones mitológicas, en todo el movi--- miento devocional puránico.

¿Y cuáles son los medios prácticos para obtener esta bhakti? El -- mismo Bhagavān nos deja saber:

La fe en los relatos inmortales de mis hazañas,
 Su explicación una y otra vez;
 La firmeza en mi adoración y la alabanza con himnos.
 El gusto de mi culto, el postrernarse ante Mí y ante mis devotos
 El considerar todos los seres como parte Mía.
 Usar el cuerpo sólo para servirme,
 Hablar sólo de Mí y dedicar la mente a Mí purificándola de to-- dos los deseos.
 Renunciar por Mí a la riqueza, a los placeres y a la felicidad.
 El desear sólo a Mí, el dar sólo por Mí, el ofrendar sólo a Mí,
 El recitar sólo mi nombre, el hacer austeridades y penitencias sólo por Mí. (20)

O sea el mismo método que ya nos había propuesto el mismo Krishna en el Bhagavad-gītā: el karma-yoga, el cultivo de los actos a lo para Dios y la ofrenda de todo nuestro ser a Él.

Y éste es según el Bhāgavata-purāṇa el tónico más importante de -- sus enseñanzas, aquel que una vez aprendido y realizado obtiene los -- frutos de todos los demás y el suyo propio que es la salvación comple-- ta. Este Purāṇa lo llama śaraṇa o refugio, y se refiere tanto a ésta-- entrega completa a Dios, a este refugiarse sólo en Él, como al mismo--

3.- LA BHAKTI DE LOS BHAKTI SUTRAS/

Los Bhakti-Sūtras un texto que no guarda la importancia del Bhagavad-Gītā o del Bhāgavata-Purāṇa, muestran el aspecto sistemático de la doctrina de la bhakti. En ellos tenemos a la devoción explicada escolásticamente, y analizada paso a paso, concepto por concepto. Aunque no alcanzaran la influencia de la Bhagavad-Gītā o del Bhāgavata-Purāṇa es necesario estudiarlo aquí como el ejemplo más representativo de la bhakti brahmonizada y ortodoxa. En los Bhakti-Sūtras -- encontremos a la bhakti plenamente formada y sintetizada, aceptada por la tradición brahmánica y sancionada como uno de los caminos --- (mārga) válidos para obtener la liberación y entre éstos como el más sencillo y efectivo.

Veamos como se va explicando el sendero de la devoción según la enseñanza de los Sūtras. Tanto Śaṅḍilya como Nārada definen y explican sólo la bhakti suprema (parabhakti) y no la inferior (aparabhakti). Śaṅḍilya dice que la bhakti suprema es "el afecto puesto en el Señor" (1), y Nārada la define como "supremo amor por El" (2). Nārada agrega que es como néctar de la inmortalidad (amṛta) (3) y que convierte al hombre en perfecto (siddha), inmortal (amṛta) y satisfecho (tripta) (4); que aquél que la siente se comporta como loco o borracho (matta), se queda inmóvil y extático (stambha) y se deleita 'en sí mismo' (ātmarāma) (5).

Śaṅḍilya explica que por medio de la bhakti uno 'reside en el Señor' (6), que bhakti es rāga o anurāga (apego, afecto) es decir lo opuesto del odio, y que por eso podemos considerarla como rāga, estos es, sentimiento, gusto o emoción (7). Bhakti es rāga en oposición a hīna, conocimiento, Śaṅḍilya dice que conocer a Dios no implica el amarle ni el residir en El puesto que se lo puede conocer y odiar al mismo tiempo (8).

<u>1</u> BSS 2	<u>2</u> Sa tu asmin paramapremarūpē. BSN 2
<u>3</u> BSN 3	<u>4</u> BSN 4
<u>6</u> BSS 10	<u>7</u> BSS 6
<u>9</u> BSS 10	<u>5</u> BSN 6
	<u>8</u> BSS 4

Y aunque el conocimiento puede producir la bhakti, ésta no produce el conocimiento pues es en sí misma la meta del conocimiento (9). Tampoco podemos decir que la bhakti es Fé (śraddha) porque la Fé es subsidia-
ria a la devoción y a todo rito también, mientras que ésta no se en-
cuentra en cualquier ceremonia que puede ser hipócrita o malintencionada. No podemos decir que la bhakti consista en un acto (kriya) (10) --
pues no depende de ningún acto voluntario ni deseo. El deseo es egoísta
y el afecto no lo es. Además si bhakti fuera un acto sus frutos no se-
rían eternos, porque los 'frutos' producidos por los actos son transi-
torios y se agotan con el karman que es producto de la voluntad. Los --
actos deben ser ofrecidos al Señor con devoción, como dice la Gītā, pa-
ra ser purificados de esa voluntad egoísta que causa las reacciones --
indeseables que nos atan (11).

¿Y cuáles son éstos frutos eternos de la bhakti? pues la Paz y la
felicidad supremas como dice Nārada (12).

Estos frutos de la devoción suprema son de tal naturaleza que la-
hacen inexpresable, 'su esencia es indescriptible' dice Nārada (13) y
agrega: 'como el paladear de un mudo' (14) pues el gusto del Amor Di-
vino es tan deleitoso que causa la suprema felicidad y gozo que no se
pueden decir con palabras. Sin embargo un trasunto de ésta beatitud --
lo podemos encontrar en la presencia de un gran devoto y un santo (15).
Esta felicidad no está contaminada por la lujuria o el atasco en ningun
forma, está desprovista de atributos, crece a cada instante flu-
yendo ininterrumpidamente y tiene la forma sutilísima de un sentimien-
to interior (16). Aquí es patente que la bhakti es considerada ante --
todo como una emoción pura, sentimiento de ternura y amor que invaden
el alma y que ésta no es capaz de contener, un fenómeno conocido a --
todas las tradiciones místicas.

10 BSS 7 11 B.G.9.28; BSS 64:aba dho'rpanasya mukham
12 śāntirūpāt paramācndarūpūcca BSN 60 13 anirvacanīyaḥ pra
14 mukhasvedanavat BSN 52 ma svarūpāt BSN 51
15 prakāśate kvapi pātre BSN 53
16 gunarहितं कर्मणः राहितं प्रतिकर्मणः वर्धमानं अपविच्छिन्नं -
शुक्लमंतरामानो भवति रूपं. BSN 54

La Bhakti es amor, y amor apasionado, pero no ata como toda pasión o deseo pues su meta no es algo precedido sino el más alto -- fin de todos: el origen y meta de la creación entera, el dueño y señor de los mundos y de los señores de los mundos, Śaṅḍilya explica esto agregando que ocurre como cuando se condena el apego refiriéndose únicamente el apego a las cosas perjudiciales (17). Este apego y este amor por Dios se manifiestan de distintas formas, Śaṅḍilya señala los siguientes: respeto, honor, gozo en su presencia, dolor en su ausencia, duda de todo lo que no es Dios, alabanzas, vivir sólo por El, considerar todo como de Dios, encontrar a Dios en todo y entregarse a su voluntad (18). En todas estas formas de la Bhakti encontramos un fuerte contenido emotivo, en verdad no son sino síntomas de un enamoramiento extremo que puede conducir a contradicción como esa entre dudar de todo lo que no es Dios y encontrar a Dios en todo y entregarse a su voluntad. Posiblemente Śaṅḍilya quiso ordenarlas de manera ascendente y tendríamos aquí no otra cosa que -- una escala mística, un acercamiento gradual a la unión divina que -- carece de toda descripción.

Nārada no da una sola lista de éstos síntomas o manifestaciones de la bhakti, sin embargo en distintas partes de su obra podemos -- encontrar éstos signos indicadores de la presencia de la devoción -- real. En uno de sus aforismos, dice comparando su definición de bhakti con la de otros maestros, 'Nārada opina que las características de bhakti son la entrega de todos nuestros actos a Dios y la suprema angustia que se siente al olvidarlo' (19), y ejemplifica -- ésta devoción con la conducta de las gorilas que amaron intensamente a Krishna. Y antes Nārada había explicado (20) que ésta entrega de-

vāt saṅgavat BSS 21 17 heyā rāgatvāditi cennottamas padat

kit tva hīmakhyatitadarthaprāp sthānatadyatāsarva tad bhavaprātī-
kū yadīni ca smarapebhyo bahulyeṣṭ BSS 44

19 nāradaṣṭu tadarpī tūkhilāceratā tadwismarape paramavyābhūtateti
ca BSN 19 20 BSN9-11

nuestras acciones al Señor consiste en ser exclusiva (ananyatā), es decir sólo para Dios, y en ser indiferente (udāsīnatā), a todo lo que se opone a Dios, todos los actos, aún los negativos, deben realizarse en comunión con Dios y con indiferencia por sus resultados, -- siempre como una ofrenda al Señor. Hasta los sentimientos de lujuria cólera y orgullo cuando se experimentan deben ser relacionados con Dios (21). El devoto no debe de sentir ansiedades por las pérdidas del mundo pues ha ofrecido a Dios tanto su conducta mundana como la védica, es decir sagrada (22), aquí sigue la enseñanza de la Gītā -- cuando ordena abandonar todos los dharmas (23) y buscar refugio únicamente al Señor (24), y también la enseñanza del Bhagavadgītā que pone a śāntya, refugio, como el tema principal de su mensaje (25).

Según Nārada también podemos encontrar extendida la devoción en la paz divina y la beatitud supremas que lloran al devoto en su éxtasis (26), y que se manifiestan en su conducta: hablan de Dios con voces trémulas, los pelos erizados y lágrimas fluyendo (27), 'habiéndola obtenido ya no desea nada, no odia nada, no se regocija por nada, no se esfuerza por nada' (28). Encontramos aquí dos actitudes: la de indiferencia hacia el mundo y la de la locura ante Dios, ambas extremas y que sin embargo deben realizarse en la misma persona mientras cumple con su deber en el mundo. La primera de éstas actitudes, la de la indiferencia, proviene de la enseñanza de la Gītā, del Karma-yoga, la segunda, la locura, proviene de las enseñanzas del Bhāgavatam y de los santos populares como los Āṅgiras. Casi todos los bhaktas han cumplido con su profesión o sus deberes aún después de alcan

21 tadarpitākhilā ścāreḥ saṁ kṛmākrōdhūbhīmānādikaḥ tacchinneva - karāṅgīyā BSN 65

22 sarva dā sarvabhavena niscintairbhagavaneva bhajatyā BSN 79

→ 23 B.G.18,66 24 B.G.18,62 25 B.P.2.10.2.

27 kenthāvarodharomācāśrubhīḥ paraspareṁ lapamūnēḥ BSN 68

28 yet prāpya na kiñcid vāñceti na śocati na dveṣṭi, na remate-notśhībhavati BSN 5

26 nīrūpāt pakamānēndarūpacca BSN 60

zar los éxtasis más profundos y sólo han dejado todo cuidado cuando su amor los abruma de tal manera que ya no responden de sus actos y las lágrimas se mezclan con las risas hasta perder por completo el sentido. Entonces el bhakti ya no tiene deberes humanos pues se ha fundido en el mismísimo Amor que es Dios y 'está hecho de El' (तन्मयः).

Los Sūtras se niegan a aceptar la fusión de la bhakti con los otros margas: jñāna, y karma, o aún su igualdad. Bhakti es lo más importante, todo lo demás vale en cuanto auxilia más o menos a la obtención de bhakti. Narada remarca esta idea. 'Sólo la bhakti es necesaria 'por tanto sólo esta tienen que obtener los que buscan la liberación' (29).

Bhakti es superior a todos los demás métodos porque éstos la tienen ella como fruto y ella a su vez es su propio fruto (30). El camino del amor tiene a Dios como su meta y su centro (31), mientras que karma, jñāna y yoga siguen otros fines como el mérito, el poder o la liberación, y Dios aborrece al orgulloso y autosuficiente y ama al humilde y al necesitado (32). Jñāna puede producir la bhakti pero ésta no la necesita indispensablemente ya que 'cuando El es glorificado rápidamente se manifiesta y se hace presente a los devotos' (33). La devoción surge en los hombres aun por una 'pizca de la gracia de Dios' (34). Es un don de Dios, Dios se entrega a sí mismo — el Amor— al alma que lo busce, y ya esta búsqueda es fruto de su gracia. Dios 'elige' a sus devotos, hace fecundar en su alma la semilla del amor. Pero el alma debe poner algo de su parte, debe prepararse cuidadosamente eliminando los obstáculos que impiden el surgimiento de la verdadera devoción y ayudándose de los medios que la favorecen. Estos medios pueden reducirse a dos: 'la indiferencia lo que se conoce a ella' y la práctica de los actos tanto mundanos como sagrados

29 tasmāt saiva varigrāhya mumukṣubhiḥ BSN 33
30 p alarūpatvāt 31 BSN 67, 79
32 jāvarasyānyebhimāni dveṣitvāt daiḥyanriyatvāt ca BSN 27
33 BSN 80 34 bhāgavatkr̥pālegād BSN 38
35 lokavedeḡu tademūlācāraṇaṃ tadvirodhigūḍāśīnatā BSN 11

que la favorecen' (35).

Nārada concluye sus enseñanzas dándonos una clasificación de las once formas que presenta la bhakti, compárese con la lista similar -- que aparece en el Bhāgavata-Purāna (vide ante p.) Estas modalidades de la devoción pueden considerarse tanto como etapas en un mismo camino ó como formas independientes que toma el Amor según las características de cada devoto.

El apego o devoción por la grandeza y la majestad de Dios (ābhaya-bhāva-bhakti) es el primero de la lista y lo tenemos ejemplificado en grandes contemplativos como el mismo Nārada y como Vyāsa. En segundo lugar tenemos el apego a la belleza de la forma divina (rūpa-bhakti) -- como en el caso de los pastores enamorados de Krishna-gopāla, quienes constantemente se imaginan en brazos del Señor y se representan su -- hermosura. Enseguida viene el apego a la adoración de Dios (arādhana-bhakti) el gusto por su alabanza y por su ofrenda como lo tenía el rey Ambariṣa (B.P. 9.4.17-20). Luego tenemos el apego por el recuerdo de Dios -- (smaraṇa-bhakti), cuando el devoto ya sólo piensa en El y se olvida de sí mismo, como en la historia de Prahlāda que arrojó tremendos castigos con la mente puesta en Dios. Después viene el apego por su servicio y su cuidado (sevā-bhakti), como lo tuvo Hanuman por Rama. En sexto lugar aparece el apego por la amistad divina (sakhya-bhakti) como el que sintieron Arjuna y Uddhava que se vieron favorecidos por la presencia íntima del Señor. En séptimo menciona el apego (a Dios) como el que se siente por un hijo (vatsalya-bhakti), tal como lo tuvieron -- Devakī y Yaśodā, Nanda y Vasudeva. Enseguida, dice Nārada, está el apego como el de una esposa (prema-bhakti) que sintieron Sita, Rukmiṇī y la misma Rādhā. Viene entonces el apego como el del que se ha entregado a sí mismo al Señor (ātmanivedana-bhakti) ejemplificado en Bali y Vāthiṅga, quienes se entregaron totalmente a la voluntad de Dios. En décimo lugar tenemos el apego a la unión y a la absorción en Dios, a sentir en verdad que se está hecho de una esencia divina (tanmayā-bhakti)

y entrar en comunión con esa esencia como lo han hecho grandes sabios de la antigüedad como Sanatkumara o Yājñavalkya. Y por último tenemos la forma de la devoción que alcanza los grados más altos y que, al mismo tiempo, se encuentra en todas las demás formas; el apego como el de quién ha sido separado del Señor (parāṃvirōhāṅkti), del que sufre su ausencia y así lo ama muchísimo más. Un dolor semejante han sentido todos los bhaktas que han gozado de la presencia de Dios en algún momento y que luego se ven condenados a anhelarlo vehementemente consumidos por el fuego del amor. El ejemplo más citado es el de las gopīs, quizás por toda la poesía que se ha escrito alrededor de él. Pero existen numerosos casos narrados en los Purāṇas y, como dijimos, en realidad toda bhakti participa en un momento u otro de éste sentimiento.

Con esto tenemos una síntesis de lo que la bhakti significa tanto para Śaṅḍilya como para Nārada, si es que así se llamaban los autores de los Bhakti sūtras, y del papel que tiene según éstos en el contexto de las prácticas religiosas. Ante todo hay que señalar que la bhakti tal como es considerada en los Bhaktiśūtras es principalmente un sentimiento emocional de afecto extremo, una pasión del alma como sólo se siente por nuestros seres más queridos. Los Sūtras no piden que se eliminen éstas pasiones sino que se las transfiera al dominio de la devoción y la religiosidad, que el objeto de ellas sea únicamente Dios.

A partir de ésta concepción que aparece por primera vez en los Purāṇas y que en los Sūtras es sistematizada, la bhakti toma el lugar más importante en el Hinduísmo pues su influencia alcanza hasta los movimientos que por su carácter monista y panteísta la rechazaban como inferior.

APENDICE

TEXTO Y TRADUCCION DE LOS BHAKTI SŪTRAS DE NĀRADA.

NĀRADABHAKTISŪTRĀNI

prathamo'dhyāyeh

PARABHAKTISVARŪPAM

- 1/ Hariḥ sup // athāto bhaktiṃ vyākhyāsyāmaḥ /
2. sā tvesmin para(ma)premarūpā /
3. smṛtasvarūpā ca /
4. yallabdhvā pumān siddho bhavati, smṛto bhavati, tṛpto bhavati /
5. yat prapya na kiñcid vāñchati, na śocati, na dveṣṭi, na roma-
te, notsāhi bhavati /
6. yat jñstvā matto bhavati, stābdho bhavati, śtmērāmo bhavati /
7. sū na kēmayamānā, nirodherūpōtūṭ /
8. nirodhastu lokevedavyāpāranyāśaḥ /
9. tasminnananyetā tedvirodhisūdsinatā ca /
10. anyāśrayāṅgā tyāgo 'nanyatā /
11. lokevedeṣu tadanukūlācaraṇam tedvirodhiḥsūdsinatā /
12. bhavatu niścayadarḍhyādūrdhvaṃ śestrarakṣaṇam /
13. anyethā pātitya śāñkayā /
14. loko'pi tavadeva; bhōjanādivyāparastvāśerīradhērānavadhi /
15. tallekṣaṇāni vācyante nānāmetabhedāt /
16. pūjādiḥvanurāge iti pārśśaryah /
17. kethādiḥviti gergah /
18. ātmaratyavirodheneti śāṅḍilyah /
19. nāradaṣtu tadarpitākhilācāretā ted vismerāṇe pāremavyākula-
teti (ca) /
20. astyevamevaṃ /

21. yathā vrajagopikānām /
 22. tatradī na mēhātmayajñānavismṛtyapavādah /
 23. tadvihīnam jūrūpāmiva /
 24. nāstyeva tasmin tatsukhasukhitvam /

 dvitīyo'dhyāyeh PARABHAKTIMAHATTVAM

25. sū tu karmajñānayogebhyo'pyedhikatarē /
 26. phalarūpatvāt /
 27. Isvarasyāpyabhīmāno(ni) dveḡitvāt dainyepriyatvāt ca/
 28. tasyaḡ jñānāmeva sādhanamitḡeke /
 29. anyanyaśrayatvam ityanyo /
 30. svayam phalarūpateti brahmakumār(ē)ḡ /
 31. rājagṛhabhōjan ēdiḡu tathaiva drṡtatvāt /
 32. na tēnā raja paritogaḡ kṡuc(dhāsē)chōntir va /
 33. tasmāt saiva (peri)grāhyē samukṡubhiḡ /

 tritīyo'dhyāyeh BHAKTISĀDHANĀNI

34. tasyaḡ sādhanāni gāyantvācāryaḡ /
 35. ta tu viḡayatyōḡāt saḡgatyēkāt ca /
 36. avyāvṛtte(ta)bhajanāt /
 37. loke'pi bhagavad guṇa śravaṇa kīrtanāt /
 38. mukhyatastu mahatkrṡpaysiva bhagavetkrṡpālēśēd vā /
 39. mahatsūḡgastu durlabho'gamyō'moghaśca /
 40. labhyate'pi tat kripaysiva /
 41. tasmīḡstajjane bhedābhāvāt /
 42. tadeva sādhyatām tadeva sādhyatām /
 43. dussaḡgeḡ sarvathē eva tyējyaḡ /
 44. kēma krodha mohesṡṡtibhraṡṡa buddhinēśa (sarvanēśa) kēreṇa
 tvāt /

45. tarāṅgāyitā apīmesaṅgātsamudrāyante (nti) /
 46. kastarati kastarati māyām yaḥ saṅga (ṅgāṃs) tyajati, yo mahā
 anubhāvag sevate, nirmamo bhavati /
 47. yo vivitkashāneṣ sevate, yo lokabandhamunmūlayati, (yo)
 nistraigupyo bhavati, (yo) yogakṣemam tyajati /
 48. yah karmaphalaṃ tyajati, karmāṅgi sannyasyati, tato nirvandvo
 bhavati /
 49. (yo) vedānapi sannyasyati; kevalessavicchinānūrūḡam labhate /
 50. sa tarati sa tarati, sa lokāḡstōrayati /
 51. - - -

caturtho'dhyāyeh PREMANIRVACANAM

51. anirvacanīyam premasvarūḡam /
 52. mūkōevēdanavat /
 53. prakāśa(śya)te kvāpi pōstre /
 54. guḡarahitam kāmenārahitam praktikṣeḡavardhamāḡḡ avicchināḡḡ
 sūkṡmataram anubhavarūḡam /
 55. tat prānya tadevalokati, tadeva śṅḡoti, (tadeva Dhṅḡayati),
 tadeva cintayati /
 56. gaupī tridhā, guḡabhedēd ārtsēdibhedēd vā /
 57. uttaramēd uttaramāt pūrvapūrvā śreyāya bhavati /
 58. anyasmāt saulobhyam bhakteu /
 59. premāḡāntarasya anapekṡatvāt svayam premāḡatvāt /
 60. śāntirūpāt paramānandarūḡpacca /
 61. lokahāneu cintānokōryō; niveditātmaloka veda (śīla)tvāt /
 62. na ta(da)tsiddheu lokevyavshāro heyaḡ, kintu phelatyēḡḡ
 tatsādhanāḡ ca (kēryameva) /
 63. strīdhananēḡetike caritram ne śravapīyam /

64. abhimānadambhādikaṃ tyājyam /
 65. tadarpitākḥilācāraṃ sankāmakrodhābhimānādikaṃ tasminneva
 karaṇīyam /
 66. trirūpabhaṅgapūrvakaṃ nityadāsyā(sa) nityakāntābhajanātmakaṃ
 premakārya premaiiva kāryam /

pañcama'dhyāyāḥ MUKHYABHAKTAMAHIMĀ

67. bhaktā ekāntino mukhyāḥ /
 68. kaṇṭhāvarodharoṃśācāśrubhiḥ parasparaṃ lepaṃānāḥ pāvayanti
 kulāni pṛthivīm ca /
 69. tīrthā kurvanti tīrthāṇi, sukarnā kurvanti karmāṇi, sacchā-
 strīkurvanti śāstrāṇi /
 70. tanmayāḥ /
 71. modante pitaro , nṛtyanti devatāḥ, sanāthā ceyam bhūrbha-
 vati /
 72. nāsti teṣu jatividyārūpakulādhanakriyādhedāḥ /
 73. yatastadīyāḥ /
 74. vādo nāvalambyaḥ /
 75. bhūhulyāvakāśātvādaṃ aniyā(ntri) tatvāca /
 76. bhaktiśāstrāṇi mananiyāni ta(du)dbodhakarmāṇi karaṇīyāni /
 77. sukhaduḥkheccāśābhādhityakte kāle prati(kāya) kṣamāya kṣaṇār-
 dhamepi vyertheṣu na neyam /
 78. śiṣyāśātyeśāucadayaśatikyācāritryāṇi varipālenīyāni /
 79. servadā servabhāvena nīścintaiḥ bhagavānena bhajanīyāḥ /
 80. sa kīrtymānāḥ śīghramevāvirbhavatyānubhāvayati (ca) bhaktān/
 81. trisatyasya bhaktirevagerīyasī, bhaktirevagerīyasī /

82. Guṇamāhātmyāsakti rūpasakti pūjāsakti smaraṇāsakti dāsyā-
sakti sakhyāsakti vātsalyāsakti kāntyāsakti ātmanivedanā-
sakti tanmayatāsakti paramavirehāsakti rupaikadhēppekāda-
śadhā bhevati /
83. ityevam vadanti janaśjalpenirbhayāḥ ekamatāḥ kumōravysā
śuka śāṇḍilya garga viṣṇu kṣaṇḍinya śeśoddhavāruṇi bali
henumad vibhīṣaṇādayo bhaktyācāryāḥ /
84. ya idam nāradaḥ proktaḥ śivānuśāsanaḥ viśvesiti środdhate,
sa bhaktimān bhevati, saḥ preṣṭam labhate, saḥ preṣṭam la-
bhate // suḥ tat sat // (1)

LOS BHAKTI SUTRAS DE NARADA.

Primer Adhyaya: De la forma propia (1) de la bhakti suprema.

Harih om .-Entonces, ahora explicaremos la bhakti./Esta tiene la forma de amor supremo a este (Dios)./Y también la forma de nectar de la inmortalidad (2)./Obteniéndola, el hombre se vuelve perfecto,(3) inmortal y satisfecho./Obteniéndola, ya no desea cosa alguna, (se convierte en alguien que) no se lamenta, que no odia, que no se alegra, que no despliega energía ./Conociéndola se extasía, se queda inmóvil, se delata en sí mismo.(4) (1-6)

Esa (bhakti) no tiene la naturaleza del deseo sensual, ya que tiene la forma de la templanza (5)./Pero esta templanza (consiste en) la renunciación en todos los actos, tanto mundanos como sagrados./ También consiste en la exclusividad en Ese y la indiferencia a los obstáculos./ La exclusividad (en Dios significa) el abandono de otros refugios (6)./Indiferencia a los obstáculos (significa) la práctica de(actos) mundanos y sagrados favorables (a bhakti)./ Que el cuidado de las Escrituras sea posterior a la firme resolución ./ Pues de otra forma hay peligro(7) de una caída./ También las actividades mundanas (se pueden realizar) hasta este punto: que el comer, etc. (sean sólo) hasta el sostén del cuerpo./ (7-14)

Las características de esa (bhakti) se describen según las diversas opiniones./ Vyāsa dice (que bhakti consiste en) el deseo de adorar(a Dios)./ G rga dice (que bhakti consiste en el gusto por) los relatos, etc. (acerca de Dios)./Śaṅḍilya dice (que bhakti no presenta) obstáculos al deleite en el Atman (8)./ Pero Nārada dice (que bhakti es) la ofrenda de todos los actos (a Dios) y la intensa angustia por el olvido (9) (de Dios)./ (15-19).

- | | | |
|--|------------------|---------------------|
| <u>1</u> o de la esencia | <u>2</u> amṛta | <u>3</u> śiddho |
| <u>4</u> matto bhavati, stabdho bhavati, ātmārāmo bhavati. | <u>5</u> nirodha | |
| <u>6</u> anyāśrayāṅgām | <u>7</u> śaṅkayā | <u>8</u> ātmarati |
| | | <u>9</u> viśmarāṅge |

La bhakti es así ./. Como por ejemplo la de las pastoras de Vraja. / Y en ese caso (de las pastoras) no (existe) la culpa de no reconocer la grandeza (de Krishna). / Sin ese (conocimiento) su amor sería como el de los pecadores. / En ese (amor profano) no hay placer en el placer del otro. / (20-24)

Segundo Adhyaya: De La Grandeza de la Bhakti Suprema.

Pero esa (bhakti) es superior a la acción, al conocimiento y al Yoga. / Ya que su naturaleza es su (mismo) fruto. / Ya que el Señor aborrece al egoísmo y ama la humildad. / (25-27)

Unos dicen que (para obtener) esa (bhakti) el único medio es (10) el conocimiento. / Otros dicen que (el conocimiento y la devoción) son interdependientes. / El hijo de Brahmā (Nārada) dice (que bhakti) tiene la naturaleza de ser en sí misma su fruto. / Esto se ve en los casos (del conocimiento) de un palacio o de un festín etc. / No por ese (conocimiento) el (deseo de) ser rey es satisfecho, o el hambre apaciguada. / Por tanto sólo esa (bhakti) debe obtenerse por los que buscan la liberación. / (28-33).

Tercer Adhyāya: De los medios para bhakti.

Los medios para obtenerla (la bhakti) son cantados por los maestros (así). / Eso (resulta) de la renunciación a los objetos de los sentidos y de la renunciación al apego. / De la adoración incesante. / De oír y cantar, aun estando en el mundo, las cualidades de Dios. / Pero principalmente por la compasión de los grandes (santos) o por una pizca de la composición de Dios. / La compañía de los grandes es difícil de alcanzar, pero es infalible. / Pero esa (compañía) es obtenida sólo por la compasión de ese (Dios). / Pues entre ese (Dios) y su gente no hay diferencias. / Sólo esa (la compañía) debe obtenerse, sólo esa debe obtenerse. / Y evitar en todos los casos las malas compañías. / Pues son la causa de la lujuria, la colera, la infatuación, la pérdida de la memoria la destrucción de la inteligencia. / Estas (faltas) aunque sean como
olitas se convierten en un océano por las (malas) compañías. (11) / (34-40)

10 Sadhana, de la raíz SHI, obtener, lograr, significa la práctica religiosa.
11 e' por el apego'

¿Quién cruza (el océano de) la ilusión ?, ¿Quién?, Aquel que renuncia a las (malas) compañías, que sirve a un grande (guru), que se libra del egoísmo. / Quien se retira a un lugar solitario, quien desarraiga las ataduras mundanas, quien trasciende los tres gunas, quien renuncia a la adquisición y cuidado (de objetos). / Quien renuncia a los frutos de la acción, que renuncia a las acciones (12), trasciende entonces los pares (de opuestos). / Quien renuncia aún las Escrituras, él obtiene un amor (a Dios) exclusivo y constante. / El cruza, él cruza y hace cruzar al mundo. (46-50)

Cuarto Adhyāya: De las descripciones del amor.

La naturaleza del amor es indescriptible. / Como el saborear para un suceso. / Sin embargo (el amor) es manifiesto en alguna persona digna. / (El amor es) sin atributos, sin deseos, crece a cada instante, es continuo, sutilísimo, y tiene la naturaleza de una experiencia (interna), / Habiéndolo obtenido (el amor) uno mira sólo eso, oye sólo eso, piensa sólo eso. (51-55)

(La bhakti) secundaria es triple según los gunas o según (el tipo de devotos i.e.) afligido, etc. (13) (en esto) cada uno es mejor que el anterior. La bhakti es mucho más fácil de obtener que (cualquier) otro camino a la salvación. / Ya que no depende de otra prueba y en sí misma es su propia prueba. / Pues tiene la naturaleza de la Paz y la Felicidad suprema. / (56-60)

(El devoto) no debe sentir ansiedad si pierde en el mundo, pues ha ofrecido (a Dios) su propia conducta, tanto védica como mundana. / Pero aun al lograr esa (bhakti), no se deben abandonar las actividades mundanas sino renunciar a los frutos (de los actos) y practicar los medios a esa (renunciación) / (14)

12 El renunciamento de las acciones es como el que recomienda la Gīta no abandono de los actos sino de la codicia de sus frutos.

13 'Afligido, etc.' puede referirse a B.G.7.16 en donde se habla de cuatro tipos de personas que buscan a Dios.

14 o a esa (bhakti)

No se deben escuchar narraciones acerca de mujeres, riquezas o ateos. / Se debe renunciar al orgullo, engaño., etc./ Rendidas todas sus actividades a El (Dios), el deseo, la colera, el orgullo, etc. solo deben sentirse hacia El (o en relación a El)./ Destruyendo primero las tres formas (de bhakti secundaria) debe practicarse el amor que tiene la naturaleza de adoración, como el del sirviente eterno, o como el de la esposa eterna, y sólo ese amor debe practicarse./ (61-66)

Quinto Adhyāya: De la Grandeza de los mejores devotos.

Los devotos principales son los que (tienen a Dios) como único fin. Hablando (de Dios) entre sí con un nudo en la garganta, los pelos erizados y lágrimas (fluyendo, ellos) purifican las familias y a la tierra./ Convierten los vados en vados sagrados, convierten los actos en actos sagrados, convierten los textos en textos sagrados./ (Pues ellos) están llenos de ese (Dios)./ Los antepasados se regocijan, los dioses danzan, y esta tierra obtiene un Señor./ (62-71)

No hay entre ellos distinciones de casta sabiduría, apariencia, familia riqueza, profesión, etc./ Pues pertenecen (a Dios). / (72-73)

(Un devoto) no debe participar en disputas (sobre Dios)./ Pues hay muchas posibilidades (de opinión) y ninguna conclusion./ Debe reflexionarse sobre los textos de bhakti y deben practicarse los actos que la hacen surgir./ Mientras se espera el tiempo sin placer, dolor, deseo, obtencion, etc. no se debe (pasar) ni medio segundo sin objeto./ Uno debe cultivar la no-violencia, la veracidad, la pureza, la compasión, la fe, y otras virtudes./ Los que no tienen ansiedades deben adorar a Dios siempre y con todo su amor./ Cuando El es glorificado, rápidamente se manifiesta y se hace presente a los devotos./ De la triple verdad (15) bhakti es la mejor, solo bhakti es la mejor./

45 Posiblemente karma, jiñna y bhakti.

Aunque tiene una forma única (bhakti) llega a ser de once maneras: apego a las cualidades y grandeza (del Señor), apego a su forma, apego a su adoracion, apego a su recuerdo, apego como el de un sirviente, apego como el de un amigo, apego como el de un niño, apego como el de una esposa, apego a la ofrenda, de uno mismo, apego a la absorcion en El, apego al gran dolor por la sepacion.(de El) ./ Así dicen unánimemente, sin temor a las habladurias, los maestros de bhakti: Kumāra, Vyāsa, Śūka Śaṅḍilya, Gārgya, Viṣṇu, Kauṇḍīya, Śeṣa, Uddhāva, Aruṇi, Bali, Hanumanṭ, Vibhīṣana , y otros./ Quien cree y tiene fe en esta benéfica enseñanza dada por Nārada, obtiene la Devocion y obtiene lo deseado, (en verdad) obtiene lo deseado (Dios) ./ (7^h-84) om tat sat.

B I B L I O G R A F I A

- ALLCHIN, BRIDGET Y RAYMOND The Birth of Indian Civilization
(Penguin, Harmondsworth 1968)
- ARCHER, WILLIAM G. The Loves of Krishna
(MacMillan, Nueva York 1962)
- ATHARVA VEDA Traducido por R.T.H. Griffith, 1896
(Chowkhamba, Benares 1963)
- BANERJEA, JITENDRA NATH The Development of Hindu Iconogra-
phy (Calcutta University Press,
Calcuta 1956)
- BARTH, AUGUSTE Las Religions de L'Inde, 1885
(Ernest Leroux, Paris 1914)
- BASHAM, ARTHUR L. The Wonder that was India
(Sidgwick & Jackson, Londres 1954)
- BHAGAVAD GITA Traducción y comentario de Elliot
Deutsch, (Boit, Rinehart & Winston,
Nueva York 1968)
- _____ Traducción y comentario de Franklin
Edgerton, (Harper & Row, Nueva York
1964)
- _____ +++ Traducción y comentario de Bhakti-
vedanta Swami Frabhu pada, (Collier,
Macmillan, Nueva York 1972)
- _____ Traducción de R.C. Zaehner en
Hindu Scriptures (J.M. Dent & Sons,
Londres 1966)
- _____ Traducción de José Barrio Gutierrez
(Aguilar, Buenos Aires 1964)
- _____ Traducción e introducción de Juan
Mascaró, (Penguin, Harmondsworth
1962)

BHAGAVATA PURANA

Texto editado por (Gita Press,
Gorekhnur 1967)

Traducción de J.M. Senyal, (Oriental
Publishing Co., Calcuta 1952)

Traducción y comentario de Bhakti-
vedanta Swami Prabhupada, (Bhakti-
vedanta Books Trust, Nueva York
1970-1974) cantos I-III

BHAKTI SUTRAS DE NARADA

Traducción y comentario de Swami
Chinmayananda, (Chinmaya Publications
Trust, Madras 1970)

Traducción de N. Dandekar en
Sources of Indian Tradition, editado
por Wm. Th. de Bary, (Columbia,
Nueva York 1959)

Traducción y comentario de Hari
Prasad Shastri, (Shanti Sadan,
Londres 1963)

Traducción y comentario de Swami
Tyogisenanda, (Ramkrishna Math,
Mylapore 1962)

BHAKTI SUTRAS DE SANDILYA

Texto editado por (Varanaseya Sans-
krit Vishvavidyalaya, Benares 1967)

Traducción de E.B. Cowell con el
comentario de Svapneśvara, (Indo-
logical Book House, Benares 1965)

BHANDARKAR, RAMKRISHNA GOPAL

Vignavism, Saivism and Minor Re-
ligious Systems, (Indological Book
House, Benares 1965)

BOUQUET, ALAN COATES

Hinduism, (Hutchinson, Nueva York
1948)

CAMBRIDGE HISTORY OF INDIA

varios autores (Chand & Co. Nueva
Delhi 1962) 6 vols.

CAMPBELL, JOSEPH

El Heroe de los Mil Carras, (FCE,
México 1960)

- CARPENTER, EDWARD ESTLIN Theism in Medieval India.
(Williams & Norgate, Londres 1921)
- CHAKRAVARTI, SUBHINDRA CHANDRA Philosophical Foundation of Bengal
Vaishnavism. (Academic Publishers,
Calcuta 1969)
- CHATTOPADHYAYA, SUDHAKAR Evolution of Hindu Sects. (Munshi-
ram Manoharlal, Nueva Delhi 1970)
- THE CULTURAL HERITAGE OF INDIA varios autores, (Sri Ramakrishna
Math, Calcuta 1937) 3 vols.
- DASGUPTA, SURENDRA NATH Hindu Mysticism. 1924. (Ungar, Nueva
York 1959)
- _____ History of Indian Philosophy.
(Cambridge University Press, 1934-
1954) 5 vols.
- _____ A History of Sanskrit Literature Ed.
University of Calcutta Press 1962)
- DE, S. K. Kavya, en A History of Sanskrit Li-
terature. editada por S.N. Dasgupta
- DHAVAMONY, MARIA SUSAI Love of God According to Saiva Si-
ddhanta. (Oxford University Press
Oxford 1972)
- EDGERTON, FRANKLIN The Beginnings of Indian Philosophy.
(Harvard University Press, Cambridge
1965)
- _____ The Bhagavad Gita. Ed. Tr. y comen-
tario, (Harper, Nueva York 1966)
- ELDER, JOSEPH W. Lectures on Indian Civilization Ed.
Kendall, Hunt., Dubuque, Iowa 1970)
- ELIADE, MIRCEA Images et Symboles. (NRF, Paris 1952)
- _____ Tratado de Historia de las Religiones
(Era, México 1972)
- _____ Yoga, Inmortalidad y Libertad.
(La Pléyade, Buenos Aires 1971)

HARIVAMSA

Texto editado por P.L. Vaidya
(Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1969)

HASTINGS, JAMES

Encyclopaedia of Religions and Ethics
editada por..., (T. & T. Clark,
Edimburgo 1909) 12 vols.

HOPKINS, EDWARD WASHBURN

Epic Mythology, 1904, (Biblo & Tannen,
Nueva York 1970)

The Religions of India, 1885, (Munshiram Manoharlal, Nueva Delhi 1970)

HOPKINS, THOMAS J.

The Hindu Religious Tradition (Dickenson, Encino, Cal. 1971)

HUME, ROBERT ERNEST

The Thirteen Principal Upanishads
1930 (Oxford University Press,
Madras 1949)

JACOBI, HERMANN

Incarnation (Indian) en ERE vol. VII

JAISWAL, SUVIRA

Origin and Development of Vaishnavism, (Munshiram Manoharlal, Delhi 1971)

JATAKAS

Texto editado por V. Fausbóll 1877
(Luzac, Londres 1957) 6 vols.

Traducción de E. B. Cowell 1895
(Luzac, Londres 1957) 6 vols.

JAYADVA

Gita Govinda, traducción de Fernando Tola (Sudamericana, Buenos Aires 1968)

Traducción de George Keyt en A Treasury of Asian Literature, editado por J. D. Yohannan (John Day, Nueva York 1956)

Texto editado por K. Sharma (Chaukhamba, Benares 1961)

JOSHI, RASIK VIHARI

Le Rituel de la Devotion Krsnaite
(Institut Français d'Indologie, Pondicherry 1959)

- KANE , P.V . History of the Dharma-Sastra (BORI, Poona 1942-1955)
- KARMAKAR, A.P. The Religions of India (Lonavla 1952) vol. I
- KAUTILYA Artha Sastra Traducción de P.P. Kangle (University of Bombay 1963)
- KEITH, ARTHUR BERRIEDALE History of Sanskrit Literature, 1920 (Oxford University Press, Madras 1956)
-
- Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad, (Harvard University Press, Cambridge 1925)
- KOROW, STEN y PAUL TUXEN The Religions of India, (Copenhagen 1949)
- KOSAMBI, D.D. Myth and Reality, (Popular Prakashan, Bombay 1967)
- LAROTTE, ETIENNE Histoire du Bouddhisme Indien (Université de Louvain, Lovaina 1958)
- LA VALLEE-POUSSIN, LOUIS DE Dynasties et Histoire de l'Inde (Boccard, Paris 1935)
-
- L'Inde aux Temps des Mauryas (Boccard, Paris 1930)
- LEBESE, FRANCIS Forerunners and Rivals of Christianity 1914 (University Books, Nueva York 1965)
- MAC DONELL, ARTHUR ANTHONY Sanskrit Dictionary 1929 (Oxford University Press, Londres 1971)
- MAHABHARATA Edición Crítica por varios autores (BORI, Poona 1933-1959) 19 vols.
-
- Traducción de Pratap Chandra Roy, (Oriental Publishing Co., Calcuta 1952) 12 vols.
- MC GRINDLE, J. W. Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian, 1877 (Chakerverty, Chatterjee & Co., Calcuta 1960)

- MAJUMDAR, R. C. The Classical Accounts of India (Mukhopadhyay, Calcutta 1960)
- MAJUMDAR y PUSALKER Editores de History and Culture of the Indian People (Bharatiya Vidya Bhaven, Bombay 1952-1964) 10 vols.
- MEILE, PIERRE Les Alvers, en L'Inde Classique vol. I
- MONIER- WILLIAMS, MONIER Sanskrit Dictionary 1889 (Oxford University Press, Oxford 1963)
- MULLER, FRIEDRICH MAX The Six Systems of Indian Philo-phy, 1899 (Chowkhamba, Benares 1966)
- NARAIN, A. K. The Indo Greeks, (The Clarendon Press, Oxford 1957)
- PANDEY, RAJ BALI Historical & Literary Inscriptions (Chowkhamba, Benares 1962)
- PIGGOT, STUART Arqueología de la India Prehistórica, (FCE, México 1966)
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI Eastern Religions and Western Thought, Oxford University Press, Nueva York 1959)
- RAMANUJA Gita Bhasva. A condensed rendering por J.A.V. Van Buitenen (Motilal Banarsidass, Delhi 1967)
- REYES, ALFONSO La Filosofía Helenística, (FCE, México 1959)
- RUKMANI, T.S. A Critical Study of the Bhagavata Purana, (Chowkhamba, Benares 1970)
- SANKARACARYA Eight Upanishads with the Commentary of... (Advaita Ashrama, Calcuta 1965)
- SCHRADER, FRIEDRICH OTTO Introduction to the Pañcharatra and the Ahirbudhnya Samhita, (Adyar Library, Madras 1916)

- SILBURN, LILIAN Les Peñcheratras, en L'Inde Classique
vol. I
- SINHA, JADUNATH History of Indian Philosophy (Central
Book Agency, Calcuta 1952) vol. II
- SMITH, VINCENT The Oxford History of India, (The
Clarendon Press, Oxford 1964)
- SOLOMON, TED J. Early Vaishnava Bhakti and its Autoch-
tonous Heritage, en History of Re-
ligions vol. 10. 1 (Chicago 1970)
- TARN, W. W. The Greeks in Bactria and India, 1938
(Cambridge University Press 1951)
- THAPAR, ROMILA Historia de la India (FCE, México
1969) vol. I
- VASCONCELOS, JOSE Estudios Indostánicos 1919 (Botas,
México 1938)
- VARADACHARI, K. C. Alvars of South India (Bharatiya
Vidya Bhavan, Bomb y 1966)
- VARENNE, JEAN La Mahanarayana Samhita, editado por...
(Broccard, Paris 1960)
- _____ Mythes et Legendes Extraits du Veda,
(Gallimard, Paris 1967)
- VAUDEVILLE, CHARLOTE Aspects du Mythe Krang-Gopala dans
l'Inde Ancienne, en Mélanges d'In-
dianisme(EFAO, Paris 1964)
- _____ Evolution of Love Symbolism in Bha-
gavatism, en Journal of the American
Oriental Society No. 82 (Ann Arbor
1962)
- VIVEKANANDA, SWAMI Los Yogas Prácticos (Continental,
México 1972)
- UPANISHADES Traducción de R.E. Hume (Oxford
University Press, Madras 1949)
- _____ Traducción de Max Müller, 1889-1895
(Dover, Nueva York 1968)

UPANISHADES

Texto, traducción y comentario de
S. Radhakrishnan, (Allen & Unwin,
Londres 1952)

Traducción de R.C. Zaehner en
Hindu Scriptures (E.M. Dent and
Sons, Londres 1972)

WAYMAN, ALEX

Early Bhakti en Lectures on Indian
Civilization, editado por J.W.Elder

WEBER. ALBRECHT

History of Indian Literature 1875,
(Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.,
Londres 1914)

WILSON, HORACE HAYMAN

The Vishnu Purana, traducción de...
1867 (Punti Pustak, Calcuta 1961)

YOCUM, GLEN E.

Shrines, Shamanism and Love Poetry:
Elements in the Emergence of Popular
Tantric Bhakti, en Journal of the
American Academy of Religion, vol.
41, (Nueva York 1973)

ZAEHNER, R. C.

Hinduism, (Oxford University Press,
Londres 1966)

Hindu Scriptures, (E.M. Dent & Sons,
Londres 1972)

Hindu & Muslim Mysticism, (Universi-
ty of London, Londres 1972)

ZIMMER, HEINRICH

Myths and Symbols in Indian Art and
Civilization, (Pantheon, Nueva York
1946)