

Madeleine Biardeau

EL HINDUISMO

Antropología de una civilización

प्र ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ ॥ ॐ अ
नुधातमं अग्निः । पूर्वनिः
सृति । अग्निना । रयिं । अश्र
यं । यज्ञं । अध्वरं । विश्वतः । परि
विः क्रतुः । सत्यः । चित्रश्च व
। त्वं । अत्रे । नद्रं । करिष्यसि ।
दोषाः वस्तः । धिया । वयं । न
स्य । हीदिविं । वर्द्धमानं । स्वा

Hete aquí una obra magistral acerca de la visión del mundo del hinduismo y sobre las estructuras e instituciones que le han proporcionado su peculiar dinamismo y atracción.

Considerada por los más aclamados indianistas una de las mejores introducciones a la espiritualidad hindú, el clásico de Madeleine Biardeau es un texto imprescindible tanto para los estudiosos del fenómeno religioso como para aquellos que deseen iniciarse en las enseñanzas de la India.

Biardeau estudia en profundidad la función de los brahmanes en la sociedad y la religiosidad índicas. Explora las cuatro metas del ser humano: el placer sensual (*kāma*), el provecho (*artha*), el deber religioso (*dharma*) y la liberación (*mokṣa*). Con una amenidad poco habitual, Biardeau desvela cómo el brahmanismo se transformó en el intrincado juego de cosmogonías y simbologías de la religión de la devoción. La obra es asimismo una indagación en las enseñanzas principales de las grandes epopeyas de la India, el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. Finalmente, se interroga sobre el futuro del hinduismo.

Madeleine Biardeau fue directora de investigaciones en la École des Hautes Études. Suya es la introducción a la edición del *Mahābhārata* y ha sido co-autora de *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*.

Importado por:
Distribuciones Mediterráneo SAC
RUC: 20537069831
Boulevard 162, of. 504.
Santiago de Surco, Lima -Perú
(511)436 1530-(511)436 1413

Cubierta: Página manuscrita del *Rigveda*, I, 1.
Berlín, Staatsbibliothek Preussischer
Kulturbesitz

ISBN: 84- 7245- 590- 4



9 788472 455900

Sabiduría perenne

Madeleine Biardeau

EL HINDUISMO

Antropología de una civilización

Traducción del francés de Vicente Merlo

editorial **K**airós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona
www.editorialkairos.com

Título original: HINDOUISME. Anthropologie d'une civilisation

© Flammarion, 1995

© 2005 by Editorial Kairós

Primera edición: Mayo 2005

I.S.B.N.: 84- 7245- 590- 4

Depósito legal: B-21.381/2005

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona

Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer,1. 08786 Capellades

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del *copyright*.

SUMARIO

Introducción	7
I. El hombre y el absoluto	27
El Absoluto y los brahmanes	28
Dos vías de salvación	38
El brahmán ermitaño	45
El hombre hindú	48
II. Las cuatro metas del ser humano	58
Los niveles del dharma	59
El amor, deber de las mujeres	65
El oficio de príncipe	73
El perfil ideal del brahmán	80
Dos tipos de hombres	88
Renuncia y amor humano	90
III. La salvación por los actos o el guerrero yogui	94
Una antropología del deseo	95
La eternidad de la palabra y poder de visión	100
La instantaneidad	108
De la renuncia a la bhakti	114
El universo de la bhakti	120
Dios yogui y creador	125
<i>Cosmogonía primera</i>	127
<i>Viṣṇu y Śiva</i>	131
<i>Cosmogonía segunda</i>	133

El tiempo eterno	137
El nacimiento	142
El fin del mundo y la salvación individual	148
El acto de deseo	153
IV. Amores divinos	166
Experiencias privilegiadas	168
La Diosa	174
El juego divino	192
El tantrismo	199
Tantrismo y bhakti	208
V. El hinduismo y el futuro	212
Postfacio	223
Glosario	241
Bibliografía	257

INTRODUCCIÓN

Intentar ofrecer de una cultura y una historia tan amplias como las de la India una exposición unificada, en la que cada parte sea explícitamente solidaria de una misma totalidad, resulta indudablemente un proyecto excesivamente ambicioso. ¿Quién se atrevería a recortar una unidad del mismo tipo en Occidente o, lo que es peor, abarcar el conjunto de la historia occidental en una misma síntesis, gobernada por algunas normas simples y válidas para todos los casos?

No obstante, la India constituye un caso privilegiado para una empresa de este tipo. Los textos y los restos arqueológicos que ofrece se escalonan a lo largo de un mínimo de tres mil años y, a pesar de un importante fondo de inscripciones en piedra o en láminas de cobre cuyo estudio o incluso cuya publicación se hallan lejos de estar terminados, apenas pueden ayudarnos a reconstruir lo que llamaríamos una historia. Es cierto que poseemos algunos puntos de referencia cronológicos —en parte hipotéticos y sobre los cuales sigue la controversia—, pero esas fechas más bien raras no siempre son las más significativas. Al contrario de lo que ha sucedido en otras civilizaciones, no disponemos, por ejemplo, de ninguna crónica real antigua, pues la *Rājatarangiṇī* de Cachemira (siglo XII) no puede aceptarse ni siquiera como una excepción, habiendo sido compuesta en este eterno escalón fronterizo, en contacto con los “tur-

cos” y en un ambiente en el que las normas hindúes se rompían constantemente. Los raros visitantes griegos y chinos, después los observadores musulmanes, ofrecen algunos datos preciosos, pero también ellos han de ser tomados con una cierta precaución, ya que se basan tanto en testimonios orales como en informaciones directas.

La rareza de los datos propiamente históricos podría, antes bien, constituir un desafío para los científicos y ejercitar su sagacidad; de hecho, es algo que no ha dejado de realizar, pero a partir de un material esencialmente ahistórico, puesto que la enorme literatura sánscrita que se escalona hasta nuestros días se mueve en el terreno de lo normativo y lo mítico, o se halla a su servicio.¹ El *Arthaśāstra*, ese tratado del arte del gobierno real prácticamente único en su género, se atribuye a Kauṭilya, el cual habría sido ministro del emperador maurya Candragupta (-IV). Pero ¿quién se atrevería a datar el texto en ese período? Las valoraciones oscilan entre el -IV y el IV. También está mal datado el célebre tratado del amor, los *Kāmasūtra*. En cuanto a la gigantesca síntesis, a la vez narrativa y didáctica, que es la epopeya del *Mahābhārata*, se otorga a su desarrollo una duración de entre 800 y 1.000 años antes y después de Cristo, duración para la cual nos costaría ofrecer argumentos incontestables. Sabemos que los reyes tuvieron sus bardos, sus panegiristas, pero estos torrentes de elocuencia apenas han pasado a la posteridad, excepto en forma mítica, al mismo tiempo que la persona del rey se hallaba también estereotipada, es

1. No hablaremos aquí de las obras escritas en lenguas indoarias medias como el pali o el prácrito, ya que son fundamentalmente budistas o jainistas y no hindúes. El prácrito empleado en el teatro indio se mezcla con el sánscrito y sirve para oponer los personajes viles a los héroes de buena casta. En cuanto a la literatura en lenguas dravidianas, aunque tiene sus propias convenciones literarias, no puede decirse que su contenido modifique sensiblemente el conocimiento que el sánscrito de la cultura hindú ofrece: a lo sumo hablaremos de variantes regionales, fenómeno que no es exclusivo del sur dravidiano.

decir, reabsorbida en su modelo divino, el *avatāra* de Viṣṇu. La otra epopeya, el *Rāmāyaṇa*, de dimensiones más modestas, ni siquiera ha sido clasificada por la tradición hindú en el mismo género literario que el *Mahābhārata*, por más que se trate también de una gesta real: es un “poema” y no una “historia”; su composición se extiende en el tiempo y los argumentos que militan a favor de su anterioridad respecto a su gemela literaria se hallan equilibrados por los indicios de su posteridad. Hay que llegar a los siglos recientes para que las fechas se vayan precisando, unidas a obras de autores definidos y cuya cronología, al menos relativa, es posible.² Pese a todo, los grandes marcos mentales y sociales del hinduismo están establecidos desde hace mucho tiempo. El budismo fue expulsado o reabsorbido, el jainismo se encerró en sí mismo para resistir mejor la presión cultural hindú, y las tribus han sido mantenidas en las partes menos habitables del territorio sin permitírseles ignorar la poderosa sociedad que les rodea por todas partes.

Los reinos, grandes o pequeños, duraderos o efímeros, los imperios incluso, se han sucedido, pero la India brahmánica se ha mantenido estable en sus propias normas, de manera impertertable. Sus pensadores y sus autores —todos ellos brahmanes— han dado una imagen de ella fundamentalmente atemporal, destinada en su espíritu a vivir eternamente, pues ella era también el centro del mundo, el lugar de salvación y hablaba la lengua de los dioses. Pues bien, he ahí la principal justificación de un intento de exposición sistemática: este intento consiste en tomar al pie de la letra la voluntad de toda una sociedad, tal como es expresada por sus sacerdotes, pero sin duda con un consenso muy

2. La historia del arte —arquitectura, iconografía— posee puntos de referencia indudablemente más sólidos, pero el problema que se plantea entonces es el de la relación que tiene con las ideas y creencias del tiempo; a menudo resulta imposible saber lo que significa la presencia en un momento dado y en una región determinada de un tema iconográfico que, de todos modos, se hace eco de textos peor datados y localizados.

amplio, de presentarse como un conjunto armónico, como la realización de un orden sociocósmico que le promete la eternidad o una renovación eterna. Lo que equivale a decir que el cambio, allí donde ocurre, no es más que superficial y remite siempre a un fundamento sagrado, fuente única de la que brotan los fenómenos más transitorios. Se trata, pues, de adoptar en la medida de lo posible esa lengua, de introducirse en esa visión del mundo, de olvidar nuestras categorías para encontrar las del otro, de aceptar que las líneas de separación no sean las nuestras, que los valores se distribuyan de manera inesperada para nosotros. Tal perspectiva, por lo demás, no hace sino unirse a las preocupaciones muy contemporáneas y muy occidentales de historiadores de las mentalidades. Lo único es que se cambia de escala cuando se trata de la India, ya que no se podría “periodizar” su historia como se hace en otras latitudes, ni cortarla en territorios tan limitados como los de nuestros países europeos. La documentación de que disponemos no se presta a ello ni por la cantidad ni, sobre todo, por el contenido, ya que no habla de “historia”, sino de otra cosa. Lo psicológico, lo individual, el movimiento colectivo momentáneo, la moda, se nos escapan, ¿o simplemente están ausentes? Un estudio riguroso de las mentalidades debe, en efecto, evitar tomar estas lagunas como algo negativo, como un límite de la investigación. Por el contrario, poseen un valor heurístico si se las considera como índices de lo que el hindú quiere o puede decir de sí mismo. De todos modos, no puede negarse lo que esta empresa tiene de arriesgado: ¿cómo estar seguro de que la reducción del hecho a la norma no disimula la intrusión de una contingencia histórica cuyos datos se nos escapan? ¿Podemos atrevernos a esperar una sistematización del conjunto de la cultura hindú, *sin que quede nada fuera*? Eso sería poner de rebajas siglos de racionalizaciones que los brahmanes han acumulado, con toda buena fe, equivocándose ellos mismos antes de llevarnos a su trampa. De manera más modesta, por tanto, nos limitaremos a mostrar la probabilidad de

una interpretación multiplicando los puntos de vista, sin olvidar que las evidencias más sólidas pueden revelarse engañosas, que la anécdota insignificante cobra proporciones de mito para cargarse de un mayor sentido. En una palabra, apostaremos por el sentido, sabiendo que el “no-sentido” existe.

La doble exigencia de un sistema global y de un sentido inmanente en cada una de sus manifestaciones parciales va contra una tradición indológica bien arraigada en Occidente desde hace decenios, y que incluso ha creado escuela entre los intelectuales indios contemporáneos. Este continente masivo que es la India y su espesor histórico dejan la impresión a primera vista, en efecto, de una diversidad irreducible, de una abundancia desordenada, incluso en el plano sociorreligioso, en el que debería reinar la norma intangible: panteón innumerable, sistemas de castas locales, variaciones en las reglas matrimoniales o en los regímenes alimentarios, etc. Se ha adoptado la costumbre de presentar la cultura india como un mosaico del que parece excluido el diseño unificador; algunos afirman que sería difícil encontrar una creencia válida en todo el territorio indio para poder afirmar su unidad cultural. Lo que proponemos aquí es, al contrario, el esbozo de las principales articulaciones de una organización única del panteón —sea cual sea la multiplicidad de los nombres divinos y de las formas culturales—, de las líneas maestras de *un sistema de las castas* subyacentes a las diversidades regionales o locales, y de los principios que presiden las relaciones sociorreligiosas. Más que en una síntesis en la que la armonía procedería de una “idea” del investigador, buscamos la unidad en un nivel más profundo del análisis de los datos, a partir de las normas explícitas o implícitas que todo hindú tiene en mente.

Pero la construcción en mosaico no ha sido más que una de las tentaciones de los indianistas, la cual ha dado lugar a tantos manuales y sobre todo a repertorios e índices muy valiosos en lo que tienen de exhaustivos. No obstante, el trabajo más profundo, el de los filólogos escrupulosos de ficheros bien repletos, se

ha llevado a cabo según otros principios, en los cuales los especialistas de la antigüedad clásica reconocerían rápidamente sus viejos demonios. Monografías minuciosas y de una fantástica erudición han visto la luz desde hace más de un siglo –y algunas son todavía, con toda justicia, autoridades en la materia–. Su objeto privilegiado ha sido la literatura védica, aquella en la que se podía esperar captar las cosas *in statu nascendi*, o bien en su relación con un pasado más lejano, común a los pueblos indoeuropeos que están a punto de convertirse en uno de los mitos de nuestro siglo. Tenemos ahí ya un enorme “corpus” en el que las diferentes etapas de la lengua delatan un espesor temporal indudable, incluso si la datación relativa sigue siendo dudosa. La sensación de mosaico se evita, de este modo, por una distribución de hechos considerados incoherentes a lo largo de un desarrollo en el que encontramos la Historia en marcha, una historia totalmente reconstruida según líneas de evolución plausibles, cuya lógica es, ante todo, la del espíritu del investigador.

Esta presentación temporal se ha supuesto también para explicar, en primer lugar, la solución de continuidad que presentan los textos denominados revelados –el conjunto de los Vedas– y la Tradición posterior, puesto que, en el interior mismo del hinduismo clásico o más reciente, la evolución temporal ha parecido la única herramienta mental capaz de ordenar la abundancia de mitos y la multiplicidad de versiones aparentemente irreconciliables, así como la diversidad a menudo contradictoria de los textos normativos. Allí donde se imponía alguna fractura, la Historia venía a aportar su propia clarificación. Sería inútil pretender que tenía sus razones y que éstas son irrefutables: la población “aria” de la India se ha formado a partir del noroeste, por la misma ruta que todas las invasiones posteriores. Pero las tribus “arias” –nómadas y pastoriles, se decía antiguamente– no han tomado posesión de un territorio vacío de hombres. Sean cuales sean los vínculos étnicos y culturales de la civilización llamada del Indo (en la bisagra entre el tercer y

el segundo milenio antes de nuestra era), parece que poblaciones en su mayoría dravidianas habían ocupado la llanura del norte tanto como la península propiamente dicha. Se ha asegurado, por tanto, que los invasores hallaron ante sí sociedades organizadas, con sus creencias y sus normas propias, en una palabra su cultura; y dado que el avance "ario" parece haber progresado hacia el este y hacia el sur, se puede también suponer sin demasiado miedo a equivocarse que los recién llegados supieron someter a los primeros ocupantes. He aquí, pues, un principio claro que va a servir para ordenar las informaciones fragmentarias que ofrecen los textos: si los Vedas oponen pueblos nobles y puros a grupos humanos que rechazan a las tinieblas exteriores, es sin duda porque los vencedores han subordinado a los vencidos. Pero si un dios, una noción, una palabra hacen su aparición en un momento dado en los textos sin que se les pueda atribuir un origen "indoeuropeo", es, contrariamente, porque la presencia de las poblaciones recién sometidas se deja sentir en el universo mental de los vencedores y porque la simbiosis produce efectos inesperados.

Ahora bien, al pasar del corpus védico a la enorme masa de documentos arqueológicos y textuales del hinduismo es cuando este principio explicativo se muestra más eficaz. La ruptura de nivel es tal entre los dos conjuntos de datos, sin que se pueda situar claramente una fase de transición o estados intermedios, que el filólogo-historiador no encuentra palabras suficientemente contundentes para caracterizar este salto: intrusión, irrupción, presión de la base... en el origen de las cuales se llega incluso a imaginar una desgracia de la época, una o varias crisis. Dicho brevemente, si la religión de la devoción —la bhakti—, con la súbita promoción de los dioses védicos Viṣṇu y Śiva, hace su aparición, es que los vencidos han reclamado su puesto bajo el sol, que los silenciosos del Veda llegan, finalmente, a hacerse oír. Si la Diosa —de la cual los textos védicos no ofrecen más que pálidos esbozos— cobra tanta importancia,

es que cultos “aborígenes”, “dravidianos”, centrados en ella, consiguen abrirse paso y obtienen carta de ciudadanía en el hinduismo más oficial. Pero las viejas fracturas siguen intactas y sirven para estructurar la sociedad hindú: lo que es “ario” es puro, es la norma; lo que no lo es, es impuro. Una jerarquía social con fundamento sagrado integra a los vencidos –los extranjeros– por abajo. Las creencias populares locales se oponen de manera irreconciliable a las creencias panindias que patrocinan los brahmanes, la crema de la civilización “aria”.

¿Hay, pues, una historia, al menos en tiempos muy remotos (quizá en el segundo milenio antes de Cristo), en la que pueblos de lengua indoeuropea penetran en la India y elaboran, por mediación de sus brahmanes, los textos religiosos que formarán los Vedas? Veamos... ¿Y si esta estructuración de aspecto histórico no existiese más que en nuestra mente? ¿Incluso si tomase prestado implícitamente su modelo a nuestra historia más reciente? Entre la afirmación de que pueblos étnica y culturalmente distintos tuvieron que aprender a coexistir con el curso de los siglos y la de que su cohabitación explica la estructura sociorreligiosa actual de la India hindú, hay un gran paso que no puede franquearse sin más análisis. Lo hemos dicho ya: la literatura tamil más antigua conoce la literatura sánscrita, y sus particularidades formales y lingüísticas no bastan para reconstruir una civilización dravidiana que permanecería siendo para nosotros una *x* (igual que *una* civilización indoeuropea preexistente a todas sus realizaciones detectables en el tiempo y el espacio).³ Por otra parte, los estudios recientes sobre las literaturas orales han puesto en evidencia que no

3. Lo cual no quiere decir que no se pueda hablar, a título de subconjunto, de una civilización de la India del sur, pero entonces las oposiciones étnicas y lingüísticas no resultan ya pertinentes: la India del sur se muestra, mucho antes de las invasiones musulmanas en el norte, como el gran laboratorio y conservatorio del hinduismo, y muchos de los grandes textos sánscritos provienen de allí.

se podía reconstruir la historia de sus monumentos a golpe de interpolaciones o de capas sucesivas.⁴

Pero el problema más serio que plantea hoy la ambición de presentar una India en la que lo permanente tiene prioridad sobre el cambio reside en los progresos logrados en estos últimos decenios por los arqueólogos occidentales y más tarde por los indios. Se han despertado grandes esperanzas con relación a la excavación de lugares prehistóricos o protohistóricos, algunos de los cuales eran conocidos ya desde los Veda o desde las epopeyas y conservan todavía hoy el mismo nombre. En lo que respecta al período védico, los arqueólogos son modestos: vestigios no faltan, tampoco posibilidades de datación con el carbono 14, pero, incluso suponiendo que estén claras las fechas aproximadas del corpus védico, todavía no se han descubierto correlaciones significativas entre los dos órdenes de datos. Animales, plantas o huellas de ocupación humana de los terrenos no bastan para indicar la presencia de poblaciones que no han dejado más que un corpus religioso y cuyas prácticas culturales no implicaban ningún edificio duradero.

Es cierto que los arqueólogos atribuyen la insignificancia de los resultados al número demasiado pequeño de lugares inventariados y a la dificultad de discernir relaciones entre excavaciones muy puntuales. Ahora bien, se puede pensar que la dificultad es más fundamental, como lo indicaría la exploración de los lugares de las épicas. Se tiene el derecho de relacio-

4. No son las ediciones críticas de las dos epopeyas, obras del siglo XX, ni las actualmente en curso de los principales *purāṇa* lo que renovará la problemática en este campo. Servirán para las generaciones siguientes como sinopsis de versiones conocidas de los textos, lo cual, después de todo, constituye una justificación suficiente. Hay que ser más reticente, por el contrario, ante la publicación de textos "reconstruidos" sin aparato crítico, sin los apéndices en los que se refugian fragmentos importantes de versiones tradicionales. Hay que serlo también frente a toda traducción de estos textos "reconstruidos": no son sino versiones nuevas, "modernistas", de las que prácticamente ningún hindú reconocería su bondad.

nar la investigación con una hipotética arqueología védica de excavaciones inspiradas por las epopeyas, en la medida en que los dos estados culturales supuestos han debido superponerse en el tiempo, a juzgar por los textos. Por otra parte, nada dice que la cultura material de los autores védicos haya evolucionado de manera significativa: el hierro, el caballo, los cereales, etc. figuran en los dos conjuntos de textos. Ahora bien, ¿qué aporta en el momento actual la exploración de los emplazamientos? En el caso del *Rāmāyaṇa*, se tiene un punto de partida aparentemente sólido, puesto que las capitales de Ayodhyā y de Mithilā en el nordeste del valle del Ganges son, todavía hoy, aglomeraciones importantes. En el caso del *Mahābhārata*, la identificación no parece presentar dudas en la mente de los investigadores indios entre los lugares actuales de Hāstina-pura e Indraprastha (la actual Delhi) y sus homólogos épicos, y el lugar mismo de la gran batalla, el Kurukṣetra, es objeto de peregrinaciones, al mismo tiempo que los indios se asombran de su insignificancia actual. En Ayodhyā y Mithilā, la existencia de ciudades modernas ha impedido que las excavaciones avancen más. Sabemos que el suelo se halla ocupado desde hace mucho tiempo, pero no podemos decir nada más. Respecto a las capitales del *Mahābhārata*, el problema es más o menos aquel ante el que se encontraron los primeros excavadores del emplazamiento de Troya que habían leído a Homero: un número importante de estratos de ocupaciones humanas, caracterizados por restos de cerámica y herramientas o armas que se pueden datar, permitiendo remontarse bastante atrás en la protohistoria de la India, esperando encontrar el período correspondiente a la epopeya. Ahora bien, hay que rendirse a la evidencia: no se encuentra en ningún nivel antiguo nada que no sea una vivienda de tipo aldeano: ningún palacio, ninguna ciudad, ¡todavía menos campo de batalla! No vemos, pues, lo que se gana afirmando que el acontecimiento narrado por el *Mahābhārata* es contemporáneo de tal tipo de alfarería

encontrada en tal nivel de Hāstinapura: no hay prueba alguna de esta correlación, y si hubiera no nos enseñaría gran cosa de los personajes que la epopeya escenifica.

Pero hay cosas todavía más graves. H.D. Sankalia, el gran historiador indio de la prehistoria, ha escrutado durante mucho tiempo el *Rāmāyana* y denuncia en él no sólo todas las escenas inverosímiles y evidentemente imaginarias (lo que llamamos “lo maravilloso”), sino también lo que considera una ignorancia de la geografía de la India por parte de los autores. Remite, por tanto, de un *Rāmāyana* tardío y erróneo a un *Rāmāyana* original, que se caracterizaría, en especial, por una geografía coherente, es decir, reconocible por el lector moderno: Ceilán no sería ya Ceilán, ni el mar un simple lago ni el puente lanzado por el mono Hanumān entre la tierra firme y la isla una vulgar pasarela construida entre la orilla de ese lago y un islote... por una población aborigen representada, qué duda cabe, por los monos. Uno de los puntos de apoyo principales de la demostración y de la localización definitiva del *Ur-Rāmāyana* es que los árboles *sāl* son abundantes en la selva en la que se baten los monos y que los *sāl* no crecen más que en una región muy determinada de la India, en la parte norte del Deccan, muy lejos de Ceilán. En cuanto a los narradores posteriores, simplemente hablaron de lo que no sabían. Ciertamente, se podría argumentar lo mismo respecto al *Mahābhārata*: las descripciones convencionales se inventan parcialmente la geografía (¡inténtese trazar el curso del río Sarasvatī y se verá!), y la palmera, *borassus flabellifer*, no es especialmente próspera en las llanuras del norte de la India, donde se sitúa la acción, mientras que esta palmera de tronco elevado y recto se evoca constantemente, por diversos motivos. ¿Vamos también a reconstruir un *Ur-Mahābhārata*, en el que el investigador actual sustituirá al bardo del pasado para hallar el original?

Más vale (es la actitud que tomamos aquí decididamente), seguir manteniendo la hipótesis formulada desde hace tiempo

por Georges Dumézil, incluso si se es infiel a su terminología: sean cuales sean los avances de la investigación arqueológica en la India, nunca se hallarán huellas de acontecimientos épicos ni de su contexto cultural, por la simple razón de que se trata de acontecimientos puramente míticos y sin el más mínimo fundamento histórico. Indudablemente el imaginario guarda cierta relación con lo real, pero sólo la arqueología propiamente dicha, con sus edificios y sus representaciones plásticas, puede llegar en algún momento a precisarla. Ahora bien, cuando ella entra en juego, las epopeyas se hallan ya terminadas en sus líneas maestras. Por tanto, hay que invertir la perspectiva: cuando se habla de un *sāl* o de una palmera, no necesariamente significa que forme parte del entorno familiar del poeta —no cabe duda que un hombre culto, un brahmán más que un bardo—, puede deberse, más bien, a que pertenezca a su paisaje mental en virtud de las significaciones simbólicas con que se relaciona. En general, cabe pensar que las regiones evocadas no lo son por su situación real sobre el mapa (*sic*), sino por los valores positivos o negativos de los que están cargadas. Lo que vale para la epopeya vale sin duda a fortiori para los textos védicos, incluso para los más explícitos, los que abundan en nombres propios de personas y de lugares: si éstos tuvieran algún fundamento histórico, se puede estar seguro de que hacía mucho tiempo que se había perdido cuando las narraciones épicas los vuelven a utilizar para decir otra cosa. Así pues, sea cual sea la historia propia de esos textos, se puede anticipar que será imposible ya para siempre el reconstruirla, y que, por otra parte, ésa no es la tarea más importante: de un modo u otro, por una referencia más o menos remota y al precio de reinterpretaciones que nunca han cesado (incluyendo las de los arqueólogos, los historiadores o los antropólogos indios), esos textos continúan viviendo en la conciencia colectiva hindú. ¿Por qué y cómo? ¿Qué tenían que decir? Volvemos a hallar la apuesta por el sentido a pesar de los aparentes sinsentidos.

Los autores védicos y épicos, por otra parte, han ofrecido el medio de acceder, si no a su problemática —eso constituiría una ambición desmesurada—, al menos a una forma de ver las cosas más afín a la suya. ¿A qué se refieren cuando utilizan el término *ārya* —del que nosotros hemos derivado “ario”—? La respuesta no es sencilla, dado que no es única, pero los textos fundamentales son, no obstante, muy claros: ser *ārya* es, ante todo, tener un cierto tipo de conducta, implicando reglas precisas enseñadas por la Revelación, por una parte (los Veda), y todos los comentarios y la práctica de aquellos que han estudiado a fondo esta Revelación y se dejan guiar por ella, la Tradición, pues, concebida, en primer lugar como oral y vivida. Esto implica que no puede ser *ārya* más que un miembro de las tres “clases” superiores que tienen el deber de estudiar el Veda y de recurrir a los servicios de un maestro y de un sacerdote brahmán. En la epopeya, el epíteto se aplica generalmente al príncipe guerrero, pues ante todo es de él de quien se trata. Pero no puede ser exclusivo de éste, pues el príncipe guerrero no podría ser un *ārya* si no viviese en la proximidad de brahmanes sabios y piadosos, ni tampoco si no estuviese rodeado de personas que le proveen las riquezas que necesita en ganado, cereales y metales preciosos. Veremos que es preciso ir más allá.

Pero el término *ārya* posee también una posible connotación geográfica, aunque menos establecida y en última instancia no necesaria. El país *ārya* tiene como extensión máxima la que le otorgan las *Leyes de Manu*: la totalidad de la llanura indogangética de un océano a otro entre el Himalaya y los montes Vindhya que marcan el límite norte de la meseta del Decan. Pero, dentro de esta área, hay que hacer distinciones que implican una jerarquía para los propios *ārya*: es bien sabido que las exigencias de pureza y de prácticas rituales son tales que diversos grados de carencias determinan también grados en la “arianidad”. Las costumbres de las mujeres forman otro

elemento importante en esta evaluación: han de ser fieles y castas. El país más *ārya* sería, pues, la región comprendida entre el Ganges y el Yamunā. Ser *ārya* es tan difícil que otorga un estatuto frágil que resulta más fácil perder que volver a ganar. Aunque el nacimiento asegura en principio la posibilidad de un estatus de brahmán o de *kṣatriya* o de *vaiśya*, no basta para conservarlo. Éste es todo el interés de esta noción cambiante de *ārya* que designa no tanto un grupo humano determinado como un modo de vida que le es esencial y para el cual se requiere un cierto entorno natural: en particular es necesario poder ofrecer sacrificios, y el país en el que se ofrece sacrificios es aquel “en el que el antílope negro circula en libertad”: evidentemente, las llanuras del norte. De hecho, el antílope negro se halla simbólicamente unido al sacrificio, como lo muestran mitos y prácticas rituales, sin que se pueda explicar de manera totalmente segura: los aspectos simbólicos son demasiado importantes para quedar satisfechos con un origen puramente ecológico.

A los *ārya* se oponen todos los que no lo son: en primer lugar los *sūdra*, la “clase” que reúne las castas de los servicios, especialmente artesanales, y luego los *dāsa*, que posteriormente serán los “esclavos domésticos”, pero que en los textos védicos son, no cabe duda, sobre todo los no-*ārya*, los bárbaros, aquellos que no tienen puesto alguno en la religión brahmánica, los enemigos. Ahora bien, como hay guerras entre *ārya* y guerras entre los *ārya* y los *dāsa*, no se pueden oponer *ārya* y *dāsa* como enemigos puros y simples, ni tampoco como potenciales vencidos. El *Mahābhārata* multiplica los pueblos en todas las direcciones del espacio, y al mismo tiempo la noción de *ārya* se diluye en una infinidad de grados, mientras que los pueblos decididamente no *ārya* dejan entre ellos y los primeros una pléyade de pueblos de estatuto indeciso, que las listas clasifican tanto de un lado como del otro. Puede percibirse también que al margen de los habitantes de la

llanura del norte, decididamente valorados, se desprecia a los que habitan en la montaña —cazadores— o a los que viven cerca del mar y en zonas palúdicas, en fin todos los que proceden del sur. En la jerarquía de los pueblos (¿tribus?, ¿reinos?, no se sabe qué realidades sociales abarcan todos esos términos) hay un centro, una periferia indecisa y las tinieblas exteriores... Pero lo más importante, quizás, es que la epopeya narra una guerra entre hermanos enemigos *ārya* que se disputan la soberanía de la tierra. En un bando se encarnan demonios enemigos de los dioses, en el otro dioses, y la victoria debe recaer sobre los dioses, para que el orden sociocósmico se salve. Pero cada bando reúne en una hermosa promiscuidad a *ārya* y no-*ārya*, así como a todos los estatutos intermedios posibles. El bando de los dioses tiene muchos reyes venidos del sur de la India, y el de los demonios tiene como jefes de guerra a *ārya* muy puros (que son también dioses), uno de los cuales incluso enseña en su lecho de muerte al rey del bando de los dioses los deberes del rey *ārya*. En una hermosa inspiración, un demonio encarnado, secretamente favorable al bando de los dioses (en el que se encuentran los hijos de su hermana), explica que por todas partes hay tanto *ārya* como no-*ārya*, y que no existe territorio ni reino que posea el privilegio de la arianidad pura.

Ni que decir tiene que este cuadro que pinta el *Mahābhārata* no tiene nada de histórico. Es muy difícil localizar la mayor parte de los pueblos, incluidos los que parecen haber pasado a la historia. Ahora bien, ¿no hay en ello una verdad más profunda, en primer lugar en esta fragmentación política extrema, dado que cada "pueblo" tiene un "rey", y también en la jerarquización infinita de los estatutos que ha caracterizado desde siempre a la India real? Además, aunque se clasifique como inferior o superior, uno puede sentirse llamado a colaborar, cada uno en su lugar, en el destino global de la tierra. Lo mismo sucede en un bando y en otro. Esto invita a releer el *Rāmāyaṇa*. Si bien el centro de la realeza se desplaza claramente hacia el este

de la llanura del Ganges (en la que algunos han querido ver el signo de que las invasiones indoeuropeas habían proseguido su avance de oeste a este) y entran en escena muchos menos pueblos, se podría realizar un análisis bastante similar: Rāma, el rey puro, exiliado de su reino por una madrastra, debe batirse para recuperar a su esposa Sītā (es decir la Tierra sobre la cual reina) raptada por un rey de demonios caníbales llamados *rākṣasa*, cuya capital está en Ceilán, en la cima de una montaña; aplicando los mismos criterios, Rāvaṇa, el rey de los demonios, resulta claramente desvalorizado respecto a Rāma, pero a los científicos indios modernos les cuesta ver en ellos tribus de estatuto inferior, ya que Rāvaṇa posee estatuto de brahmán, por tanto de *ārya*, pero de *ārya* que hay que derrotar, ya que quiere destruir el orden sociocósmico: un brahmán no aceptaría ser rey. El mismo argumento sirve para los monos que constituyen la mayor parte de los ejércitos de Rāma contra aquél: ¿cómo ver en ellos tribus aborígenes (ya la noción misma es completamente moderna) cuando los dioses Sūrya, Indra, rey de los dioses, y Vāyu se han encarnado entre ellos?

De este modo, la dicotomía que opone en cada epopeya un bando al otro, cuando se trata de asegurar el triunfo del “bien” sobre el “mal” (las comillas son necesarias cuando las nociones son tan distintas de las nuestras) es al mismo tiempo el rechazo total de un dualismo de tipo iranio o maniqueo: en cada bando, los puros y los impuros se codean, y el combate tiene por objetivo hacer triunfar un orden objetivamente definible en términos ético-religiosos en el que cada uno encuentra su lugar. Es ahí donde podemos tener la seguridad de hallar algo del universo mental del hindú: ni idea de oposiciones puramente étnicas, en particular ninguna que pueda fundarse sobre la dicotomía “ario”-dravidiano. Los draviḍa figuran en la epopeya como un pueblo entre otros, asociado al Sur, pero nada los distingue aparte de esta tara original. Por otra parte, los śūdra, que no son *ārya*, forman la cuarta “clase” –*varṇa*– de la

sociedad brahmánica, sin la cual ésta no estaría completa, ni siquiera sería viable. ¿Nos hemos preguntado alguna vez qué sería de una sociedad fundada sobre normas de pureza ritual muy estrictas, sin que una parte de la misma estuviera dedicada a las tareas consideradas impuras, permitiendo así que los otros permanezcan puros? Ningún texto indio normativo intenta fundar la inferioridad de los *śūdra* sobre un origen extranjero, sobre una falta antigua que la historia legendaria contendría. Se trata ante todo de una cuestión de estatus, desde toda la eternidad. Los hijos de alta cuna son *śūdra* hasta que no hayan recibido la secuencia completa de los ritos sacramentales. En el caso de las mujeres, lo que les permite no ser asimiladas ya a los *śūdra* es el matrimonio, sea cual sea el rango de su familia de origen. En cuanto a las castas más bajas e impuras —las que hemos convertido en “intocables” (el término no es indio)— casi siempre se les considera como surgidos de mezclas prohibidas entre castas, en particular de matrimonios en los que la mujer es de estatus superior al del marido.

Bajo la dicotomía de la superficie, la epopeya ofrece la visión de una sociedad con una extrema cohesión, a pesar de la aparente inconsistencia de la organización política; nos vemos llevados a tomar en serio esta imagen clásica en la medida en que la encontramos hoy si observamos lo que queda de la India tradicional: en cada reino de la tierra india, por pequeña que sea su superficie, el rey aparece como el centro alrededor del cual gira todo. Por otra parte, él mismo no es sino el representante, el doble, la encarnación en la tierra del dios que domina su territorio y cuyo templo es también el centro del mundo. Que el palacio y el templo sean dos rostros del mismo centro recuerda que el rey por sí solo no sería nada. Pero su pueblo sería incapaz de estructurarse de otro modo que no fuese alrededor de este doble centro, ocupado teóricamente por el rey *ksatriya* y los sacerdotes brahmanes. La organización social está regida por dos principios estables, y la separación de

lo puro y lo impuro resulta visible sobre todo en los dos extremos de la escala social, dejando subsistir en el centro una zona más ambigua, en la que las precedencias son, por otra parte, más discutidas. Pero la oposición alto/bajo, puro/impuro, esencial a esta visión jerárquica de la sociedad, hay que concebirla ante todo como una estrecha complementariedad, aun cuando implique separaciones en el espacio. Dicho de otro modo, en cada “unidad” territorial –en el extremo puede ser un pueblecito con su jefecillo– se halla, al menos teóricamente, la totalidad de la estructura sociorreligiosa hindú y de sus valores. En ella, cada uno conoce al otro y el puesto que ocupa; el patrón y su clientela, el rey y sus súbditos, el sacerdote doméstico y las familias a las que sirve están unidas en un “cara a cara” que a nosotros nos daría la impresión de que excluye el sentimiento de extrema distancia entre lo alto y lo bajo. Sean cuales sean las disputas, las facciones más o menos endémicas, cada uno se sabe situado en un complejo de relaciones verticales y horizontales más o menos cercanas, más o menos lejanas, pero sin verdadera solución de continuidad. En cuanto al rey, es responsable del orden de su reino, y por tanto del orden sociocósmico entero, pues la solidaridad no se detiene en la tierra, sino que se extiende a los tres mundos de los dioses, los hombres y los demonios. Lo cual no le impide organizar la defensa de sus fronteras de manera diplomática. Idealmente y según la imagen que de ello da el *Mahābhārata*, el rey perfecto es aquel que debe reinar sobre el mundo entero subordinándose a los otros reyes en una sabia pirámide en la que, esta vez, el poder económico y guerrero le disputa el estatus. Ésta es la imagen que imponen también los grandes rituales de la consagración real y del sacrificio del caballo. Lo que se trata de explicar es esta totalidad, vivida y pensada de este modo.

Por ello, más que una visión histórica de las cosas que intentaríamos reconstruir de manera hipotética las distintas líneas de los hechos védicos, por tanto hindúes, y de reestablecer entre

ellas una continuidad lineal visiblemente ausente, preferimos encontrar todos esos hechos, despojados de su fecha, de su origen, pero organizados y jerarquizados según un sistema de valores intrínseco a la visión atemporal que el hindú tiene de su universo. Si menciona los Vedas —de los cuales generalmente ignora todo e incluso a veces su grupo de pertenencia particular niega la autoridad última— no lo hace como un corpus de textos muy antiguos, sino sobre todo como la referencia universal: la antigüedad se deduce de la intangibilidad de la norma, más que a la inversa. Contemplaremos, pues, aquí la Revelación védica con los ojos de los hinduistas, cuidándonos mucho de creer que todos tienen la misma mirada. Pero es alrededor de ella cómo veremos estructurarse un hinduismo que realizará lecturas distintas y, dentro de ciertos límites, cambiantes a lo largo de los siglos. El término “hinduismo” —del que sabemos que es de origen persa y no indio— es un vocablo cómodo para designar este conjunto de lecturas y su organización estructural. El brahmanismo ortodoxo, más cerca de la Revelación, no es el ancestro del hinduismo moderno; constituye, más bien, su corazón permanente, el modelo implícito a favor o en contra, a favor del cual y contra el cual la bhakti, el tantrismo y todas sus sectas se han formado. Por otra parte, ha persistido hasta nuestros días, transformándose lo menos posible para responder a las necesidades de los tiempos, viviendo en castas de brahmanes, de las que constituye la razón de ser. No es tanto la evolución del hinduismo a lo largo de los siglos como el impacto muy reciente de los valores occidentales lo que le hace perder su función normativa implícita. Así pues, sin negar el cambio a lo largo de los siglos, a pesar de todo nos vemos remitidos al complejo y estable sistema de valores, de creencias y de prácticas que ha permanecido subyacente a las variaciones de superficie y sin el cual estas últimas no podrían comprenderse.

La apuesta que constituye este método de exposición autoriza una audacia suplementaria (que podría ser también un ele-

mento de prueba respecto a su validez). Estos últimos años, se ha adquirido la convicción de que lo que subsiste actualmente de la India tradicional y lo que observan los etnólogos y los antropólogos sociales se clarifica enormemente mediante lo que llamaremos la tradición clásica, así como que es preciso abolir decididamente la dualidad epistemológica que, hasta el presente, ha enfrentado a los indianistas “de salón” y los “de campo”. Y a la inversa, cuando los textos más venerables y más abstractos comienzan a cobrar vida en contacto con sabios brahmanes capaces de comentarlos, nos damos cuenta de que se revisten literalmente de carne y de sangre cuando se los confronta con la observación contemporánea. Por tanto, no dudaremos en hacer que los siglos se den la mano, en pasar de un texto a una experiencia concreta de la India siempre que un mismo principio de comprensión se haga presente. Lo que hará que se considere cada vez más probable la validez de este enfoque es la acumulación de abordajes de este estilo.

I. EL HOMBRE Y EL ABSOLUTO

Recuerdo que uno de los profesores de mi juventud nos hizo observar en una ocasión la amplitud y la profundidad que adquiría un verso en cuanto aparecía el término “Dios” en él. Independientemente de sus orígenes etimológicos y su uso en griego y en latín, la palabra “Dios” conserva para nosotros la trascendencia y la santidad absolutas del Yahvé bíblico. No puede tratarse más que de un nombre propio, pues en el seno de nuestra civilización se aplica de manera unívoca al Absoluto, el cual no puede ser sino único; los intentos llevados a cabo aquí y allá para afirmar la increencia escribiendo “Dios” sin mayúscula –¡y sin artículo!– parecen bastante ridículos. Incluso si los creyentes se han comprometido históricamente de múltiples maneras, las consecuencias recaen sobre ellos mismos, especialmente sobre la Iglesia que representa a Dios en la tierra, pero que no es Dios, eventualmente en la creencia en la existencia de Dios; sin embargo, el nombre del Absoluto permanece intacto. Es cuestión de gramática.

La situación es mucho menos simple en la India; en primer lugar, porque hay al menos dos términos, y no uno solo, que designan al Absoluto, sin que pueda decirse que uno es superior al otro; por otra parte, y sobre todo, porque estos dos términos, que tienen su origen en el interior de la cultura india, conservan al mismo tiempo connotaciones y usos que nos ha-

blan de los seres humanos que los han adoptado como nombres del Absoluto. Así pues, tenemos no una, sino dos razones para partir del Absoluto para introducirnos en el pensamiento indio: es bien sabido que este Absoluto se impone actualmente, en cierta manera, a la atención de Occidente, con el consentimiento de los hinduistas; por otra parte, se halla unido, de manera indisoluble, por sus mismas designaciones, a la sociedad que lo emplea. Veremos en particular la relación que tiene con los brahmanes, por tanto con toda una estructura social, relación que forma parte de su noción misma y no puede ignorarse. Tal lenguaje implica, obviamente, que de momento dejamos de lado las preocupaciones muy reales de los teólogos hinduistas, los cuales han buscado –tanto como los nuestros– expresar lo inefable y lo no-relacional en términos inteligibles para el ser humano.

EL ABSOLUTO Y LOS BRAHMANES

El nombre más conocido del Absoluto hinduista en Occidente es el de *Brahman*. El Brahman (sustantivo neutro) es Ser puro, Conciencia pura, Infinitud, o según otra tríada: Ser puro, Conciencia pura y Beatitud. Esto es así ya en las enseñanzas de las *Upaniṣad* más antiguas (¿en torno al siglo -VII?). Más que glosar estos atributos del Brahman que no tienen para nosotros nada de desconcertante ni siquiera de verdaderamente nuevo, en una primera aproximación (aunque sólo sea porque toda traducción es traición, intentos de mostrar equivalencias cuando no puede haberlas), establezcamos inmediatamente el correlato “humano” del Absoluto, el *ātman* (literalmente “sí mismo”), es decir, el principio inmortal que, en el ser humano, está llamado a liberarse del cuerpo, de todo cuerpo, para alcanzar finalmente la perfecta identidad con el Brahman. Este *ātman* es humano en el sentido de que sólo en un cuerpo humano le es posible lograr

la liberación. Pero si, en lugar de fundirse con el Brahman, se condena por sus actos a renacer en un cuerpo de animal, más o menos bajo en la escala de los seres, nada cambia en el ātman que, en tanto que tal, no tiene nada de específicamente humano. Este ātman, el día que –después de haber pasado por un cuerpo humano y haber realizado lo que hacía falta– sea admitido en la liberación, será, como el Brahman que él era desde siempre, ser puro, conciencia pura, beatitud... Mientras tanto, lo que habrá cambiado no será su “naturaleza” de ātman, sino el lazo que mantiene por sus actos –*karma*– con este mundo inferior. A menudo se habla de panteísmo hinduista, debido a esta identificación del ātman y el Brahman en la liberación; sin embargo, no podría ser más absurdo. Hay una gran cantidad de textos, revelados o no, que ponen en guardia contra esta interpretación. Quizás la fórmula más bella, al ser la más condensada, es ésta: “El Brahman es todo, pero no todo es el Brahman” (Maṇḍana Mīśra, *Brahmasiddhi*, ¿siglo VII?). El contrasentido es revelador en sí mismo de una cierta manera de cortar unidades de sentido sin preocuparse demasiado de su verdadero contexto; si, en concreto, se opone la liberación del ātman –*mokṣa*– a su transmigración de renacimiento en renacimiento –*samsāra*– resulta obvio que todo no es el Brahman y que no se trata en ningún momento de “comulgar” con el universo en una contemplación vagamente religiosa o estética: la ruptura que marca el paso al estado liberado debe implicar un cambio radical respecto de este mundo. Del mismo modo, sólo una conciencia que se haya opuesto previamente al mundo –¿a la sociedad humana, a la naturaleza?– podría concebir la liberación en términos panteístas, como una comunión con el todo. En realidad, el liberado reencuentra el Todo, porque el Brahman es el Todo, pero este Todo no es el de una percepción unanimista o estética.

Estamos lejos de haber agotado lo que el nombre de *Brahman* podría ofrecernos respecto del conocimiento del Absoluto. Para nuestro objetivo, poco importa su significado etimoló-

gico. Poco importa también saber si ha pasado de un sentido a otro a lo largo de una evolución histórica (que de todas formas se nos escapa), o si un significado ha atraído a su complementario. El hecho es que el mismo nombre se aplica a través de los siglos a dos órdenes de la realidad opuestos y complementarios, como si hubiera dos rostros o dos niveles del Absoluto, lo cual tendría importantes consecuencias para la propia concepción del Absoluto y de lo que no lo es (ya que “no todo es el Brahman”...).

Si seguimos la tradición india, las *Upaniṣad*, que hablan del Brahman como Absoluto y se presentan como consumación del Veda –*vedānta*–, van a continuación de un conjunto de textos: los *Samhitā*, o colección de himnos, y los *Brāhmaṇa*, o textos de ritual en prosa, en los que se describen los grandes sacrificios védicos en términos a veces oscuros y explicados con la ayuda de mitos. Ciertamente estos textos son muy antiguos, pero sería, si no filológicamente imposible, al menos muy difícil, a juzgar por su contenido, establecer un orden de sucesión histórica incontestable entre ellos. El modo más fecundo de acercarse a ellos, en cualquier caso, si se quiere comprender lo que representan para la conciencia hindú, es tomarlos en el orden en el que se han dado tradicionalmente y se han recitado, por razones que no deben gran cosa a la historia. Efectivamente, juntos forman, en el orden *Samhitā-Brāhmaṇa-Upaniṣad* (con un cuarto grupo de textos que se sitúa entre los *Brāhmaṇa* y las *Upaniṣad* y de los que pronto diremos algo: los *Āraṇyaka*), la Revelación brahmánica, el Veda en sentido amplio (literalmente “saber”), es decir, los textos absolutamente intangibles e irrefutables a los que se refiere el brahmanismo, y de modo más general, el hinduismo. Estos textos, de difícil acceso para la mayoría de los hinduistas, e incluso para la mayor parte de los brahmanes, tanto de hoy como de ayer, fueron elaborados en ambientes de brahmanes muy especializados, consagrados al mismo tiempo a la práctica sa-

cerdotal y a la reflexión teológica en torno al sacrificio védico. Los datos que proporcionan y que se consideran intemporales (e incluso en ciertas escuelas autorrevelados) han sido precisados y reelaborados mediante una gran cantidad de otros textos de autoridad menor, que constituyen la Tradición –*smṛti*–. De momento no tendremos en cuenta más que los que puedan ayudarnos a comprender cómo se organiza la Revelación: las reglas referentes a los ritos brahmánicos solemnes (aquellos de los que habla la Śruti), el ritual doméstico, los códigos de leyes sociorreligiosas que acaban de colocar ante nuestros ojos la sociedad brahmánica ideal y su religión.

Ahora bien, los textos revelados que tratan del ritual denominado “brahmánico” utilizan el término *brahman* para designar varias cosas: en neutro, *brahman* puede ser el nombre de la fórmula ritual; en masculino, es el nombre de uno de los sacerdotes del sacrificio védico solemne, que ocupa un lugar totalmente aparte en el grupo de sacerdotes requeridos por el sacrificio, ya que él no dice nada, no manipula nada, no hace nada, pero lleva en sí mismo el conocimiento perfecto del rito, la ciencia sacrificial, y vigila en silencio el desarrollo conjugado de los ritos y de las recitaciones, que son de una extrema complejidad. Así pues, no es extraño que el brahman (neutro) sea también la totalidad del saber védico, lo cual puede entenderse de diversas maneras: el conocimiento de los textos revelados, que permite su recitación de memoria –es una de las obligaciones cotidianas del brahmán ortodoxo, denominada de manera significativa *brahmayajña*, “sacrificio al brahman”– o también el conocimiento del contenido de esos textos, de los deberes que imponen y de los rituales que describen. *Brahman* termina siendo sinónimo de *Veda* en la Tradición, o de lo que, en ciertas condiciones, simboliza el Veda entero, a saber la sílaba *Om* que comienza y acaba la recitación de todo texto védico.

El término *brāhmaṇa*, que hemos hallado (en neutro) como nombre de los textos del ritual revelados, es un derivado de

brahman. También procede de ahí el nombre sánscrito de la “clase” sacerdotal, la de los “brahmanes”. Ahora bien, los mismos textos revelados y sus prolongaciones en la Tradición nos precisan el lugar de estos brahmanes en la sociedad: sacerdotes y clérigos por derecho de nacimiento (si no siempre en la realidad), ocupan la cúspide de la jerarquía social. En segundo lugar vienen los *kṣatriya*, tanto príncipes como guerreros, después los *vaiśya*, agricultores o comerciantes; finalmente, los *śūdra*, definidos como servidores de las otras tres “clases”, a las que deben obediencia; no obstante, no son los últimos de la jerarquía, ya que no han dejado de añadirse nuevos grupos por la parte de debajo de esta estructura para formar lo que se llama globalmente los “intocables” o los “des-castados”. Si evitamos aquí el término “casta” para hablar de este grupo, es porque se trata de algo distinto de las verdaderas castas (*jāti*), que son mucho más numerosas, mucho más diversificadas geográficamente, pero cuya jerarquía se estructura, bien que mal, según el sistema de las cuatro “clases” (*varṇa* –literalmente “color”, teniendo cada clase su color simbólico–). Las *varṇa*, que constituyen idealmente la totalidad de la sociedad, se definen cada una, a la vez y de manera indisociable, por su función en la sociedad y su relación con el ritual védico. Los *śūdra* quedan completamente aparte, pues no son admitidos en el ritual y, desde ese punto de vista, se oponen al conjunto de las otras tres *varṇa*. Los *kṣatriya* y los *vaiśya* se encuentran, por el contrario, en el interior de la sociedad ortodoxa, en el sentido de que pueden hacer por ellos mismos que los brahmanes ejecuten los ritos védicos y pueden recibir de éstos la enseñanza de los textos védicos que teóricamente deben recitar. De este modo, hay una oposición entre los brahmanes y las otras dos *varṇa* de la sociedad ortodoxa, siendo los primeros los únicos que detentan el saber védico teórico y práctico, dicho de otro modo, del *brahman*.

Sin embargo, resulta evidente que la oposición más interesante, aquella sobre la que los autores brahmanes han especu-

lado indefinidamente, es la de los brahmanes y los kṣatriya. Desde los *Brāhmaṇa*, el kṣatriya es el “sacrificador” por excelencia, aquel que, ejerciendo un poder temporal, por mínimo que sea, no puede esperar asegurar la prosperidad de su territorio y el éxito de sus armas sin los servicios del brahmán (“el oficiante”), que lleva a cabo para él los ritos apropiados y le aconseja en las decisiones importantes. Y a la inversa, el brahmán depende casi por completo del príncipe para su subsistencia —todo rito merece su salario— y sus condiciones de vida: no puede realizar todos sus deberes de brahmán más que si vive bajo el reinado de un buen rey que retribuye bien sus servicios, y no hay buen príncipe sin buen brahmán. La reciprocidad es, por tanto, perfecta. La función de kṣatriya —el *kṣatra*— incluye en su definición los deberes religiosos del príncipe, sus funciones de “sacrificador”, que no le permiten ejecutar él mismo los ritos, pero le obligan a recurrir al brahmán. Sólo de manera aproximada se puede traducir en el idioma que nos es familiar como “poder temporal”. En el fondo, la función del brahmán, su “poder”, si se quiere, es el *brahman*. Nueva y última aplicación del término, que implica una ampliación de su extensión: el orden que mantiene la sociedad con esta estructura y que permite su funcionamiento es el *dharma*. El brahmán no sólo es responsable de la ciencia védica, en el sentido estricto y sacerdotal del término; lo es también, por sus enseñanzas y sus consejos, del orden social o *dharma* que él ha elaborado en la Tradición; ésa es la razón por la que un rey tiene no sólo un capellán brahmán, sino también un ministro brahmán. Sólo un brahmán está capacitado para conocer las normas religiosas (y otras) de la conducta de los hombres, empezando por las del príncipe: los textos de la Tradición son todos ellos obra de brahmanes, y la sociedad ideal brahmánica es la idea que de ella imponen los brahmanes.

¿Realmente la imponen? ¿O somos, más bien, nosotros quienes vemos las cosas así? Ellos no tienen ni armas ni poder de

ningún tipo, excepto el que les confiere su ciencia de los valores. Además, no existe una “naturaleza de brahmán” que explicaría su privilegio, del mismo modo que no existe una humanidad del ātman. Según la concepción más ortodoxa, se es brahmán porque se nace de padres brahmanes, y no en virtud de una excelencia intrínseca determinada. Quizás hallemos aquí algo con lo que templar nuestra virtuosa indignación: la jerarquía social viene definida por un orden puramente extrínseco a sus miembros. El brahmán no es superior por naturaleza, sino sólo por posición. Obviamente, puede perder su casta actuando de manera contraria a sus deberes, pero esto le convertiría en un “des-castado” y no en un kṣatriya ni en un śūdra. A la inversa, no se puede nacer śūdra y aspirar a llevar el cordón brahmánico, aunque no sea inaudito que una casta *en bloque* llegue a subir en la jerarquía; pero, de todos modos, un individuo no puede más que pertenecer a su grupo social, pues de otro modo su condición es la más miserable que pueda existir, ya que queda reducido a sí mismo y a sus parientes más cercanos.

No resulta muy difícil adivinar que los brahmanes son los principales responsables del nombre del Absoluto, el cual recuerda el nombre de su ámbito propio, el brahman. La identidad terminológica en un contexto social tan fuertemente estructurado lleva a plantearse el problema del paso de un registro al otro. Es tentador imaginar que los brahmanes se han limitado a proyectar en el Absoluto lo que se presentaba a los ojos de todos, y a fortiori a los suyos propios, como el valor supremo de su sociedad. Y evidentemente algo de eso hay: el Brahman absoluto es “impersonal”, lo que —démonos cuenta— es una manera negativa y muy occidental de caracterizar este Absoluto gramaticalmente neutro. En términos más positivos, esto quiere decir que se ha proyectado en el Absoluto la función colectiva de los brahmanes, su ciencia del Veda o el Veda, en cualquier caso un principio neutro, más que un personaje divino al que se habría revestido de la dignidad del

brahmán.⁵ Una vez más podemos observar que no es el brahmán quien es importante, sino la función que hereda de sus padres y a la cual no puede escapar bajo pena de no ser ya absolutamente nada.

Desconfiemos, no obstante, de nuestras evidencias: lo que ha impulsado a los brahmanes a proyectar su brahman en el absoluto no resulta tan claro si juzgamos por lo que ha sucedido en los hechos. En un momento que resulta difícil de situar históricamente y geográficamente, la religión ritualista y social, cuyo fundamento es la primera parte de la Revelación, se ha metamorfoseado en una forma religiosa antitética, la que expresan las *Upaniṣad*, de la que todo prueba que se forma en los mismos ambientes de castas altas, donde brahmanes y kṣatriyas rivalizan en virtud y saber. Mientras que el brahmán y el kṣatriya que vive en su sociedad —en su pueblo o su ciudadela— no tienen ni existencia ni esencia a no ser por su función social, a partir de ahora hay (y quizás hayan aparecido al mismo tiempo que se formaba la estructura social —el budismo los supone ya—) hombres a quienes los valores sociales no satisfacen y buscan en otra parte valores más permanentes y verdaderamente supremos. “En otra parte” quiere decir fuera de la sociedad constituida y de la función que cumplen, es decir fuera de la aglomeración del pueblo o de la ciudad, en el bosque que representa lo temible, lo no-organizado, la amenaza permanente a la vida social, pero también la posibilidad indefinida de recursos, lo englobante ilimitado, la soledad por oposición a la vida grupal, el no-actuar respecto a los deberes sociales, la reabsorción del hombre (que no es sino social) en la indiferenciación pre-humana o post-humana, infra-social o supra-social. Es a eso indiferenciado a lo que se llamará Brahman.

5. Veremos más adelante cómo este Brahman neutro se ha duplicado en la mitología con un brahman masculino “personificado”, al que se denominará Brahmā (forma del nominativo masculino) para distinguirlo del primero.

La búsqueda del Absoluto fuera del grupo social —que, a primera vista, se asemeja bastante a la huida al desierto de los primeros anacoretas cristianos— es solidaria de toda una filosofía que no puede comprenderse sin referencia a las concepciones de la sociedad con la que rompe. Esta sociedad —de la que pronto veremos la complejidad muy humana— tiene una visión sagrada de sí misma. Sus objetivos son terrestres, pero sus medios de acción, al nivel que sea, tienen siempre un aspecto religioso o mágico-religioso. Siempre hay un rito —fundamentalmente un sacrificio, ofrenda vegetal o animal a una divinidad— para cada objetivo, incluida la meta que preocupa a todo hombre, el más allá. Cada rito produce su efecto, y —corolario inquietante que invita a la reflexión y a la objeción— el efecto, como el rito, no puede ser sino limitado. Los textos ritualistas de la Revelación védica apenas precisan el cielo que los ritos deben asegurar después de la muerte, ni la duración de la estancia en el cielo. Amenazan de forma misteriosa con la “re-muerte” a quienes no ejecuten los ritos de manera adecuada. Los religiosos que renuncian al mundo llevan esta concepción hasta sus últimas consecuencias: el hombre, siempre movido por algún deseo, actúa para realizarlo. El acto —*karma*— y especialmente el acto ritual —también *karma*— producen siempre un resultado, y el lazo que une el acto y su fruto es lo que constituye el tejido de una vida individual. Esto es así para todos los actos, incluidos los que deben asegurar el cielo después de la muerte (reforzados por el culto a los antepasados, que inmediatamente repercute sobre los descendientes vivos) y los que no parece que produzcan resultado en esta vida. De este modo, el actuar, y especialmente el acto ritual, condena al hombre (y a los otros seres vivos) a renacer y volver a morir indefinidamente. La única manera de escapar a este perpetuo fluir —*samsāra*— es salir del engranaje del karma, por tanto de la sociedad humana, mediante una renuncia explícita a todo lo que se ha sido hasta entonces. Es esta renuncia, esta ruptura radical

con lo que le constituye como hombre lo que asegura al religioso la liberación *-mokṣa-*. La no-entidad que el hombre individual es en la sociedad conduce a vaciar su nacimiento y su muerte de todo sentido, hasta el punto de condenarlos a repetirse indefinidamente. En el momento en que el hombre se separa de su grupo *-acto individual donde los haya-* no es para reconocer su individualidad, sino al contrario, para abolirla, para extraer su *ātman* de todo rasgo individualizado y fundirlo en el Brahman.

Es fácil ver que resulta demasiado simplista cargar en la cuenta de la renuncia al mundo *-sannyāsa-*, forma hindú de la búsqueda del Absoluto, la presunta incapacidad de los indios para plegarse a imperativos económicos de tipo moderno. Dejemos a otros la satisfacción de oponer el espiritualismo hinduista al materialismo occidental, pues incluso sería más justo invertir los datos del problema: la forma específicamente hindú de ruptura con el mundo y las concepciones que subyacen a ella están dirigidas por la manera específicamente hinduista de estar en el mundo. Sería, pues, en la ideología subyacente a la organización social donde habría que buscar la fuente de la resistencia a la modernidad, lo cual no hace más que paralizar el problema, sin resolverlo. Pero los lazos que subsisten, en virtud de su oposición, entre los dos registros del Brahman permiten ciertamente una clarificación mutua.

Sin embargo, hay que complicar el cuadro todavía un poco más haciendo entrar en juego un segundo nombre del Absoluto igualmente cargado de resonancias sociales. Entre los relatos de origen del mundo ofrecidos por los textos védicos, el llamado a un mayor éxito era el del himno al Puruṣa (*Rgveda*, X, 90): en él se nos enseña que todo el mundo organizado, en el cual la sociedad brahmánica ocupa el centro, nació del sacrificio de un Puruṣa cósmico. El término *puruṣa* pronto pasará a designar al hombre empírico, pero en el conjunto de himnos en el que se encuentra el himno al Puruṣa, el hombre se

designa de otro modo y el término *puruṣa* apenas interviene en el contexto de esta cosmogonía. Significa más bien “el Hombre”, pero al mismo tiempo la descripción de sus partes, que son desmembradas en el sacrificio para hacer nacer a los seres animados, comenzando por las cuatro varṇa humanas, muestra que este Puruṣa tiene forma humana. Es, por tanto, de algo que es un hombre sin serlo de donde nace el cosmos gracias a un acto sacrificial. Más bien es de él de quien todo hombre tomará su nombre genérico, pero conservará de su origen a la vez una cierta “personalidad” y una trascendencia afirmada con relación a todos los hombres, aunque sean brahmanes. Cuando se convierta en el Absoluto mismo, Puruṣa o Puruṣa Nārāyaṇa o Nārāyaṇa, mantendrá esos dos rasgos. Especialmente, su trascendencia respecto de todos los hombres –haya sido en sus comienzos consciente o no– contribuirá a borrar el acento que con el primer nombre del Absoluto se había puesto sobre los brahmanes y su papel en la sociedad. No sólo se dice que se manifiesta en el cosmos mediante un cuarto de sí mismo, mientras que los otros tres cuartos permanecen más allá, sino que las cuatro varṇa nacen de él.

DOS VÍAS DE SALVACIÓN

Sean cuales sean las resistencias a reconstruir a posteriori una historia cuyos procesos se nos escapan casi totalmente, es preciso arriesgarse, bajo pena de ocultar la complejidad del dato de partida y la dificultad de comprender lo que ha sucedido entre los textos más antiguos –en realidad, la Revelación– y aquellos de la etapa clásica del hinduismo, alrededor de los primeros años de la era cristiana. Si bien no sabemos casi nada de la sociedad que vio nacer los himnos védicos, es cierto que la cosmogonía muy antigua del himno al Puruṣa conocía ya la jerarquía de las cuatro varṇa y sus nombres, y que el acto cre-

ador es un sacrificio, es decir, uno de esos ritos de los cuales los brahmanes son los sacerdotes. Así pues, a grandes rasgos se trata de la misma sociedad que otorgó al sacrificio del Puruṣa su papel central y que colocó al brahman en el lugar que sabemos. No es extraño, pues, que “Puruṣa” y “Brahman” aparezcan en las *Upaniṣad* como dos nombres del Absoluto que buscan los “renunciantes”. Por otra parte —y esto parece ser una ley universal— la literatura upaniṣádica no parece ser obra de los propios “renunciantes” y no nos revela directamente su experiencia religiosa. Al contrario, nos muestra en sus comienzos la reflexión de hombres que se hallan cerca de la ruptura con el mundo, pero que están todavía muy comprometidos con la sociedad brahmánica ritualista, con sus múltiples dioses consumidores de ofrendas sacrificiales. A primera vista, por tanto, apenas hay diferencia entre quienes llaman “Brahman” el término de su búsqueda y quienes prefieren el nombre de “Puruṣa”. Imágenes análogas sirven para expresar la liberación: la sal que se funde en el agua para dar una sola masa indiferenciada de agua salada, los ríos que pierden su identidad en el momento en que desembocan en el océano, los extractos de flores variadas de las que las abejas hacen una única miel, la arcilla o el hierro que constituye la materia y es la única realidad de los recipientes de diferentes formas y denominaciones... Sería muy difícil distinguir estas imágenes, y por tanto la concepción que se forman de la liberación, en relación con el nombre del Absoluto.

No obstante, es posible, volviéndonos hacia esta masa aparentemente no-estructurada a partir de los desarrollos posteriores, distinguir a grandes rasgos dos vías de acceso a la liberación, dos tipos de orientación hacia al Absoluto, que corresponden bastante bien a la dualidad de nombres de lo divino. Estos dos itinerarios espirituales quizás no se distinguían claramente a los ojos de los contemporáneos de nuestros textos, pero probablemente se han diferenciado con bastante rapi-

dez a partir de las virtualidades que contenían. La vía que conduce al conocimiento de la identidad del Brahman y del ātman tiene, de algún modo, su acta de nacimiento en el capítulo VI de la *Chāndogya-upaniṣad*; hallamos ahí la enseñanza del monismo, casi todas las imágenes que acabamos de citar para describir la reabsorción del individuo empírico en la indiferenciación del Todo, y la famosa fórmula *tat tvam asi* –“Eso, eres tú”– mediante la cual, después de cada nueva comparación invocada, el padre enseña a su hijo su identidad con el Todo. Sin embargo, el hijo había terminado su educación védica con su maestro y volvía a casa de su padre, orgulloso de su saber y dispuesto a entrar en el estado de “cabeza de familia”. Entonces su padre completa su instrucción enseñándole la ciencia del ātman-Brahman. Nos encontramos aquí justamente en la perspectiva de la *upaniṣad* como “fin del Veda” –*vedānta*– y este texto seguirá siendo fundamental para lo que más tarde se convertirá en el sistema filosófico del Vedānta. Define lo que se llamará “la vía del conocimiento”, en la que el aspirante a la liberación debe “realizar” en sí mismo su identidad con el Absoluto, a partir de la enseñanza impartida por su maestro: es obvio que no puede ahorrarse la meditación personal, el esfuerzo interior para percibir en sí mismo lo que se le ha enseñado acerca de sí mismo; pero todo eso no sería concebible sin la ayuda del gurú que le ofrece desde el exterior el testimonio autorizado de la Revelación. La experiencia última, efectivamente, es por definición inexpresable, pues se halla más allá de toda dualidad, y hace falta toda la autoridad de la Revelación, encarnada por el gurú para buscarla sin riesgo de error o de desánimo.

En realidad, esta “vía del conocimiento” es la más ortodoxa, y no es casualidad que el Absoluto se denomine en ella Brahman: el papel del gurú brahmán, en efecto, es esencial para transmitir la Revelación, y no hace sino continuar la enseñanza de la primera parte de la Revelación que debe recibir

todo miembro de las tres varṇa superiores, los llamados “dos-veces-nacidos”, a causa de la iniciación que les torna aptos para recibir la enseñanza revelada. El vedānta posterior no desmentirá esta interpretación. Un Śāṅkara no se dirige nunca más que a los “dos-veces-nacidos” y, si enseña el rechazo de los ritos y la adopción de la vía de *sannyāsin* –“renunciante”– para alcanzar la liberación, su concepción del *sannyāsa* se presenta como la consumación de la vida del “dos-veces-nacido” –y más concretamente del brahmán, como lo veremos mejor más adelante–, del mismo modo que la *Upaniṣad* es la consumación del Veda; por otra parte, esto será objeto de una sistematización explícita, según la cual todo brahmán deberá pasar sucesivamente por cuatro estadios en la vida: el de estudiante brahmánico, entre la iniciación y el final de sus estudios védicos, durante el cual debe observar una castidad absoluta; el de cabeza de familia, casado, en el que sacrifica, engendra hijos, que es la fase social por excelencia; el de habitante del bosque, estado intermedio y ampliamente teórico del que hablaremos pronto; y, finalmente, el de “renunciante” completo –*sannyāsin*– que le asegura la liberación.

La vía que conduce al Puruṣa, “morada suprema”, es ante todo la que describe la *Kaṭha-upaniṣad*: ya allí lleva el nombre de *yoga*, y las etapas de la ascensión mística hacia el Puruṣa que ella distingue se asocian a una extraordinaria fortuna. En efecto, estas etapas, que deben entenderse como el retiro progresivo del yogui fuera de su individualidad empírica hasta su reabsorción en el Puruṣa, serán retomadas y utilizadas por los grandes textos míticos del hinduismo clásico, más tarde por el sistema del Sāṅkhya, como momentos de la emisión del cosmos a partir del Puruṣa, él mismo convertido en el Gran Yogui. Desde allí se extendieron a prácticamente todo el hinduismo sectario. Por oposición a la vía vedāntica, el método del yoga se caracteriza por una relación menos esencial a la Revelación (de la que, no obstante, forma parte). En el Yoga clásico

co, como en toda escuela de yoga, el papel del gurú sigue siendo necesario, pero su función no es tanto repetir la enseñanza revelada como guiar el esfuerzo personal del yogui-aprendiz: también los métodos y las escuelas de yoga se diversifican casi hasta el infinito, alejándose más o menos de la Revelación védica. Por tanto, no será extraño encontrar entre los yogui todos los orígenes sociales posibles, todos los grados de pureza ritual hasta el extremo de la impureza.

Por otra parte, el Puruṣa, de acuerdo a su concepción semi-antropomórfica, recibe otro nombre, anunciador también de desarrollos importantes en el hinduismo clásico. En la *Kaṭha-upaniṣad*, es Viṣṇu; en la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, es Śiva: esto es, dos divinidades védicas que serán promovidas al rango de divinidades supremas, tanto en el hinduismo “general” como en el hinduismo sectario, estando uno u otro por encima según los casos. Esta elevación simultánea de dos miembros del panteón védico no tiene nada de arbitrario, y sus respectivos papeles en el sacrificio introducirán nuevas distinciones en la vía yóguica y en su relación con la ortodoxia brahmánica. Ahora bien, que lo divino no sea ya un principio neutro cambia al mismo tiempo su relación con el hombre empírico que aspira a la liberación. Tampoco es azar que la *Kaṭha* y la *Śvetāśvatara*⁶ introduzcan en esa relación un elemento de elección, de gracia, que a partir de ahí cobrará más o menos importancia según las escuelas y las sectas: la ciencia del discípulo y su asiduidad a los ejercicios no bastan para asegurarle el éxito de su empresa si el Puruṣa mismo no le llama. Se puede adivinar qué tipo

6. En la *Śvetāśvatara* es donde encontramos por primera vez el término *bhakti* (VI, 23) –“participación en, devoción”– en una acepción que es ya la de la *Bhagavadgītā*, aunque el Señor sea aquí Rudra-Śiva. También es ella la que ofrece la fórmula destinada a convertirse en la expresión más clásica de la devoción (VI, 18): «Yo tomo refugio en este Dios...», aunque todavía en contexto upaniṣádico, ya que se añade: «yo que deseo la liberación (*mumukṣu*)».

de divergencias favorecerá una noción así: el sistema filosófico del Yoga clásico —que, como los cinco otros *darśana* (literalmente “puntos de vista, maneras de ver”) clásicos, sólo afecta a los “dos-veces-nacidos”— amplía el papel del Dios supremo, al que denomina *Īśvara* —“el Señor”—, y disminuye la parte que atañe a la elección. El yoga, pues, tiende a ser una técnica cuya perfección misma asegura el éxito. A la inversa, veremos a la corriente más universalista de la *bhakti* poner el acento en la devoción a Dios y la gracia que el devoto puede esperar de él. Estas divergencias existirán en el interior mismo de la sociedad ortodoxa, pero evidentemente serán mucho más grandes cuando se pase de un movimiento religioso estrictamente ortodoxo a una secta que pretenda borrar la diferencia de castas.

Por una especie de choque de rechazo, el sistema brahmánico por excelencia, la *Mīmāṃsā* —que desarrolla sus teorías filosóficas para proveer de una base a la exégesis de los textos védicos— prestará cada vez menos atención a los dioses védicos: no obstante, tanto práctica como teóricamente, éstos resultan esenciales en el ritual, como beneficiarios de las ofrendas sacrificiales. En los textos revelados, e incluso en los mitos clásicos, se tiene la impresión de que los dioses responden al culto que les ofrecen los hombres para los favores debidamente codificados que estos últimos esperan. Existe una reciprocidad de servicios entre los dioses y los hombres de la que se puede decir incluso que define el *dharma*, el orden sociocósmico del que los brahmanes son los principales responsables: los dioses se alimentan del humo de las ofrendas sacrificiales que se arrojan al fuego, boca de los dioses; a cambio, ellos hacen que llueva en el momento necesario, etc. No deja, pues, de ser paradójico que los filósofos de la *Mīmāṃsā* —esos ultras de la ortodoxia brahmánica— lleguen a borrar el papel de los dioses hasta el punto de no ver en ellos más que nombres, para poner el acento únicamente en el sacrificio: el sacrificio

es la técnica que asegura la felicidad terrestre y celeste, del mismo modo que el yoga asegura la liberación. Esta evolución de la Mīmāṃṣā sería ininteligible si olvidásemos situarla en el contexto de una religión de devoción cada vez más invasora, en la que el sacrificio mismo debe cambiar de sentido para sobrevivir.

Vemos ya que la segunda vía hacia la liberación, la que abre el yoga, es mucho más rica en desarrollos futuros, mucho menos fija en su cuadro y en su contenido teórico que la vía vedántica. Al mismo tiempo, se observa que la intensidad de las especulaciones sobre la liberación, incluso el radicalismo que inician en su ruptura con el mundo, no ha dejado de tener impacto sobre este mundo. De hecho, el hinduismo secular cobró forma a partir de la tensión establecida entre dos polos de valores, y aquí somos llevados de nuevo a la oposición fundamental que se manifiesta entre la religión de los *Brāhmaṇa* y la de las *Upaniṣad*.

En realidad, hemos indicado ya que era difícil comprender según un orden de sucesión histórica riguroso los dos aspectos de la Revelación brahmánica: organización del mundo y renuncia al mundo, que parecen más bien dados al mismo tiempo para una misma sociedad. Si las especulaciones ritualistas de los *Brāhmaṇa* se sitúan en el nivel de las necesidades de este mundo terrestre, no se puede afirmar que ignoren las de las *Upaniṣad*. Siempre cabe la posibilidad de imaginar que los pasajes de los *Brāhmaṇa* en los que se descubre la influencia de las *Upaniṣad* son posteriores, añadidos para integrar nuevas preocupaciones. Ahora bien, tal reconstrucción histórica de la Revelación no explicaría ese grupo de textos revelados intermedios a los que ya hemos aludido: los *Āraṇyaka*. La recitación védica tradicional los sitúa, efectivamente, entre los *Brāhmaṇa* y las *Upaniṣad*, presentándose, además, ciertas *Upaniṣad* como partes de los *Āraṇyaka*. Estos “tratados del bosque” —ése es el significado del término— manifiestan plena-

mente la tensión entre el polo secular y el polo de la renuncia, y resulta imposible comprenderlos como una fase de transición *histórica* entre esos dos extremos. Por el contrario, es absolutamente necesario admitir que la totalidad de la Revelación brahmánica secular se enfrenta en ellos a una Revelación de la liberación completamente formada en sus rasgos principales, y que la oposición estructural entre las dos hace surgir nuevas especulaciones y nuevas prácticas en las que los inconciliables deben coexistir.

EL BRAHMÁN ERMITAÑO

A partir de cierto momento de la historia (que se sitúa algunos siglos antes de nuestra era), ser brahmán adulto es ser sacerdote del sacrificio védico, ministro de la Palabra revelada, cabeza de familia totalmente requerido por sus prácticas rituales en las que todo se interpreta en términos de sacrificio, y ser incapaz de ejercer cualquier profesión aparte de ésta, saber que la prosperidad familiar igual que la de la sociedad entera reposan sobre el cumplimiento exacto de sus deberes religiosos, pero *al mismo tiempo* conocer una forma religiosa superior, un más allá de los ritos sacrificiales, de la vida de cabeza de familia, la promesa de una beatitud eterna y, quizás, en consecuencia, tener la intuición de que la actividad cotidiana, agobiante y minuciosa, pierde su valor, su urgencia y que más valdría ocuparse de su *ātman* que de la regularidad del curso del sol o del desarrollo de las estaciones. En esta situación, todavía interna al universo brahmánico en el sentido más estricto del término, se forja una forma religiosa totalmente comprometida y que bien podría ser el verdadero punto de partida de todos los desarrollos posteriores: no se abandona el sacrificio, pero en lugar de dedicarlo a los dioses, en un fuego real, se dedica al propio *ātman*, en el fuego de la respiración. Todas las prácticas

externas quedan, al menos parcialmente, interiorizadas y desviadas de su aplicación primitiva. Resulta evidentemente cargado de significado que esos ritos deban realizarse no ya en el pueblo, sino en el bosque, justo lo suficientemente lejos para que no se vean ya las viviendas.

Los *Āraṇyaka* son, con mucho, los textos revelados del brahmanismo que actualmente nos parecen los más oscuros. Hay muchas razones para ello, pero la más importante podría ser que, como corpus, no dejan de ser teóricos y describen, mal que bien, un “estado de vida” del brahmán totalmente teórico: el de “habitante del bosque”, que sería intermedio entre el de cabeza de familia y el de renunciante integral. Ahora bien, dejando aparte su impacto sobre el hinduismo posterior, su significación inmediata sigue siendo la de testigos del trabajo de reflexión que ha impulsado al brahmán cabeza de familia a parecerse cada vez más al renunciante. El sacrificio “mental” —o la oblación a los alientos—, como se denomina al sacrificio interiorizado, no lo practica un “habitante del bosque”, sino un cabeza de familia. El brahmán que vive en el mundo adopta prácticas que no resultan concebibles más que en el renunciante y que forman parte de las prácticas fundamentales de todo renunciante.

Aquí no insistiremos más que en una de ellas, destinada a una gloria que nuestros brahmanes no habían previsto: *ahimsā* (literalmente “ausencia de deseo de matar”), de la que nosotros hemos hecho la “no violencia”, que, en rigor, no se concibe más que desde la óptica del renunciante. Constituye lo opuesto de las matanzas de animales implicadas en los grandes sacrificios védicos: matar, provocar la muerte o simplemente entrar en contacto con un cadáver es considerado por el ser humano, universalmente, como una fuente de impureza. La muerte de los animales en el sacrificio védico y las manipulaciones de la víctima no escapan a esta regla, como testimonian todas las prescripciones rituales que la rodean, así como las

precauciones que se toman para encerrar en límites estrechos la impureza de la muerte y dejar intacta la pureza de las ofrendas sacrificiales. A pesar de esta codificación de la muerte en los *Brāhmaṇa*, la Tradición intentará ir más lejos y eliminar teóricamente la impureza del sacrificio declarando que “sacrificar no es matar”. De todos modos, da la impresión de que el consumo de carne haya estado ligado a la práctica sacrificial. De lo que no cabe duda es de que, en la sociedad brahmánica, no había matanza de animales lícita fuera de las necesidades del sacrificio (no obstante, casi cualquier comida se interpretaba bajo ciertas condiciones como un sacrificio). Ahora bien, el rito sacrificial es justamente el acto *-karma-* que el renunciante debe abandonar si quiere trascender los renacimientos. Dejando de sacrificar, pierde toda ocasión lícita de matar, lo que hace que la adopción del régimen vegetariano sea obligatoria. Entre todas las manchas que tiene que evitar, la de la muerte sigue siendo esencial. La vida doméstica conlleva muchas ocasiones de “asesinato”, de las cuales el *sannyāsin* ha de abstenerse al máximo: insectos quemados por el fuego, aplastados por la escoba o el mortero, ahogados en el agua... Por tanto, no cocinará ya nada él mismo, ni se preparará ningún alimento, ni filtrará su agua... Quizás en ningún otro aspecto parece tan fundamental la oposición entre las obligaciones del cabeza de familia y las del renunciante. Y, sin embargo, el brahmán se convertirá muy rápidamente, en el *interior* de la sociedad brahmánica, en el principal soporte del valor del *ahimsā*, que el renunciante no puede practicar seriamente más que *saliendo* de la sociedad fundada sobre el ritual védico. Aparentemente ésta no fue una de las causas mayores del abandono de los grandes sacrificios védicos; pero ciertamente es el factor decisivo para la adopción del régimen vegetariano por el brahmán, el cual, todavía hoy, es de rigor.

La Tradición experimentará también la necesidad de dar al cabeza de familia —el cual no puede abandonar sus obligacio-

nes rituales hacia los dioses, los antepasados, los seres humanos y todos los seres, sin poner en peligro el mundo entero—medios de expiar las manchas que conlleva la vida doméstica: es lógico, pues, ver cómo intenta poner en correspondencia estas manchas justamente con los “grandes sacrificios” que todo brahmán debe ejecutar cada día para los dioses, los antepasados, los seres humanos, todos los seres y el brahman (es decir el Veda). Dejando aparte el sacrificio al brahman, los cuatro primeros grandes sacrificios giran alrededor del fuego doméstico —que es también el fuego sacrificial— y de la preparación de las comidas, que se ofrecerán a todos esos invitados cotidianos antes de alimentarse él mismo. El hecho mismo de que se maten insectos en el ejercicio de la vida doméstica llega a ser casi legítimo, ya que ésta no es sino una serie de ritos sacrificiales; no cabe duda que se ha reducido el daño al mínimo, si no para los insectos, al menos para el pobre cabeza de familia, el cual de otro modo se vería condenado a mancillarse, por tanto a acumular mal karma, para cumplir sus funciones. Veremos que el sacrificio mismo, demasiado esencial para ser abandonado, al menos en teoría, saldrá de la aventura completamente transformado.

Estamos bastante lejos de nuestra no-violencia...

EL HOMBRE HINDÚ

¿Existe en este contexto una noción de hombre que se imponga explícita o implícitamente? En una primera mirada, se estaría tentado de decir que no puede haber noción de hombre, que sólo hay hombres de tal o cual categoría, de tal o cual varna. Efectivamente, a continuación tendremos que realizar distinciones muy importantes. No obstante, la existencia de una religión suprasocial, de un Absoluto que hay que buscar fuera de la sociedad, prohíbe quedar satisfecho con una res-

puesta tan simple: el hombre no se reduce a su existencia social, incluso aunque ésta se adhiera a su esencia misma, y de todos modos la existencia social, fundada sobre una visión jerárquica y funcional, implica también *una* noción del hombre. Por otra parte, es demasiado obvio que el hombre social y el aspirante a la liberación son, en lo esencial, idénticos, y que no se puede definir al uno ignorando al otro, del mismo modo que el Absoluto se nos ha mostrado como el de una cierta sociedad, al mismo tiempo que la negaba.

En un primer nivel, pues, es el hombre comprometido en la sociedad el que hay que intentar captar para saber lo que le constituye en hombre. Inmediatamente, esto reduce el campo de investigación: en la perspectiva de la Revelación, sólo cuentan las tres varña superiores, las que participan en los ritos védicos: brahmanes, kṣatriya, vaiśya. Aun así, no les basta nacer físicamente para integrarse en la sociedad. El nombre que se les da, de “dos-veces-nacidos”, tiene todo su sentido: lo que les hace entrar en la sociedad, alrededor de los ocho años, es la ceremonia de iniciación, por la que se convierten en tales. Hasta ese momento, los ritos de los que son objeto son realizados por su padre, quien, de este modo, cumple con su deber propio de padre. Ellos mismos no tienen ninguna obligación, estando ausente toda educación, tanto teóricamente como en la práctica.

Salgamos de la teoría, ya que el contrasentido nos acecha, y echemos una breve ojeada sobre la sociedad hindú contemporánea para ver cuáles son —y han sido siempre, al parecer— sus implicaciones prácticas. Durante mucho tiempo, en lugar de que el niño tenga su propio mundo, se halla íntimamente unido a la vida de su familia, sobre todo a la de las mujeres, sin tener ninguna de las responsabilidades que ellas tienen. No tiene horario propio, ni para las comidas, ni para dormir, tampoco reglas de limpieza o de higiene que se le impongan desde el exterior con sanciones cuando sean necesarias. Todo da la

impresión de que sea el capricho puro, la bendita inconsciencia respecto al ambiente, la libertad total. En realidad se trata de otra cosa muy distinta: el niño vive en simbiosis perfecta con el mundo familiar, que además supone la existencia de muchos niños y otros tantos adultos para los que, a menudo, él es como un juguete que pasa de unas manos a otras. Él adopta sus costumbres, es un participante *pasivo* en todo lo que se hace en la casa, y se prepara así para convertirse, más adelante, en un cabeza de familia plenamente consciente de sus obligaciones. En la actualidad, la escolarización cada vez más frecuente perturba esta atmósfera cerrada, introduce en la conciencia del niño la posibilidad de una distancia respecto de la vida familiar. Pero, de momento, todavía es la tradición la que sale ganando e impone a la escuela sus reglas tácitas, más que a la inversa. Cualquiera que haya asistido a las clases de primaria ha observado el carácter colectivo y pasivo de los métodos empleados para aprender los rudimentos de la lectura, de la escritura y del cálculo: se apela a los mecanismos de la memoria más que a la calidad de la atención y de la comprensión. ¿Cómo podría la escuela aportar normas nuevas, otra visión de la "personalidad" del niño, y ser a priori un factor de individuación? Se habla, ciertamente, de especialistas informados de los métodos americanos que pretenden implantarlos en tierra india. ¿Tendrán éxito? De momento la escuela no es más que un factor más de la sociedad hindú, que además reproduce una institución tradicional que ahora podemos comprender mejor.

Así pues, el primer efecto que produce la iniciación es hacer del niño un ser social. ¿Qué significa esto? En una primera etapa vivirá con su gurú (aunque si se trata de un brahmán joven, el gurú puede ser su propio padre), el cual le enseñará los textos revelados y le formará para cumplir sus tareas de cabeza de familia. Sólo entonces podrá casarse, mantener un fuego doméstico que transformará su vida en una sucesión de ritos, y

cumplir los deberes propios de su varṇa. Pero esto no es más que la consecuencia de lo que la iniciación ha hecho de él; decir que se ha convertido en un ser social es demasiado débil –o demasiado fuerte– si por ello se entiende la entrada a título de miembro en un grupo social dado: subrepticamente, veríamos en ello el reconocimiento de su existencia –¡por fin!– como individuo al interior de su grupo. En la práctica, no sería por completo falso, pero teóricamente no daría cuenta de las obligaciones que le incumben. El joven iniciado, en efecto, no es más que un haz de “deudas” y su vida consistirá en saldarlas: deuda hacia los dioses, que pagará con los sacrificios apropiados; deuda hacia sus antepasados, que le obligará a engendrar al menos un hijo para perpetuar el culto ofrecido a sus ascendientes; deuda hacia los *ṛṣi* –“videntes” primordiales de la Revelación–, que le impone el deber de aprender de memoria y de recitar el resto de su vida los textos revelados (comprendidas las *Upaniṣad*). Por tanto, no accede a la existencia social más que para formar un eslabón en la resistente cadena que une el todo, y no solamente como miembro de su grupo. El “todo” aquí no se limita ya al conjunto de la sociedad humana ritualmente definida, ya que engloba tanto a los dioses como a los muertos y los vivos con el orden que estructura el curso cotidiano del mundo. ¿Seguiría saliendo el sol cada día si los brahmanes, levantados de buena mañana, no preparasen su llegada mediante el rito apropiado?

Ahora bien, no se puede medir toda la importancia de la actividad ritual –*karma*– en la definición de lo que es el hombre más que intentando diferenciar a éste de lo que no es él: los animales y los dioses. De un extremo al otro de la literatura religiosa hindú, la respuesta es la misma: es la capacidad de realizar ritos –y la capacidad correlativa de la liberación de los ritos– lo que distingue al hombre tanto del animal como de los dioses védicos. Los animales, al no estar habilitados por su nacimiento para conocer la Revelación, no pueden tampoco eje-

cutar los ritos que ella prescribe. Los *Purāṇa* nos dicen que los animales están llenos de *tamas*, de oscuridad y de opacidad; la *Mīmāṃsā* indica que no pueden proponerse metas lejanas –algo necesario para practicar ritos cuyo resultado inmediato es invisible–. Sin embargo, todos los filósofos están de acuerdo en reconocerles las mismas capacidades de percepción y de razonamiento por inferencia que al ser humano. Por tanto, es la incapacidad para el rito o para trascender el rito, lo que hace del animal un ser inferior, condenado a expiar faltas anteriores (que ha cometido en una vida humana). Por encima de los seres humanos –ya que son los habitantes del cielo–, los dioses tampoco pueden hacer ritos ni desear la liberación. Los *Purāṇa* explican esto diciendo que los dioses son felices y no necesitan desear nada que pueda impulsarles a hacer algo. La *Mīmāṃsā*, más realista y terrenal, piensa más bien que no pueden sacrificar porque no tienen otros dioses que ellos mismos a los que ofrecer sus sacrificios.

Esta importancia del rito para una definición de lo humano se prolonga en la distinción que el grupo humano introduce entre el espacio habitado y la naturaleza salvaje, fundamentalmente el bosque. No se trata de que el mundo humano se oponga a la naturaleza en tanto que tal: antes al contrario, se inserta en ella como un niño en el hueco de los brazos de su madre, y el rito, se ha dicho, ordena tanto el mundo físico como la sociedad humana. El espacio habitado, no obstante, comporta no sólo seres humanos, sino también animales domésticos. Estos últimos, que pueden ser víctimas sacrificiales, poseen evidentemente un estatuto superior a los animales salvajes que el cazador impuro persigue. Entre todos los animales que pueblan el espacio humano, la vaca ocupa un lugar privilegiado que explica tanto su relación con el sacrificio como con el brahmán: los productos de la leche de la vaca constituyen una parte importante de las ofrendas sacrificiales no animales. Los mitos simbolizan siempre la función sacerdotal del brahmán median-

te una vaca, y esta última simboliza al propio brahmán, ya que un brahmán sin vaca no es ya un completo brahmán. Matar una vaca es casi tan abominable como matar a un brahmán, aunque los textos revelados sean formales: algunos ritos han necesitado una vaca como víctima sacrificial. Pero “sacrificar no es matar”.

Si el rito sirve, de este modo, para jerarquizar a los seres, se ve fácilmente que se halla también en el origen de la visión jerárquica del ser humano: la función social se define, ante todo, en la teoría ortodoxa, mediante una relación específica con el rito, del cual el brahmán es el sacerdote, el kṣatriya el “sacrificador”, al mismo tiempo que detentador de la fuerza que protege a los brahmanes y al resto de los hombres; el vaiśya, fuera de su función de “sacrificador”, es el productor de las riquezas necesarias para el mantenimiento de la actividad ritual sin la cual no hay prosperidad en la tierra. En esta perspectiva, se plantean algunas cuestiones referentes a... los otros. Y, en primer lugar, a las mujeres: su caso es bastante simple. Obviamente, no tienen acceso al conocimiento de la Revelación y no gozan de actividad ritual autónoma; ellas se asocian necesariamente a los ritos que cumple su marido. Al no tener destino propio después de la muerte (más que reunirse con su marido), no son tampoco capaces de acceder a la liberación. Renacer mujer, incluso en una familia brahmán, es, pues, una forma de expiación.

En cuanto a los śūdra, lo más suave que puede decirse es que la Revelación apenas se preocupa de ellos. Los veremos recuperarse con la bhakti. No obstante, sería falso decir que se les niega toda humanidad. También tienen un karma en la medida en que, como enseña explícitamente la Tradición, deben servir a las tres varṇa superiores. Su relación con el rito es indirecta, pero no totalmente ausente. Es cierto que un renacimiento como śūdra es una de las amenazas que se lanza sobre el hombre de casta alta si no cumple todos sus deberes. No

cabe duda que es un estado bastante pasivo, en relación con el karma, situando al hombre en la frontera de la humano, en un lugar en el que no cabe más que esperar un mejor renacimiento. ¿Qué estatuto atribuir a aquellos que se sitúan todavía más abajo en la jerarquía social (incluso si todavía son *sūdra*)? Apenas hay ya karma concebible para ellos; han de habitar alejados de las castas superiores, en un espacio del que no se sabe ya si es humano o salvaje, en un nivel en la escala de los seres que les sitúa, sin duda, por debajo de los animales domésticos. Así pues, una de las consecuencias del origen ritual de la jerarquía de los seres es que no hay ruptura clara entre la humanidad y la animalidad.

Si es su puesto en el todo estructurado por el rito lo que define al hombre común, la consecuencia lógica es que su manera de cumplir sus obligaciones es el principio de una cierta individualización. Esta consecuencia quizás el hombre en el mundo jamás la habría explicitado si el renunciante o —en un primer momento— el “contestatorio”, el filósofo a lo Sócrates, no la hubiera iluminado para rechazarla con mayor contundencia. En el mundo, el karma es el rito productor de un resultado determinado, es lo que debe hacerse en los estrictos límites en los que está prescrito para cooperar en el mantenimiento del *dharma*, del orden total; el hombre que lo lleva a cabo no tiene conciencia más que de ocupar su lugar en el sistema sociocósmico, y acepta implícitamente los límites que se le asignan: duración de vida, pertenencia a tal grupo social, a tal linaje, etc. Sus lazos sociales y familiares son tan fuertes que sus penas y sus alegrías son, en una medida muy grande, las del grupo al que pertenece. No serían capaces de pensar en su prosperidad sin pensar en la de todo su linaje (¿quién se atrevería a hablar de nepotismo en tal contexto?), no puede asegurarse el cielo después de la muerte sin haber hecho lo que debía, a la largo de su vida, para la felicidad celeste de sus antepasados. La referencia a sí mismo como *ego* no se hace explícita más

que en las vicisitudes de su vida física: enfermedad, sufrimiento físico, o por el contrario, disfrute del cuerpo.

Así pues, era necesario tomar distancia para ver las cosas de otro modo. Y ahí está la paradoja fundamental de la teoría brahmánica, paradoja *para nosotros*, reveladora, en realidad, de una antropología diferente de la nuestra: el renunciante, que se niega a conservar durante más tiempo su puesto en el tejido social y abandona todos los ritos, se aísla de todo y parece acceder a una vida más individualizada. Su mismo lenguaje invita a comprender las cosas de este modo, pues condena la acumulación de karma, viendo en ello el principio de los perpetuos renacimientos en un conjunto cuya estructura parece estable, pero de la cual todos los seres pasan indefinidamente por el proceso de nacimiento y muerte, sinónimos de finitud y de inestabilidad, de dolor, en una palabra. El renunciante, por el contrario, sacudiéndose todo ese peso de karma, apunta al descubrimiento de la pureza de su *ātman*, es decir, del Yo que esencialmente es. Poco le importa el curso del mundo: lo único que importa es el *ātman*, el único ser verdaderamente eterno que hay que liberar del nacimiento y de la muerte. El camino es, sin duda alguna, el de un individuo que ha cobrado conciencia de sí mismo, que se ve como algo distinto de un flujo de rito y de acontecimientos unidos a los ritos, y percibe la unidad "personal" subyacente. El modo en que realiza esta toma de conciencia acentúa todavía más su aspecto individual: se va a vivir como religioso solitario, preocupado por mantenerse libre de todo lazo con todos los seres —aversión o amor, deseo o rechazo—. Lo único que cuenta es la salvación definitiva de su *ātman*, la liberación (*mokṣa*). Parece inevitable relacionar esta opción con la que caracteriza en las grandes religiones del mundo —*mutatis mutandis*— el acceso a la vida religiosa, eremítica o monástica. Define un nivel en el que la religión no se satisface ya con los valores sociales y no puede hallar el sentido profundo de la vida humana más que cortando los lazos con la sociedad. Pero, en un contexto como el brahma-

nismo, en el que los valores sociales dejan tan poco lugar a la expresión individual, la ruptura con la institución social no puede sino aparecer todavía más claramente como el acceso a una religión individual.

Ahora bien, en la conciencia del renunciante, o al menos en la teoría que de él se ha hecho, lo que se muestra es lo contrario: el *sannyāsin*, al abandonar el mundo, abandona todo lo que hacía de él un ego *-aḥaṃkāra-* para reabsorber su Yo en el Absoluto, donde no encuentra ya ni rastro de su individualidad. Esta noción fundamental *-complementaria de la de ātman-Brahman y de karma-* aparece desde las *Upaniṣad* vedánticas más antiguas, bajo una forma mítica transparente. El Brahman absoluto “crea” el mundo al tomar conciencia de sí mismo como ego: «En el comienzo, no existía más que el Brahman. Por tanto, no conocía sino a sí mismo *-ātman-*: “Yo *-aḥam-* soy Brahman”. A partir de ahí se convirtió en el todo» (*Bṛhadāraṇyakaupaniṣad*, I.4.10). Un poco más adelante, en el mismo texto (I.4.17) se dice: «En el comienzo no había más que el ātman. Estaba solo y deseó: “Ojalá tuviera una mujer, ojalá engendrarse (un hijo); ojalá tuviese riquezas, ojalá pudiera realizar ritos”. Eso es todo lo que se puede desear *-kāma-*». El mundo empírico no viene a la existencia y no se mantiene en ella más que mediante los lazos del “yo” (*aḥam*) y lo “mío” (*mama*). Y la función que hace decir al hombre “yo” y “mío” es el *aḥaṃkāra*. Es la función del deseo, que no sólo liga al hombre a este mundo inferior, sino que constituye también lo esencial del hombre empírico y del “individuo” ante los ojos del renunciante, impulsándole a cumplir los ritos. En frente, el ātman que aspira a la liberación se concibe como una plenitud de ser (la inversa del budismo que ve en él un vacío), pero este ser puro se halla tan desnudo de toda determinación que nada se parece más a un vacío. Esta conciencia pura, en la que ningún sujeto se opone a ningún objeto, está más cerca del en-sí que del para-sí hegeliano. No tiene nada de individual, ni si-

quiera de humano, excepto esta incomprensible aspiración a la liberación que le ha conducido hasta el punto en que se halla, y que incluso le ha abandonado en la medida en que se acercaba a la meta. Para unos, este estado liberado es beatitud, mientras que para otros no es más que ausencia de dolor.

Así pues, si intentamos formular en términos más familiares a nuestro lenguaje habitual la concepción brahmánica del ser humano, hay que observar que la humanidad se libera de lo que no es ella, puesto que sólo ella tiene un puesto en los ritos y puede renunciar a los ritos, pero sus límites no pasan exactamente por donde nosotros los haríamos pasar (tampoco los de la humanidad de Aristóteles, por otra parte); además, el contenido de la noción no tiene nada en común con lo que nuestra idea nos haría esperar. No hay un "interior" en el hombre que le convierta en verdadero sujeto que piensa y que quiere. En el mundo es agente deseante según el sannyāsin, haz de responsabilidades sociales según él mismo. Fuera del mundo, no es más que espejo transparente en el que nada viene a contemplarse. Para el hombre lleno de deberes, el renunciante es un hombre "libre", que ha roto las amarras, pero que paga muy caro esta libertad que él estima superior e... inimitable; para el religioso, el hombre que vive en su casta no piensa más que en satisfacer sus deseos y no se encamina más que al dolor. Lo que la teoría nunca explica es el paso del uno al otro: ¿cómo concebir el acto por el cual se renuncia a los actos?... Por otra parte, la tensión que existe entre los dos polos no conduce a una visión dramática o desgarrada del hombre. Si a veces se plantea la pregunta de por qué el mundo existe, se la evita muy rápidamente respondiendo que es sin comienzo, por tanto, sin causa ni razón de ser. El "juego" divino -*līlā*- pronto dará una forma teológica definitiva a la idea de que la vida humana no tiene sentido ni tiene necesidad de él. Los que la encuentran buena, sin embargo, se aferran a la transmigración -y éstos son legión-. A los otros nada les impide buscar la liberación.

II. LAS CUATRO METAS DEL SER HUMANO

Al examinar la estructura teórica de los valores permanecemos todavía en el interior de la ortodoxia brahmánica definida por sus dos polos. Nada más simple, a primera vista, ya que hay una única jerarquía con cuatro términos que todos conocen de memoria y deben respetar: la liberación *-mokṣa-*, en la cúspide, luego el *dharma*, es decir, el orden sociocósmico que organiza este mundo empírico; el *artha*, que engloba todos los intereses materiales: riquezas, éxito de las empresas y los medios de asegurárselos, y finalmente el *kāma*, fundamentalmente el deseo y el placer amoroso. No obstante, sabemos ya que no se pueden poner los cuatro objetivos en serie, pues *mokṣa* concierne a quien se sale de la sociedad, mientras que las otras tres son las metas que persiguen los que viven en el mundo. Y quizás no sea tan simple como parece perseguir al mismo tiempo, aunque jerarquizándolas, metas tan divergentes como el placer amoroso, el interés material y ... pero ¿cómo designar el *dharma* con un término que evoque para nosotros ideas tan evidentes como las dos primeras? Nos gustaría, ciertamente, poder emplear una palabra que se refiriese igualmente al individuo, aunque fuese para expresar un nivel superior de conciencia. Pero es preciso rechazar todos los equivalentes ingleses o franceses del término *dharma* propuestos por las

traducciones corrientes que intentan acercar la realidad india al lector occidental. No se trata ni de la moral, ni del bien, ni del derecho, ni de la justicia, ni de la ley. Es el orden sociocósmico, del que se puede decir que es bueno simplemente en la medida en que resulta necesario para el mantenimiento de la feliz existencia de la totalidad formada por los “tres mundos” *-trailokya* (tierra, cielo y espacio intermedio, o, más tarde, tierra, cielo y regiones infernales). Se les enseña a los hombres en la Revelación por medio de los brahmanes, en principio sin ninguna referencia a un Bien trascendente. Él es, en sí mismo, el bien, simplemente porque asegura la continuidad del mundo empírico. El individuo que no lo tenga en cuenta puede esperarse las peores calamidades. Si es la sociedad en conjunto la que descuida las prescripciones del dharma, el mundo perecerá; y lo mismo sucederá si es una varña la que no cumple sus funciones propias o pretende acaparar las de otras. De cualquier manera que se instale el desorden en los tres mundos *-trailokya-*, lo que está en peligro es la vida de esta totalidad. El imperativo absoluto no pasa aquí ni por una voluntad divina, ni por la conciencia individual; se impone desde el exterior y globalmente, sin escapatoria posible. La constricción es, en realidad, máxima.

LOS NIVELES DEL DHARMA

Pronto se percibe que la noción de dharma afecta a distintos niveles: en la medida en que la liberación se integra en el modelo de toda vida humana a través de las cuatro “etapas de la vida”, en cierta manera, forma parte también del orden cósmico total; al menos es lo que le mantiene en la buena dirección, recordando que el ser humano está llamado a reabsorberse en el Todo indiferenciado, donde la noción de orden cósmico ya no tiene sentido. El dharma es, pues, este orden

global que incluye incluso aquello que lo niega, y consiste en la justa jerarquía de las cuatro metas del hombre y en el respeto de la jerarquía de las cuatro varṇa y de su correcta articulación. En este nivel más abarcador de la noción, el dharma es ya asunto del brahmán: a él corresponde vigilar que la totalidad del orden sociocósmico sea respetada. También regula las condiciones en las que un hombre puede acceder al sannyāsa: teóricamente, esto no es posible más que para el cabeza de familia que ha visto nacer a su nieto, es decir, una vez su descendencia está asegurada. Es la condición sine qua non para que mokṣa pueda insertarse en el dharma global sin crear perturbaciones. El retiro de la sociedad exige que se hayan cumplido previamente todos los deberes sociales y las tres deudas congénitas. Es cierto que hay previstas derogaciones, no para que esas deudas no cuenten, sino para que uno se pueda desembarazar de ellas sin pasar por el estado de cabeza de familia y se acceda directamente al de sannyāsin. Pues hay que permitir la realización de los deseos –*kāma*– de cada uno, incluido el deseo de liberación. Por ello los numerosos tratados de dharma –de los cuales las *Leyes de Manu* (*Mānavadharmasāstra*) es el más conocido, al mismo tiempo que el más ortodoxo– contienen un capítulo sobre el “renunciante”.

Es también este sentido abarcador del término *dharma* el que hace del brahmán el legislador del artha y del *kāma*. Dadas las estrechas relaciones que existen entre la primera y la segunda varṇa, nadie se extraña de ver figurar en los tratados de dharma un capítulo sobre el dharma del rey: en él se tratan sobre todo las condiciones que hacen de un rey un buen rey, respetuoso del orden objetivo y de sus superiores, los brahmanes. Sin embargo, extraña más ver a los brahmanes ocuparse del artha y del *kāma* para sí mismos. Ahora bien, hay que rendirse a la evidencia: el único tratado de artha que poseemos se atribuye a un brahmán. Lo mismo sucede con los famosos *Kāmasūtra* (“Aforismos sobre el amor”). También es así en las

numerosas recopilaciones de reglas de *nīti* (literalmente “conducta”) que completan el tratado del artha, pero que se dirigen de manera más general a todo hombre que persigue cualquier objetivo material y busca ante todo el éxito.

Es quizás en este punto donde nuestra propia organización de los valores corre el riesgo de crear un verdadero obstáculo en la comprensión de la India: implícitamente, nosotros oponemos el dharma —en el sentido más restringido del término que pronto volveremos a encontrar— al artha y al kāma, como el dominio de los valores al de las necesidades reales, casi intuitivas, del individuo empírico, y vemos los valores como lo que debe estructurar las necesidades, sin excepción, e instituir normas trascendentes y a menudo molestas para la satisfacción de las necesidades. Sin duda topamos con la triste realidad que nos enseña que muchas de las situaciones de hecho ignoran la moral y la religión, pero mantenemos con obstinación un reino de los valores, por principio. No es ésta la visión india de las cosas: que el artha y el kāma sean inferiores respecto al dharma no implica que tengan que plegarse necesariamente a las exigencias del dharma. Éste no se presenta como un orden de valores que penetra todo, sino, en su sentido más amplio, como una estructuración del conjunto de lo real que deja su lugar a los niveles del interés material y del deseo amoroso. Éstos son también niveles de valor, al mismo tiempo que son niveles de realidad que conservan su relativa autonomía. En los tratados de dharma, en los del artha y del kāma, hallamos el mismo cuidado de la jerarquía social y del dharma, pero también la misma afirmación que dice que no debe perseguirse una de las tres metas en detrimento de las otras, ni siquiera el dharma: nueva ocasión para tomar conciencia de que éste no representa una exigencia de tipo moral por oposición a las otras dos metas perseguidas, sino que él mismo no es más que una de las metas perseguidas, que no limita a las otras más que desde el exterior sin transformarlas intrínsecamente. De no ser

así, no podría entenderse, por ejemplo, cómo muchas veces en la literatura, y muy especialmente en la literatura épica, una mujer solicita a un hombre que se pliegue a su deseo —*kāma*— y se lo presenta como una obligación *en nombre del dharma*: ella morirá si no obtiene satisfacción inmediatamente. El *dharma* invocado aquí es el *dharma* en el sentido más abarcador del término —que da su lugar a cada una de las metas del ser humano—, pero podría ser también el *dharma* propio del *kṣatriya* —tercer sentido del término que pronto veremos—, puesto que el héroe al cual la mujer apela es un príncipe. También el *Arthasāstra*, los *Nitiśāstra* y los *Kāmasūtra* son obras que tratan ante todo de las reglas de conducta que permiten el éxito en los negocios (del reino o personales) y en el amor. No hay persona viviente en este mundo que no desee riquezas, ni rey que no desee acrecentar su poder y afianzar la seguridad de sus posesiones, ni ser humano que no desee a otro ser humano. Hay que formular aquí las cosas de la manera más general posible: en particular, el deseo amoroso incluye el deseo homosexual, que también debe hallar satisfacción y a lo cual no se opone ningún tabú por principio.

Al hablar de *dharma* en el sentido más amplio, muy frecuentemente se alude al *dharma* en un sentido más restringido: este último es el objetivo que, para cada ser humano, debe situarse entre el *mokṣa*, por una parte, y el *artha* y el *kāma* por otra. El *mokṣa* no es ya de este mundo, mientras que el *artha* y el *kāma* tienen que ver con las realidades visibles, con las satisfacciones inmediatas y tangibles. El *dharma* es, pues, el orden de las realidades invisibles en el interior del triple mundo, todo lo que exige del hombre una actividad ritual o un comportamiento regulado por otra cosa que no sea una satisfacción inmediata, una relación con los habitantes de los otros mundos y con los de esta tierra pero que él no puede ver. Es otra manera de decir que es la religión del hombre viviente en el mundo, pero una religión que se añade al resto de la realidad, más que

transformarla. Nos hallamos en las antípodas de las cantinelas lúcidas y nostálgicas sobre las religiones llamadas “primitivas”, “cosmicas” o “naturales”, y su concepción de lo sagrado omnipresente. Para un hindú, probablemente lo sagrado se halla presente en muchas situaciones en las que en Occidente está completamente ausente. Pero la contrapartida de esto es que existe lo profano de lo que se puede gozar sin segundas intenciones, en la medida en que se le ha rodeado debidamente de lo sagrado como si se tratase de un escudo. Por otra parte, sabemos ya que el brahmán es el sacerdote de esta religión y el clérigo que enseña todo lo que se debe saber de ella. Es el ámbito que hemos visto que constituye el brahman en el sentido social del término: el brahman es la administración del dharma y el poder que supone. En este sentido, el artha y el kāma (en el sentido de “objeto de deseo” y no ya de “deseo” del que gozamos en el presente) dependen ampliamente de la manera que hemos observado el dharma en el pasado: en efecto, son las formas esenciales de felicidad que el hombre busca en este mundo, y la felicidad es el fruto de los méritos —también *dharma* (es decir, resultado del cumplimiento del dharma)— acumulados anteriormente, en otra vida. Y a la inversa, la infelicidad en artha y en kama procede de deméritos de una vida pasada.

En realidad, los tratados de dharma (con)funden los dos niveles del dharma, y enseguida vamos a tener la explicación haciendo aparecer un tercer nivel que se halla también parcialmente (con)fundido con los dos primeros: la visión jerárquica de la sociedad humana implica de forma inmediata que el dharma no tiene el mismo contenido para cada grupo humano. Cada uno tiene su dharma propio, su *svadharma*, es decir, su deber: esto se halla inscrito en el reparto de funciones tal como se ha esbozado en el primer capítulo. Allí, el *svadharma* aparecía simplemente como la función social que cada *varṇa* cumplía en la sociedad brahmánica: al brahmán el brahman, la función sacerdotal; al *kṣatriya* el *kṣatra*, la función guerrera y

principesca; al vaiśya el comercio y la agricultura; al śūdra el servicio de las varṇa superiores, lo que implica la sumisión a sus valores. La definición es absolutamente constante, ya que la encontramos sin ninguna variante tanto en las *Leyes de Manu* como en el *Arthasāstra*.

Ahora bien, lo mismo puede formularse ahora en términos de “metas del ser humano” –*puruṣārtha*–, lo que supone a nuestros ojos una cierta paradoja. Observemos, primero, la aparición del término *artha* en esta expresión. Lo traducimos aquí, en su acepción más global, como “meta”, “fin perseguido”, “objetivo” (es en este sentido en el que sirve también para designar lo que llamamos el sentido del término: de hecho, lo que perseguimos al hablar). Igual que en el caso del término *dharma*, hay una acepción global del término *artha*, en la cual incluso el mokṣa se encuentra incluido, ya que es la suprema “meta del hombre”. En un sentido más restringido, es la meta que se sitúa entre el *dharma* y el *kāma*. En un primer tiempo, las cuatro metas del hombre conciernen a todo hombre individual, y podría pensarse que es sólo la relación con el *dharma* y con el mokṣa lo que se diferencia según la pertenencia social. En términos generales, cada individuo tiene una relación con las cuatro metas, incluso si para esto hay que tomar en consideración el conjunto de sus vidas sucesivas. Pero cuanto más se descende en la escala social, más las verdaderas metas que el hombre puede perseguir son las metas inmediatas del *artha* y del *kāma*. Es decir, que el hombre más “individual” en sus actividades y en sus aspiraciones cotidianas sería el śūdra; en última instancia, no habría individuo más que en el sentido empírico del término, allí donde más cerca nos hallamos de la unidad psicofisiológica. No obstante, la noción de *svadharma* aporta un correctivo importante al imponer otra estructura a los *puruṣārtha*, y sobre todo al reintroducir explícitamente en su teoría la consideración del grupo social; hasta tal punto es cierto que en ningún nivel hay preocupación por el individuo aislado.

La correspondencia del svadharma y de los puruṣārtha está lejos de ser una teoría artificial, una prolongación mecánica de las clasificaciones y de las equivalencias en las que el pensamiento hindú destaca. Sin lo cual se habría buscado, mal que bien, una relación unívoca entre los cuatro varṇa y los cuatro puruṣārtha. Ahora bien, ésta no existe, aun si hay que poner el dharma a la cuenta del svadharma del brahmán y el artha en relación con el kṣatriya, como vamos a ver. Pero es el kāma el que presenta el caso más original. Si bien su teoría no se presenta más que en un solo texto, la noción de kāma es omnipresente en las especulaciones indias y da lugar a doctrinas y a prácticas filosófico-religiosas en las que desempeña un papel central.

EL AMOR, DEBER DE LAS MUJERES

A nadie extrañará si decimos que en la civilización india, como en todas las otras, ha primado decididamente el punto de vista del hombre, y que la mujer ha sido en ella una eterna menor de edad. Ahora bien, esto nunca ha querido decir que no tuviera su lugar propio e indispensable, debidamente reconocido. Los códigos de leyes, como el de Manu, contienen indicaciones diseminadas un poco por todas partes sobre el tema, y se trata siempre de regular la actitud de los hombres ante las mujeres. La opinión general sobre estas últimas va desde “volubles son las mujeres” hasta el elogio de la esposa fiel —la *sati*—, quien en un hogar es el equivalente de la diosa Sri, diosa que une en sí belleza, riqueza y prosperidad puesto que es inseparable de una estricta observancia del dharma. Uno se sorprende, sin embargo de que ante todo se describa a la mujer, para lo bueno y para lo malo, en relación con el hombre del que depende, principalmente su marido, y en segundo lugar como madre, lo cual podría ser un indicador de que el famoso

concepto de “diosa-madre” no tiene la importancia que la ciencia moderna ha querido darle en la India. No cabe duda que debe ser generadora, especialmente dar hijos a su esposo, el cual tiene necesidad de ellos en el más allá, pero no puede hacerlo más que si hay atracción mutua entre los esposos (por ejemplo *Manu*, III. 60-61). Así pues, la función reproductora se halla subordinada a la satisfacción del deseo; abundan los mitos que van en esa dirección, y que otorgan incluso la iniciativa del deseo a la mujer. También cabe decir, sin forzar la transición, que la mujer perfecta, la satī —que la literatura británica del siglo XIX hizo que fuese para nosotros la viuda que se arroja sobre la pira funeraria de su marido—, tiene como primer deber el amor, o para hablar un lenguaje más homogéneo, que el amor es su svadharma. Es cierto que habitualmente no se expresa así el dharma de las mujeres. Su deber se resume en una fórmula: servir a su esposo como a su principal dios; pero cuando se conoce el lugar central del deseo amoroso en el lazo conyugal, la deducción es clara y no tiene nada de teórico.

Como se sabe, las prostitutas deben estudiar más a fondo el kāma, puesto que su profesión se refiere a él. Lo que quiere decir —y veremos un matiz análogo en el caso del artha— que, a pesar de la jerarquía universalmente admitida de las metas del ser humano, las mujeres deben dar más importancia al kāma que a las otras metas. Es otra manera de expresar su svadharma en un contexto en el que el individuo resulta siempre absorbido por su función; es inimaginable que el cuidado del kāma de todos se confíe a las mujeres, sin que éstas tengan como principal meta personal el kāma (¡a pesar de que el *Tratado del Kāma* las muestre tan preocupadas por sus ganancias —*artha!*—). Pero las prostitutas no están solas en esa causa: todas las mujeres, incluidas las jóvenes antes de su matrimonio, deben estudiar al menos la práctica del kāma. Es el único tratado tradicional al cual tienen acceso, de hecho y en teoría, ya que, en los otros ámbitos de la vida no son más que la prolon-

gación de su padre antes del matrimonio, y más tarde de su marido. Aquí, ellas tienen una iniciativa, una existencia propia. Nos lo dijo Vātsyāyana, el brahmán autor de los *Kāmasūtra*. Y podemos creerle: la tradición cuenta que escribió esta obra una vez había llegado al estado de sannyāsin, quizás incluso en Benarés, por tanto a una edad avanzada en la que ya no esperaba más que la liberación –*mokṣa*–. ¿Cómo un tratado tan lleno de sabiduría podría haber sido escrito por alguien que no fuese una persona religiosa que había llegado a la otra orilla del océano de las pasiones humanas?

Por lo demás, el tema del libro es mucho más amplio que la descripción de las prácticas amorosas inmortalizadas en piedra por los templos de Khajuraho (y algunos otros...). Se dice explícitamente que si se necesita un tratado del *kāma* es porque todas las conductas humanas están sometidas por una parte a normas –fundamentalmente las del *dharma*– y por otra parte a reglas técnicas, y que el hombre y la mujer no podrían amarse como si fuesen bestias que se acoplan. Incluso en este campo, lo que distingue al género humano de la animalidad es su capacidad de seguir un modelo ofrecido por la tradición brahmánica, la única manera de asegurarse el éxito. Hay que decir también que una de las primeras preocupaciones del autor es enunciar las reglas de *dharma* que deben respetarse para que la persecución del deseo amoroso termine en placer sin producir desdichas: según el *dharma*, no se debe buscar una mujer casada, más que si ha estado casada ya dos veces (la segunda no es ya dhármica), si ha tenido cinco amantes, etc. Por otra parte, las reglas que hay que seguir para que un matrimonio sea dhármico se dan rápidamente –con menos detalles, no cabe duda, que en las *Leyes de Manu*–. Las mujeres legítimas reciben su parte de consejos para conservar su virtud, es decir, la fidelidad a su marido, pero también para conservar su amor, y desde la situación dhármica de partida se desliza imperceptiblemente hacia reglas prácticas que no tienen nada que ver con el *dharma*, y todavía menos con lo

que llamaríamos moral: todos los medios son buenos para alejar a mujeres que atraen al marido, o para hacer que vuelva hacia un marido que se ha casado con otras mujeres más jóvenes. Se tienen en cuenta todas las situaciones posibles y se proponen todos los remedios eficaces. La meta es siempre la satisfacción del kâma personal. En el otro extremo, las prostitutas —a quienes la persecución del kâma podría alejar de todo dharma— deben redimir sus pecados mediante donaciones piadosas: construcción de templos, depósitos de agua, jardines, donaciones de vacas a los brahmanes, devociones costosas y fiestas en honor a un dios, etc. que no son meras ficciones. Las inscripciones atestiguan que esto formaba parte de las prácticas habituales de las prostitutas (sobre todo de las prostitutas de los templos, las *devadâsi*), así como de los reyes.

Así pues, una vez que la persecución del kâma se ha enmarcado en un mínimo de limitaciones impuestas por el dharma, no sólo no cuenta más que el éxito, sino que el *Tratado del Kâma* incluso olvida sus consignas de dharma y hace como si no existieran. Hay que entender esto un poco en el mismo sentido que los especialistas del sacrificio védico intentan salvar la Revelación de toda sospecha de contradicción: en efecto, a pesar de la obligación general de ahimsa —no violencia—, encontramos en la Revelación ritos de “magia negra” que van dirigidos a hacer morir a un enemigo. ¿Cómo se pueden conciliar esas dos enseñanzas? La respuesta es siempre ésta: se prohíbe querer matar a alguien, pero si un hombre está cegado por la cólera o el odio, entonces se le indica a qué rito puede recurrir para calmarse. Sin animarle a matar a su enemigo, la prescripción revelada le ofrece el medio de satisfacerse. A su cuenta y riesgo, naturalmente: si le llega después, en esta vida o en otra, una gran desgracia, será consecuencia del rito que ha practicado. Así pues, hallamos incluso en la Revelación datos que derivan del arte práctico de actuar para obtener un resultado determinado. A fortiori, lo mismo sucede con los *Kâmasûtra* que derivan de la Tradición.

Por otra parte, el *Tratado del Kāma* no olvida que el término *kāma* designa toda forma de deseo, todo objeto de deseo, toda satisfacción tanto sensorial como sensual. La mujer, y más especialmente la prostituta, debe ser experta en el arte de satisfacer todos los sentidos –todos los sentidos de su marido, de su amante o de su cliente–. El empleo de flores, de ungüentos y perfumes, la práctica de la música, el canto y la danza, el arte culinario y la costura forman parte, obviamente, de los artificios de la mujer y se ponen al servicio del amor: al fin y al cabo, ¿es esto tan nuevo? ¿O lo que sorprende es el haberlo establecido en forma de tratado sistemático? Pero las competencias de la mujer deben ir mucho más lejos, y sin duda hay que suponerlo, sobre todo en las prostitutas, aunque no se haga la distinción: debe poseer todo tipo de conocimientos prácticos y teóricos (arquitectura, peleas de gallos, idiomas, juegos de sociedad, etc.) que harán su compañía más agradable y divertida en cualquier situación.

En cuanto al amor propiamente dicho, constituye el objeto de descripciones de lo más minuciosas: no sólo los hombres y las mujeres se reparten en categorías fundadas sobre la anatomía íntima y las oportunidades de éxito de su unión son evaluadas en función de esta clasificación, sino que todos los juegos amorosos, todas las prácticas de seducción, todas las formas posibles (e incluso acrobáticas) de unión sexual son analizadas cuidadosamente. El autor del tratado no se aleja en ningún momento de su papel de gurú. No se trata nunca de excitar, sino sólo de enseñar. Tiene el buen sentido de añadir, después de las descripciones particularmente científicas, que la pasión no tiene necesidad de método... Resulta difícil saber qué tipo de audiencia tenía el *Tratado* de Vātsyāyana en el período clásico de la civilización hindú. No obstante, la poesía amorosa y la poesía de devoción amorosa se inspiran en él y apenas puede dudarse que haya influido profundamente en el comportamiento de las mujeres. No hay más que ver el juego

de las actrices de las películas indias actualmente: miradas de reojo, movimientos insinuantes, sorprenden en heroínas que, por otra parte, pasan por virtuosas. Confesemos que nuestro gusto no va completamente al unísono. Ahora bien, hay que añadir que el lector hindú moderno de los *Kāmasūtra* no es más inocente que el lector occidental, si es que lo fue alguna vez. A decir verdad, no es muy exacto hablar de influencia del *Tratado del Amor*: como tantas obras, se presenta como un eslabón de una larga tradición. El texto original no está bien establecido, la historicidad del autor se pierde en la niebla más espesa. Es probable que no constituyese en ningún momento un acontecimiento literario, sino que fuese la formalización, quizás progresiva, de un arte tradicional que las mujeres se transmitían (y que los hombres no ignoraban...). Esto no hace más que dar una mayor significación a este tratado único en el contexto cultural en el que vio la luz. Cuando veamos sus prolongaciones religiosas, evitaremos considerarlo la causa determinante: no es sino una parte de un todo más amplio con el que resuena y del que es contemporáneo. Hay que guardarse también de ver en él la fuente de un lenguaje en el que se expresarán ciertas concepciones religiosas, a la manera en que se ha utilizado el *Cantar de los Cantares* —a siglos de distancia— por los místicos cristianos. La relación es más profunda entre esta visión del amor humano y su transposición o su utilización religiosa. No es exagerado afirmar que, en uno y otro campo, se formula una misma antropología. También puede ayudarnos a comprender la importancia religiosa del kāma el extraer las impresiones que dominan cuando nosotros leemos los *Kāmasūtra*.

Me gustaría destacar sobre todo dos de ellas que se funden íntimamente, aunque para un lector occidental podrían parecer contradictorias. En primer lugar, si se concede tanta importancia a las técnicas amorosas, es porque siempre se trata del aspecto más físico de la pasión amorosa. Habría que evitar in-

vertir la situación y decir que el *Tratado del Kāma* limita explícitamente su objeto al amor físico. No se puede demostrar que sólo esté en juego este nivel del amor en la literatura hinduista. No obstante, no es casualidad que la literatura amorosa sea siempre fuertemente erótica, ni que tantos mitos incluyan un asceta extenuado por las austeridades prolongadas y una ninfa enviada por los dioses que viene a tentarle: basta con que el viento ponga de su parte y levante el vestido de la ninfa para que el asceta sucumba muy rápidamente. Esto no quiere decir que siempre esté ausente un apego más profundo —aunque la poligamia debe tener repercusiones psicológicas que nos resulta difícil medir—. Pero todo sucede como si el sentimiento no existiese, o como si no contase. Se sabe lo que es el afecto entre madre e hijo y entre amigos, pero en cuanto se trata de un hombre y una mujer, legítimamente casados o no, lo que se describe es la atracción física, a no ser que se salte inmediatamente al nivel de las obligaciones del dharma.

En otro contexto, esto podría significar el predominio del punto de vista masculino y un máximo de brutalidad. Por el contrario, en la India —y es la segunda observación que se impone— la conquista de la mujer no es nada si no tiene como consecuencia un placer compartido. Sin duda hay que considerar un tópico literario las quejas de Bhartṛhari en el *Śatakatraya* (*Tres siglos*), donde el hombre parece más bien la víctima de las seducciones femeninas, víctima con consentimiento, dicho sea de paso. La filosofía desengañada del autor está ahí por algún motivo: se trata de una larga “meditación” sobre el amor (*Centuria de la pasión amorosa*) y sus daños (*Centuria del desapego*), que supone la doctrina de los *Kāmasūtra* y muestra, como los mitos épicos, que el amor de las mujeres es el principal obstáculo para la búsqueda de la liberación (¿estamos tan lejos de las tentaciones de san Antonio?). Sin embargo, en el plano teórico que es el del *Tratado del amor*, la mujer no es ni dominante ni instrumento pasivo; es la compañera ne-

cesaria y respetada. Su propio deseo debe salir al encuentro del deseo del hombre y hallar satisfacción al mismo tiempo que el hombre: las consideraciones anatómicas y la clasificación de los hombres y las mujeres a las que se entrega Vātsyāyana no tienen otro objetivo. La experiencia amorosa se analiza como una pérdida de sí, como una fusión con el compañero o la compañera. Para ambos lados, lo que cuenta es el placer del otro y este compartir el placer es lo que permite emplear expresiones como “no ser más que una sola mente”, para describir el efecto de la unión de los cuerpos: “En este mundo, el resultado del amor es no ser más que una sola mente. Cuando el amor deja que los pensamientos (de cada uno) sigan siendo diferentes, es como si se produjera la unión de dos cadáveres” (*Centuria de la pasión amorosa*). Es imposible exagerar la importancia de esta formulación: en lugar de ver en ella la causa de ciertas corrientes religiosas, se estaría tentado de ver algo análogo a las experiencias y técnicas místicas hindúes en las que la pareja humana reproduce la unión de Dios y de la Naturaleza. Los textos, por otra parte, no hacen de ello un misterio: «Cuando el pensamiento no se reabsorbe en el acto amoroso y en la concentración yóguica –*samādhi*–, ¿de qué sirve el recogimiento –*dhyāna*–? ¿De qué sirve el acto amoroso?» (*Śārngadharapaddhati*). Al mismo tiempo, estamos en las antípodas de las concepciones griega y romana, en las que la mujer es o la madre de los niños o el instrumento del placer masculino. No obstante, no puede decirse que tenga algo que ver con el amor cortés. La India ha inventado su solución peculiar a la relación de los sexos. Su noción de pareja recuerda a la vez que el individuo no es nada por sí mismo y que, en consecuencia, los aspectos propiamente psicológicos del individuo no se valoran nunca. El acento puesto sobre el amor físico es, en realidad, la forma india de humanizar la sexualidad.

Volvemos a encontrar así el punto de partida, en el que el *kāma* se mostraba como el *svadharma* de las mujeres: al igual

que los otros miembros de la sociedad, no podían acceder a la existencia a través de una reivindicación de autonomía. Ellas no encuentran su lugar más que asumiendo plenamente su papel de compañeras sexuales, y es en este campo donde llegan a ser verdaderamente complementarias del hombre, mientras que en los otros planos –incluido el de la maternidad– no son más que su prolongación. Ahora bien, el papel social que de este modo tienen las mujeres –esposas, amantes o prostitutas–, puesto que está ligado al amor físico de manera esencial, no implica ninguna “sublimación”. El kâma sigue siendo un deseo fundamental del ser humano, que debe recibir satisfacción a su nivel. El aspecto “egoísta” –la satisfacción del deseo individual– se conserva íntegramente, incluso a nivel teórico, y se prevén todas las desviaciones sexuales posibles para remediar cualquier situación: por ejemplo, es preciso que las mujeres del harén real, demasiado numerosas para el hombre único con el que están relacionadas, puedan recurrir a otros medios para satisfacerse sexualmente y, también en ese caso, todos los medios son buenos.

EL OFICIO DE PRÍNCIPE

El artha es el asunto de los kṣatriya, de los reyes, del mismo modo que el kâma está al cuidado de las mujeres. Pero las dos metas, que representan lo esencial del disfrute en este mundo, no carecen de relación. Por una parte, los reyes tienen su buena parte de kâma ya que pueden, gracias al artha que poseen, permitirse todas las mujeres del reino que les parezcan deseables; por otra parte, decir que el artha del país está bajo su responsabilidad equivale a decir –y así se formula a veces en las epopeyas– que permiten a sus súbditos perseguir en paz las tres metas comunes a todos los seres humanos. Una de las formas míticas bajo las que se expresa la falta de un rey a su de-

ber es el asesinato durante una cacería de un animal que está a punto de acoplarse con una hembra. No ha permitido a una criatura que satisfaga su deseo, dando prioridad a su propio deseo –la pasión de la caza, vicio real derivado del *kāma*–: es el caso límite de violencia condenable, y se tiene especial interés en ponerlo en evidencia dado que el rey debe, pues ésa es su función, cometer actos de violencia.

El *svadharma* de los reyes es, con mucho, el que más problemas plantea, y por ello da lugar a una inmensa literatura a la vez didáctica y mítica –por ejemplo, las dos grandes epopeyas del *Mahābhārata* y del *Rāmāyaṇa*–, sin contar con el texto más técnico del *Arthasāstra*, de las recopilaciones de aforismos sobre la *nīti*, “el arte de conducirse” o “de conducir” (sus asuntos o los del reino), y de los capítulos de los tratados de *dharma* consagrados al *dharma* de los reyes.

Hay dos evidencias fundamentales para toda conciencia hindú: el *artha*, todo lo que es riqueza material, prosperidad, es deseado por todo hombre vivo en este mundo. *Artha*, al mismo tiempo que “meta”, “interés”, significa “lo que es bueno, útil”. Los bienes materiales son útiles en esta vida, son buenos como objetos de placer, como instrumentos de poder. Pero, al mismo tiempo, son difíciles de adquirir y de conservar; cuidar de su *artha* es, para todo ser humano, la oportunidad de recurrir a la fuerza, a la violencia, a medios sobre los que no siempre se tiene la elección si se busca ante todo el éxito. Esta observación podría ser una de las evidencias de sentido común que el hindú acoge con el mismo realismo que le hace conceder todo el lugar al deseo amoroso. Pero hay más que esto: no se podría comprender el cuidado que ponen los brahmanes en liberar al rey de toda dificultad en su administración del *artha* del reino si no se evocase al mismo tiempo la figura del brahmán ideal tal como la precisan los tratados de *dharma*; el *svadharma* del rey y el del brahmán son más que nunca complementarios y opuestos, ya que el uno justifica el uso de la fuerza y de todo el

aparato que la rodea, mientras que el otro, como veremos enseguida, prohíbe defenderse a sí mismo contra un ataque directo. Se podría decir, por tanto, que hasta cierto punto el brahmán se prohíbe perseguir el artha, dejando al kṣatriya el cuidado de asegurárselo (lo cual es distinto de renunciar a él), mientras que el kṣatriya está condenado a conductas contrarias al dharma para defender el artha de todos.

Es preciso matizar todo lo posible, ya que se ha querido comparar el *Arthasāstra* con *El príncipe* de Maquiavelo y ver en él una enseñanza divergente de la de los tratados de dharma. En primer lugar hay que recordar que el rey, puesto que es el guardián del artha, tiene también, a título personal, el artha como meta principal, a pesar de la reconocida jerarquía: una vez más, el individuo se identifica con su función, lo cual no podría ser de otro modo desde la óptica hindú. Pero esto no le excluye del dharma, antes al contrario: la función del kṣatriya, en términos de dharma, en el que el kṣatra es el complemento del brahman, es proteger a los habitantes de su reino, incluso al precio de su vida, si hace falta, pero no lo puede hacer más que cumpliendo con exactitud los deberes religiosos de su estado. Ya hemos dicho que él era el “sacrificador” por excelencia, el que debe ofrecer numerosos sacrificios retribuyendo generosamente a los brahmanes que ofician y que, sean cuales sean su habilidad y sus esfuerzos, no podría asegurar la prosperidad del reino sin ello. Esta prosperidad no es otra cosa más que la posibilidad dada a cada habitante del reino de perseguir sus tres metas en paz. Sería inadmisibles que la función real, tan central en el mantenimiento del orden social, no estuviese plenamente integrada en el orden sociocósmico, en el dharma, que une el cielo y la tierra, a los dioses y a los hombres. Dicho esto, el dominio del artha constituye también una zona de realidades visibles sometidas a técnicas propias, en las que el éxito constituye la única norma auténtica. En esto, la actitud del rey apenas se distingue de la de cualquier otro hombre que persigue el artha. Por ello los *Nitiśās-*

tra (*Tratados de reglas prácticas de conducta*) o los *Rājanītiśāstra* (*Tratados de reglas prácticas de la conducta del rey*), son recopilaciones de aforismos que contienen, junto a consejos que no incumben más que a reyes, máximas de sabiduría popular que se dirigen a todos los hombres. En los aforismos, el término *rājā*, “el rey”, a menudo se cambia por *naraḥ*, “el hombre”. No obstante, hay una diferencia entre el rey y cualquier otra persona. Esta última nunca persigue más que su *svārtha*, su interés personal, diríamos nosotros, mientras que el rey vela por el artha de todos, buscando en ese mismo movimiento su propio artha (esencialmente el ejercicio del poder). Así pues, más que el empleo de técnicas que parecen ajenas al dharma desde el punto de vista hinduista, es el deslizamiento de la consideración del artha de todos al interés personal del rey, al *svārtha*, lo que constituye la diferencia teórica a nuestros ojos de occidentales: la razón de Estado no tiene muy buena prensa entre nosotros, aunque se emplee con mucha frecuencia, pero se convierte en totalmente inaceptable cuando, en realidad, recubre el interés personal de quien detenta el poder. La conciencia hindú no percibe esta duplicidad de la misma manera y no puede hacerlo, ya que identifica al individuo y su función social.

El *Mahābhārata* nos ofrece un ejemplo, uno entre otros, que puede impedir que veamos todo esto como un absurdo. En el libro I (cap. 140), el príncipe Dhṛtarāṣṭra, el cual, según el dharma, no es apto para reinar debido a su ceguera,⁷ quiere llevar más allá la prohibición y quiere asegurar a sus hijos la sucesión del trono a la muerte de su hermano Pāṇḍu, mientras que el hijo mayor de Pāṇḍu, Yudhiṣṭhira,⁸ es el heredero legíti-

7. Este rasgo bastaría ya para mostrar hasta qué punto el príncipe tiene obligaciones religiosas: la ceguera impide ejercer la realeza porque incapacita para sacrificar. No se puede concebir un rey que no sea un “sacrificador”.
8. Yudhiṣṭhira tiene como verdadero padre al dios Dharma, porque Pāṇḍu ha sido condenado a no procrear nunca, por haber matado durante la caza al macho de una pareja de gacelas en el momento del acoplamiento. Naturalmente,

mo. Habiendo tomado la decisión de ceder a la presión de su propio hijo mayor, el malvado Duryodhana, Dhṛtarāṣṭra pide consejo a su ministro brahmán, Kaṇika, para saber qué actitud adoptar respecto a sus sobrinos y, especialmente, frente al mayor de ellos, que él mismo ha entronizado y que el pueblo aclama como su rey. Dhṛtarāṣṭra no pregunta al brahmán si debe aceptar la realeza de Yudhiṣṭhira o rebelarse: desde el punto de vista del dharma, no cabe plantear la cuestión, pues la respuesta es clara. En principio se sitúa en el nivel del artha: ¿debe adoptar una actitud amistosa o una actitud hostil? Se sobreentiende... para asegurarse la realeza, para sí mismo y para su hijo. Así lo entiende Kaṇika, y su respuesta no deja ninguna duda. El texto épico dice de sus palabras que dan el parecer de los *Tratados de la realeza -rājasāstra-* (v. 4). Así pues, si Dhṛtarāṣṭra quiere vencer, no debe dejar que Yudhiṣṭhira afirme su autoridad, y los medios que ha de emplear son tomados literalmente, en buena parte, de los *Nitiśāstra* y se presentan bajo el mismo estilo aforístico: «Hágase un arco de hierba y fínjase dormir como un cazador de gacelas. Cuando se haya conducido al enemigo a su terreno mediante la persuasión y otros medios, entonces se le asesina. No hay que tener piedad de aquel que viene a buscar refugio. Entonces es cuando uno se desembaraza de toda preocupación: de un muerto no hay nada que temer». (v. 13-14), etc. Lo que nos extraña a nosotros es que haga falta un brahmán para dar semejantes consejos; ahora bien, a un brahmán no se los daría; predicándolos a un príncipe, no pone límites a su audacia: «El que desea el éxito, si se conducen como enemigos, debe matar incluso a un hijo, a

las dos gacelas resultan ser un santo brahmán y su esposa, que habían adoptado esa forma para satisfacer su deseo, y el brahmán, al morir, ha maldecido a Pāṇḍu: morirá cuando quiera unirse a una de sus mujeres.

Citamos el *Mahābhārata* según la edición abreviada de Poona (Citrashala Press).

un amigo, un hermano, un padre o incluso un gurú. Se puede matar a un enemigo mediante una maldición, a través del dinero (pagando a un intermediario), con veneno, mediante engaños. No se debe menospreciar nada...» (v. 52-53). Aquí la persecución del artha supone una flagrante violación del dharma: ya nada ni nadie es sagrado a los ojos de quien busca su interés, mientras que, para la conciencia hinduista, el asesinato de un padre o de un gurú es la falta más horrible imaginable. En el caso que analizamos, el interés personal –*svārtha*– privilegia ampliamente la razón de Estado, pero Kaṇika no se anda con esas sutilezas. Se sitúa en el nivel de las reglas técnicas que debe aplicar toda persona que quiera triunfar ante un enemigo, o, en términos más dignos de un príncipe, que quiera conseguir la victoria.

El problema que se plantea es saber cómo situar este discurso de un brahmán en relación con el dharma. Si el rey puede o debe comportarse de manera que se opone al dharma, en una situación en la que la meta que persigue es contraria al dharma (ya que es ciego), ¿cómo puede un brahmán aceptar aconsejarle? El nombre de Kaṇika, por otra parte, es probable que tenga un sentido peyorativo, pues significa “pequeño grano, algo de poco valor”, lo que tendería a hacer pensar que el mal príncipe se ha dirigido a un mal brahmán para obtener de él el aval que deseaba. Sin embargo, la epopeya, cuya ortodoxia brahmánica está lejos de resultar sospechosa, no deja lugar para una interpretación así. En efecto, en el libro XII volvemos a encontrar un discurso parcialmente idéntico en la forma y muy parecido en el fondo, en un escenario radicalmente diferente.

En el capítulo 140 (en la sección llamada del *āpaddharma*, del “dharma para tiempos difíciles” y no en la del *rājadharmā*), es el príncipe Bhīṣma, modelo de príncipe dhármico, el que, poco antes de su muerte, intercambia sus pensamientos sobre el artha con el no menos dhármico Yudhiṣṭhira. Estas *ultima verba* por parte de un personaje tan totalmente desinteresado están

explícitamente destinadas a mostrar el deber de un rey en situación desdichada: Yudhiṣṭhira le ha preguntado en qué circunstancias podía un príncipe violar el dharma y hasta dónde se podía llegar en esta transgresión. Los capítulos siguientes tratan del āpadharma del brahmán. Así pues, no hay ningún equívoco sobre el alcance de los consejos de Bhīṣma. Ahora bien, no sólo el lenguaje de Kaṇika no recibe ninguna atenuación, sino que atribuye la doctrina que enseña al brahmán Bhāradvāja o Kaṇiṅka Bhāradvāja (que otros textos deforman en “Kaṇika”, aunque se trata del mismo personaje). Kaṇiṅka Bhāradvāja es muy conocido como especialista de artha y es citado varias veces en el *Arthaśāstra* de Kauṭilya. Allí da la impresión de que representa las posiciones más extremas de artha. Así, por ejemplo, en situaciones difíciles, las reglas ordinarias del dharma real –por ejemplo, las que unen al rey con su padre, con su gurú o con su hijo, en caso de que éstos se vuelvan contra él– no cuentan ya. Si el rey está en peligro de perder su trono o incluso su vida, se recae del dharma al artha, es decir, a reglas destinadas a asegurar el éxito práctico, sin más consideraciones. Bhīṣma no se detiene ni un instante a considerar lo que nosotros llamaríamos la “legitimidad” del caso para matizar sus consejos, tampoco distingue el peligro para el trono del rey del peligro de muerte. Indudablemente, es imposible separar el artha del reino, que el rey debe preservar, del svārtha del propio rey. Si se aplica la regla que se formula en los capítulos siguientes sobre el dharma del brahmán en tiempos difíciles, se puede decir que el único objetivo del rey es volver a encontrar, no importa por qué medios, una situación en la que podrá ejercer su función de rey conformándose todo lo posible al dharma. No obstante, queda muy claro que sólo hay una diferencia de grado entre el rey dhármico y el que no lo es, y que la naturaleza misma del artha compromete irremediabilmente al rey sin que merezca reprobación moral: en la epopeya, la que triunfa es la causa de Yudhiṣṭhira –por tanto, la del dharma–, no por-

que sea intrínsecamente justa, sino porque Viṣṇu y los dioses ponen todo en juego para hacer que triunfe –no sin recurrir a estrategias de artha inconfesables–, ellos que son los máximos defensores del orden sociocósmico.

Yudhiṣṭhira, hijo de Dharma, ante las perspectivas que le abre su tío abuelo Bhīṣma, hace marcha atrás, espantado. La solución, para él que se niega a violar el dharma, no sería gobernar más “virtuosamente” que los demás. Sería renunciar a la realeza y hacerse sannyāsin. No se equivoca en ello: un rey, en tanto que tal, debe tener las manos sucias, pero no lo juzga así más que por referencia a una norma que ya no es de este mundo, aquella que, más allá del dharma, conduce al mokṣa. La mitología épica abunda en herederos legítimos que renuncian al trono para convertirse en sannyāsin. Pero las consecuencias de esta evasión son siempre desastrosas para el reino: sequía y hambrunas de doce años, desorden social, derrota en la guerra... El dharma de un kṣatriya exige que se manche las manos: la doctrina clásica parece haberse alejado de la enseñanza upanishádica en la que se veía a brahmanes y príncipes rivalizar en el conocimiento del ātman-Brahman.

EL PERFIL IDEAL DEL BRAHMÁN

El svadharma del brahmán, dado que él se relaciona con el dharma en todos los sentidos del término, hace del dharma su meta principal. Por tanto, se podría pensar, de entrada, que su dharma propio sería con mucho el más exigente. En teoría, debe enseñar y no ya sólo estudiar el Veda, sacrificar para los otros, en especial para el rey, y no sólo para sí mismo. Pero la Tradición clásica va mucho más lejos: cuando Manu (por no citar más que a él) describe cada una de las cuatro “etapas de la vida” que en principio deberían recorrer los miembros de los tres varṇa superiores, rápidamente salta a la vista que la expre-

sión “dos-veces-nacido” para él no designa más que al brahmán. Y el brahmán es el único que parece sometido a la ley de las cuatro “etapas de la vida”. En última instancia, se podría decir que él es el depositario del dharma y también el único en practicarlo. Merece la pena que lo observemos más de cerca, tanto más que la exclusividad del dharma no hace sino preparar mejor al brahmán para convertirse en sannyāsin en la última parte de su vida, mientras que el kṣatriya parece condenado a la impureza de las tareas temporales hasta su muerte.

Hemos visto ya que el brahmán de la teoría brahmánica ha intentado apropiarse algo de la figura del sannyāsin e incluso que, probablemente para aproximar los dos ideales, inventó un modelo intermedio completo: el *vānaprastha* –“habitante del bosque”–, que representa una tercera “etapa de la vida”, ficticia. Por otra parte, no carece de interés el que este modelo corresponda bastante bien al ṛṣi –“vidente”– mítico de la epopeya, brahmán que vive en el bosque con mujer e hijos, dedicado a las actividades rituales, experto en ciencia védica, pero más particularmente versado en los *Āraṇyaka*.

No obstante, los tratados de dharma consideran sin ambigüedad el estado de cabeza de familia como el más importante, aquel del que dependen todos los demás, incluso el de sannyāsin. El brahmán sigue siendo un personaje de este mundo, al menos durante la parte media de su vida, en principio la más larga. En teoría todavía no es vegetariano, pero todas sus comidas han sido transformadas en sacrificios para permitirle no sólo consumir carne (en particular en las comidas ofrecidas a los antepasados), sino también expiar todas las muertes menores de animalitos que conlleva la vida doméstica. La práctica de los cinco “sacrificios principales” es, desde este punto de vista, una obra maestra de sistematización. Los textos de ritual parecen ver en ellos una especie de clasificación de las actividades sacrificiales, mientras que los dharmasāstra los reducen a un conjunto simbólico poco importante para la actividad

principal, central por su significación. Si se compara con las formas interiorizadas del sacrificio que describen los *Āraṇyaka* a medio camino de la renuncia, se impone la idea de que en los “grandes sacrificios” tenemos otro intento de transformación de los sacrificios, que les permite conservar todavía una forma externa y una eficacia “mundana”. Aparentemente, sólo queda intacto el sacrificio al brahman que consiste en la recitación de textos védicos aprendidos durante el período de estudio. También hay que observar que el sacrificio al brahman consistía más bien en la enseñanza del Veda que en su recitación. En los tratados de dharma, en el primer plano se sitúa el estudio del texto, ya que constituye lo esencial de la primera “etapa de la vida”, la del estudiante brahmánico; la función de enseñante no reaparece en la descripción del cabeza de familia, aunque se sabe que, en realidad, ha seguido existiendo. Respecto a los otros cuatro “grandes sacrificios”, se asocian a las comidas. El brahmán, que, por otra parte, tiene mucho cuidado en no tocar restos de comida porque son impuros, no puede comer más que después de haber ofrecido la comida a los dioses, a los antepasados, a todas las criaturas (y especialmente a las criaturas inquietantes del mundo invisible), a los huéspedes que se presenten (sannyāsin, “estudiantes brahmánicos”, extranjeros). Incluso ha de hacer que coma toda su familia antes que él. Esta comida ofrecida constituye otros tantos sacrificios de los que, a continuación, comerá los restos. La actividad sacrificial se halla así reducida al mínimo, pero su eficacia es máxima: el conjunto de los seres se asocia a ello, los dioses y los antepasados están satisfechos, los seres peligrosos se han convertido en propicios, el orden sociocósmico se ha asegurado, al mismo tiempo que las “muertes” inconscientes resultan expiadas: ¿no hay que rendir homenaje a la ingeniosidad de los brahmanes que han sabido asociar así, en un rito tan simplificado, lo esencial de su papel según el dharma y el cuidado de la ahimsā que han recibido del sannyāsin?

No obstante, los tratados de dharma insisten todavía en el culto de los antepasados; éstos, a diferencia de los dioses, parece que no se satisfacen con su parte de ofrenda de las comidas diarias. Reclaman también comidas especiales en fechas determinadas, después de haber recibido funerales que les han convertido en antepasados. Los ritos a los antepasados subsisten todavía hoy entre los brahmanes, e incluso en otras castas, pero las creencias que subyacen son especialmente delicadas de conciliar. Originalmente, se trata de alimentar al antepasado en su morada del otro mundo, la morada de los muertos o el cielo. Pero el brahmán, tomando del sannyāsin la creencia en los renacimientos y en la liberación, no sabe muy bien dónde situar a sus antepasados. No obstante, sigue ofreciéndoles alimento rogando por su liberación (en la que no tienen ya necesidad de alimentos terrestres). La pertenencia al linaje es, ciertamente, uno de los modos más sólidos de inserción en la sociedad, aquel que aparece en último lugar, cuando el sannyāsin abandona el mundo: él mismo está libre de toda obligación, pero su hijo le dará culto después de su muerte. Sin embargo, el rito se ha transformado, y la idea dominante es que el culto del sannyāsin muerto —que teóricamente no tiene ya existencia individual, sino que se ha reabsorbido en el Absoluto— es benéfico para sus descendientes. En este punto, la liberación no se halla muy lejos de ser dominada por el mundo para sus propios fines.

Mientras tanto, hay que decir que el abandono del mundo por un brahmán anciano nunca ha sido sino la excepción, y los ritos a los antepasados han permanecido muy vivos. De este modo, la teoría del karma, nacida en ambientes de sannyāsin, ha vuelto a ser usada por el hombre en el mundo: para el sannyāsin, el karma pasado pesa sobre sus espaldas y le mantiene en la servidumbre de la transmigración, y su principal preocupación es dejar de acumular los residuos de karma para el futuro, abandonando especialmente toda actividad ritual

–*karma*–. La distinción entre un karma bueno y un karma malo sería para él perfectamente ociosa, pues el karma es malo por sí mismo. El hombre en el mundo, con el brahmán a la cabeza, amparándose de esta noción que parece condenarle a una triste servidumbre, desarrolla, por el contrario, todas las implicaciones positivas para él: cambia las sombrías perspectivas en posibilidades de un futuro brillante, y lejos de intentar suprimir el karma, acumula todos los méritos que éste le permite, asegurándose así buenos renacimientos futuros. En esta nueva óptica, el brahmán halla algunas satisfacciones: no sólo puede atribuir su vida actual de brahmán a sus méritos pasados, sino que es también el que mejor situado se encuentra para alcanzar la liberación y para asegurarse los mejores renacimientos como brahmán. Su preocupación por la pureza ritual, la exactitud de sus prácticas, sus virtudes ya “sannyāsicas” –no violencia, veracidad, honestidad– contribuyen a orientar su mente de manera natural hacia la liberación hasta el momento en que renuncie a todo para no buscar ya más que al Brahman. Prácticamente es el único que se halla habilitado para el sannyāsa, a menos que prefiera acumular sus méritos para vidas futuras. Los *dharmaśāstra* también tienen tendencia a “consolidar” el karma, a ver a los “buenos” renacer siempre buenos, si no han querido la liberación, y a los “malos” perpetuarse en su malidad y su estatus social inferior.

Esta ambigüedad del papel del karma aparece a través de todos los sistemas filosóficos. Pero sobre todo es especialmente perceptible en el interior de los diferentes matices del Vedānta, en los debates sobre el papel respectivo de los ritos y del conocimiento (del ātman-Brahman) para la obtención de la liberación. Si el sannyāsin es siempre un brahmán, el adiós al mundo constituye él mismo un rito, y es evidente que los valores del hombre en el mundo no pueden más que forzar su entrada en los del “renunciante”, igual que el brahmán que vive en el mundo ha intentado parecerse al sannyāsin. De todos

modos, el hecho mismo de que se plantee la cuestión acerca de la parte que tienen los ritos en el camino hacia la liberación –incluso si, como Śaṅkara, no se concibe la salvación más que en la renuncia integral a los ritos– muestra bien que tal filosofía se halla íntimamente ligada al universo brahmánico. Hemos partido de la idea de que el “renunciante” indio no era comprensible más que a partir del hombre en el mundo que él había sido o podría haber sido. Toda la historia del pensamiento brahmánico –y pronto tendremos que mostrar que es válido para todo el pensamiento hindú– verifica este postulado metodológico. Es lógico, pues, que grandes vedāntinos mantengan una especie de equilibrio entre los ritos y el conocimiento; por ejemplo, el “no-dualista” Maṇḍana o el “dualista” Madhva, que optan por la vida en el mundo. Dicho esto, muchos maestros hindúes modernos están convencidos de la universalidad de la filosofía vedántica. Pero ¿pueden creer los franceses que a Descartes le cueste traspasar nuestras fronteras?

Hay más: el brahmán ideal de los *Dharmaśāstra*, por tanto cabeza de familia, es pobre. No debe ganarse la vida, ya que todo servicio está prohibido por degradante: ¿no se trata, en efecto, de una actividad de śūdra? Aunque en teoría sea el único que puede recibir dones y al mismo tiempo hacerlos, mientras que los otros sólo deben dar –fundamentalmente al brahmán, pero también a todo “renunciante”–, Manu recomienda como la vía más perfecta del cabeza de familia no recoger cotidianamente más que lo que necesite para subsistir un día, él y todos los que dependan de él. Incluso realiza una distinción entre los dones que el brahmán recibe para sí mismo, los cuales deben ser extremadamente puros, y los que recibe para cumplir sus obligaciones sacrificiales, en las cuales ha de ser menos puntilloso, dado el carácter estricto de sus deberes. En última instancia, sin embargo, el ideal sería espigar cada día la cantidad de grano necesaria, es decir, evitar todo don. También en este punto, la imitación del sannyāsin es flagrante,

pero la contradicción no lo es menos, incluso en el plano teórico: el papel del sacerdote en los sacrificios que ofrecen los otros, y especialmente los reyes, se menciona expresamente en la definición del svadharma del brahmán, y la epopeya está llena de estos sacrificios reales en los que los brahmanes reciben abundantes honorarios —*dakṣinā*— si offician, o dones variados si simplemente asisten a ellos. El exceso de piedad de un rey se simboliza en la ocasión por grandes dones a los brahmanes o sacrificios demasiado numerosos. Los textos de ritual, por otra parte, no dudan en describir minuciosamente las funciones litúrgicas de las diversas categorías de brahmanes. Ahora bien, las *Leyes de Manu* no dicen más que una frase de la función del oficiante del brahmán, y ya no vuelven a hablar de ello. Correlativamente, tampoco se detienen en las obligaciones rituales de los reyes, que requieren los servicios de los brahmanes. Poner el acento en la pobreza del brahmán y en la prohibición de servir tiende, por el contrario, a dejar en la sombra lo que constituye lo esencial de sus actividades y de sus ingresos en teoría y en la práctica. No es del todo seguro que la contradicción proceda aquí completamente de la proximidad del sannyāsin: el estatuto de un brahmán no puede sino quedar ligeramente degradado por el efecto de prestaciones de servicio y de participación en lo que el sacrificio comporta de impuro. Pero el modelo del renunciante no puede sino llevarle a afianzarse en la pureza; la idea de la pobreza tiene necesariamente la misma procedencia en una sociedad en la que tanto prestigio se asocia al dinero y a los gastos fastuosos que permite.

Es también de él de donde el brahmán obtiene su incapacidad total para defenderse mediante la fuerza, dado que el uso de ésta se ha reservado exclusivamente para los reyes. No es sino una de las aplicaciones de la no-violencia, a la que, por otra parte, se hace más caso en los mitos épicos que en la teoría del dharma. En la práctica, el brahmán se ha modelado so-

bre estas exigencias contradictorias, teniendo en cuenta la dura realidad: ha consentido officiar en los más diversos sacrificios y ritos, siempre que se requería su presencia, aceptando los honorarios que los acompañaban; incluso ha llegado a ser una especie de cura párroco del templo, lo que es todavía más degradante, pero puede ser también muy lucrativo. Ha exigido honorarios tanto más elevados cuanto mayores riesgos para su estatus comportaba la función; por ejemplo, en los ritos funerarios. En ciertas ocasiones ha podido mostrarse ávido. Pero, como en contrapartida, se hizo estrictamente vegetariano, aun cuando Manu le permitía el uso de carne, y muy altanero acerca de las pequeñas reglas cotidianas de pureza, al estilo del sannyāsin.

Tanto que, en última instancia, nos podemos preguntar si ese dharma, del que constantemente se habla como la meta más elevada del ser humano en el mundo, y como destinado especialmente al cuidado del brahmán, se ha llegado a practicar alguna vez en estado puro. Resulta bastante sorprendente que dos recopilaciones de aforismos de uso corriente, uno en sánscrito, el *Śatakatraya* de Bhartṛhari, el otro en tamil, el *TirukkuRal*,⁹ distribuyan su materia en tres partes, que tratan: una de la nīti (que como ya sabemos se relaciona con el rey), de la pasión amorosa y del desapego, la otra de un dharma doble, el del cabeza de familia y el del renunciante, del artha y del kāma. El *Śatakatraya* muestra en varias ocasiones que la felicidad en este mundo corresponde al rey o al asceta, ya que uno tiene el máximo de placer en la tierra y el otro ha alcanzado la paz mediante el desapego exterior e interior.

9. No es seguro que el *TirukkuRal* sea hinduista. Se ha querido hacer de él un texto jainista, pero prácticamente todas las corrientes religiosas del sur se refieren a él. Sus categorías son, pues, panindias.

DOS TIPOS DE HOMBRES

El modo como se repartieron las metas del hombre según la ortodoxia brahmánica condujo a la formación de dos tipos de hombres opuestos, dedicados a tareas complementarias. El kṣatriya, príncipe y guerrero, no está sólo destinado al empleo de la fuerza y a las obras impuras de la violencia. Principal detentador de la riqueza del reino, la hace fructificar en obras piadosas que aseguran la prosperidad de todos, comenzando por la de los brahmanes. Pero la prodiga también en la búsqueda de placeres, en el aumento del número de sus mujeres. ¿Hay que unir a su función de “sacrificador” su régimen no vegetariano? No necesariamente, ya que parece haber extendido sistemáticamente las prácticas impuras a las que sus funciones le obligaban. El kṣatriya de la epopeya come carne y bebe vino hasta la ebriedad,¹⁰ amante de las mujeres, gran cazador —por tanto matando por juego y no sólo por necesidad—, capaz de matar seres humanos en la guerra o en otras circunstancias, y dispuesto a morir en el campo de batalla: costumbres rudas y respeto de los brahmanes caracterizan su dharma. Son rasgos que tienden a adoptar a continuación las castas económicamente dominantes de las diferentes regiones de la India. Hay tal continuidad en este retrato del príncipe guerrero que todavía actualmente los restaurantes no-vegetarianos de la costa este del Deccan se denominan “restaurantes militares”. Las mujeres o las concubinas de los príncipes, de estatus muy variable, ya que teóricamente sólo la primera debe ser elegida según las reglas de la casta, están dedicadas a su placer, en el sentido amplio y estricto del término: banquetes, fiestas en el campo, juegos en el agua, danza y música, juegos amorosos, si creemos a la literatura, parecen

10. Esto puede interpretarse también como una transposición del sacrificio del soma, uno de los sacrificios solemnes en el que se bebía el licor de la inmortalidad, bebida alcohólica o incluso tóxica.

no existir más que para los príncipes y sus mujeres. No obstante, los comerciantes ricos les imitan con mucho gusto en sus placeres y sus prodigalidades.

Frente a eso, el brahmán es el hombre cuyo estatus social está ligado a la pureza, que se mantiene a distancia de toda persona impura, de todo lo que tiene que ver con la muerte. Vegetariano y frugal, respetuoso de la vida bajo todas sus formas, no come más que con sus iguales, para evitar la polución –lo cual no se contradice con la obligación de no consumir más que los restos de una comida convertida en oblación sacrificial–. Su vida es austera, a causa de todas las prácticas que le constriñen y de la ausencia teórica de riqueza. Él es el hombre del dharma, el hombre cuya conducta está modelada por valores invisibles más que por la búsqueda del placer o del beneficio inmediato. Su –en teoría única– mujer se halla también absorbida por los deberes religiosos de su esposo y debe estar menos orientada hacia el kâma que las otras mujeres; la pobre Reṇukâ, esposa de un brahmán ilustre, pero hija de príncipe, es maldecida por su marido el día en que, habiendo ido a por la jarra de agua, se retrasa por detenerse a la orilla del río para contemplar con amargura a un príncipe que juega en el agua en medio de sus mujeres. Por haber pensado durante unos instantes en el kâma, ella ha faltado al dharma de su esposo, el cual –una golondrina no hace verano– se deja llevar por la cólera más oscura y manda a su hijo que decapite a su esposa: la frivolidad de un momento de la mujer ha impedido que el marido ejecute el rito prescrito a la hora necesaria y ha provocado su cólera asesina. ¡Cascada de pecados! No se puede ser dhármico más que a dos. Pero tal condena del kâma en nombre del dharma delata, en realidad, la influencia del sannyâsin. Una de las verdades más repetidas, sin distinción de varṇa, es que no hay que sacrificar uno de los puruṣârtha a los otros.

Estos dos modelos en parte son teóricos, pero expresan bien la visión ortodoxa del mundo, es decir la de los brahma-

nes que se mantienen fieles a la Revelación y a la Tradición más antigua. En ellas se deja lugar —justificándolo debidamente— a lo “sagrado” y a lo “profano”, a toda la gama de aspiraciones humanas. Por otra parte, están tan lejos de ser ficciones puras que inspiran en gran medida la conducta de las otras castas, según vivan en la órbita de los príncipes o de los brahmanes. Los que quieren elevar su estatus imitan a los brahmanes, dejando de frecuentar a quienes se considera impuros, restringiendo sus posibilidades de elección para contratar una alianza matrimonial, haciéndose vegetarianos. En la práctica, no obstante, el reconocimiento de un estatus superior depende mucho de los propios brahmanes. Si resulta que busca ascender para officiar los ritos del grupo, pasará a sus propios ojos y a los ojos de los demás como *kṣatriya* más que como *sūdra*. Él llevará el cordón de los dos-veces-nacidos. Esto no es posible más que si se impone al mismo tiempo por su riqueza y su influencia —de las cuales los brahmanes son los primeros beneficiarios—. Los *Marāṭha*, por ejemplo, en el oeste del Deccan, han permanecido siendo carnívoros y bebedores de alcohol. Pero, *Śivāji*, su héroe nacional, obtuvo en el siglo XVII la consagración real mediante el rito védico apropiado. Nadie se atrevería en el *Mahārāṣṭra* a tratarlos de *sūdra*.

RENUNCIA Y AMOR HUMANO

Ya que nos estamos esforzando por poner el acento en lo que diferencia el universo brahmánico del nuestro para evitar las interpretaciones carentes de sentido, quizás se nos permita aquí poner de manifiesto, por el contrario, lo que parece una constante, en un campo en el que precisamente no se esperaría. En la actualidad, los occidentales atribuyen al cristianismo, y especialmente a los grandes siglos del monaquismo, una moral y una espiritualidad que desprecian la vida sexual y hacen

pesar sobre las conciencias tabúes intolerables, cuando no les obligan a la hipocresía. Sabemos, no obstante, que la literatura medieval no se baña únicamente en la ascesis y que tiene una sólida descendencia a lo largo de los siglos. Pascal no es todo el siglo XVII. Sin embargo, sería falso poner las fábulas más ligeras o los *Carmina burana* a cuenta de una increencia declarada. El ideal monástico, en cambio, no se definía sólo por el voto de castidad, al mismo tiempo que éste estaba determinado positivamente, en su origen, por las exigencias de una consagración de toda la atención y todas las energías a Dios, más que por la depreciación de la mujer y de la vida sexual.

Sea cual sea la forma moderna que este problema haya cobrado, la India nos ayuda curiosamente a ver nuestra propia cultura en este aspecto desde una perspectiva más justa. No se le puede acusar de mojigatería, de jansenismo, de inhibición: ella ha concedido al *kāma* su justo lugar teórico y ha proclamado, a tiempo y a destiempo, que no se podía suprimir el placer amoroso en beneficio de metas consideradas más elevadas. Ha concedido su lugar a las mujeres como compañeras de los juegos amorosos e incluso les ha pedido que aprendan a desempeñar su papel correctamente en este terreno. No obstante, de forma paralela y en lo más alto de la jerarquía de las metas del ser humano, ha dejado que se desarrolle un ideal de vida religiosa y de renuncia al mundo, en el que la obligación de la castidad es al menos igualmente fuerte, combinada además con nociones más o menos mágicas sobre la pérdida de fuerzas que entraña la vida sexual. En realidad, la perspectiva es muy similar a la del monaquismo cristiano, *mutatis mutandis*: el *kāma* indio es esencialmente, como hemos visto, el amor físico, y es el propio acto sexual el que provoca un debilitamiento del cuerpo, y por tanto un debilitamiento del espíritu, el cual no puede ya concentrarse en la búsqueda del Absoluto. La idea es, en el fondo, la misma que la de los primeros anacoretas del desierto: la castidad es la condición previa que permite consa-

grarse a una meta única. Para el renunciante, no hay, efectivamente, más que una meta: el mokṣa, que no consiente ninguna dispersión de la atención y de los esfuerzos. Sólo por ello vale la pena sacrificar todo el resto. La institucionalización de la castidad es en la India incluso más extrema que entre nosotros. Antes de imponerse al religioso, se le impone al joven “estudiante brahmánico” –*brahmacārin*– durante todo el período en el que debe de estudiar el Veda. *Brahmacārin*, literalmente quizás “el que practica el brahman (= el Veda)”, termina por significar “dedicado a la castidad”, y es el título que llevan los religiosos que han pasado directamente del estado de estudiante al de renunciante, quedándose con su gurú en lugar de volver a su casa para casarse.

Es tentador pensar que se ha puesto el acento en la castidad tanto más fuertemente cuanto que el amor se reconocía como valor en el mundo: los valores mundanos se vuelven extraños en su conjunto a quien renuncia al mundo, pero mientras que la ruptura con el dharma, en ocasiones los renunciantes de casta alta la han llevado a cabo sólo parcialmente, la renuncia al kāma debe ser mucho más radical. Como hemos insinuado ya de pasada, en los mitos, los dioses se libran de un asceta demasiado poderoso provocándole una debilidad sexual: una vez más se manifiesta un universo mágico en el que la energía acumulada por la ascesis corre el riesgo de quemar los mundos, pero se reduce a la nada por la pérdida de semen que supone la visión de una bella ninfa. Sigue siendo cierto que el placer amoroso simboliza lo opuesto de la renuncia: por otra parte, es en tanto que tal que encuentra un papel religioso en el hinduismo, como veremos, pero entonces estaremos bastante lejos del ideal ortodoxo, aunque todavía prisioneros de sus estructuras. El brahmán, en la medida en que quiere imitar al sannyāsin, ha de poner sordina al kāma en el retrato ideal que dibuja de sí mismo.

Parece, pues, que bajo todos los cielos del mundo –porque haría falta llevar a cabo observaciones análogas en todas las

religiones que implican una forma u otra de renuncia al mundo— el amor humano y la persecución de un Absoluto situado más allá del mundo se han sentido como antagónicos. Su oposición es, en cierto modo, la de dos absolutos, pudiendo tanto el uno como el otro polarizar toda la atención. Sin embargo, mientras que el Evangelio se contenta con oponer Dios y dinero, la ortodoxia brahmánica es más radical, oponiendo kāma y mokṣa, siendo el uno únicamente de este mundo, y situándose el otro más allá del mundo. Pero el hinduismo va a repensar estos datos en todos los sentidos, para hacer penetrar el mokṣa en este mundo, permitiendo vivir en él sin kāma y, a la inversa, para buscar el mokṣa en el kāma. El brahmán no siempre se reconocerá en esas especulaciones y esas prácticas, pero le será difícil negar la paternidad de los valores puestos en juego.

III. LA SALVACIÓN A TRAVÉS DE LOS ACTOS O EL GUERRERO YOGUI

Hemos insinuado lo difícil que era conservar un sentido unívoco para cada una de las “metas del ser humano”. Cada una de las tres metas interiores a este mundo puede aparecer como valor englobante: hay un nivel en el que el dharma, como orden sociocósmico total, deja su lugar al sannyāsin y a su meta propia, la liberación, mientras que puede serlo también, en un sentido más restringido, ese orden sociocósmico que condiciona la existencia misma de este mundo en el que vive el hombre ordinario y exige vivir en armonía con los seres invisibles de los “tres mundos”. El mismo artha, como “meta” del ser humano, puede englobar al mokṣa y al dharma, mientras que en otro sentido se articula con el dharma y el kāma para formar una de las orientaciones “naturales” del ser humano que vive en este mundo: el cuidado de sus intereses materiales. De todos modos, el mokṣa constituye un caso aparte; pero si bien debería justamente quedar fuera de las metas “mundanas”, los brahmanes tienen tendencia a añadirlo como la consumación de su propio dharma, lo que produciría el efecto de convertir la liberación en el valor englobante de este mundo, al menos desde el punto de vista del primer varṇa; in-

tento cargado de consecuencias para el futuro del hinduismo, va que la idea de una salvación fuera del mundo no podía evitar tener implicaciones universalistas, negadoras de la jerarquía social. La elucidación de estas implicaciones constituye una buena parte de la “historia” religiosa de la India; ahora bien, en lo que a ésta respecta, los pasos decisivos se nos escapan y no recogemos más que los resultados: un edificio imponente en múltiples aspectos —cosmogonía y cosmología, teología, antropología— forman el universo de la *bhakti*, de la religión de la devoción. Ésta, en lugar de formarse al margen de la ortodoxia brahmánica, va a englobarla y a estructurarse para tenerla en cuenta, en uno de esos movimientos de inclusión típicamente indios. El brahmán, con sus concepciones aristocráticas, podrá, por tanto, encontrarse a gusto en el interior de este universo, si acepta un horizonte ampliado y la universalización de la salvación; ahora bien, podrá igualmente rechazarlo en nombre incluso de su ortodoxia.

UNA ANTROPOLOGÍA DEL DESEO

Todo esto sería ininteligible si no nos detuviéramos antes a considerar el valor englobante que puede adquirir el *kāma*. Cuando Bhīma, el segundo de los Pāṇḍava, hermano menor de Yudhiṣṭhira Dharmarāja,¹¹ hace el elogio del *kāma* en el libro XII del *Mahābhārata* (cap. 167), no tiene empacho en mostrar

11. Conviene entrar progresivamente en la gigantesca epopeya del *Mahābhārata*, pues se trata del monumento más importante —y sin duda más antiguo— de la *bhakti*. La *Bhagavadgītā* no es sino uno de los momentos más dramáticos y a la vez más cargados de doctrina. Yudhiṣṭhira, el mayor de los cinco Pāṇḍava y por consiguiente quien debe heredar la realeza es, como hemos dicho ya, el hijo del dios Dharma. A menudo se le designa mediante el título de *Dharmarāja*, “rey del dharma” o “rey-Dharma” (yo prefiero la segunda traducción); es con ese nombre con el que ha sido divinizado y recibe culto en los templos hinduistas todavía actualmente.

que el *kāma* —el deseo bajo todas sus formas— se halla en la base de todas las demás metas del ser humano: el hombre del *artha* desea evidentemente los bienes materiales y el éxito; pero el hombre del *dharma*, con todas sus prácticas, ¿acaso tiene menos *kāma*? Sería difícil mantenerlo durante mucho tiempo, ya que la Revelación es la primera en unir los ritos sacrificiales a los deseos: «Que aquel que desee el cielo sacrifique —*svargakāmo yajeta...*—». En cada rito, se indica el fruto correspondiente. Quien desee ese fruto debe ejecutar el rito. La religión del brahmán —el *dharma*— está, de hecho, llena de *kāma*. *Bhīma* va más lejos: el asceta mismo no saldría del mundo si el deseo de liberación no le impulsara a ello. La lengua sánscrita viene aquí en su apoyo, ya que el aspirante a la liberación se designa mediante una forma desiderativa: el *mumukṣu* es “el-que-desea-la-liberación”.¹² *Bhīma* (“el Temible”), capaz de matar ogros y hombres “malvados”, pero campeón en mujeres, caballero poco refinado en suma, es el hijo de *Vāyu*, el Viento,¹³ cuya extraordinaria fuerza e irascibilidad posee. Según las concepciones épicas, el viento se manifiesta como aliento vital y como movimiento (XII. 247.9). *Bhīma* parece simbolizar de forma adecuada, en medio de sus hermanos y especialmente junto a *Yudhiṣṭhira*, siempre tentado por la liberación, la alegría de vivir en este bajo mundo en el que se encuentra sólidamente plantado. Glorifica todo lo que su hermano mayor condena y justifica el apego a la transmigración. Personifica por sí solo al hombre en el mundo. Ahora bien, ¿sería también buen “moralista” para descubrir la omnipresencia del *kāma* si no hubiera sido invitado por el hombre de la renuncia?

12. El término *ahimsā* es también una forma desiderativa: literalmente es el “no-deseo de matar”.

13. Los cinco *Pāṇḍava*, o “hijos de *Pāṇḍu*”, han sido engendrados por los dioses de los que han heredado su personalidad, a partir de la maldición de su padre.

Antes de responder a esta pregunta fundamental, tengamos cuidado de que el lenguaje del mítico Bhīma se encuentre en perfecta sintonía con la psicología expresada por los sistemas filosóficos. El esquema que explicita el Nyāya –sistema filosófico indio que se ha construido para fundar y exponer la lógica– es aceptado más o menos tácitamente por todos los sistemas brahmánicos: la acción se concibe como una especie de respuesta del sujeto a un estímulo procedente del exterior. Tenemos invariablemente la secuencia: conocimiento-deseo-inclinación a actuar. No hay acción que no sea precedida por un deseo, y éste no es nunca el deseo de actuar, sino el deseo de un objeto, de un resultado preciso que se concibe como bueno para uno. El conocimiento que hace nacer el deseo es a menudo una percepción; pero esta percepción no tiene interés más que porque remite a la existencia presente de un objeto al alcance de la mano, del que, por otra parte, sabemos que es bueno o útil para nosotros (*artha*). El conocimiento del objeto presente es inseparable de todo un halo de experiencias pasadas que le afecta con un índice de valor. Se llega incluso a suponer experiencias de vidas pasadas para explicar conductas instintivas a las que no parece que preceda ni conocimiento ni deseo (por ejemplo, la primera vez que un niño mama de su madre). Esta estructura simple se aplica tanto a una conducta amorosa como a una acción realizada en el terreno del *artha*. Pero también se halla de acuerdo con las acciones prescritas por el *dharma* que deben conducir a un resultado deseable.

La concepción brahmánica de la acción se encuentra tan bien expresada de ese modo que la volvemos a encontrar, bajo una forma todavía más sistemática, aplicada por la Mīmāṃsā al análisis de una conducta dhármica. La Mīmāṃsā es la escuela filosófica que se propuso elaborar las reglas de interpretación de la Revelación védica, más precisamente de la parte de la Revelación que trata de los ritos. Sin embargo, ha llegado a construir una verdadera obra filosófica al intentar –como el

Nyāya en el caso de la lógica— explicar los fundamentos de su exégesis. Parte de la evidencia —es más que un postulado— de que toda acción es dolorosa, puesto que supone un esfuerzo, una fatiga. Si bien es cierto que jamás se actuaría si no se tuviera la convicción de obtener por esta acción un bien que recompensa ampliamente el esfuerzo consentido. Prevengamos el contrasentido que vemos apuntar a favor del prejuicio corriente que afirma que el hinduista es “contemplativo”: la Mīmāṃsā, ciertamente, no extrae de la contemplación su concepción de la acción como dolorosa. Por otra parte, los griegos nos enseñaron que la contemplación era la forma más alta de acción. Ahora bien, los filósofos de la Mīmāṃsā no creen en la contemplación, en el conocimiento, en la búsqueda del Absoluto. Hasta una cierta época (¿siglo VII/VIII?) rechazan incluso la idea de liberación, y cuando se ven obligados a integrarla, afirman que se obtiene a través de los ritos. Su concepción de la acción como dolorosa por naturaleza no deja de ser chocante. La acción no expresa al hombre, simplemente delata su deseo, en el sentido más egoísta del término. Ahora bien, estos ritualistas llenan la vida del “dos-veces-nacido” con una cantidad enorme de ritos apropiados para todas las circunstancias: está la oblación para tener un hijo, el sacrificio para obtener rebaño, un pueblo, la soberanía... pero la mayoría de los grandes sacrificios solemnes pretenden asegurarse el cielo después de la muerte. El deseo de este resultado destinado a permanecer invisible, ya lo hemos visto, es incluso lo que caracteriza al hombre respecto de los animales. Lo que le distingue no es ni el objeto ni la naturaleza del deseo, sino la aceptación de una acción a largo plazo. Ahora bien, los ritos obligatorios cotidianos o los que se deben realizar en ciertas ocasiones (nacimiento, matrimonio, muerte...) no parecen prestarse a este análisis de la acción; no se realizan porque se desee un resultado concreto, ya que no aportan ningún resultado. Pero no hay concepción de recambio: esos ritos se hacen obligatorios porque se teme algu-

na desgracia en caso de abstención. El temor es el anverso negativo del deseo y se puede expresar también en términos de deseo: se puede decir que el hombre actúa por el deseo de obtener algo útil *-artha-* o de evitar algo pernicioso *-anartha-*. Una vez más, observamos la extraña interpenetración de los registros. Estamos en pleno dharma, pero es también artha lo que está en juego. El dharma no se dirige a un nivel superior de la conciencia humana, pero es distinto del artha por tratar de objetos invisibles o de acciones cuya eficacia es invisible, y para los cuales se exige la Revelación como fuente de conocimiento.

Obviamente, no por azar el deseo es desnudado por la escuela de pensamiento brahmánico más ortodoxa, aunque de una ortodoxia exclusivamente secular. La Mīmāṃsā rechaza la renuncia, rechazará también la bhakti y hemos insinuado ya el modo como vacía a los dioses védicos de su realidad para dar toda la importancia a los ritos sacrificiales. Es, evidentemente, una escuela de brahmanes (como todas las escuelas filosóficas de expresión sánscrita), para la que los deseos y los ritos destinados a satisfacerlos arrojan luz sobre su función sacerdotal. Detentando a la vez el conocimiento de los ritos y el monopolio de su ejecución, son los agentes indispensables de la prosperidad de este mundo. Quizás no hubieran pensado en sistematizar de este modo su visión del mundo si no hubieran tenido que oponerla a la de los renunciantes y, todavía más, a la de los brahmanes que intentaban integrar la renuncia en su propia filosofía. El ideal de humanidad que proponen —con un rigor completamente racional y una probidad intelectual total, ya que hablan de ellos mismos— termina siendo bastante pobre, casi caricaturesco en su rechazo de toda trascendencia. El hombre es el único ser que les interesa, pero el hombre de su sociedad, de la buena sociedad brahmánica, el hombre tal como existe en ellos mismos y no tal como debería ser o tal como ellos lo soñasen. Pero al reducir la religión ritualista de

las altas castas a su forma esencial, la hacen aparecer mejor como el anverso de la renuncia, como el polo de la afirmación integral que hace contrapeso al del rechazo.

La eternidad de la palabra y el poder de la visión

Si la bhakti o la noción de un dios soberano –Īśvara– aparece de vez en cuando en el horizonte de sus discusiones, el gran adversario confesado sigue siendo el budismo y especialmente el budismo místico del Mahāyāna que conocen los primeros mīmāṃsīstas. Ven en él la consumación misma de la renuncia, el punto en que ésta rompe verdaderamente los puentes con los valores seculares cuestionando incluso la validez del Veda. Dado que los budistas pretenden sustituir el Veda con la palabra del Buda, es necesario establecer la verdad absoluta de la Revelación brahmánica situándola más allá de toda posibilidad de duda, y oponerla a la debilidad de todo testimonio humano. Se llega de este modo a la idea de que el Veda (es decir, el conjunto de la Revelación) es no sólo eterno, sino autorrevelado: un corpus tal de ritos que se impone a los seres humanos, mientras que no promete más que cosas lejanas o incluso invisibles a los ojos del hombre viviente, no puede extraer su autoridad más que de sí mismo. No existe ningún hombre en este mundo que pueda jactarse de un poder de visión –es decir, de conocimiento– superior al de los demás. Ni siquiera Manu: para quien sabe lo que representa este legislador mítico para un brahmán ortodoxo, tal declaración merece sopesarse. Ésta quiere decir: incluso el brahmán más sabio y cuya ciencia tiene la mayor autoridad no ha tenido un poder de conocimiento extraordinario. Su superioridad la debe únicamente a su estudio más profundo del Veda –del Veda que ha recibido de su maestro, como todos los otros brahmanes–. A fortiori los brahmanes comunes no tienen ninguna capacidad particular de vi-

sión. Se limitan a recibir de su maestro la ciencia eterna. Si se pregunta cómo se manifestó el Veda en sus orígenes, la respuesta es simple: el mundo ha existido siempre y, puesto que no ha habido comienzo, no hubo nunca un primer momento en el que el Veda se manifestase. Se ha transmitido desde siempre, de boca a oído. Ahora bien, esta modestia personal y esta reivindicación de autoridad absoluta para el Veda abarca a todos los que se les atribuye poderes de visión sobrehumanos que les habrían permitido “ver” lo invisible, por tanto de componer el Veda u otra revelación: el Buda en primer lugar, a continuación los yoguis más poderosos y finalmente Īśvara, el Señor, el Dios de la bhakti, a quienes sus respectivos adeptos creen dotados de omnisciencia.

El rechazo de la omnisciencia se convierte incluso en una especie de piedra de toque de la ortodoxia: los filósofos del Nyāya y del Vaiśeṣika, como los del Yoga clásico, aceptan la posibilidad de la omnisciencia en el caso de los ṛṣi de los orígenes que han “visto” el Veda y que en su bondad lo han transmitido a los hombres, en el caso de los yoguis que lo adquirieron mediante sus ejercicios ascéticos, y en el caso de Īśvara; todo esto hay que ponerlo en relación con el universo de la bhakti y no ya con la visión del mundo ortodoxa que hemos descrito hasta ahora. Frente a ello, el Vedānta de Saṅkara se apoya en la Mīmāṃsā para afirmar la eternidad y la autorrevelación del Veda),¹⁴ es decir también de las *Upaniṣad* y de todos los textos revelados que ofrecen el conocimiento del Absoluto. Volvemos a encontrar aquí la vía del conocimiento que habíamos presentado como la más ortodoxa: el papel del gurú se halla ahora doctrinalmente

14. Lo que traducimos aquí como “autorrevelación” es el término sánscrito *apauruṣeya-tva*, literalmente “el hecho de no tener un puruṣa en su origen”. Si recordamos que *puruṣa* significa “el hombre”, pero que es también uno de los nombres del Absoluto, el que le dará sobre todo la bhakti al Dios supremo, se verá inmediatamente que la autorrevelación implica el rechazo de la omnisciencia tanto a los yoguis humanos como al gran Yogui divino.

fundamentado. Cuando el maestro enseña al discípulo, mediante las imágenes y las fórmulas de la Revelación, la identidad del ātman y del Brahman, no sólo es la prolongación, en el mundo de los renunciantes, del gurú que enseña el Veda al joven brahmán, es el intermediario necesario, el órgano de transmisión de un conocimiento de lo Invisible por excelencia, que el hombre no tiene ningún medio para adquirirlo por sí mismo. El renunciante de Śāṅkara ha abandonado los ritos, pero eso no basta para conferirle nuevos poderes. Lo que busca es un conocimiento experiencial del Absoluto y no un conocimiento intelectual,¹⁵ y, por definición, esta experiencia de un Absoluto inefable no puede sino estar más allá de las palabras. Ahora bien, es la Revelación upanishádica transmitida por el gurú lo que permite buscarla en la buena dirección y llegar a ella.

Es probable que Śāṅkara (¿siglo VII/VIII?) represente un momento determinante en la toma de conciencia llevada a cabo por los renunciantes de las exigencias de la ortodoxia brahmánica, y que esta toma de conciencia no pudiera tener lugar más que siguiendo las huellas de la Mīmāṃsā. La autorrevelación del Veda concuerda normalmente con el rechazo a acordar al yogui un poder de visión extraordinario. No obstante, viviendo en un mundo en el que triunfa la bhakti, Śāṅkara tiene en cuenta la creencia en un dios soberano, Īśvara, al que convierte en una manifestación del Brahman en el plano de la *māyā*. Efectivamente, su no-dualismo hace que sea relativamente fácil la integración de las corrientes religiosas existentes, ya que todo lo que no es el Brahman puro y simple es ilusión –*māyā*–, incluyendo a Īśvara. Esta ortodoxia flexible es una de las razones del éxito de Śāṅkara hasta hoy. No hay un hinduista, śāṅkariano o no, que no haya apren-

15. En realidad, el joven estudiante brahmánico, antes de su matrimonio, ha aprendido de su gurú la totalidad de los textos revelados, por tanto también las *Upaniṣad*. Los ritualistas ven en ello un apéndice de los ritos que hay que recitar como el resto de la Revelación.

dido a distinguir los niveles de realidad, y que, en el interior de un templo dedicado a una divinidad determinada, no sepa explicar ad náuseam que la divinidad a la cual se rinde culto en ese lugar no es más que una manifestación del Brahman supremo. Pero tendremos que volver a este punto crucial.

Se habrá notado que el modelo de todo conocimiento es la percepción; percepción, especialmente visual, de los objetos presentes, “visión” del yogui omnisciente, e incluso la última “realización” del Absoluto a la cual llega el sannyāsīn śāṅkariano, después de haber meditado durante mucho tiempo la enseñanza upanishádica con la ayuda de su maestro. El conocimiento que da el Veda del mundo invisible de los ritos resulta curiosamente asimilado a un conocimiento directo, es decir a una percepción: la Palabra autorrevelada, en efecto, pone al oyente en contacto inmediato con los objetos revelados. El Nyāya, al comienzo de su exposición de la lógica, reconoce que la cúspide de todo conocimiento es la percepción: llegados allí, la mente reposa, satisfecha. No se trata de una comprensión intelectual que sería conocimiento desde el interior de una cosa o de un ser. Es uno de los aspectos que se hallan lógicamente unidos a esta antropología del deseo que construye la Mīmāṃsā: el deseo de conocer –*jijñāsā*, también una bella forma desiderativa– nunca es gratuito, siempre implica que se espera un bien, no del conocimiento, sino del objeto por conocer. Si no se intenta comprender, es que no se cree tener necesidad de ello: todo lo que es útil nos es dado, sea en la percepción, sea en la Revelación y en la Tradición que la completa. Y resulta evidente que el deseo de conocer al Brahman mismo no escapa a esta regla. Así pues, el hombre conoce esencialmente mediante sus órganos sensoriales –entre los cuales se encuentra el oído, que le permite acceder a la Palabra revelada, completado por el *manas*, órgano interno que asegura la relación entre los órganos externos y el ātman–. El ātman mismo, del cual sabemos ya que carece de estructura propia, puesto que debe reen-

contrar un estado indiferenciado en la liberación, desempeña un papel tan mínimo en el proceso de conocimiento (aunque conserve el depósito de recuerdos y del karma) que unos lo conciben como conciencia pura (Vedānta), mientras que otros (Nyāya) lo consideran como inconsciente por naturaleza –por tanto, especialmente en el estado liberado– y como consciente por accidente. El Sāṅkhya complica un poco este esquema, como tendremos ocasión de ver, por razones que no deben nada a un análisis más fino de la actividad cognoscitiva.

Ahora bien, esta estructura del aparato cognitivo está unida todavía más profundamente a la antropología ortodoxa, de la cual la antropología del deseo no es más que un aspecto: hay que recordar lo que es el hombre individual en la sociedad brahmánica. Tomado en su grupo, identificado con su función, que la ha heredado al nacer, unido indisolublemente al conjunto del triple mundo por las “deudas” que ha contraído al venir al mundo, él mismo carece de “interior”. Aprende de su grupo lo que se espera de él y su ideal será conformarse a ello. En ese caso, ¿qué aprende que no sepan ya aquellos que le enseñarán? Jamás se tiene el sentimiento de progreso, excepto en la explicación de lo que ya se dijo antaño y que contenía ya todo lo que hacía falta saber. También la literatura filosófica y religiosa es, en su mayor parte, una literatura de comentarios de forma escolástica. Pero las consecuencias se dejarán sentir fuera de la filosofía: sea cual sea la manera como se formaron los primeros conocimientos científicos, en medicina, en astronomía, en matemáticas –que sin duda no eran ni más falsos ni más verdaderos que los conocimientos de la antigua Grecia, y poco importa aquí la comparación de las fechas–, las condiciones mentales, y más generalmente culturales, diríase que no se reunieron para dar lugar a un verdadero espíritu de investigación y de búsqueda. Podemos aceptar que la historia de las ideas científicas en Occidente descansa, por una parte, sobre descubrimientos fortuitos, sobre errores que se han revelado fecundos. Pero el sentimiento que tene-

mos de la contingencia y de la fragilidad de nuestros éxitos no puede hacer olvidar que Grecia había legado a nuestra Edad Media una noción del hombre individual más rica que la de la India:¹⁶ la república de Platón reparte sus tres funciones sociales por analogía con la estructura del hombre individual. Incluso si los filósofos de esta república no hacen más que contemplar Ideas que existen fuera de ellos, sigue siendo cierto que están capacitados para contemplarlas, que su espíritu está hecho para eso. Hay un interior del hombre individual que el cristianismo no hará sino profundizar, universalizar y hacer más precioso. Veremos pronto, en contraste, qué tipo de hombre proyectó el hinduismo, no en la ciudad humana, sino sobre el Absoluto.

Se podría formular muy brevemente lo que respecto a las concepciones más importantes de Occidente falta en la visión brahmánica del ser humano. Por una parte, no vemos aparecer nunca el concepto de razón, que permite al individuo, al menos, repensar por sí mismo las ideas de su medio ambiente, y que puede también dar a luz proyectos tan ambiciosos como el de un Descartes: comenzar desde cero para pensar de manera más correcta y fundar un discurso sobre una verdad de partida inatacable. La noción misma de concepto no tiene equivalente en el vocabulario sánscrito. Correlativamente, la conducta del ser humano no se remite nunca a la valoración de una conciencia moral individual. Ahora bien, formular de esta manera negativa lo que constituye la originalidad de la India está lleno de peligros. Hay que impedir inmediatamente las interpretaciones que favorezcan los prejuicios ambientales. ¡Ojalá pudiéramos, en concreto, abandonar de una vez por todas esa idea realmente absurda de que el pensamiento hinduista ignora el principio de no-contradicción y que su misticismo nativo se complace incluso en la identificación de los opuestos contradictorios!... Se

16. Quede claro que no realizamos ningún juicio de valor y todavía menos de verdad.

produce ahí una confusión de órdenes del pensar diferentes, que no obstante existen entre nosotros aunque sepamos diferenciarlos. No cabe duda que los sistemas conceptuales brahmánicos nunca son lo que nosotros llamamos “filosofía”, en el sentido en que ésta se distingue de la teología, ya que todos ellos se han elaborado en el interior de creencias religiosas ambientales, erigidas en evidencias universales: todas sus teorías del conocimiento reservan un lugar privilegiado a la Palabra revelada, sin la cual todo pensamiento estaría infirme. Por otra parte, es ésta todavía la gran afirmación de los pensadores hinduistas contemporáneos frente a las pretensiones de un Occidente percibido globalmente como ateo. El pensamiento humano no puede trabajar más que sobre fundamentos que le son dados y que debe aceptar.¹⁷ Pero esto no supone ni que los hinduistas no hayan sabido pensar racionalmente, ni que nunca hayan manejado conceptos. No sólo han utilizado el principio de no-contradicción (pues no vemos cómo podría prescindir de él el pensamiento), sino que han edificado un universo de una coherencia lógica casi demasiado perfecta, tanto en su mitología como en su filosofía, así como un sistema de lógica de una sutileza sorprendente. Respecto a lo primero, mi ambición es ofrecer un esbozo en el conjunto de este ensayo, y quizás lo habré logrado si el lector se queda con una impresión de vértigo. Respecto a lo segundo, hay que decir que seguirá siendo inaccesible al no especialista, ya que exige un lenguaje extremadamente técnico y riguroso unido a las posibilidades de la lengua sánscrita y que supone un reto para la traducción. Apoyándose mutuamente, se han desarrollado en un universo de pensamiento ce-

17. Ahora bien, ¿no podríamos dar razón a la India en este punto y reconocer que nuestra filosofía más racional, la más libre en apariencia de todo postulado no explicitado y no fundado en la razón, no es también más que teología, en la medida en que, de hecho, reposa completamente e *inconscientemente* sobre una visión occidental del ser humano?

rrado por completo sobre sí mismo, sin grandes aportaciones exteriores y sin posibilidad de renovación interna. Imaginemos una escolástica que nunca hubiera desembocado en un Renacimiento o en un Descartes, a pesar de la poderosa originalidad de algunos pensadores hasta una época tardía.

Así pues, cuando los filósofos hinduistas o budistas han yuxtapuesto fórmulas contradictorias del tipo: “Es ser y no ser, no es ni ser ni no ser”, no es que se niegue el principio de no-contradicción, como a veces se ha supuesto ingenuamente en Occidente, sea para burlarse, sea para extasiarse. Antes al contrario, han intentado, mediante una sabia utilización de este principio que desviaban de sus aplicaciones habituales, expresar una realidad absoluta que escapaba por naturaleza a los marcos del pensamiento. Occidente ha conocido fórmulas paradójicas de ese estilo y a nadie se le ha ocurrido acusar a sus autores de ignorar el principio de no-contradicción. Efectivamente, se sabía que intentaban expresar de ese modo una trascendencia inefable que todo lenguaje humano ordinario no puede sino traicionar. Sería simplemente un acto de justicia reconocer a Nāgārjuna o a otros pensadores místicos de la India una intención análoga y perfectamente consciente. Por otra parte, tampoco hay que exagerar la importancia de la filosofía “mística” de la India. A veces se tiene la impresión de que, para los occidentales que se interesan por ese país sin hacer de ello su objeto de estudio específico, su filosofía comienza y termina en las *Upaniṣad*. En realidad, no ha comenzado todavía: las *Upaniṣad* establecen solamente uno de los fundamentos revelados. Ahora bien, es cierto que, a continuación, se han podido escribir volúmenes de sesuda dialéctica sobre la inefabilidad del Brahman. Todos los sistemas brahmánicos se han edificado oponiéndose a tal o cual adversario, y cada uno se ha constituido así en totalidad coherente para ofrecer un abanico completo de argumentos y de réplicas, tanto los sistemas que hablan del conocimiento del Brahman —por ejemplo el Vedānta—, como los otros.

La instantaneidad

Generalmente se sabe que el budismo, al menos en sus escuelas más conocidas, ha defendido la instantaneidad de todas las cosas, así como del pensamiento humano. Esto se halla unido a su afirmación central de que no existe ningún principio permanente en el ser humano. Pero es menos conocido que el brahmanismo en conjunto, que fácilmente se suele oponer al budismo como una filosofía de lo pleno y de lo permanente, ha conservado la noción de instantaneidad para aplicarla al conocimiento. No hay excepción a esto: la Mīmāṃsā analiza el conocimiento empírico en una sucesión de instantes discontinuos, el Nyāya hace lo mismo, y también las demás escuelas. Esta instantaneidad se completa con la ausencia de simultaneidad de dos conocimientos. Cuando tenemos la impresión de ver y de sentir a la vez una flor de jazmín, en realidad tenemos dos percepciones sucesivas muy rápidas, durante las cuales el *manas* se ha desplazado de un órgano a otro para poner al *ātman* en contacto con la visión del jazmín y con su percepción por el olfato. El *manas* es tan móvil como el *ātman* es inmóvil y omnipresente. De este modo es el intermediario entre la permanencia absoluta del *ātman* y el conocimiento pasajero de las cosas. Es bastante difícil comprender esta tesis universal del brahmanismo sin hacer referencia a los valores puestos en juego. Puesto que todos los sistemas la aceptan, no es la ortodoxia brahmánica la que tiene necesidad de esta instantaneidad del conocimiento individual para oponerla, por ejemplo, a la solidez de la sociedad o de las cosas —lo cual, no obstante, sirve bastante bien los intereses de una filosofía secular como la Mīmāṃsā—. Ahora bien, ésta tiene necesidad igualmente de probar la permanencia del *ātman* para justificar el deseo de ir al cielo después de la muerte y de la incineración del cuerpo; además del testimonio de las *Upaniṣad*, invoca el conocimiento que tenemos de nosotros mismos cuando decimos “yo”. El ra-

zonamiento no es muy convincente si el conocimiento mismo es instantáneo: ¿por qué este conocimiento del “yo” sería siempre conocimiento del mismo “yo”? Sin duda el ātman participa –para la Mīmāṃsā– de la estabilidad natural de las cosas, llevada al infinito en esta ocasión. El conocimiento instantáneo de las cosas no impide su permanencia y la identidad del sujeto se impone a través de la evanescente percepción del “yo”.

Ahora bien, la instantaneidad se limita al conocimiento empírico. El yogui que alcanza la omnisciencia o Īśvara tiene simultáneamente y de manera permanente (dos características ausentes en el conocimiento ordinario) la visión de todas las cosas y de todos los seres del pasado, del presente y del futuro. Pues en esto esencialmente consiste la omnisciencia, en una percepción universal que no se halla limitada ni por el tiempo ni por el espacio. Esto significa, en particular, que esta percepción es independiente de los órganos externos y no requiere más que la presencia del manas, en contacto, por una parte, con la totalidad de los objetos y, por otra parte, con el ātman. Pronto tendremos que volver al modo como se concibe la experiencia yóguica. Baste aquí representarse esta percepción como una de las formas de la percepción llamada mental –*mānaspratyakṣa*–, en la que la totalidad de los objetos percibidos se vuelve interior al yogui, como lo es comúnmente la experiencia del placer o del dolor. Efectivamente, el Nyāya, refinando sus conceptos, elaborará una teoría de las *mānaspratyakṣa*, de las cuales tres son denominadas “contactos extraordinarios”. Uno está dedicado a hacer comprender que se tenga la impresión de percibir el perfume de la madera de sándalo, que se ve de lejos. El olor del sándalo, que es inseparable del sándalo, resulta evocado a la vista de un trozo de sándalo, y se tiene una percepción mental –un contacto– del olor que acompaña a la percepción visual externa. Otro de los conceptos, de un mayor alcance epistemológico ya que es una de las soluciones que la India propone para fundar la inferencia (en la que nosotros re-

conocemos el viejo problema del fundamento de la inducción), es el que permite percibir mentalmente todos los ejemplares de un género para aplicar una relación general al caso individual que se percibe actualmente en el exterior. En fin, el último es precisamente el *yogipratyakṣa*, la percepción yóguica, que trasciende los límites de la percepción ordinaria antes incluso de haber alcanzado la omnisciencia: al yogui se le atribuye, por ejemplo, la capacidad de conocer sus propias vidas anteriores, así como las de los demás. Es difícil demostrar que el Nyāya ha concebido las otras formas de *mānasapratyakṣa* sobre el modelo de la percepción yóguica. Pero esta última se conoce antes que las otras y desborda ampliamente la escuela de la Lógica. Es, fuera de toda consideración de escuela, la única forma de conocimiento en la que “el tiempo suspende (su) vuelo” y el espacio borra sus límites. También representa el estado de la conciencia más próximo del estado liberado, aunque todavía forme parte de la vida empírica. La Mīmāṃsā, por otra parte, rechaza los dos: ella no entiende qué es una conciencia pura, sin objeto, o un ātman que no es ya consciente (Nyāya), igual que no acepta la percepción yóguica.

Es muy tentador pensar que la idea de la instantaneidad del conocimiento empírico halla todo su sentido en la oposición instaurada entre la temporalidad, por tanto la limitación esencial, de toda conciencia comprometida en la vida de este mundo, y la eternidad de la conciencia pura que es el ātman o del ātman inconsciente. ¿Sería tan extraño que los ultraortodoxos de la Mīmāṃsā hubieran tomado prestada pura y simplemente esta idea para adaptarla a la vez a las necesidades de la polémica y a las exigencias de su propio sistema? La historia de las ideas filosóficas de la India es en gran medida la historia de los préstamos mutuos que los sistemas se han hecho para defender mejor sus posiciones. Pero aquí hay más: hemos dicho desde el comienzo que los valores de la liberación en la India no eran inteligibles más que en su relación de oposición al brahmanis-

mo secular, pero hemos tenido que añadir rápidamente que el mundo de los sannyāsin había servido de ejemplo, o incluso de elemento fecundante, en lo más profundo de la vida del brahmán mundano. Hemos visto cómo la Mīmāṃsā se preocupaba de la ahimsā, a la que el pensamiento ortodoxo secular se ha preocupado, no obstante, por mantener fuera de la esfera de los ritos sacrificiales. Lo que nos hace suponer que quizás nunca ha existido un mīmāṃsista puro, cuya religión haya sido completamente definida por su sistema de ideas, sistema límite que, poniendo aparte la exégesis de los textos védicos que proporciona, se constituyó deliberadamente como antirrenuncia, tomando prestadas sus armas a sus adversarios. No hace falta poner un sistema de tipo vedántico o yóguico totalmente constituido en el plano conceptual, e imaginar que la Mīmāṃsā ha encontrado totalmente acabada la idea de instantaneidad. Esta última sería más bien, a la vez en la Mīmāṃsā y en los sistemas centrados en la renuncia, una de las transposiciones conceptuales de un juicio de valor de los renunciantes sobre el mundo empírico. ¿Quién fue el primero en llevar a cabo esta transposición? Lo que podría decidirlo si tuviéramos un conocimiento suficiente es la historia de las polémicas entre corrientes religiosas o entre ideas.

A la instantaneidad del conocimiento se halla unida otro rasgo que provoca un mismo tipo de reflexión por nuestra parte: los textos brahmánicos, Mīmāṃsā, Vedānta u otros, repiten que el conocimiento por sí mismo es sin-forma, y que es el objeto conocido lo que le presta su forma. La tesis se opone directamente a la escuela budista “idealista” del Vijñānavāda, para la cual el conocimiento construye sus objetos, cuya forma se considera inseparable del conocimiento y sin realidad exterior. No obstante, la importancia que cobra esta idea de la ausencia de forma del conocimiento no podría justificarse sólo por las necesidades de la polémica con el budismo. Ciertamente tiene un valor más directo en la constelación de las tesis

brahmánicas. De hecho, en la Mīmāṃsā, está al servicio de la afirmación de la realidad objetiva de las cosas independientemente de todo conocimiento. Pero en el Vedānta y en todo sistema que quiere salvaguardar la existencia de un ātman independiente de la vida empírica, es, por el contrario, la ausencia de forma del conocimiento lo que se valora más. En efecto, eso concuerda con la noción de un ātman conciencia pura y sin limitaciones de ningún tipo, que es la del Vedānta. Es también coherente con la idea de un *samādhi* –“concentración de la mente”– en el que no subsiste ninguna “formación mental”, estado último al cual llega el yogui. Nos hallamos, pues, ante la misma situación que en la tesis de la instantaneidad: los brahmanes más ortodoxos y los sistemas constituidos alrededor de la renuncia han utilizado la misma idea para ponerla al servicio de las respectivas exigencias –a veces opuestas– de sus sistemas. Ciertamente, esta idea tiene un papel que desempeñar en la polémica con el budismo, pero no se agota en ello.

Uno no puede impedir evocar el quinto elemento material, el *ākāśa*, que las filosofías brahmánicas, y especialmente los sistemas Vaiśeṣika y Sāṅkhya, añaden a los cuatro elementos bien conocidos: tierra, agua, fuego y aire, para hacer de él el soporte material del sonido.¹⁸ Pero el *ākāśa*, antes de entrar en esta sistematización conceptual, es el espacio vacío y, en tanto que tal, en las *Upaniṣad*, es análogo al ātman por su carácter omnipresente, ilimitado y sin estructura interna. Ahora bien, una vez convertido en soporte del sonido (¿dónde y cuándo?) el *ākāśa* conserva su carácter no estructurado, podría decirse “sin-forma”, mientras que el Vaiśeṣika desarrolla una teoría de

18. El Vaiśeṣika, que elabora la teoría de las categorías del ser, hace corresponder el olor a la tierra, el sabor al agua, el color al fuego (que al mismo tiempo es la luz), el tacto al aire (= el viento), el sonido al *ākāśa*. Convencionalmente se traduce *ākāśa* por “éter”, aunque no tiene relación con el éter de los griegos. El Sāṅkhya establece las mismas correspondencias en su esquema cosmogónico.

la estructura atómica de los otros elementos constitutivos de la materia. Gracias a esta particularidad, que introduce una sorprendente asimetría en el sistema, el éter sigue siendo el análogo del ātman y permite precisar algunas de sus propiedades. También allí parece, pues, que la ausencia de forma del conocimiento haya sido una de las transposiciones conceptuales de la oposición que veían los renunciantes entre el ātman y la diversidad de conocimientos empíricos. Desde el comienzo se ha visto unida al índice de valor negativo del que estaba afectada la multiplicidad de nombres y formas: «Hijo mío, igual que al conocer un solo terrón de arcilla se conoce todo lo que está hecho de arcilla y toda modificación no es más que un nombre que tiene la palabra como soporte, mientras que sólo lo que se llama “arcilla” es real; igual, hijo mío, que al conocer un solo trozo de cobre se conoce todo lo que está hecho de cobre y toda modificación no es más que un nombre que tiene la palabra como soporte, mientras que sólo lo que se llama “cobre” es real; igual, hijo mío, que al conocer un cortaúñas se conoce todo lo que es de hierro y que toda modificación no es sino un nombre que tiene la palabra como soporte, mientras que sólo lo que se llama “hierro” es real, así es aquello de lo que te hablo (= el Brahman)». (*Chāndogyaupaniṣad*, VI. 1. 4-6). Si permaneciéramos en el brahmanismo, a la irrealidad objetiva de los nombres y las formas correspondería su carácter accidental en el conocimiento y la posibilidad para este de desprenderse de ellos. Se observará que la enseñanza de Uddālaka a su hijo, en la *Chāndogya*, dice que las múltiples formas tienen como soporte la palabra, y no el pensamiento, como afirmarían el budismo.

Es, pues, muy probable que la *Mīmāṃsā* haya empleado una noción que le venía de la reflexión de los renunciantes brahmánicos para utilizarla según sus propios fines. No es fácil ver, por otra parte, sobre qué, en sus especulaciones ritualistas, habría podido construir una metafísica y elaborar un

lenguaje capaz de entrar en relación, aunque fuese de hostilidad, con los renunciantes brahmánicos o budistas. Da toda la impresión de que hubiese aceptado hasta cierto punto la mirada que los renunciantes tenían sobre el mundo secular y el juicio de valor que le aplicaban. Su universo religioso resultó modificado, sin duda, pero puede decirse que ella ha hecho un favor parecido a los sannyāsin puesto que, en el sentido estricto del término, sólo el brahmán puede convertirse en sannyāsin por un rito explícito de renuncia a su estado de cabeza de familia, y de este modo conserva, en su vida de sannyāsin, el recuerdo de su origen social. Este juego de interferencias que acabamos de observar en el plano conceptual entre los dos polos del pensamiento brahmánico en realidad se ha producido abundantemente en el plano religioso, donde ha provocado conmociones gigantescas. Ni el mundo de los renunciantes ni la vida secular han quedado indemnes, y lo que se llama “hinduismo” más que “brahmanismo” ha surgido de ahí. También en ello la renuncia ha tenido un papel determinante, por las nuevas perspectivas que ha propuesto a los hombres que viven en el mundo.

De la renuncia a la bhakti

En efecto, hasta ahora, los debates a los que hemos asistido no se celebraban prácticamente nada más que entre brahmanes y al estilo de los brahmanes. Hay que destacar, en ese sentido, que los grandes filósofos budistas de los primeros siglos de nuestra era son brahmanes de nacimiento. No obstante, la concepción de los puruṣārtha favorecía, por el contrario, a los príncipes y, de rebote, sin duda a las castas inferiores, al menos en lo que respecta al kāma y al artha. Desde hacía mucho tiempo se sobrentendía que el brahmán era ante todo el hombre del dharma, pero resulta que reivindicaba también para él

una especie de monopolio de la liberación y dirigía su dharma en ese sentido.

Sin embargo, la renuncia, puesto que buscaba la liberación fuera de la sociedad, difícilmente podía agotar todas sus posibilidades y su poder de atracción en esta relación privilegiada con los brahmanes. No podía sino ser portadora de una esperanza más universal: las grandes *Upaniṣad* ponen de manifiesto que los kṣatriya, por “sacrificadores” que sean, no dejan de tener las mismas preocupaciones que sus oficiantes brahmanes y desean saber más sobre la liberación del karma. Sin embargo, su misma piedad les prohíbe renunciar a sus deberes de reyes que parecen condenarles a acumular la peor especie de karma que exista. Vamos a ver que los primeros fundamentos de la bhakti —ya que es ella sobre todo la que hizo que se rompieran los marcos de la ortodoxia— se establecieron en las epopeyas, en las cuales se agita una sociedad de príncipes y de brahmanes que discuten de la guerra y de la salvación. Pero sería demasiado simple ver en la aparición de la bhakti un arreglo de las perspectivas salvíficas a favor de los kṣatriya, en primer lugar, y de las castas inferiores a continuación. La conmoción es mucho más profunda.

Para convencerse del alcance universal, realmente percibido como tal, de la renuncia, no hay más que remitirse a algunas páginas de las grandes *Upaniṣad* vedánticas, de los textos, por tanto, que constituirán la carta magna de la vía del conocimiento, la más ortodoxa de las formas de renuncia, la del antiguo sannyāsin. Afirmaciones como ésta, aplicadas a quien ha realizado la experiencia del ātman, tienen resonancias incalculables para los oídos brahmánicos: «Padre, se convierte en no-padre, madre, se convierte en no-madre; los mundos (que hay que conquistar mediante el sacrificio) son no-mundos, los dioses (beneficiarios del sacrificio) se convierten en no-dioses. El ladrón se convierte en no-ladrón, el asesino del embrión se convierte en no-asesino del embrión, el cāṇḍāla se convierte

en no-cāṇḍāla, el paulkasa en no-paulkasa,¹⁹ el asceta en no-asceta, el *tapasvin* en no-*tapasvin*;²⁰ ni el bien ni el mal le afectan, se halla más allá de todas las penas del corazón». Śaṅkara, comentando este pasaje de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (IV.3.22), más fiel al espíritu de la renuncia que a la ortodoxia de la que debe formar parte, no deja que subsista ninguna ambigüedad. Cada término negado se explica por su relación con el karma; el conocedor del ātman, habiéndose liberado de todo karma, no es ya lo que era antes: la relación padre-hijo ya no existe, así como tampoco la de madre a hijo. Fijémonos que la mujer parece tener acceso a la liberación, es decir a un destino individual que las concepciones seculares del más allá no le concedían. De hecho, las mujeres no están ausentes de la literatura upaniśádica, y es también la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* la que nos brinda el bellissimo diálogo de Yājñavalkya y su esposa Maitreyī (II.4). Los términos que se niegan más tarde designan más bien aspectos objetivos del universo del sacrificio: las esferas *-loka-* que se ganan mediante los ritos, los dioses a los que se hace oblaciones. Tanto que podríamos tomar al ladrón, al caṇḍāla, etc. como ejemplos de seres impuros que ya no lo son para el renunciante. Ahora bien, Śaṅkara lo entiende

19. *Cāṇḍāla* (más frecuentemente: *caṇḍāla*) y *paulkasa* designan castas intocables muy bajas, por tanto muy impuras, procedentes de una mezcla entre las varṇa en el peor de los sentidos (madre superior al padre por nacimiento). El *cāṇḍāla* procedería de un padre śūdra y de una madre brahmán, el *paulkasa* sería descendiente de un padre śūdra y una madre kṣatriya.
20. El *śramana*, "asceta", designa sin duda, si nos atenemos a la etimología, a todo religioso que recurre a técnicas ascéticas más que al conocimiento. El *tāpasa* (más comúnmente: *tapasvin*) sería, en la época upaniśádica, el que practica el *tapas*, técnica de calentamiento, según la etimología. Conocemos especialmente un ejercicio consistente en sentarse en medio de cuatro fuegos, bajo el sol como quinto fuego. Pero el *tapas* se halla unido también a técnicas de producción de calor interno autónomo. En la literatura clásica designa más ampliamente toda práctica ascética que acrecienta los poderes extraordinarios. Hasta cierto punto, se le considera capaz de reducir el triple mundo a cenizas.

de otro modo y podemos creerle, ya que él es el gurú de los "dos-veces-nacidos": un caṇḍāla que conoce el ātman no es ya un caṇḍāla. De este modo, la impureza no existe ya en la renuncia, y esto debería implicar inmediatamente que cualquiera puede llegar a ser sannyāsin. Pero la contradicción es flagrante, ya que la vía del conocimiento, tal como se institucionalizará, exige que se tenga acceso a la Revelación upaniśádica, y un caṇḍāla está excluido de ello para siempre. Esta enseñanza, pues, podría haberse quedado en mera teoría si no se hubiera ofrecido otra vía a aquellos a quienes la ortodoxia quería dejar en las tinieblas exteriores. Desde este punto de vista resulta especialmente interesante observar que Śāṅkara, siguiendo a la *upaniṣad*, considera los diversos ejercicios ascéticos reducidos a nada por el acceso al conocimiento: no los condena, pero el modo como coloca a los śramaṇa y los tapasvin junto al ladrón y el caṇḍāla hace pensar que los esfuerzos que realizan no es lo que les permite acceder al conocimiento (eso es también lo que dijo el Buda). En cambio, la palabra *yoga* no se pronuncia.

Esto no es todo, y volvemos ahora, después de un rodeo, a la pregunta de la que habíamos partido: ¿de dónde le viene a Bhīma, en el *Mahābhārata*, esa capacidad analítica que le permite ver el deseo en la base de toda actividad humana, de toda etapa de la vida? De hecho, y dado que tiene más fuerza demostrativa atenerse a lo que constituyó posteriormente la referencia más ortodoxa de la renuncia, la misma *Upaniṣad*, obviamente anterior a la sistematización clásica de las metas del ser humano, emplea deliberadamente el lenguaje del *kāma* para hablar del amor del ātman. Es lo que hace concretamente Yājñavalkya (II.4.5), al enseñar a la inquieta Maitreyī, y sin duda no es casualidad que el término *kāma* se repita incansablemente en un discurso que se dirige a una mujer: «No por el amor *-kāma-* al marido es amado el marido, sino por el amor del ātman. No por el amor a la esposa es amada la esposa, sino

por el amor al ātman. No por el amor a los hijos son éstos queridos, sino por el amor al ātman. No por amor a la riqueza se desea la riqueza, sino por amor al ātman. No por el amor al brahman se ama al brahman, sino por el amor al ātman. No por amor al kṣātra se ama al kṣātra, sino por el amor al ātman. No por el amor a los mundos –*loka*– se aman los mundos, sino por amor al ātman. No por amor a los dioses se ama a los dioses, sino por el amor al ātman. No por amor a los seres –*bhūta*– se quiere a los seres, sino por el amor al ātman. No por amor al universo –*sarvam*– se ama el universo, sino por el amor al ātman. Es el ātman lo que hay que ver, de lo que hay que oír hablar, sobre lo que hay que meditar, sobre lo que hay que concentrarse, Maitreyī, porque es mediante la visión, la audición, la meditación y el conocimiento del ātman como se sabe todo». ²¹ Yājñavalkya, a punto de abandonar a sus dos esposas para irse a vivir al bosque como ermitaño, intenta hacer comprender a una de ellas que el deseo o el amor de las cosas y de los seres de este mundo transitorio –hemos reconocido en el pasaje los términos claves del lenguaje “mundano”– revela en realidad, por transparencia, un amor más esencial por el cual vale la pena dejarlo todo. No obstante, más tarde, cuando las polémicas hayan afinado las herramientas conceptuales (más que las propias concepciones), los filósofos dudarán en emplear el término *kāma* para designar el deseo de liberación o el amor al ātman. Insistirán, en todo caso, en lo que ese deseo tiene de único, de radicalmente diferente de los deseos terrestres, ya que no acarrea ningún karma. En ese caso, no pueden aprobar a Bhīma en su generalización; no obstante, éste bebía de las mejores fuentes al hacer la apología del *kāma*, y la refle-

21. Renunciamos a traducir el término *ātman* como se hace a menudo por “sí-mismo” o “el Sí-mismo”, ya que también este sí-mismo del cual se trata, más interior a mi-mismo que yo –*aham*–, es aquello de lo que nunca podría decir “yo” o “mío”.

xión sobre el deseo no podía proceder más que de quienes se habían distanciado de él, incluso si ya no reconocían su obra en las palabras del hijo de Vāyu.

En este punto, mucho más que en tesis filosóficas como la instantaneidad y la ausencia de forma del conocimiento, resulta evidente que la problemática común del sannyāsin y del hombre en el mundo debe desarrollarse en una oposición total. Bhīma glorifica el kāma, mientras que su hermano Yudhiṣṭhira (en el mismo capítulo del *Mahābhārata*) le opone el mokṣa que produce la abolición de todos los otros puruṣārtha. La jerarquía de las cuatro metas del ser humano no podía satisfacer más que al hombre en el mundo, decidido a conservar el mokṣa en el horizonte, pero también a vivir lo más plenamente posible los valores mundanos: que éstos no tengan metafísicamente más que un valor relativo no les impide ser buenos y deseables. El renunciante, por el contrario, al volver su rostro hacia el mundo, lo ve completamente situado bajo el signo del deseo, del que hay que liberarse. Hemos visto cómo, todavía en la misma *Bṛhadāraṇyaka-upa- niṣad*, el kāma se halla unido al ego –*aḥamkāra*–, y cómo es gracias a él que el mundo de lo relativo, de la Ignorancia metafísica, aparece. Visto por el sannyāsin, el kāma es el valor englobante de este mundo, mientras que para el brahmán ortodoxo sólo el dharma puede desempeñar ese papel. De este modo se llega a la paradoja de que la vaca, símbolo del poder sacrificial del brahmán, se denomina con mucha frecuencia Kāmadhenu, “aquella de la que se extrae todo lo que se desea”. Así se desprende otro nivel del kāma –en el cual no es sólo el deseo amoroso sino el deseo bajo todas sus formas– que restablece la esencial discontinuidad entre el mokṣa y las otras metas del ser humano. El kāma es aquello a lo que hay que renunciar para poder desprenderse de los lazos del karma y de la transmigración.

Si el punto de partida de las especulaciones del sannyāsin había sido el karma, el análisis en el que se ha embarcado, de manera paralela al brahmán, de los actos y de las metas huma-

nas, ha desplazado el centro de interés. Las especulaciones sobre una salvación universal se van a articular alrededor de la noción de *kāma* —en ese sentido englobante que le da el renunciante— y de toda la constelación de nociones asociadas. La *bhakti* buscará una solución en la abolición del *kāma* en el corazón mismo de la actividad ordinaria del ser humano. Dicho de otro modo, intentará que el ideal del *sannyāsin* impregne la vida secular. En el extremo opuesto, lo que se ha llamado con un término demasiado vago el tantrismo será el intento de poner el *kāma* (en todos los sentidos del término) y los valores a él asociados, al servicio de la liberación.

EL UNIVERSO DE LA BHAKTI

En las epopeyas, en los *Purāṇa* (relatos de los orígenes),²² en una abundante literatura devocional y hagiográfica en sánscrito y en todas las principales lenguas modernas de la India, se ha expresado y desarrollado a lo largo de los siglos, bajo sus diferentes aspectos, lo que se conocía generalmente por el nombre de hinduismo. En realidad, la *bhakti*, la religión devocional que ha cubierto la India de sus más bellos templos, no es más que una de las principales corrientes del hinduismo, pero no podría comprenderse las estructuras del Vedānta sectario (*Rāmānuja*, *Madhva*...), de las sectas tántricas, ni las del Sāṅkhya clásico sin partir del edificio doctrinal que ha elaborado en un lenguaje sobre todo mítico.

22. Es prácticamente imposible datar todos esos textos, sobre todo porque representan una literatura oral que ha debido constituirse de forma progresiva con versiones más o menos fuertemente diferenciadas. No obstante, las epopeyas parecen más antiguas (¿primeros siglos antes de Cristo?) que el conjunto de los *Purāṇa*. No se puede olvidar, de todos modos, que estas distintas categorías de textos se enumeran ya en la *Chāndogya-upaniṣad*, la cual se remonta probablemente a varios siglos antes de la era cristiana.

Dado que esta religión de la devoción está totalmente ausente de los textos considerados más antiguos de la Revelación védica, y supone en particular una concepción de la divinidad de la cual los ritos védicos no ofrecen ejemplos, se tiene tendencia a buscar su origen fuera de los círculos védicos, o más exactamente a suponer una religión contemporánea de la literatura védica de la que no quedarían huellas. Su carácter popular podría explicar el silencio total de los Vedas respecto a ella. La suposición parece plausible, hasta el momento en que uno se da cuenta de que implica toda una reconstrucción de la bhakti conocida que en absoluto se impone, o incluso que se halla debilitada tanto por los datos textuales como por lo que sabemos ya de las concepciones sociorreligiosas brahmánicas: se quiere ver, en efecto, en la bhakti, ante todo una religión emocional más o menos desbocada, que no encuentra su verdadero rostro más que en textos como el *Bhāgavata-purāna* (traducido en el siglo XIX por Eugène Burnouf) o, mejor todavía, en la literatura vernácula. Esto obliga a considerar las epopeyas y los *Purāna* más “intelectualizados” como los primeros balbuceos de una bhakti que, procedente de las castas inferiores, fuerza poco a poco su entrada en los círculos de las castas superiores.

Lo hemos dicho ya: no se trata de negar que la India haya conocido otras formas religiosas distintas del brahmanismo ortodoxo, antes y después de la instalación de los “arios”. ¿Se trataba de formas populares o de formas cultas que el conquistador condenó a la inferioridad? ¿De cultos locales o incluso tribales más que de un conjunto unificado de creencias? Nos hallamos aquí en el dominio de la pura conjetura y no vale la pena detenernos mucho en ello. Dos cosas parecen seguras: resultaría muy difícil comprender que una sociedad tan jerarquizada, en la que las normas vienen siempre de lo alto, haya tenido que ceder a una presión de abajo hasta el punto de dejarse vencer por una forma religiosa considerada inferior. El único

movimiento inteligible sería, por el contrario, la acogida por los conquistadores de las formas religiosas concretas que habría encontrado a su llegada; las habrían integrado en sus propias estructuras, pero en un lugar subordinado. Este principio de jerarquización y de inclusión es el que hemos visto ya en funcionamiento en la integración recíproca de la renuncia y de la religión secular, y que, por otra parte, se ha aplicado a muchos otros campos: históricamente, las conquistas de los grandes soberanos no conducían, en la mayoría de las ocasiones, a la sustitución de un poder por otro, sino a una subordinación del vencido al vencedor —el cual preparaba de forma eventual una inversión de la situación, siempre posible teóricamente ya que se permanecía en el dominio limitado del artha—. Ahora bien, la inversión no es posible ya cuando se trata de imponer normas socioreligiosas que estructuran el conjunto de la sociedad. El superior ha de seguir siendo el superior, pero su visión jerárquica le permite justamente integrar prácticamente todo con un cambio mínimo de estructura. Esto puede erigirse en principio de funcionamiento y sin duda en modelo de todo cambio histórico en el interior de la sociedad india. Por el contrario, nada permite suponer en ello una relación vencido-vencedor que evocaría lo que sucedió entre Grecia y Roma. El brahmanismo nunca ha admirado nada que fuese extranjero. No se puede invocar contra esto lo sucedido en los siglos XV y XVI, bajo el dominio de los emperadores musulmanes, porque en ese momento la bhakti está ya sólidamente establecida en la India y es ella la que permite la ósmosis de la mística musulmana y la mística hindú.²³

23. Resulta imposible, en el marco de este librito, llevar más lejos el análisis de los hechos históricos, ya que hemos elegido introducir al lector en la comprensión de las estructuras. Ahora bien, si la empresa tiene éxito, debería proporcionar un modo de comprensión de los hechos históricos, si no una clave de lectura suficiente.

Por otra parte —y es el segundo punto que se puede considerar establecido—, si se quiere aceptar tomar el fenómeno de la bhakti en su conjunto, con sus textos doctrinales fundamentales que son las epopeyas y los *Purāṇa*, se percibirá entonces que sus estructuras serían ininteligibles si se las desgajase de la Revelación védica: no porque sean su desarrollo lineal directo, pues en eso sigue siendo cierto decir que los Veda ignoran la bhakti. Se trata más bien de que ésta se constituyó a través de una relectura de la Revelación que dio nacimiento a un universo mítico y ritual de una gran complejidad, incluso si no tenemos en cuenta, de momento, más que las estructuras panindias y no sectarias. Se puede incluso precisar más: no sobre todos los datos de la Revelación se ha trabajado con el mismo cuidado y la misma constancia. No cabe duda que el *Yajurveda*²⁴ ha estado de manera especial en el centro de las especulaciones de la bhakti, tanto en su parte ritualista como en sus *upaniṣad*, y eso no podría deberse al azar: el *yajurveda* es el Veda del *adhvaryu*, es decir del sacerdote que en el sacrificio se encarga de todas las manipulaciones rituales, de todos los desplazamientos —*adhvan*—, cada gesto de los cuales debe recibir una interpretación simbólica. Esto será uno de nuestros hilos de Ariadna en el laberinto de la bhakti.

Si es cierto que las estructuras de la bhakti son, de este modo, obra de los brahmanes —lo que se halla directamente im-

24. El conjunto de los textos revelados se reparte, en efecto, en cuatro Veda, el *Rgveda*, el *Yajurveda*, el *Sāmaveda* y el *Atharvaveda*, constando cada uno de textos ritualistas y de *upaniṣad*. Sólo los tres primeros están en relación con el ritual solemne y corresponden respectivamente a las diferentes funciones de los sacerdotes de ese ritual. El cuarto tiene un estatus inferior y contiene numerosas fórmulas mágicas. Por eso se habla generalmente de los cuatro Veda, pero al mismo tiempo de la “triple ciencia”. El *Yajurveda* se divide, a su vez, en dos ramas: el *Yajurveda Negro* y el *Yajurveda Blanco*, subdivididos ellos mismos en varias escuelas. Parece que la escuela Taittirīya del *Yajurveda Negro* fue la principal responsable de esta relectura de la Revelación que es la bhakti. En el momento actual no podemos hacer más que constatar el hecho sin poder explicarlo.

plicado en la relación esencial con la Revelación védica— y que, como tales, han sido normativas para la totalidad del hinduismo, se las tiene que encontrar por todas partes en la India hinduista y en todos los niveles, desde los templos de las castas altas hasta el más humilde santuario formado por una piedra bruta al pie de un árbol; pues bien, es justamente eso lo que sucede. Es evidente que, en esta impresionante floración de templos y de lugares santos —cuya contabilización sistemática no se podría hacer más que a escala del catastro—, ha de haber santuarios de todos los orígenes. Ahora bien, la bhakti ha integrado tan bien todo esto que sería el peor de los métodos querer discernir lo que es ario, autóctono o dravidiano, o lo que es panindio, local o “popular”. Yo al menos no conozco ningún culto considerado “local” que no participe de las creencias generales de la bhakti. Al mismo tiempo, hay que reconocer, naturalmente, que la generalidad de creencias tolera una multiplicidad de niveles diferentes que delatan un alejamiento más o menos grande de la cima de la pirámide social. Pero, de este modo, no hacemos sino volver a encontrar la estructura jerárquica de la sociedad hindú. Este escalonamiento de niveles se traduce concretamente en las transformaciones más variadas de los mitos clásicos,²⁵ que todavía no han encontrado a su Lévi-Strauss: el lenguaje y el relato a menudo resultan irreconocibles si faltan los eslabones intermedios de la transformación; pero, inversamente, encontramos, bajo nombres de personajes diferentes, estructuras míticas de una sorprendente estabilidad. En cuanto a los valores tenidos en cuenta, se degradan sin llegar nunca a perderse por completo de vista, ya que se permanece en el interior del mismo conjunto cultural y de la misma religión. En los

25. Llamamos “mitos clásicos” a los mitos fundamentales que proporcionan las epopeyas y los principales *purāna*. Representan un primer nivel de relectura de los datos de la Revelación (mitos, ritos, nociones abstractas y valores) que implica ya notables variaciones.

ritos, la principal línea de separación se sitúa entre las ofrendas vegetales y los sacrificios animales, pero precisamente lo que podría hacer aparecer una dualidad insuperable en el hinduismo entre divinidades de castas altas y divinidades de castas bajas no sirve sino para mostrar su unidad, tan fundamental como la de la sociedad: dioses vegetarianos y dioses carnívoros se hallan asociados –y debidamente jerarquizados– en los templos y los cultos. Resulta evidente que elementos locales, a saber, acontecimientos o personajes históricos, se han integrado, pero se convierten rápidamente en irreconocibles. En cuanto al brahmán “culto”, frente a estas realidades, o bien no quiere reconocer su herencia allí donde resulta evidente, o bien encuentra una sutil reinterpretación brahmánica de las creencias populares aparentemente más aberrantes.

Dios yogui y creador

La aparición de Viṣṇu y de Śiva como principales dioses de la bhakti no puede ser totalmente fortuita, ya que, de las dos *Upaniṣad* que constituyen el fundamento revelado de la vía yóguica de salvación, una denomina al término último del ascenso yóguico Viṣṇu y la otra Śiva. Estas divinidades del yogui se vuelven a encontrar en la bhakti, en ambos casos concebidas no sólo como el final de la experiencia yóguica y del movimiento hacia la liberación –o, en lenguaje mítico, como el lugar de la liberación–, sino también como Yogui supremo. Ahora bien, esto produce un cambio profundo de las perspectivas que es necesario analizar en sus líneas maestras para comprender lo que sucedió.²⁶ Es la *Katha-upaniṣad* (I.3.10-11, y

26. Resulta imposible entrar aquí en los detalles de los planos yóguicos y cosmogónicos, dada la cantidad de términos sánscritos que no tienen equivalente en nuestra lengua y que sería necesario utilizar.

con una variante, II.3.7-8) la que proporciona las categorías iniciales. El yogui abandona progresivamente los sentidos y sus objetos, el *manas*; luego diferentes planos de ser (¿o de conciencia?) de los que resulta difícil saber a qué corresponden exactamente en la experiencia yóguica. No obstante, a partir de un plano determinado, el denominado *mahān-ātmā* –“el gran ātman”–, la “percepción” ya no se encuentra limitada por el cuerpo y se extiende a la totalidad del ser. No cabe duda de que este nivel de experiencia corresponde a la omnisciencia concedida al yogui, y no hay que olvidar que no se trata del último nivel, es decir aquel al que apunta el esfuerzo yóguico. Efectivamente, por encima de él se encuentra un nivel llamado “lo Indiferenciado” o “lo No-distinto” –*avyakta*–, y por encima, finalmente, el Puruṣa supremo, Viṣṇu, en el cual se absorbe el yogui. Se trata, obviamente, de un proceso yóguico conducente al samādhi, a la concentración total, y no a la muerte corporal, ya que la *Kaṭha* añade que hay que llegar a la inmovilidad total del pensamiento, que ahí se halla la vía suprema. En ese momento ofrece una definición de yoga que tendrá éxito (II.3.11): «Entendemos por yoga esta posición inmóvil de los sentidos. Entonces se está sin distracción, pues el yoga aparece y desaparece». Encontrándose después de las etapas de ascenso hacia el Puruṣa –del cual se nos dice, por otra parte, que se halla en el interior del corazón–, este verso no puede significar más que una cosa: el yoga hace pasar al sujeto por fases en las que los objetos externos e internos desaparecen para permitir la aparición del Puruṣa, y por fases inversas en las que debe volver a un nivel de experiencia ordinario. Un yogui que ha entrado en un samādhi definitivo, muere: incluso es así como de forma habitual se expresa su muerte. Así pues, el yoga se concibe normalmente como una oscilación de niveles de conciencia que van desde la experiencia ordinaria a la experiencia última de fusión con el Absoluto. Comparada con la definición de los *Yogasūtra* (texto fundacional del siste-

ma clásico de yoga): «El yoga es la detención de todos los movimientos de la mente», la fórmula de la *Kaṭha* parece más dinámica y completa. Tiene en cuenta los procesos al mismo tiempo que el resultado que se busca.

Cosmogonía primera

Pasando ahora a la cosmogonía que ofrecen los principales *Purāṇa*, resulta sorprendente encontrar esas etapas de la experiencia yóguica transformadas en planos sucesivos de manifestación del cosmos para formar juntos la primera fase de la cosmogonía, a la que llamaremos “cosmogonía primera”. De este modo, las etapas de un ascenso individual se convirtieron en las de un descenso progresivo del Puruṣa supremo en el cosmos: el *Puruṣa* se ha convertido en yogui y el proceso de creación se asimila al retorno del yogui desde el samādhi a la experiencia ordinaria. Sin embargo, hay que tomar nota de dos diferencias importantes en esta transposición: el Puruṣa no es ya, como en la *Upaniṣad*, puesto en serie con los otros planos. Ya no es simplemente la última etapa del ascenso o el punto de partida de la manifestación cósmica. Ahora es el principio inmutable, espiritual y trascendente, que en cierto sentido permanece al margen de la manifestación, poniendo en movimiento al *avyakta*, “No-manifestado”, que recibe también el nombre de *pradhāna*, “fundamento primero”, *prakṛti* “forma primordial”, y que aquí denominaremos de ahora en adelante “Naturaleza original” o “Naturaleza”, según el estadio de manifestación del que se trate; esta denominación tendrá la ventaja de oponerlo al Puruṣa como lo femenino a lo masculino, lo evolutivo a lo inmutable, pero también como lo que sería inconsciencia sin una luz recibida de la Conciencia pura del Puruṣa que es Luz. El Puruṣa se compromete de este modo con la manifestación y se encuentra presente en cada una de sus fases sin dejar de ser el gran Yogui. La *Kaṭha-upaniṣad* parecía decididamente monista (pero no “ilusionista” a la manera del Vedānta śaṅkariano); los *Purāṇa*

ya no lo son, sin por ello ser totalmente dualistas: Dios es y no es su creación, Dios se manifiesta, pero permanece más allá de toda manifestación; o también podría decirse, en términos más psicológicos: Dios se interesa por su creación, aunque permanece inafectado por ello. Esto es justamente lo que enseña la *Bhagavadgītā* a través de Kṛṣṇa (IX.4): «Todo este mundo ha sido desplegado por mí, pero mi forma no se ha manifestado. Todos los seres están en mí, pero yo no me limito a estar en ellos»; «Yo le soy querido por encima de todo al que posee el conocimiento, y él me es querido» (VII.17); pero también (IX.29): «Yo soy imparcial respecto a todos los seres. A ninguno menosprecio, ninguno me es especialmente querido. Pero aquellos que participan en mí –*bhaj*– por la devoción –*bhakti*– están en mí y yo estoy en ellos».

A quienes se extrañen por la contradicción, habría que recordar que nuestros teólogos occidentales han tenido muchos problemas para explicar que Dios no tenía necesidad alguna de los seres humanos, pero se tomó la molestia de crearlos y de salvarlos. La gratuidad de la creación en la India introduce, no obstante, una aguda tensión entre los dos aspectos de la divinidad, en la medida en que el yogui, figura de su forma suprema, no tiene apego alguno por el mundo que ha abandonado, y resulta difícil concebir una creación por amor. No obstante, también a esto el hinduismo ha buscado una respuesta en el interior de su problemática: el yogui humano, llegado a un cierto grado de experiencia mística, aquel precisamente en el que ha superado los límites de su individualidad empírica, parece experimentar un fuerte sentimiento de piedad o de compasión –*kāruṇya*– hacia todos los seres que se hallan todavía encadenados por la Ignorancia (lo cual recuerda, hay que decirlo, la compasión que los budistas atribuyen al *bodhisattva*). Éste es también el sentimiento que los hinduistas atribuyen a Dios, ya sea para dar cuenta de la creación o para explicar un fin del mundo: este último se halla implicado en la transposición cósmica y divina de las dos fases del

yoga. Dios emana los mundos para salvar a sus criaturas –o para permitirles acceder a la liberación,– e igualmente los reabsorbe en sí mismo para salvarlos. La visión “terrible” que Arjuna tiene de Kṛṣṇa en el canto XI de la *Bhagavadgītā* no significa otra cosa: así como el yogui hace desaparecer el mundo exterior de su conciencia para bucear cada vez más profundamente en sí mismo hasta el núcleo esencial, así el Puruṣa (aquí Kṛṣṇa, que es la forma que adopta Viṣṇu en el *Mahābhārata*) reabsorbe a las criaturas para recogerse en sí mismo, pero este movimiento es liberación de las criaturas ya que, de ese modo, se encuentran unidas al Puruṣa.²⁷

Ahora bien, en la transposición del yoga individual a yoga divino aparece una segunda diferencia, que no hace sino acentuar las intenciones que se hallan tras este trabajo. Aunque los *Purāṇa* identifican dos de las etapas superiores de la *Upaniṣad*, añaden una nueva que no figura en la *Kāṭha*, pero cuya significación hemos apuntado ya: el *ahamkāra*, la función del ego; y la añaden exactamente en el lugar en que podría esperarse, justo por debajo del *mahān ātmā* (convertido en *mahān* o *mahat* en los *Purāṇa*),²⁸ en la manifestación progresiva del cosmos, es decir en el momento en que el Puruṣa se constituye en ego cósmico. Aunque el término *ahamkāra* aparece por primera vez, parece ser, en la *Chāndogya-upaniṣad* (VII.25.1), una de las grandes *Upaniṣad* vedānticas, y más tarde lo hace en la *Śvetāśvatara* (V.8), su explicación mítica aparece con claridad básicamente en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (I.4.10 y 17): «Al comienzo no había aquí más que el Brahman. Por tanto, no conocía más que a sí mismo –*ātman*–: “Yo –*aham*– soy Brahman” De allí procede todo... Al comienzo no había aquí más que el *ātman*. Estaba solo y deseó –

27. En realidad el esquema es un poco más complejo. Lo que importa aquí es, sobre todo, ver que el fin del mundo se asimila a un proceso yóguico.

28. De esta expresión procede el título de *mahātma(n)* empleado en el caso de los santos, como Gandhi. Es un término que implica a la vez un conocimiento supranormal y una benevolencia activa respecto del mundo.

akāmayata—: “Deseo tener una mujer, deseo engendrar (un hijo); deseo tener riquezas, deseo ejecutar ritos”. He ahí todo lo que se puede desear —*kāma*—». Decir “yo” y desear que algo sea “mío” van juntos. El mundo del ego es también el del deseo, por tanto de la Ignorancia metafísica que da la espalda a la liberación.

Esta introducción de un tema mítico vedántico —presentado de entrada como una cosmogonía— en el esquema yóguico tiene múltiples implicaciones. Quizás sea hora de indicar que la *Kaṭha-upaniṣad* y la *Śvetāśvatara* pertenecen al *Yajurveda Negro*, mientras que la *Bṛhadāraṇyaka* procede del *Yajurveda Blanco*. Lo que hemos distinguido como dos vías de salvación se formula, pues, en primer lugar, en el interior del mismo conjunto mítico—ritual. Y se podría esperar que los dos caminos hacia la liberación se integrasen en una única estructura. La transposición cósmica del proceso yóguico individual pudo ser ayudada por el valor cosmogónico atribuido a la aparición del ego del Brahman. Por otra parte, la misma importancia que este ego y su deseo cobran en la creación explica que la inserción del ahaṃkāra en el esquema de la *Kaṭha* introduce un punto crítico en el proceso de manifestación. A partir de él, efectivamente, vemos la manifestación cósmica producirse según dos líneas de evolución paralelas (ausentes en la *Kaṭha*, donde la progresión es lineal): por un lado, los órganos sensoriales y los órganos de acción (manos, pies, etc.) con el manas; por otra parte, las cinco cualidades sensibles y los elementos materiales correspondientes. El ahaṃkāra, en la medida en que constituye el punto de partida de los componentes del mundo empírico, no es ya de una textura simple y única. Tiene tres aspectos diferentes o *guṇa*.²⁹

29. En el vocabulario de la lógica, *guṇa* indica la cualidad por oposición a la substancia. En las perspectivas épico-purāṇicas y el Sāṅkhya clásico ya conocidas por la *Śvetāśvarata-upaniṣad*, las tres *guṇa* son más bien los componentes de todo lo que existe de forma empírica y, naturalmente son jerarquizadas; lo cual les permite ofrecer un principio de clasificación de los seres, siguiendo sus proporciones en el interior de cada ser.

el más puro y luminoso, el más transparente a la luz del Puruṣa es el *sattva* (literalmente es la abstracción de *sat*, “el ser”; es, por tanto, “el hecho de ser” o “el conjunto de los seres”); en el extremo opuesto, el más pesado y oscuro, el más inconsciente es el *tamas* (“tinieblas”). Uno y otro permanecerían inertes para siempre, uno por exceso de conocimiento, el otro por defecto, si no viniese a interponerse entre ellos el *rajas* (literalmente “polvo”, probablemente lo que oscurece la luz refractada en el *sattva*), elemento activo por excelencia que domina en particular en la especie humana. El *sattva* y el *rajas* del *ahaṃkāra* se unen para proporcionar los órganos sensoriales y los órganos de la acción, mientras que el *tamas* y el *rajas* producen el nacimiento de las cualidades sensibles y de los elementos (empezando por el sonido y el *ākāśa*). La inversión del proceso yóguico en esquema cosmogónico cobra así todo su significado: los autores de la cosmogonía puránica (pues es única a través de la multiplicidad de textos) quieren explicar este mundo a partir de la visión que de él tiene el renunciante. Pero, al no ser ellos mismos renunciantes, tienen tendencia a valorar el *ahaṃkāra* en la obra de la creación —a pesar de ver en él la fuente de la Ignorancia metafísica, y condenarlo en la vida práctica—. De una manera u otra tenemos que unimos al mundo que conocemos, en el que vivimos y cuyo centro ocupamos. Aparentemente se comete un contrasentido deliberado girando el yoga divino hacia el mundo. En realidad, no hay ni contrasentido ni mala fe, ya que veremos cómo se introduce al mismo tiempo la misma tensión yogamundo en la acción humana.

Viṣṇu y Śiva

Si vemos con bastante claridad cómo se constituyó la noción de un Dios soberano, falta todavía explicar el nombre propio que recibe este Dios, ya sea Viṣṇu o Śiva. Se habla, no sin razón, de *Purāṇa śivaitas* y de *Purāṇa viṣṇuitas*, precisamente según el nombre que dan a la divinidad suprema. Pue-

den diferir en su contenido y su composición todo lo que se quiera, pero otro tanto podría decirse de los *Purāṇa* viṣṇuitas o śivaitas entre ellos: la estructura de la cosmogonía total (incluyendo la segunda fase que nos queda por ver), la de la cosmología, los diferentes niveles de manifestación de la divinidad y la organización de los períodos cósmicos son idénticos. Así pues, hay que dudar a la hora de hablar de grandes *Purāṇa* sectarios, ya que las sectas en sentido estricto no dejarán intacto este esquema. Cada una modificará, o más bien multiplicará los planos del ser y de su manifestación, sin hablar de mitos propios y de desarrollos filosóficos que precisarán conceptualmente sus mitologías. Los principales *Purāṇa* construyen un universo mítico fundamentalmente uno y el mismo, mientras que cada secta constituirá su mundo cerrado aspirando a definirse frente al de las otras. Además, pero esto es cierto también de las sectas, la elección de Viṣṇu o de Śiva como Dios supremo no implica la ausencia del otro a un nivel inferior.

Viṣṇu y Śiva, ¿hay que decirlo?, se hallan presentes en la Revelación védica, incluso antes de las *Upaniṣad* yóguicas en las que se han convertido ya en divinidades supremas. Aparentemente, no desempeñan un papel primordial en el ritual y la mitología de los *Brāhmaṇa*, y es cierto que a este nivel no se puede prever su posterior promoción. No obstante, si miramos desde más cerca y cargados de lo que sabemos de cómo se sucedieron los acontecimientos, observamos que ocupan ya allí posiciones clave en el sacrificio védico. Mientras que Viṣṇu se identifica en muchas ocasiones con el sacrificio, que representa (quizás incluso etimológicamente) el área por la que se extienden los efectos benéficos del sacrificio, Śiva es, por el contrario –bajo el nombre que lleva entonces de Rudra (“el Terrible”, mientras que Śiva significa, “benévolo”), o de Paśupati (“señor de los animales”, pero más probablemente “de las víctimas sacrificiales”, ya que *paśu* tiene ese doble sentido)–, la personificación de lo que el sacrificio tiene de

impuro y de peligroso: es aquel a quien se ofrece la parte de la víctima dañada por la muerte, ya que ésta se manipula de manera que no contamine los otros trozos de la víctima. Esta oposición entre los dos dioses, obviamente no es tan fundamental más que porque el sacrificio es el acto ritual esencial, y uno de los polos (siendo el otro la renuncia al sacrificio) de las especulaciones brahmánicas, al que hay que volver siempre para comprender las transformaciones posteriores. Dado que Viṣṇu es el sacrificio y se halla intrínsecamente ligado a la prosperidad y el brillo (*śrī* o *lakṣmī*) de un reino, se halla en el centro de toda vida social organizada. Es la divinidad que representa la unión de las dos varṇa superiores. También, incluso cuando el yogui llama al Puruṣa supremo Viṣṇu y la bhakti puede hacer de él un yogui, Viṣṇu conserva su vínculo con la ortodoxia brahmánica y tiene, en sus templos, un aspecto real representado por la tiara que puede verse como peinado. Por el contrario, el Rudra de los *Brāhmaṇa* no puede sino permanecer fuera del espacio humano. Es “habitante del bosque” o “de la montaña”... como el renunciante, lo que le predestina a convertirse en yogui y renunciante en un sentido mucho más radical que Viṣṇu. Es el moño de asceta que le caracteriza cuando se representa con forma humana. La bhakti toma nota de estas oposiciones y extraerá de ellas consecuencias y mitos hasta el infinito. Así pues, en este punto, de la elección de las dos grandes divinidades, como de las otras, la bhakti no hace más que reelaborar los datos que le ofrece la Revelación, conservando su sentido principal en el seno de un conjunto más vasto.

Cosmogonía segunda

La cosmogonía primera, de la que nos hemos ocupado hasta aquí, y que no ha operado más que con categorías procedentes de los renunciantes, condujo a la constitución de un huevo cósmico y todavía no al “triple mundo” que conocemos. El tema cosmogónico del huevo no es específicamente hinduista.

Incluso en la India, lo hallamos ya en los textos revelados, *Brāhmaṇa* o *Upaniṣad*, donde generalmente constituye un punto de partida más que un punto de llegada. Aquí, sin embargo, el huevo que aparece no es cualquier huevo cosmogónico, ya que se le llama “huevo de Brahmā”. Hallamos aquí algo que nos es conocido. Más exactamente, el Brahman (neutro) se ha convertido en un personaje divino, un nivel de la manifestación divina. Recordaremos que *brahman* no había llegado a ser el nombre del Absoluto más que porque designaba también el saber védico y su eficacia, es decir, la totalidad de la función del brahmán centrado en el sacrificio. Aquí se dan esos dos niveles a la vez, pero el Absoluto que él representa resulta de todos modos relativizado respecto al gran Yogui. Su aparición en el interior del huevo cósmico significa evidentemente el resurgir del mundo brahmánico en el interior del universo de la bhakti.

Esto es lo que traduce, ciertamente, la segunda fase del relato cosmogónico o “cosmogonía segunda”, que nunca se encadena con la cosmogonía primera y parece bastarse a sí misma. Ya no es cuestión del huevo, sino que se encuentra a Brahmā “deseoso de crear” –*sisṛkṣu*, de nuevo una forma desiderativa–: se trata del kāma que, una vez más, aparece en el origen del proceso creador como en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Brahmā se transforma entonces en jabalí para salvar la Tierra que gime en el fondo del océano después de un diluvio.³⁰ No podemos seguir aquí el relato paso a paso, pero intentaremos destacar los aspectos que dan significado al conjunto: en primer lugar, el jabalí (tema cosmogónico retomado de los *Samhitā* y *Brāhmaṇa* del *Yajurveda Blanco y Negro*) se identifica, en todos los *Purāṇa* en el que se halla este relato, con el

30. En realidad, es Nārāyaṇa, acostado sobre el océano resultante del diluvio, quien se transforma en Brahmā. Según otras versiones, del ombligo de Nārāyaṇa dormido brota un loto que, al expandirse, hace aparecer a Brahmā.

Sacrificio. El Sacrificio es, pues, el principio creador que preside el restablecimiento del "triple mundo" y su ordenación, de tal modo que la suerte de la tierra es siempre solidaria de la del cielo y las regiones infernales. Cuando Brahmā ha extraído la tierra del fondo del agua, comienza por crear la Ignorancia. Cabría esperar más bien la secuencia Ignorancia-Sacrificio, ya que se nos había enseñado que el conocimiento implicaba el abandono de los sacrificios; sólo la Ignorancia metafísica tendría que explicar la práctica de los ritos sacrificiales *-karma-*. Esta inversión parece anunciar una promoción nueva del sacrificio que le permite subsistir cuando el velo de la Ignorancia ha desaparecido. Pero, al mismo tiempo, la reaparición de la Ignorancia muestra bien que la perspectiva de la liberación no se ha perdido de vista. Esto viene confirmado por la creación del hombre por Brahmā: es la única de sus criaturas que le satisface, porque con el aguijón del dolor busca la liberación. Este resultado se obtuvo gracias a la fuerte proporción de rajas que se encuentra en el ser humano y le impulsa a actuar. También aquí hay que observar una curiosa inversión de las nociones, lo cual hace a los seres humanos aptos para la liberación gracias a su capacidad de acción, mientras que hasta entonces el renunciante era el que abandonaba toda "acción". Todo esto cobrará sentido cuando veamos las repercusiones de esta teología nueva sobre la antropología.

Además, la cosmología segunda se relaciona con un nivel específico de la divinidad. En el nivel supremo, ella era yogui, y las dos fases de su yoga explicaban la emisión del mundo y su reabsorción. Ahora debe presidir el mundo del sacrificio. Es ella la que adopta la forma de Brahmā para crear; entonces es predominantemente "rajásica", como cada vez que se trata de la acción. Pero cuando se crea el mundo, también es ella quien lo mantiene en la existencia asumiendo la forma de Viṣṇu —es la fase en la que la ejecución regular de los sacrificios permite que el mundo subsista; es normal, por tanto, que Viṣṇu —que es

el sacrificio— sea la divinidad protectora del mundo. Quizás parezca menos normal que, en esta función, sea sãttvico, ya que el sattva predispone a la inacción. Pero el sattva no estaba inactivo más que en la medida en que el conocimiento implicaba inacción, y su primera característica es ser transparente a la Luz procedente del Puruṣa. Ahora bien, de ahora en adelante esta Luz parece aceptar el sacrificio.³¹ Finalmente, dado que el proceso de evolución y de involución se repite perpetuamente, la divinidad suprema tiene una tercera forma en este mismo nivel de manifestación, la cual preside esta vez la destrucción del mundo. Se trata, obviamente, de Rudra, el tãmasico, que encarna este tercer aspecto por el cual se provoca la noche cósmica. Se ha reconocido en estas tres formas —no ya concomitantes en su funcionamiento, sino del mismo nivel de ser e indisociables— adoptadas por el Absoluto, lo que se llama la Trimurti (“triple forma”) o, en términos más cristianos, la Trinidad. ¿Hay que insistir en la escasa relación que hay entre esta triplicidad de la manifestación divina y la Trinidad cristiana, a pesar de los desafortunados intentos de relacionarlas que se han llevado a cabo? También la Trimurti se presenta con la misma constancia en todos los *Purãna*, sea cual sea el nombre dado a la forma suprema de la divinidad. Dicho de otro modo, se puede hallar, según los casos, a Viṣṇu y a Śiva en los dos niveles, pero no a Brahmã, el cual no interviene más que al nivel de la Trimurti. Ahora bien, Brahmã no se presenta efectivamente nunca como el gran Yogui y, de forma correlativa, nunca es el Dios de la bhakti. Más que extrañarse de la extrema rareza de sus templos en la India, habría que preguntarse cómo puede haberlos.

31. En realidad, la cuestión es todavía un poco más compleja. Pronto veremos, además, otra interpretación de esta función conservadora reservada a Viṣṇu, pero que no excluye a ésta.

El tiempo cíclico

En las concepciones occidentales antiguas, la idea de un tiempo cíclico parece haberse asociado a la de una cosmología regulada por el movimiento de los astros. Es obvio que la astronomía no se halla ausente de las especulaciones indias, que tienen necesidad de datos bastante precisos para la ejecución de los ritos: incluso forma parte de las ciencias auxiliares del Veda, con la gramática, la métrica, la descripción detallada de los actos rituales... El ciclo anual de las estaciones y de las fiestas que las puntúan invita también a la concepción de un tiempo que retorna, siempre idéntico a sí mismo. No obstante, el modelo sobre el cual el hinduismo construye sus períodos cósmicos debe muy poco a la astronomía, aparte de la distinción entre días y noches, y de la elección del año como una de las unidades de tiempo. Por otra parte, el conjunto de las divisiones del tiempo se expone en el marco de la cosmogonía purāṇica, lo cual invita a asociarla al marco teológico de la bhakti. De hecho, sería ininteligible si no se pusiera en relación con la idea de que la creación del mundo y su reabsorción se repiten perpetuamente como las fases del yoga del Puruṣa eterno. Pero, al mismo tiempo, vemos que hay que complicar el esquema de los períodos cósmicos para dar cuenta de las dos etapas bien diferenciadas de la génesis del mundo y de los niveles de manifestación de la divinidad.

Así pues, el período que transcurre entre el comienzo de una cosmogonía primera y una reabsorción total en el Puruṣa —transposición cósmica y divina de la doble fase del yoga— no es más que un instante del Puruṣa supremo, pero este instante mide una vida de Brahmā. Como la duración de vida ideal de un individuo humano es de cien años humanos, la vida de Brahmā es de cien años de Brahmā. Pero un año de Brahmā está formado por trescientos sesenta días de Brahmā o *kalpa*. El *kalpa* mide el período que transcurre entre una cosmogonía se-

gunda y la reabsorción simétrica, es decir el período dominado por la manifestación de la divinidad en el nivel de la Trimurti. *Kalpa* –del radical *kṛp*, “estar ajustado”– es también el nombre que designa un conjunto de textos destinados a describir el ritual doméstico y las reglas del dharma. Si Brahmā, al despertarse al final de una noche, creó el mundo del sacrificio, el día que se halla inaugurado de este modo se denomina de manera bastante lógica *kalpa*, mientras que la noche, correspondiendo a una reabsorción cósmica de la misma duración pero en la que nada sucede, nunca se ha llamado *kalpa*. La vida de Brahmā, que consta, pues, de cien veces trescientos sesenta *kalpa*, forma un *mahākalpa* o “gran kalpa”, por oposición a la gran reabsorción de la misma duración. La vida de Brahmā es el período cósmico que se halla dominado por la actividad ritual, pero que ha provocado el acto de yoga del Puruṣa supremo.

El perpetuo retorno del cosmos es, pues, en realidad, la perpetua transmigración de la divinidad que se ha manifestado hasta constituirse en ego cósmico, dotado del deseo de actuar, de decir “yo” y “mío”. Hallamos así, en la disposición de los grandes períodos de tiempo del universo, un aspecto mítico correlativo de la doble cosmogonía. Brahmā desempeña en él el papel activo –rājásico– transpuesto del mito de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. No hay creación más que porque la divinidad se constituye en individuo cósmico, si nos atrevemos a emplear esta unión de palabras. El Puruṣa supremo es el Yogui al que ningún acto sería capaz de mancillar o encadenar. Es el Liberado por excelencia, aquel que no debería estar sometido ya a los renacimientos, y esto desde toda la eternidad. Ahora bien, la teología de la bhakti le hace comprometerse voluntariamente en una transmigración perpetua, en la que no deja de estar liberado, pero que le transforma en Salvador: es en el interior de su transmigración donde los seres de nuestro triple mundo renacen o acceden a la liberación. De este modo, el ineluctable transcurrir de instantes discontinuos se halla, gra-

cias a un perpetuo retorno, retomado desde una perspectiva de eternidad. El instante no existe más que para la eternidad, del mismo modo que la vida en este mundo no recibe su sentido más que por la liberación que la niega.

Ahora bien, la estructuración del tiempo cósmico no se detiene ahí. Un kalpa, a su vez, está formado por cuatro mil *yuga* o de mil “grandes *yuga*” que se miden, ahora, en años de dioses —de los dioses del sacrificio védico—; el “gran *yuga*”, o sea, doce mil años de los dioses en total, se divide en cuatro *yuga* de duración y valor desigual, separados por dos “crepúsculos”. En fin, se dice que un año humano es un día y una noche de los dioses, lo que hace que un año de los dioses equivalga a trescientos sesenta años humanos. Las cifras fantásticas a las que se llega contando cada gran período en años humanos terminan de presentar un universo tranquilizador. El hombre actual se halla siempre en el centro de un período cósmico lo suficientemente largo como para que no haya a la vista ningún cataclismo universal (los hay al final de cada kalpa y de cada mahākalpa).

El nivel de los *yuga* se corresponde con otro nivel de manifestación de la divinidad que pone nuevamente a la luz la tensión propia del mundo de la bhakti. Se expresa aquí la idea muy extendida de edades sucesivas de la humanidad que se creó en un estado de perfección y se degrada progresivamente. Los cuatro *yuga* reciben respectivamente los diferentes nombres de las tiradas de dados y los hindúes concuerdan con todos los pueblos del mundo en decir que vivimos en la peor época, aquella en la que el desorden social llega a su cumbre: idea que traduce el sentimiento de distancia entre la norma y la realidad. El dharma se ha debilitado tanto, los Veda se han olvidado tanto y los brahmanes se respetan tan poco que el Puruṣa supremo debe encarnarse de manera muy especial en el “triple mundo” para restaurar el orden en él: este “descenso” de la divinidad es el *avatāra*. La unidad real de tiempo debe

ser aquí el “gran yuga”, puesto que hay mil en un kalpa: un mito de avatāra –como el de Kṛṣṇa, que forma lo esencial del *Mahābhārata*– parece situarse en la juntura entre el cuarto yuga (*Kaliyuga*) de un “gran yuga” y el primero del “gran yuga” siguiente, que naturalmente es una especie de “edad de oro” (*kṛtayuga*, literalmente, “edad perfecta”). El avatāra a menudo es un príncipe –o un brahmán con virtudes guerreras– que provoca una destrucción de la humanidad mediante una guerra, para permitir que el mundo comience de nuevo. Esta guerra de dimensiones catastróficas se presenta como el equivalente debilitado de una reabsorción del mundo al final de un kalpa, y la “salvación” que permite se halla siempre muy claramente definida: la pérdida de los malvados debe asegurar el triunfo de los buenos. Es de este modo como el Buda puede convertirse en avatāra de Viṣṇu: vino a la tierra para terminar de perder a los malvados mediante su falsa doctrina y provocar un caos pasajero que permita que los buenos sean los únicos en subsistir.

No obstante, los mitos sitúan a los diferentes avatāra conocidos en la juntura de los yuga. En el *Mahābhārata*, Kṛṣṇa aparece en el paso del tercero al cuarto yuga –siendo éste el peor–, lo cual no armoniza muy bien con la idea, retomada efectivamente por el mito, que insta una nueva edad de oro. De hecho, la estructura de cuatro yuga que describe la degradación progresiva del dharma debe seguir no sólo el modelo de las tiradas de dados, sino un modelo más general cuatripartito (hay cuatro varṇa, cuatro estadios en la vida, cuatro metas del ser humano, cuatro Veda, etc.). Por otra parte, la teoría de los avatāra evidentemente no salió completa de golpe del cerebro de un brahmán. Incluso la lista clásica de los diez avatāra de Viṣṇu (que comprende variantes regionales) permite adivinar la utilización de motivos distintos: el Pez, la Tortuga, el Jabalí y el Enano son, por ejemplo, temas cosmogónicos muy conocidos de la Revelación, empleados ahora como avatāra

gracias a la presencia añadida de un personaje demoníaco —el *asura*—, que simboliza el Mal social y a los que están encargados de vencer. Por su parte, Narasiṃha (“hombre-León” o mejor, probablemente, “león entre los hombres”, es decir, “rey”), Kṛṣṇa y Rāma son grandes dioses de un territorio dado en el interior del área geográfica ocupada por la sociedad hindú. En el culto viviente, los avatāra son muchos más, en número prácticamente ilimitado, y se encuentran avatāra de Śiva tanto como de Viṣṇu. Ahora bien, la teoría clásica no podía mantener más que los avatāra de Viṣṇu, dado el papel de restaurador del orden dhármico que tiene el avatāra y el vínculo esencial que Viṣṇu guarda con la sociedad fundada sobre el sacrificio, por tanto sobre el dharma brahmánico.

Vemos la función esencial de los yuga en la estructura del tiempo: permitir la intervención directa de la divinidad suprema en nuestro mundo y ofrecer posibilidades ilimitadas de integración de divinidades locales en el hinduismo general: una divinidad local de las castas superiores es de entrada ya avatāra sagrado.³² Śiva y Viṣṇu aparecen en los templos con nombres muy distintos que unas veces recuerdan sus funciones primarias en la Revelación y otras veces les asocian a un lugar determinado. En consecuencia, las formas bajo las que se les rinde culto son también muy variadas: no debe confundirse, por ejemplo, el Veṅkaṭeśvara de Tirupati (cerca de Madrás) con el Vithobā de Pandharpur (en el Mahārāṣṭra); sin embargo, uno y otro son Viṣṇu.

32. Hay variantes, pero que no nos alejan mucho de este modelo: Subrahmaṇya (conocido también con los nombres de Skanda, Kārttikeya, Kumāra, Ṣaṅmukha, MuRukaN) y Gaṇapati (o Gaṇeśa, el dios con cabeza de elefante) son los hijos de Śiva, mientras que AiyāNār es hijo de Viṣṇu y de Śiva. La filiación es una transposición mítica de la manifestación divina que no debe nada a la teoría de los avatāra, al menos directamente. Estos dioses son también guardianes del dharma y divinidades de linajes de brahmanes. Naturalmente hay que añadirles todo un pueblo de dioses subordinados, más o menos locales.

La salvación

Esta estructura abierta, tan rica en posibilidades, es también uno de esos puntos débiles de la teología de la bhakti, en los que el esfuerzo de integración de las preocupaciones “mundanas” en una religión de salvación hace que aparezca el hilo blanco de la costura. Los textos no se ponen de acuerdo en lo que respecta a los valores predominantes en cada yuga; pero no nos extrañará ver aparecer el Conocimiento o el *tapas* en el primer yuga, el sacrificio en uno de los yuga siguientes, mientras que nuestra edad Kali se caracteriza más bien por un sustituto polivalente de los sacrificios, el don, la donación a los brahmanes evidentemente: esta última se concibe, en efecto, como la práctica mínima del dharma, más acá de la cual no hay dharma en absoluto. Sin embargo, esta sistematización permanece todavía en la perspectiva ortodoxa que preside, por otra parte, toda la teoría de los cuatro yuga, y no permite adivinar cómo se integra en la concepción de la bhakti. Ahora bien, no puede separarse de ella, si recordamos que es el dios de la bhakti quien se encarna en la tierra para salvar el dharma.

El *Viṣṇu-purāna* (libro IV), uno de los principales *Purāna* en el que la bhakti se amplía, nos ofrece en este respecto una de las exposiciones más atractivas. Dado que tiene que terminar, como teóricamente todo buen *Purāna*, con un relato del fin del mundo, su última parte comienza con una descripción de la edad Kali, en la que no falta ninguno de los males que agobian una sociedad en declive):³³ ni los brahmanes ni los kṣatriya cumplen con su deber; los śūdra ya no obedecen a las

33. Hay que observar que, en el relato de reabsorción del mundo que tiene lugar algunos capítulos más tarde, no se trata ya del fin del Kaliyuga, sino del fin de un kalpa, y que éste no se pone en relación con un aumento del desorden, sino más bien con un debilitamiento general de las criaturas, ya que ha llegado el final del día de Brahmā.

castas superiores y se juntan con mujeres brahmanes –¡poblando de este modo el suelo indio de caṇḍāla–, los Veda no se recitan ya, etc. El tono es muy conocido y el Kaliyuga es como siempre el peor de todos los yuga. Sin embargo, sin transición, el capítulo siguiente pone en escena al gran “vidente” brahmán Vyāsa, a quien la tradición atribuye el “despliegue” de los Veda en su forma actual, así como la composición de las epopeyas y de los *Purāna*. El personaje no puede ser sospechoso de no conformidad con el dharma. Ahora bien, al hacer sus abluciones en el Ganges, realiza exclamaciones tan extrañas que sus discípulos piden explicaciones, y les son dadas: el Kaliyuga es la edad más afortunada, porque es aquella en la que más fácilmente puede conseguirse la salvación. Invocar el nombre de Dios –en este contexto, uno de los nombres de Viṣṇu, naturalmente– basta para obtener la gracia suprema. Pero esta versión hindú de las Bienaventuranzas no se detiene ahí: «¡Bienaventurados los śūdra! –proclama Vyāsa–; ¡bienaventuradas también las mujeres!». Prestamos atención, pues pensamos que va a explicar que los śūdra y las mujeres pueden, igual que los demás, invocar el nombre de Dios en el Kaliyuga, y conseguir así su salvación. Pues no, no se trata de eso: los śūdra y las mujeres son bienaventurados –se sobrentiende que en el mismo Kaliyuga– porque les basta con cumplir su deber (*svadharma*) para salvarse; mientras que en una perspectiva estrictamente ortodoxa, las castas exteriores a las tres varṇa superiores, y finalmente incluso a la primera varṇa, están excluidas de la liberación, la bhakti concede incluso a los śūdra y a las mujeres el acceso a la liberación mediante la práctica simple de su función tradicional. Esto supone una promoción. Sin embargo, no es lo que se esperaba en la lógica de la bhakti. Decididamente, no está claro que la devoción a Dios reemplace pura y simplemente a la religión secular tradicional. Más bien, al contrario, es ésta la que busca un vigor nuevo en el interior de la bhakti.

Estas palabras de Vyāsa tienen el mérito de sacar a la luz, siguiendo el hilo de un mismo discurso, el poder de fragmentación que encierra la bhakti si se quiere seguir su lógica hasta el final, al mismo tiempo que su función conservadora del orden del dharma. Ellas dan la clave de la tensión, perceptible en las principales corrientes de la bhakti, entre la preocupación por una pureza muy ortodoxa y la acogida de los śūdra.³⁴ De este modo, el śivaísmo del sur de la India, igual que el viṣṇuismo de los Śrīvaiṣṇava unen el vegetarianismo con un liberalismo de principio. En el primer caso, la integración de los śūdra se realiza, por otra parte, no tanto en nombre de una negación de la impureza como en nombre de la concepción del Yogui divino como trascendiendo lo puro y lo impuro. La mitología se complace en mostrar a Śiva con apariencias impuras que sorprenden a los brahmanes, para enseñar que la salvación de la bhakti está más allá de las distinciones seculares de casta y de pureza; por ejemplo, es cazador, y sus cuatro perros son los cuatro Veda. No se puede ilustrar mejor la inversión de los valores “mundanos”, según los cuales la caza es un vicio, tan sólo permitido a los reyes, y el perro un animal impuro cuya simple visión hace huir a un brahmán todavía hoy. La leyenda del santo śivaíta de Kāḷahasti, Kaṇṇappa, tiene el mismo sentido; se trata de un cazador profesional, gran devoto de Śiva a quien ofrece la carne de los animales muertos en la caza después de haberlos probado: las faltas de impureza se acumulan. El *liṅga*, símbolo de Śiva, no recibe sacrificios animales. La víctima animal ofrecida en los sacrificios védicos era normalmente un animal doméstico y no de caza. Por otra parte, el

34. Falta todavía un elemento estructural esencial para la comprensión de las principales corrientes de la bhakti y de muchas sectas reformistas. Véase el último capítulo. Pero la universalidad de la salvación, y por tanto la integración de los śūdra (que todavía no es la de todas las castas inferiores), es una de las dimensiones importantes del śivaísmo, así como del viṣṇuismo concretos.

dios debe recibir la primicia de la víctima ofrecida, y no se puede comer más que sus restos (los cuales, en el culto de los templos, se convierten en el signo de su gracia —*prasāda*—). Sin embargo, Śiva acepta el culto de su bhakta y, para poner a prueba su sinceridad, hace aparecer lágrimas, un día, en uno de los ojos del liṅga. Kaṇṇappa también se arranca un ojo para ofrecerlo a Dios. Las lágrimas se detienen inmediatamente. Poco después, el otro ojo del liṅga parece también llorar. Kaṇṇappa quiere ofrecer su segundo ojo, pero, para poder, una vez ciego, encontrar el lugar del ojo que llora, pone su pie izquierdo encima; nueva impureza abominable: su pie sobre el liṅga, ¡y lo que es peor, su pie izquierdo! Pero Śiva se le aparece entonces a su bhakta y le devuelve la vista, mostrando así que ha acogido su gesto.

Ahora bien, al mismo tiempo, la imaginería popular actual muestra a Śiva (y su esposa) junto al busto de la vaca Kāmadhenu, símbolo de los valores “mundanos”. En el interior de la vaca se representan todas las grandes divinidades del panteón védico, así como la Trimūrti, incluido Śiva: está claro que la forma suprema de Śiva trasciende a la Trimūrti y todo el complejo de valores y de divinidades que le acompañan, pero no los elimina. Hay que decir también que aunque los śūdra sean admitidos en los “sacramentos” śivaítas relacionados con la salvación, no pueden acceder a todos los grados de esos sacramentos. La jerarquía social conserva sus derechos.

El caso de los śrīvaiṣṇava revela una tensión todavía más reciente: estos brahmanes herederos de la bhakti viṣṇuita de expresión tamil, que florecieron en el sur durante varios siglos antes de propagarse por el norte, tuvieron a finales del siglo XI, con Rāmānuja, un gran teólogo y reformador. Si la leyenda es cierta, Rāmānuja habría tenido el cuidado de poner en práctica las enseñanzas de la bhakti (que él traducía en un sistema vedāntico) y de romper las prohibiciones que le impedían mantener buenas relaciones con personas de casta inferior: la

comunidad de los devotos no podía admitir la jerarquía social en uso. Actualmente, los śrīvaiṣṇava están divididos en dos grupos violentamente opuestos, los del norte y los del sur; los primeros, que escriben en sánscrito, tienen una reputación incuestionada de ortodoxia. Sus templos permanecen, en su mayoría, cerrados a los no-hinduistas. Cuando se pregunta por las razones de su extrema rigidez –según otros brahmanes–, se recibe invariablemente la misma respuesta: quieren hacer olvidar que en cierta época abrieron sus filas a los śūdra y que no se puede estar totalmente seguro de la pureza de su nacimiento. He ahí, pues, una casta sectaria que ha preferido su estatus social a la comunidad entre hermanos, tal como parecería mandar la bhakti.

No es más que un ejemplo extremo de lo que ha sucedido más o menos en todos los sectores de la bhakti: la universalidad de la salvación ha tenido que adaptarse a la jerarquía mundana. Esto resulta más sorprendente porque el hinduismo del sur ha estado enfrentado durante siglos a un budismo poderoso y a un jainismo que no ha desaparecido completamente, por tanto a religiones de salvación para las que la ortodoxia védica carecía de fundamento. Aunque el śivaísmo y el viṣṇuismo hayan tenido sus propios textos de referencia, el rechazo de toda referencia védica hubiera sido la pérdida de su identidad hinduista. De hecho, han englobado los Veda sin negarlos y con ellos toda una concepción de la sociedad. En la práctica, los templos no sólo se han distinguido como viṣṇuitas y śivaítas. Se oponen también como templos de castas altas, tanto viṣṇuitas como śivaítas, en los que las ofrendas son vegetales, y templos de castas bajas, en los que todavía actualmente se sacrifican víctimas animales, a pesar de la multiplicación de las prohibiciones oficiales. Reconocemos aquí la oposición entre el vegetarianismo de los brahmanes y el régimen carnívoro de las castas inferiores, pero también –teóricamente– de los príncipes guerreros. Entre divinidades de castas altas y de castas

bajas se establecen lazos que recuerdan la jerarquía social de sus respectivos devotos. Es también normal, según lo que sabemos de la relación de Viṣṇu y Śiva con el sacrificio védico, por tanto con el orden brahmánico, que divinidades de castas bajas estén más bien en relación con Śiva o divinidades relacionadas con Śiva. Simétricamente, éste acoge a Viṣṇu en su templo, mientras que lo inverso es poco frecuente (sobre todo en el sur, donde las oposiciones sectarias han sido violentas): Viṣṇu tolera a Śiva en su vecindad más que en su propio lugar, pero lo tolera. Igual que las divinidades de castas bajas, las cuales si se excluyen del templo puro no están lejos de él. Sobre estas estrechas imbricaciones, que están hechas a imagen del tejido social, la bhakti ha construido temas míticos que dan cuenta de la universalidad muy real de la salvación: el dios de casta baja se convierte en ministro, por tanto servidor del dios de casta alta. O también, el dios de casta baja es un demonio que se convierte al dios puro; éste le concede la salvación y lo acepta como su guardián. A través de estos motivos se reconoce la idea expresada por Vyāsa, según la cual el śūdra obtiene la salvación mediante el servicio a las castas superiores.

Frente a estas reivindicaciones de la ortodoxia, la bhakti ha suscitado movimientos religiosos de oposición a los brahmanes que rechazan toda jerarquía. El intento de Rāmānuja ha sido retomado incansablemente y de manera más radical por reformadores procedentes de todos los puntos del horizonte y deseosos de establecer una comunidad de devotos. En el siglo XII, por ejemplo, el brahmán śivaíta Basava funda en el Deccan la secta de los Liṅgāyat, la cual, todavía hoy, se distingue por su oposición a los brahmanes —especialmente en el campo de la política—. Que este movimiento de la bhakti se remonte también, a pesar de negarlo, a la renuncia brahmánica, es visible en su apego al vegetarianismo o en la práctica de la inhumación de los muertos en posición sedente (es decir, como los yoguis). Además, tiene sus propios renunciantes, casados o residiendo

en monasterios, que le sirven de sacerdotes. La llegada del islam provoca en el norte de la India, a partir del siglo XV, una serie de movimientos reformistas, sincretistas o *revivalistas*. La bhakti kṛṣṇaita pronto domina desde el oeste hasta el este. Pero sean cuales sean las intenciones de los fundadores, la casta renace siempre de sus cenizas en el seno de la secta, a no ser que la secta coincida en última instancia con la casta.

El fin del mundo y la salvación individual

Pero ¿en qué consiste exactamente la salvación que la bhakti concede a todos? La liberación brahmánica es la fusión del ātman individual en el Ātman o el Puruṣa supremo. La bhakti transpone esta idea en términos míticos y promete el “mundo de Viṣṇu” o el “mundo de Śiva” a sus devotos. Es el paraíso definitivo, del que ya no se vuelve a renacer. En principio, se concede instantáneamente por la gracia divina, y las leyendas hagiográficas no permiten sospechar demora alguna entre la muerte y el acceso a la morada suprema. Pero si volvemos a los *Purāna*, en los que hemos visto construirse el marco cosmogónico y cosmológico de la bhakti, la situación es diferente: dado que el Puruṣa supremo es el Yogui que se manifiesta al ritmo de los grandes períodos temporales de exteriorización del universo, la liberación individual ha de integrarse en este ritmo y traducir también a su manera la jerarquía de valores que los planos sucesivos de la cosmogonía sacaban a la luz. Los relatos de la reabsorción cósmica nos informan de ello y nos revelan, al mismo tiempo, toda una estructura del cosmos que no había aparecido hasta entonces.

Recordaremos que la Revelación védica conocía un “cielo” –*svarga*– en el que los antepasados residían con los dioses y que las *Upaniṣad* oponían a este cielo ganado por los ritos una liberación de los renacimientos a través del conocimiento o

del yoga que hacía perder al hombre empírico su individualidad y le unía para siempre al Brahman o al Puruṣa supremo. Nada de eso se ha eliminado, todo se encuentra en su lugar y el mismo svarga se convierte en una etapa en el camino de liberación, e igual que el mundo empírico no tiene sentido más que en relación con esta liberación. Esto no tiene lugar sin algunas mezclas de valores aparentemente opuestos: en el svarga se encuentran, al final del kalpa, los dioses védicos, todas las personas bien nacidas que han observado el dharma y que reciben de sus descendientes un culto ancestral regular, su “clientela”, es decir, qué duda cabe, los inferiores que les han servido bien, así como los renunciantes –al menos si hay que comprender los términos menos técnicos y más míticos que emplean los *Purāṇa*–. El fin del mundo, al comienzo de una noche de Brahmā, es lo que permite a toda esta muchedumbre acceder a las esferas superiores de las que ya no renacerán. La más alta a la que tienen acceso es el “mundo de Brahmā” o el Brahman, sin soberano, llenos de gozo y de pureza. La transposición mítica es clara: de la idea de una liberación mediante la renuncia a toda identidad individual y a toda jerarquía social, se ha pasado a la noción de un mundo en el que todos los miembros son iguales e indiscernibles. Esto todavía no supone la liberación final, sino solamente la segunda etapa, la que parece corresponder a la idea ortodoxa de la liberación individual. Pero no hay que olvidar que se trata también de un período cósmico: el fin de un kalpa permite el acceso a un mundo en el que habrá que permanecer a la espera de un mahākālpa para ir “más arriba” en la liberación.

El ritmo de los días y las noches de Brahmā se halla unido, como hemos visto, a la manifestación de la divinidad bajo la forma de la Trimūrti. Es normal que el “mundo de Brahmā” aparezca en este nivel, en el que Brahmā es a la vez el Brahman superior de la liberación (cuando se gira hacia la noche cósmica) y el brahman inferior que crea individualizándose.

Pero el “mundo de Śiva” o el de Viṣṇu no puede alcanzarse más que al final de una vida de Brahmā o mahākālpa. En el nivel de la Trimūrti, por tanto, cuando llega la noche cósmica, la divinidad recoge en sí misma, en diferentes “mundos”, la totalidad de los ātman, los liberados y los no-liberados. Sólo los liberados suben hasta el “mundo de Brahmā”, los otros renacerán en el próximo amanecer de Brahmā. Después de que Rudra-Śiva ha destruido el mundo mediante el fuego, permitiendo el éxodo de los liberados, y que el diluvio ha cubierto todo lo que queda, la forma de la divinidad que preside la noche cósmica y lleva en sí misma a todas las criaturas se denomina Nārāyaṇa. Este Nārāyaṇa, que se halla atestiguado ya en los textos revelados como idéntico al Puruṣa supremo, resulta ser, si nos atrevemos a formularlo así, la cuarta forma de la Trimūrti. En realidad, rápidamente se identifica con Viṣṇu, y encontramos, en los *Purāṇa*, la función conservadora del Viṣṇu de la Trimūrti interpretada como presidiendo la noche cósmica. Nārāyaṇa es una forma yóguica de Viṣṇu. Se representa acostado sobre el océano del diluvio, y su sueño es una concentración yóguica, lo bastante superficial como para conservar el recuerdo de las criaturas que deben renacer. La iconografía tradicional añade un símbolo a este cuadro: entre Nārāyaṇa y el océano se interpone la serpiente Śeṣa que sirve de lecho a la divinidad adormecida. La serpiente simboliza universalmente lo informe, el caos que precede al cosmos. El nombre que recibe, Śeṣa, “residuo”, nos conduce explícitamente a la India: el incendio cósmico presidido por Rudra-Śiva se asimila a un sacrificio monstruoso, un sacrificio que ya no es Viṣṇu porque destruye el cosmos en lugar de mantenerlo en estado de prosperidad; el residuo calcinado se concibe como el resto de lo que se ha ofrecido a la divinidad y que en un sacrificio normal lo consumen los oficiantes y el “sacrificador”, para asegurar los efectos benéficos del sacrificio. La serpiente Śeṣa es, pues, aquí, la promesa de una próxima renova-

ción del cosmos, la certeza de que la destrucción no es final. Es el correlato de Nārāyaṇa, que lleva en sí a los ātman destinados a renacer.

De este esquema muy complicado se desprenden algunos rasgos esenciales: en primer lugar, la práctica del dharma prepara directamente para la liberación, lo que cabría esperar si la religión de la bhakti es verdaderamente el intento de introducir la renuncia en la vida secular. Veremos, en efecto, cómo logra conciliar las exigencias del dharma, fundamentalmente la práctica de los ritos, y la renuncia: ¿no ha sido creado este mundo bajo el signo del Sacrificio védico, y no “desciende” –*avaṭṭ*– la divinidad a este mundo para salvar el dharma en peligro? Esto no impedirá que se defina el bhakta por una actitud de amor hacia Dios, pero este amor, según las concepciones purāṇicas, podrá manifestarse a través de ritos –*karma*–. Por otra parte, y es también una consecuencia lógica, la liberación no puede ser un asunto puramente individual. Es colectiva, aunque su obtención en la tierra permanece ligada a la actitud individual al menos tanto como a la pertenencia social. La abolición definitiva del ego empírico, a la muerte del liberado, torna inteligible toda transformación individual, y es el conjunto de los habitantes del cielo, incluidos los dioses, lo que asciende a través de las esferas celestes. Ninguno de los que viven en la tierra en el momento del cataclismo cósmico se salva, ya que su presencia en la tierra implica que no se halla libre de karma. Hay, por tanto, una especie de igualdad de los no-liberados condenados a renacer, que durará tanto como la noche cósmica.

Pero ¿no es más importante observar que, finalmente, el acceso a la liberación retrocede hasta lejanías fabulosas, a las que parecen resignarse fácilmente los autores de los *Purāṇa*? Podría pensarse en una sutil empresa de desvalorización de la liberación; sin duda, algo de esto hay en los brahmanes, los cuales se encuentran a gusto en su sociedad y aceptan de buena gana la idea de renacer en ella. La perspectiva de la libera-

ción retrocede exactamente la misma cantidad de tiempo que la de un fin de ciclo. Incluso podría decirse que su contenido se halla degradado en la transposición mítica y que pierde mucho de su interés. ¿Acaso no era necesario que así fuese en este compromiso con el mundo?... Sin embargo, no podemos limitarnos a un juicio tan altivo: el marco teórico de los *Purāṇa* se inspira en la bhakti, es decir en una noción renovada de Dios y de su relación con las criaturas. Es indudable que la liberación no puede permanecer igual que era en las *Upaniṣad*: incluso si resulta difícil reunir bajo una misma figura todas las variantes de la bhakti, globalmente se puede ver que desplaza las aspiraciones del devoto. Ya sea que el amor del devoto deba dictarle una conducta definida y positiva en el mundo —como sucede en la doctrina de la *Bhagavadgītā* que vamos a ver—, o que sea violento hasta el punto de hacerle buscar la unión interior con el Dios oculto en una experiencia de orden místico, la bhakti produce el efecto de conducir la atención al instante presente y, por tanto, a esta vida. Lo que el bhakta no puede soportar es la “ausencia” de su Dios *hic et nunc*, quiere sentirlo presente: Kṛṣṇa ha de mostrarse a Arjuna en toda su gloria y su poder para satisfacerle (es la visión del canto XI de la *Bhagavadgītā*), y el más místico de los bhakta no pide nada más que la experiencia interior de la presencia divina. Esta presencia le llena hasta el punto de no desear nada más y de que el horizonte de indefinidos renacimientos como bhakta constituyan para él la perspectiva más feliz posible. A pesar de ser un hombre-en-el-mundo diferente de los demás, el bhakta acepta, por tanto, finalmente, esta vida. Su renuncia es de otro orden. La hagiografía de la bhakti nos muestra santos totalmente inadaptados a una vida normal: malos esposos, malos padres, no sirven más que para cantar alabanzas a Dios o contemplarle en éxtasis. Pero la sociedad hindú, viviendo de las mismas creencias que ellos, integra a estos “desviados” —que no son mera leyenda— con una facilidad asombrosa.

Corolario que no debe olvidarse: si la salvación se ha vuelto universal, el brahmán no pierde nada con ello, pues los ritos y el amor a Dios le otorgan una doble seguridad sobre el futuro. Por ello no es sorprendente que la bhakti cuente entre sus adeptos a brahmanes muy ortodoxos como los Śrivaishṇava, quienes obviamente no se cuentan entre los “locos de Dios”, pero que no por ello han dejado de aceptar la idea de un dios que santifica su karma en este mundo. El Vedānta de Śaṅkara podía prescindir de la bhakti y no la integraba más que en un nivel inferior. El de Rāmānuja, por el contrario, modifica la concepción del Absoluto identificando el Brahman supremo con el Viṣṇu de la bhakti. El de Madhva (siglo XIII), en un movimiento inverso, llega a introducir la jerarquía en el paraíso y abandona todo monismo.

El acto sin deseo

La bhakti, dirigiendo la atención de los devotos a este mundo, no abandona el análisis que hacía el renunciante de las *Upaniṣad* del acto y del deseo, pero extrae consecuencias contrarias. Si en el acto, lo malo y alienante es el deseo, lo que habría que suprimir es el deseo más que el acto. El problema obviamente es saber si cuando ya no hay deseo queda todavía alguna razón por la que actuar. La antropología, de la que hemos partido, ofrece una respuesta negativa, ya que toda actividad humana ha sido puesta bajo el signo del kāma.

Será la teología la que suscite no una nueva antropología —la India nunca tendrá más que una—, sino un modelo divino para una acción humana aparentemente desprovista de fundamento. Ésa es la enseñanza de la *Bhagavadgītā*, donde el avatāra Kṛṣṇa desempeña el papel, en la batalla entre primos enemigos, de auriga que conduce el carro de Arjuna, el tercero de los Pāṇḍava, príncipe ideal y amigo íntimo de Kṛṣṇa. La imagen

del auriga expresa, en realidad, la función de guía espiritual que llena con la presencia del Dios supremo la forma humana en esta batalla por el dharma: no es más que un símbolo transparente de la función misma del avatāra. De los tres niveles de la manifestación divina que los *purāṇa* o la epopeya nos ofrecen (Yogui supremo, Trimūrti y avatāra), no cabe duda de que es el último el que resulta más cercano al ser humano, puesto que se encarna en esta tierra, y es él el que se propone como modelo que imitar. Ahora bien, el avatāra es esencialmente idéntico al Dios supremo, es la manifestación de su “interés” por el mundo: es, por tanto, el Dios de la bhakti el que se desvela así, y no se propone como modelo más que porque hay una relación de amor entre él y su devoto. Esta misma relación es la transposición del deseo de liberación: al hacerse accesible a su devoto y concederle su gracia, Dios se convierte en el objeto del deseo supremo, el que suprime todos los otros deseos. De hecho, no se podría explicar la enseñanza de la *Gītā* sobre el acto sin deseo, sin esta previa transferencia de toda la capacidad de desear del hombre a Dios: deseo de Dios que se expresa en términos siempre muy indios mediante el deseo de ver a Dios, pero que se explicita, de acuerdo con el encaminamiento del renunciante hacia la liberación, como una identificación con Él. «Yo deseo –*icchāmi*– verte con tu tiara, tu maza, con el disco en la mano. Muéstrate con tu forma de cuatro brazos», implora Arjuna en la *Gītā* (XI.46). Ahora bien, Kṛṣṇa emplea un lenguaje menos ingenuo: «Muchos son los que han logrado el desapego y se han liberado del temor y la cólera, los que, hechos de mí, fundados en mí, purificados por la ascesis del conocimiento, se han identificado conmigo. Esos vienen a mí, de ese modo yo me comunico –*bhajāmi*– con ellos. Los hombres me imitan de todas las maneras posibles» (IV.10-11). El vocabulario es el de la renuncia más tradicional, pero es Dios quien habla directamente y se hace guru. Identificarse con Dios es ahora, en primer lugar, hacerse como él en la medida de lo posible y cuando se es prínci-

pe, por tanto protector del dharma, espada en mano, como Arjuna, esta medida es grande; Kṛṣṇa puede, pues, proponerse como ejemplo: «No hay nada que yo tenga la obligación de hacer en los tres mundos, nada que no haya obtenido todavía y deba obtener, y sin embargo me paso la vida actuando. Si no actuara incansablemente, los hombres me imitarían. Estos mundos se destruirían si yo no actuase y yo sería el autor de la confusión (universal), yo haría perecer a estas criaturas» (III.22-24). Tal es el ideal de la acción propuesto: actuar sin objetivo propio, sin deseo de “fruto” alguno para uno mismo. «Soy yo quien ha creado el conjunto de las cuatro varṇa distinguiéndolas por sus cualidades y sus actos. Aunque hice eso, debes saber que yo no hago nada y que soy imperecedero. Ni los actos ni el deseo del fruto de los actos me mancillan. Sabiendo que es así como los antiguos, sin dejar de desear la liberación –*mumukṣu*– actuaban, actúa –*kuru karma*– tú también, como los antiguos lo hacían antaño» (IV.13-15). La expresión *kuru karma* puede traducirse como “actúa, realiza actos”, o también como “cumple los ritos”. Y el doble sentido aflora todavía con mayor claridad cuando Kṛṣṇa precisa: «Sannyāsin, yogui, es más aquel que cumple un karma que tiene que hacer (obligatoriamente) sin referencia al fruto del karma, que aquel que no tiene ya fuego (sacrificial) ni ritos –*kriyā*–» (VI.1). El nuevo ideal se formula en relación con la renuncia tradicional: se os ha dicho que el sannyāsin o el yogui era el que abandonaba sus fuegos y sus ritos, pero yo, Kṛṣṇa el avatāra, os digo que hay que conservar los fuegos y las prácticas, cumplir su deber ritual o de otro tipo, sin deseo de recibir recompensa. Hay que actuar como yo, por el bien de los mundos.

El contexto es bien conocido: este diálogo, angustiado y apasionado por parte de Arjuna, pero soberanamente impasible por parte de Kṛṣṇa, se sitúa al comienzo de la gran batalla por el dharma que van a disputar el campo de los Pāṇḍava y el de sus primos, los Kaurava en el *Mahābhārata*.³⁵ Todas las ne-

gociaciones han fracasado, las tropas se hallan frente a frente, no falta más que la señal para comenzar el combate. Es entonces cuando Arjuna desfallece ante la tarea que se le presenta. Para asegurar el triunfo de su hermano mayor, hijo del dios Dharma, debe matar, con su ejército, a miembros de su familia, a sus primos hermanos, su venerado tío-abuelo Bhīṣma, a su gurú Droṇa.³⁶ No está tentado, como Yudhiṣṭhira, de huir renunciando al mundo, pero ya no ve su deber con claridad. Es entonces cuando su amigo Kṛṣṇa le anima y le muestra que tiene que hacer lo que debe: aquellos a quienes va a matar ¿no son, de todos modos, inmortales por su ātman? ¿No consiste su svadharma en combatir, en matar y, si es necesario, morir en el campo de batalla? Hallamos de nuevo los problemas éticos planteados sobre la marcha y que constituyen aquí el objeto de una escenificación dramática. Kṛṣṇa no se limita a afirmar que no se puede escapar al propio svadharma. Demuestra también que cumpliéndolo se realiza también la acción más santa desde el punto de vista de la salvación, con tal de que se actúe sin cólera ni odio, sin deseo de otra recompensa que no sea la amistad divina. Pero Kṛṣṇa no olvida en ningún momento que habla a un príncipe y que su svadharma tiene dos caras inseparables: la función del guerrero, con todo lo que implica de violencia y de horror –no se trata en ningún caso de una moral introducida en la guerra que dulcificaría su brutalidad; es sólo la actitud interior del guerrero lo que hay que modificar para su salvación–, y la función ritual del “sacrificador”, que debe ser precisa en sus observancias para asegurar la prosperidad del país.

35. Se ha planteado si la *Bhagavadgītā* formaba parte realmente del *Mahābhārata* o si no era más bien una obra añadida. La cuestión es irrelevante cuando sabemos que este bello texto no cobra todo su valor religioso más que si se sitúa en el contexto épico.
36. Recuérdese que eso es un crimen según el dharma, pero que el artha puede justificarlo.

Dicho de otro modo, la universalización de la salvación a través de la bhakti, la sacralización de la violencia bajo sus formas más impuras, pasa por el avatāra que se propone como modelo al rey y proporciona de ese modo la razón de este último nivel de la manifestación divina: hacía falta justificar los valores propiamente reales, hacerlos entrar en la órbita de la salvación, para que los dos tipos de hombre distinguidos al comienzo tengan igualmente acceso, cada uno cumpliendo su papel, a la gracia divina.

La visión que Kṛṣṇa ofrece de sí mismo en el canto XI ayuda a unificar los dos rostros de la ética del guerrero en el marco general de la bhakti: allí aparece con la forma espeluznante del Tiempo que “devora” los mundos al final de un período cósmico. Arjuna ve precipitarse en su boca abierta a todos los combatientes de esta guerra, a los buenos y a los malvados. Apariencia terrible, reservada en los *Purāṇa* a Rudra-Śiva, la divinidad que reabsorbe en sí misma a las criaturas.³⁷ La guerra, en la que Kṛṣṇa va a desempeñar un gran papel hasta el final sin tomar parte directamente en el combate, es una figura de este fin del mundo que hemos visto se asimilaba a un sacrificio cósmico. Arjuna, al asociarse a Kṛṣṇa en la batalla del dharma, se convierte también en el “sacrificador” de esta guerra, el que asegura la victoria del dharma y permite que subsistan los tres mundos. Toda acción se vuelve ritual, como por otra parte todo esfuerzo por matar el deseo se convierte en una guerra. Así pues, no resulta sorprendente asistir, en la *Bhagavadgītā*, a una generalización del empleo del término *yoga* que hace que sea más intraducible que nunca. La acción de Arjuna ha de ser un acto de yoga, como el acto de la divinidad supre-

37. El libro X del *Bhāgavata-purāṇa* —otro monumento de la bhakti kṛṣṇaīta— retoma este tema de la boca del dios que contiene el universo; pero la aparición esta vez no tiene nada de terrorífica: el bebé Kṛṣṇa, al bostezar, deja ver a su madre el universo que reside en él.

ma. Como se trata de una acción, su yoga es un *karmayoga*, un yoga del acto. Pero como esta acción se realiza con pleno conocimiento de lo que ella debe ser, este yoga es también un *jñānayoga*, un yoga del conocimiento. En fin, como esta acción desinteresada y que va incluso contra los sentimientos naturales del guerrero no es posible más que mediante una rendición de sí incondicionada a Dios, es además un *bhaktiyoga*, un yoga de devoción. Estos tres términos serán más tarde, y hasta hoy en día, los nombres de tres vías independientes hacia la liberación. Pero aquí no designan más que tres aspectos de la acción del príncipe: ¿es un azar que el yoga en el cual los tres elementos se hallan en equilibrio se llama todavía hoy *rājayoga*, “yoga real, yoga regio”?

Este yoga en el mundo no excluye al otro: la *Gītā* conoce y recomienda las prácticas habituales del yoga: postura, control de la respiración, concentración mental. ¿Cabría considerarlos como ejercicios que hacen posible la acción perfectamente desinteresada? El resultado, en todo caso, debe ser una actividad sin residuo, un karma que no engendre renacimientos futuros, que no encadene a su autor, sino al contrario, que le conduzca a la liberación: «Aquel que no tiene ya apegos, que es libre, cuya mente está fija en el conocimiento, que actúa como sacrificio, todo su karma desaparece. El acto de ofrenda es el Brahman; la oblación, que es el Brahman, se ofrece por el Brahman en el fuego del Brahman; sólo al Brahman debe ir, aquél que se concentra –*samādhi*– en el acto del Brahman» (IV.23-24). ¿Hemos salido verdaderamente de las especulaciones upaniśádicas? ¿O más bien se han utilizado para justificar en el absoluto la actividad humana definida según la óptica brahmánica secular?

La *Bhagavadgītā* es todavía hoy el libro de cabecera del hinduista piadoso. Incluso si sus prácticas no son las de la ortodoxia estrictamente definida, en este texto hallará siempre motivos para confirmar sus creencias; es evidente que este

evangelio de la bhakti salva, en efecto, los valores ortodoxos prometiendo la liberación a quien cumpla su dharma. El dharma triunfa tanto más cuanto que no se propone ninguna otra meta al hombre que vive en el mundo: cumplir el dharma es contribuir al mantenimiento del mundo, es llevar a cabo la obra de Viṣṇu. Ahora bien, todo esto debe conducir a la liberación. Se percibe, también ahí, que esta última corre el riesgo de permanecer como algo un poco teórico y que la acción en el mundo lleva de manera ineludible ante la escena. El príncipe sigue siendo, ante todo, un príncipe. La tensión que habita la bhakti no se resuelve más que en el plano de los principios, y el mundo no consigue más que una garantía suplementaria, a falta de una auténtica razón de ser.³⁸ Estas palabras de Kṛṣṇa, siempre en la *Gītā* la revelan totalmente: «Con excepción de la acción que tiene por fin el sacrificio, este mundo está ligado por la acción. Practica, pues, la acción con este fin, pero estando libre de todo apego. Después de haber creado antaño a las criaturas con los ritos del sacrificio, el Creador dijo: “Vosotros engendraréis por esto; que este [sacrificio] sea para vosotros como [la vaca] cuya leche satisface todos los deseos”» (III.9-10). La imagen de la vaca Kāmadhenu se asocia inevitablemente al sacrificio. Pero ¿se puede sacrificar habiéndose liberado de todo apego?

Hemos visto cómo el mundo de la bhakti se había unido a la renuncia, y más concretamente al yoga. No obstante, hay otro término que aparece en la epopeya y los *purāṇa*, y sobre el cual la *Bhagavadgītā* vuelve en varias ocasiones para oponerle al término *yoga*: de hecho, el Sāṅkhya se halla, en la lista de los sistemas filosóficos clásicos, siempre asociado al Yoga,

38. Es la formulación propiamente hindú de una tensión sin duda más general: ser de este mundo como si no se fuera, utilizar este mundo como si no se utilizase...

al mismo tiempo que es distinto de él.³⁹ En la *Gītā*, se ve con toda claridad que el yoga tiene que ver sobre todo con la práctica, con la acción tal como acabamos de intentar analizarla, mientras que el *sāṅkhya* tiene que ver con el conocimiento. Todo ello sería más claro si los dos términos no sirviesen para distinguir dos grupos de personas más que diferentes aspectos de un único modo de acción. Sea como sea, es en los tratados sistemáticos relativamente tardíos donde se ve cómo se constituyen los dos sistemas ortodoxos del Yoga y del *Sāṅkhya*. Siguen estando unidos en teoría como lo están en la epopeya, pero esto no significa que tengan posiciones similares en todos los puntos. Además, mientras que tienen sus raíces, parece ser, en una tradición antigua, sería difícil ponerlos en relación con los sectores de la sociedad hindú que los profesan. Nos proporcionan pocos textos, aunque sus categorías, las cuestiones que plantean, se filtran por todas partes en los otros sistemas, clásicos o sectarios, e inspiran numerosas polémicas. No se ve una tradición continua que se reclame explícitamente de ellos, sino sólo una utilización difusa. Así, a partir de Rāmānuja, el Vedānta viṣṇuita integra las categorías *sāṅkhya*; el yoga pronto se admitirá junto a la vía del conocimiento puro predicada por Śaṅkara, y este yoga “ortodoxo” se referirá sobre todo al Yoga clásico de Patañjali. Los sistemas sectarios que se dan una Revelación propia, *Āgama śivaíta*s o *Samhitā* viṣṇuitas, no hacen más que complicar las categorías *sāṅkhya*, especialmente añadiendo nuevas categorías por lo alto.

El *Sāṅkhya* propiamente dicho no es sino la continuación, mitad conceptual mitad mítica, de las categorías de la cosmogonía primera de los *Purāṇa*, respecto de la cual hemos visto

39. En realidad, los dos términos están asociados ya en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* (VI.13), de la que se puede decir que, por su relación con el *Yajurveda Negro* y por su contenido, conduce desde el yoga de la *Kaṭha-upaniṣad* a la bhakti de la *Gītā*.

que retomaba las etapas del ascenso yóguico de la *Kaṭha-upaniṣad* añadiéndoles el *ahamkāra*. Adopta también los planos sucesivos de la manifestación del cosmos, pero con una modificación importante: el conjunto resulta amputado de su cabeza, es decir del Puruṣa supremo del que todo partía y en quien todo debía reabsorberse. El sistema se convierte en francamente dualista: a una Naturaleza primordial que evoluciona al ritmo de los períodos cósmicos purāṇicos se oponen los *puruṣa*, las “almas” individuales, que tienen que liberarse de los procesos de la Naturaleza a los que se encuentran encadenadas. Si nos atenemos a las *Sāṅkhyakārikā*, breve texto principal del sistema y considerablemente oscuro en algunos puntos, quizás el yoga sea el método requerido para la liberación, pero toda bhakti parece excluida, ya que no existe ya Puruṣa supremo. Tampoco hay nada que permita sospechar un éxodo colectivo de los liberados hacia la morada suprema. Sin embargo, hay un vínculo curioso entre un verso de las *Sāṅkhyakārikā* —según el cual la Naturaleza se aleja del puruṣa que ha llegado al conocimiento de su verdadera identidad, como una mujer púdica se oculta porque un hombre la ha visto— y un tema mítico de la bhakti kṛṣṇaíta (*Bhāgavata-purāna*, X) que muestra al travieso niño Kṛṣṇa cogiendo la ropa de las vaqueras, mientras ellas se refrescan en el río, obligándolas a salir del agua ruborizadas por su desnudez para ir a buscar sus vestidos. Por otra parte, el Sāṅkhya desarrolla una teoría de la causalidad que insiste sobre la pre-existencia del efecto en su causa, lo cual atenúa mucho los efectos del dualismo Naturaleza-puruṣa, consagrándolo. La Naturaleza, evolucionada e involucionada, es siempre la misma; no evoluciona más que con vistas a la liberación de los puruṣa, pero no sucede nada más aparte de esta liberación. Los períodos cósmicos han perdido su relación con el yoga del Puruṣa supremo, pero no han adquirido una nueva significación; antes al contrario, han perdido lo que hacía inteligible su estructura. Aunque el vedāntino

monista Śāṅkara polemiza ampliamente contra la teoría sāṅkhya de la causalidad, ésta era indudablemente el equivalente “realista” de su propia teoría de la māyā, de la “ilusión cósmica”. Nos hallamos tan claramente en el interior de una misma problemática que uno de los comentaristas más antiguos de las *Sāṅkhyakārikā* glosa ya el término *pradhāna*, “Naturaleza original”, ¡mediante los de *māyā* y de *brahman*!

En su conjunto, este sistema parece, pues, una construcción artificial, un intento por parte de los brahmanes de retomar el marco de la bhakti vaciándolo justamente de su bhakti. Hemos visto cómo la noción de un Dios supremo, omnisciente y todopoderoso, ha sido rechazada por los brahmanes más apegados a la ortodoxia. El Sāṅkhya podría ser uno de esos intentos ortodoxos, una sistematización en el vacío destinada a “recuperar” una bhakti sin Dios. El Yoga parece ser una empresa del mismo tipo. No constituye en sí mismo un sistema yóguico completo, no se sirve ya de las categorías del Sāṅkhya, pero reduce al máximo la importancia del Dios supremo, Īśvara, el “Señor”. Éste no es ya más que un objeto de meditación. Cuando se hace de él el “controlador” de los mecanismos del karma de las criaturas, nadie se engaña: el karma es justamente aquello que funciona automáticamente, y la idea misma de un control entra en contradicción con su naturaleza. Volvemos a encontrar en marcha los esfuerzos de un pensamiento ortodoxo para vaciar la noción de Dios de todo contenido. En la práctica, esto hace del Yoga un sistema en el que se retoman los valores del renunciante ortodoxo: virtudes exigidas al comienzo, pureza, ascesis..., y que podrá servir de marco de referencia para el yoga de los brahmanes, cuya disciplina concreta se desarrollará en parte fuera de él.

Aunque falta todavía una dimensión que resulta esencial al universo hindú, vemos ya aumentar las formas divinas que hacen que el lector occidental se plantee la eterna cuestión del monoteísmo y el politeísmo. En ese campo todo se ha dicho ya. Unas veces

se afirma el carácter abiertamente politeísta de una religión que ha cubierto la India de santuarios dedicados a innumerables divinidades, de las cuales la mitología crea dioses a partir de cualquier noción o valor. Nos sorprende la seriedad con que se llevan a cabo las peregrinaciones, visitando cada uno de los santuarios de un conjunto determinado. Cada lugar sagrado es, en miniatura, la imagen de la complejidad de las creencias concretas del hindú y de la diversidad de las divinidades a las que rinde culto. Otras veces, por el contrario, se insiste más bien en la afirmación que todo el mundo ha escuchado, según la cual todos esos dioses no son sino el Brahman. Pero desconfiamos de esta racionalización abstracta –y ortodoxa– de las creencias vivas. Además, el bhakta se relaciona casi siempre de manera especial con una determinada forma de la divinidad. Adora a Viṣṇu, pero el de Śrīraṅgam más que cualquier otro, adora el liṅga de Śiva, pero el de Cidambaram o el de Kālahasti. O bien es un devoto de Veṅkaṭeśvara en Tirupati, de Viṭhoba en Paṇḍharpur... Su devoción incluso multiplica las formas a su gusto: el dios niño estimula en él sentimientos de padre o de madre; el dios joven, el dios yogui, el dios cazador, el dios terrible..., todos los temas evocados en torno a la bhakti engendran una forma divina y un sentimiento particular en el fiel.⁴⁰ Sin embargo, habla de su dios como de Dios: el Señor, el Bienamado, el Puruṣa supremo. Los nombres con los cuales le invoca hacen de él el Dios único. También se ha llegado a veces a la idea de que el politeísmo es sólo aparente y que, incluso si el hindú acepta una multiplicidad de dioses, cada vez que se dirige a uno de ellos lo considera único.

No obstante, esta polémica quizás nos mantiene todavía en una óptica demasiado occidental. Hemos procurado hasta el

40. Es obvio que se produce una proliferación análoga en la devoción cristiana a Jesús: el Niño Jesús, el Sagrado Corazón... Pero aquí se trata siempre de Jesús, Dios hecho hombre. Es ahí, sin duda, donde radica la diferencia, incluso si el papel de la imaginación es el mismo.

momento ver el hinduismo en su relación esencial con una cierta antropología. Hay que conservar más que nunca esa relación y comprender a su luz lo que sucede en la conciencia religiosa del hindú. Hemos partido de la observación de que en el plano de la sociedad secular, teórica y concreta, no se deja ningún lugar para el individuo humano como tal: éste no es más que una unidad en el seno de su grupo, casta, linaje, que determina su lugar en la jerarquía.⁴¹ Su lugar, es decir, su relación con todos los demás, superiores, inferiores o iguales, es más importante que lo que él es en sí mismo. No obstante, recibe de su grupo una cierta idea de su deber, así como de todas las realidades invisibles que le constituyen. El día que experimenta demasiado fuertemente el carácter relativo, es decir, la vanidad de lo que la sociedad espera de él, rompe con el grupo y se ocupa de lo que en él hay de más esencial, de permanente, el *ātman* o el *puruṣa*. Ahora bien, este *ātman*, el cual también le es revelado en su existencia por su grupo social, no adquiere atributos que, desde nuestro punto de vista, serían propiamente humanos. Al contrario, no accede a la liberación, mediante el conocimiento o el yoga, más que vaciándose de toda diferenciación, absorbiéndose en el Absoluto, en el cual acaba de perder lo que tenía de individualidad empírica. El dios de la *bhakti*, proyección en el absoluto del yogui, participa de este mismo vacío interior, de esta falta de unidad intrínseca. Ni siquiera las relaciones que mantiene el devoto con él pueden darle una densidad “personal” que el mismo devoto no tiene y ni siquiera puede concebir. Ciertamente, las

41. Esto no impide, de ninguna manera, que una personalidad fuerte se imponga, de hecho, en un pueblecito o en otra parte, incluso en el plano temporal. De todos modos, la persona que se destaca así de la masa recibe señales de respeto casi religiosas. El poder ha sido siempre algo sobrehumano. Quizás el “culto a la personalidad” no pueda desarrollarse realmente más que en las sociedades en las que el individuo no se valora.

formas más antropomórficas son aceptables en la medida en que no pasan de ser “nombres y formas”, no más humanas de lo que el hombre lo es.

Por otra parte, si el bhakta sigue siendo un hombre en el mundo, su relación con la divinidad no puede definirse simplemente como una relación mística con el Dios único.⁴² El dios, como la sociedad, se halla inmerso en una red de relaciones en la que su lugar define lo esencial de su naturaleza. Hemos visto, en particular, que el sacrificio védico sigue siendo el centro de referencia respecto del cual se diferencian Viṣṇu y Śiva (aunque la jerarquización en el interior de las sectas pueda hacerse a la inversa de lo que se esperaría). El régimen vegetariano o carnívoro sitúa igualmente a la divinidad: el dios puro es más elevado que el dios impuro, pero no puede aislarse de este último más de lo que éste puede hacerlo de él. En tal contexto no se puede plantear seriamente la cuestión monoteísmo o politeísmo. La alternativa no es pertinente. Cada divinidad hindú forma parte de un complejo. Si el Absoluto está en alguna parte, es en ese complejo y no en uno u otro de sus miembros. Es en ese sentido que “todos los dioses no son sino formas del Brahman”. Digamos que todos ellos le constituyen.

42. Hay excepciones, naturalmente. La literatura mística de la bhakti hindú implica esta unicidad de la divinidad, pero ella no constituye la bhakti, del mismo modo que la literatura mística cristiana no constituye el cristianismo.

IV. AMORES DIVINOS

A quien conoce, aunque sea un poco, la realidad india, le debe parecer extraño que hasta ahora hayamos guardado silencio sobre un personaje omnipresente en el panteón hindú, la Diosa, así como sobre los movimientos religiosos que tienden a concederle prioridad frente al aspecto masculino —*Puruṣa*— de la divinidad. Podría dar la impresión de que subscribíamos así la teoría que hace de la divinidad femenina un elemento exterior al brahmanismo y a sus fuentes védicas: el brahmanismo sería “ario”, la Diosa “dravidiana”.⁴³ Correlativamente, el tantrismo⁴⁴ sería una forma religiosa extra-védica y probablemente más antigua. ¿No hemos dicho ya algo parecido a propósito de la bhakti? Tenemos que repetirnos y afirmar que no se tiene el derecho de aislar lo que se nos presenta como formando una estructura con el conjunto del hinduismo. Cuando se trata de mostrar las líneas de fuerza de una religión tan compleja, sólo se puede adoptar un orden de exposición determinado. Pero lo que viene al final no es menos esencial: al contrario, se requie-

43. Antes de las invasiones arias, los dravidianos representaban probablemente el elemento dominante de la población del sub-continente. La mayoría de los indios del sur, que hablan lenguas dravidianas, son también étnicamente dravidianos. Pero la significación cultural de esta distinción étnica es mucho más problemática.

44. Concepción fundada sobre los *Tantra*. Véase más adelante.

re todo el resto para comprenderlo. Lo que no quiere decir que no hubiera deidades anteriores al brahmanismo —quizás, por ejemplo, para personificar las montañas—; igual, por otra parte, que nunca hemos negado la probabilidad de dioses más antiguos. De todos modos, los datos históricos sobre este particular permanecen en el orden de la sugerencia más que de los hechos, y resulta más fecundo ver cómo el lugar de la Diosa se halla bien establecido en el interior del hinduismo, cómo las corrientes tántricas se relacionan con el conjunto de sus concepciones: esto se encuentra a nuestro alcance y nos hace tomar conciencia de que afirmar el origen extranjero de estos elementos no nos enseña nada acerca de lo que han podido ser fuera de la estructura que actualmente les da sentido.

En cambio, quizás no sea inútil precisar, en el estado actual de la literatura “salvaje” que aparece sobre la India, sus diosas y su tantrismo, que es imposible hacer salir a la Diosa hindú completamente formada del seno de los Veda. Lo que ella supone en todos los niveles de su concepción y de su culto es, en primer lugar, la complementariedad claramente afirmada entre el Macho inactivo y la Naturaleza femenina que emana de él y se transforma para dar lugar, al final de la cadena, a nuestro mundo sensible; pero es también la conjunción paradójica de la acción guerrera más sangrienta y del desapego total en el rey ideal, él mismo réplica del avatāra del dios supremo. Al afirmar este doble fundamento, nos oponemos a todo intento de explicar la exaltación de la Diosa como la faz esotérica de una Revelación védica que se propaga en prácticas exteriores. La Diosa, como los grandes dioses de la bhakti, no halla su dimensión plena más que en una confrontación de la renuncia y del mundo del sacrificio. Falta comprender cómo resulta verdaderamente complementaria de Viṣṇu y de Śiva, y no simple redundancia o añadido, cuando la forma avatārica de Viṣṇu se ha ofrecido ya como el modelo que imitar en la acción, en la persona del Kṛṣṇa de la *Bhagavadgītā*.

EXPERIENCIAS PRIVILEGIADAS

La conciencia religiosa hinduista ha centrado su reflexión y su esfuerzo, como hemos visto, alrededor del *ahaṃkāra*, la función del ego y del deseo que es su expresión natural. El renunciante suprime el *ahaṃkāra* rompiendo con todo lo que le da un lugar en la sociedad, sus deberes, pero también sus derechos. El *bhakta* busca el mismo resultado cambiando el deseo como motor de su actividad por el amor y la imitación de Dios. Su amor puede adoptar una tonalidad mística, pero ante todo es la calidad de sus actos —*karma*— lo que le caracteriza, incluso si éstos se reducen al culto a Dios en un templo determinado: ¿no está pensado el culto en un templo para el bien de los mundos, a la vez que para la prosperidad temporal y para la liberación de todos? El *sannyāsin* y el *bhakta* buscan una salvación en la salida de sí, en la extensión del *ātman* fuera de los límites del *aham* —“ego”— empírico. Ahora bien, no está prohibido buscar también otras vías que permitan llegar a ese resultado, o más bien ciertos ámbitos de la experiencia que indiquen otras posibilidades.

Hemos insinuado ya que el deseo, bajo la forma particular del deseo amoroso, no necesariamente era una reivindicación del ego. Aunque el amor humano se opone a menudo, en la literatura “moralizadora”, a la renuncia, como si se tratase de su principal enemigo, la experiencia amorosa, sobre todo el placer físico compartido, se analiza como una experiencia de desposesión de sí. Y esta desposesión se relaciona inmediatamente con la que lleva a cabo la concentración yóguica, ambas modalidades de la experiencia religiosa perseguida por el renunciante: «Si el pensamiento no queda reabsorbido en el acto amoroso y en la concentración yóguica ¿de qué sirve el recogimiento?, ¿de qué sirve el acto amoroso?» La relación de los dos órdenes de experiencia va mucho más lejos que la búsqueda de una expresión de la unión mística en términos del amor

humano. Puede verse ya que si el personaje del yogui puede proyectarse en la divinidad, el acto amoroso puede transponerse también en lo divino para expresar la unión del Puruṣa con el mundo, o más precisamente con la Naturaleza original: el Puruṣa y la Prakṛti⁴⁵ se pierden el uno en el otro, pero ha de haber paralelamente una vía espiritual para el hombre (y la mujer) que pase por el acto amoroso. He ahí uno de los puntos de anclaje de las prácticas tántricas en la conciencia hindú.

Hay otro ámbito que ha sido ampliamente investigado, el de la emoción estética. A decir verdad, dudamos en traducir el término sánscrito *rasa* de modo aproximado, tal como hemos hecho. ¿Se trata para el hinduista de lo que nosotros llamaríamos lo Bello, es decir, de una zona de experiencia original respecto a lo Verdadero y lo Bueno? Más que intentar responder a una pregunta tan descaradamente nuestra, más vale intentar delimitar la noción tal como la literatura hindú la deja aparecer. El término evoca, etimológicamente, el sabor que da el órgano del gusto, así como el jugo de las plantas que tienen este sabor. Al hinduista cultivado le despierta inmediatamente resonancias upaniśádicas: el Brahman es *rasaghana*, “una masa de sabor”, y el término *rasa* se halla así desde el origen muy cerca del de *ānanda*, la beatitud consustancial al Brahman (cf. en particular *Taittirīya-upaniṣad*, II.7.1). No puede afirmarse que sea ésta la razón por la que el término se ha consagrado para expresar la emoción estética desde el tratado más antiguo que tenemos sobre el tema, el *Nāṭyaśāstra* del sabio mítico Bharata (¿comienzos de nuestra era?), y sigue siendo el único empleado para designar esta noción a través de todas las escuelas de estética o más bien de poética.

45. ¿No es significativo que los sistemas de bhakti más o menos tántricos prefieran el término femenino *prakṛti*, del cual dan, por otra parte, numerosos sinónimos, al término neutro *-pradhāna-* empleado preferentemente por el Sāṅkhya?

Es preciso realizar una primera observación: la literatura poética o dramática se halla en el centro de toda reflexión de orden estético. El tratado de Bharata incluye la danza y el teatro (*nāṭya* designa ambas cosas), pero la danza no es más que el acompañamiento plástico de la expresión dramática –y ésta no puede separarse de la poesía propiamente dicha–. El canto y su soporte instrumental forman parte también del complejo que constituye el arte dramático (y en nuestros días el cine indio). Las artes propiamente plásticas se relacionan con la arquitectura y no constituyen objeto más que de exposiciones normativas en las que el efecto estético producido sobre el espectador y el usuario apenas se tiene en cuenta. Este predominio de la palabra, y de una palabra que tiene un contenido narrativo al mismo tiempo que está destinada a conmover al oyente, no es azaroso. Los temas de las obras de teatro se retoman básicamente de las epopeyas –temas edificantes y gloriosos que refuerzan el vínculo afectivo entre las fuentes de las tradiciones hinduistas y el público. El texto del *Mahābhārata*, en su conjunto, es considerado por los mejores teóricos apto para producir en el oyente el *sāntarasa*, el rasa de la serenidad, por la luz que proyecta sobre los acontecimientos de este mundo. Lo que nosotros llamamos “epopeya”, porque se trata de príncipes y de batallas, en realidad para una conciencia hinduista es otra cosa muy distinta. Es una visión particular de su pasado mítico que le ofrece el sabor de eternidad de la historia humana (*sānti*: la paz del Brahman, del renunciante que ha llegado a la experiencia última). Pero sería vano concluir de ello que la literatura hinduista no es un arte gratuito: el arte por el arte es un producto de la conciencia moderna occidental.

Somos conducidos más directamente a la realidad hindú, e incluso brahmánica, si buscamos las raíces de este predominio de la palabra. Si hay un aspecto femenino de lo divino que está bien presente en la literatura védica, es justamente la Palabra. Ella constituye la personificación de la Revelación, la fuente de

todo conocimiento de lo invisible, aquello de lo que no podemos prescindir para vivir, del mismo modo que no podemos prescindir de la percepción sensorial que nos pone en contacto con la realidad sensible (esencialmente visible). Palabra védica, Palabra upaniśádica, constituye la guía tanto para la vida “mundana” como para la vida fuera del mundo, tanto para el disfrute de los bienes terrestres gracias al sacrificio, como para la renuncia a este disfrute. Con el nombre de Sarasvatī, es la consorte de Brahmā. La bhakti la identifica también, más o menos explícitamente, a la Naturaleza original, a la Diosa. Constituye la expresión del Puruṣa que se vuelve hacia la manifestación cósmica.

Podría decirse que relacionar esta Palabra revelada con la palabra poética o dramática es introducir en la conciencia hindú más coherencia de la que en realidad tiene y ha tenido. El vínculo, ciertamente, no resulta evidente de manera inmediata, pero sin embargo está ahí, como lo testimonia la historia de las doctrinas: hacia finales del siglo v de nuestra era, un filósofo-gramático, Bharṭṛhari, intenta un cambio de perspectiva en la concepción de la palabra. Debió inspirarse en especulaciones anteriores que no han llegado hasta nosotros, de las cuales la mayor parte quizás no se expresaron en obras escritas pero pudieron integrarse en prácticas yóguicas. Hasta él, la Palabra revelada se concibe fundamentalmente como transmitida de boca a oído. La escuela del Nyāya atribuye a Dios la función de revelarla y a los “videntes” míticos (*ṛṣi*) el poder extraordinario de percibirla. En la sistematización ortodoxa que muchas *Upaniṣad* tardías emprenden, la Palabra revelada constituye el Brahman inferior (y la sílaba *Oṃ* constituye su epítome), por oposición al Brahman superior al cual permite llegar. Bharṭṛhari introduce una revolución en esta manera de ver, presentándose tan fiel a la Revelación como el más ortodoxo de los brahmanes: para él, la Palabra revelada es interior a *todo* ser humano (puede verse en ello en funcionamiento el universalismo de la renuncia), e incluso a todo ser vivo. Es ella la que

da cuenta de todo saber instintivo en el animal o en el bebé, de toda conducta espontánea. Ella es la propia la Realidad suprema, al menos no parece haber otro Brahman distinto de ella. Es la sustancia de toda conciencia, es eterna, indivisible e indiferenciada. No se fragmenta en palabras concretas, portadoras de significados diferentes, más que para comunicarse al exterior de una conciencia. Entonces se manifiesta con la ayuda de sonidos audibles –*dhvani*– que, ellos sí, son evanescentes.

Esta original y audaz filosofía no crea escuela en los medios ortodoxos brahmánicos y no retorna a los gramáticos sánscritos más que después de haber sido recogida por los filósofos śivāitas de Cachemira. Ahora bien, es justamente allí donde va a fecundar las reflexiones sobre la poética, fundamentalmente gracias a dos teóricos del *rasa*, Ānandavardhana (siglo IX) y Abhinavagupta (siglo XI), el cual es conocido también como filósofo tántrico. Abhinavagupta no hace más que comentar la obra de Ānandavardhana (así como la de Bharata), y es Ānandavardhana quien toma prestado a Bhartṛhari su vocabulario para aplicarlo a la poética: para él, el *rasa*, la emoción experimentada por el oyente, no tiene nada que ver con el sentido expresado; es del orden de la sugerencia⁴⁶ y, como tal, es idéntico al *dhvani*, la resonancia interna de las palabras de la cual toda secuencia temporal ha desaparecido. El *rasa* cobra así una consistencia objetiva, es más bien el *surplus* de sentido de los sonidos que lo que experimenta el oyente. Las palabras pueden expresar una emoción humana, pero no es eso lo que produce directamente el *rasa* en el oyente. Hasta entonces, los retóricos se habían ingeniado para inventariar las figuras estilísticas y los procedimientos que podían formar el lenguaje poético. Con la

46. Traducimos el término *vyāṅgya* como “sugerido”, por oposición a “expresado”, para distinguir el *rasa* del sentido de la palabra. Pero es también con este término, u otras formas de la misma raíz, como Bhartṛhari designa la palabra esencial o interna que debe “manifestarse” al exterior a través del *dhvani*.

teoría de dhvani, el rasa surge de una propiedad no analizable de la palabra, que escapa a todo procedimiento, pero que está en relación con una cierta intención interior del poeta.

No obstante —y ésta es la segunda observación—, no se trata de hacer surgir el valor poético de un texto de un estado anímico particular, todavía menos de un inconsciente secreto y más verdaderamente personal que el yo consciente y social. Todos los análisis del rasa —que por otra parte no tienen nunca que ver con lo que sucede en el oyente— insisten en aquello que lo diferencia de una emoción ordinaria: experimentamos un placer al escuchar una obra de teatro o un poema, incluso si describen el dolor del héroe; las emociones agradables de los personajes, y más concretamente la emoción amorosa, que es uno de los temas más frecuentes, se experimentan también de un modo muy distinto que si las vivimos directamente nosotros mismos. No podemos experimentarlas más que porque despiertan en nosotros los recuerdos adormecidos de emociones o de sentimientos personales similares, en ocasiones procedentes de vidas anteriores, pero al mismo tiempo toda referencia al yo queda suprimida: todos los oyentes pueden experimentar lo mismo al mismo tiempo y, para cada uno de ellos la emoción, despersonalizada de este modo, queda privada de toda dimensión espacial y temporal. El espectáculo conmovedor suspende el curso del tiempo, suprime las circunstancias concretas de la representación como recuerdos despertados. Es lo que los teóricos del rasa describen como una universalización de la emoción: el goce estético procurado por la palabra poética es también, por tanto, un caso de desposesión de sí, en el que el yo se olvida en la contemplación de las emociones y de los sentimientos representados en la escena o en el poema. Es una de las experiencias que ayudan al individuo a trascender su ahaṃkāra; tal análisis, como el del acto amoroso, supone, obviamente, que el ir más allá del yo no es, en primer lugar, de orden ético. Es lo que habíamos observado desde el principio. Se comprende así que el goce del rasa —*rasāsvāda*— se

ponga en paralelo con el goce del Brahman —*Brahmāsvāda*—; la admiración asombrada —*camatkāra*— acaecida que crea la acción dramática o el verso se siente como una expansión de la mente fuera de sus límites normales, del mismo modo que el yogui o el místico —especialmente en el śivaísmo de Cachemira— accede bruscamente a una experiencia —*camatkāra*— en la que trasciende su ego.

Las implicaciones religiosas son inmediatas. En la clasificación de los diferentes tipos de rasa, el rasa amoroso se lleva la mejor parte, aunque Abhinavagupta insiste más en el śāntarasa, el cual tiene, para él, directamente un valor religioso. En cuanto a la bhakti, utilizará también la noción de rasa para distinguir los sentimientos (fundamentalmente no egoístas) del bhakta hacia la divinidad, y el śāntarasa será común a la estética y a la bhakti. Pues bien, la convergencia de la bhakti, por una parte, y del análisis del amor y del goce estético como desposesión de sí, por otra, producirá una abundante literatura erótico-poético-mística de la cual la célebre *Gītagovinda* de Jayadeva (siglo XII) sigue siendo el modelo. Para amar mejor a Kṛṣṇa, el devoto necesita imaginar sus juegos amorosos con Rādhā: el poeta le propone una descripción poética y muy erótica de estos juegos, que no puede ser saboreada por el devoto como hace con los juegos amorosos de cualquier personaje. Le ayuda a salir de sí y a amar a Dios por sí mismo. El bhakta sustituye aquí al oyente.

LA DIOSA

Por razones metodológicas es preciso, en un primer tiempo, olvidar la dicotomía tomada por evidente entre Śrī o Lakṣmī, la consorte de Viṣṇu, y Pārvatī o Durgā, considerada como śivaíta, si no siempre esposa de Śiva. Volveremos a ella en su debido momento, y correctamente matizada, cuando hayamos situado

en su lugar a la que, en sus innumerables templos solitarios y bajo diversos nombres, se adora como la Diosa. Segunda exigencia metodológica: separar nítidamente el análisis de esta Diosa de los problemas que plantean el tantrismo y su forma extrema, el śāktismo, sin que eso nos impida restablecer a continuación los lazos de hecho que existen entre los grandes templos hindúes (y no sólo los de la Diosa) y las prácticas tántricas.

En el aspecto mítico evocaremos brevemente los relatos del nacimiento de la Diosa, sin intentar remontarnos todo lo posible ni realizar una recensión exhaustiva de sus intervenciones. El primer mito de nacimiento conocido es, por otra parte, el del *Harivaṃśa*, ese apéndice del *Mahābhārata* que narra la gesta de Kṛṣṇa, con la clara intención de dar forma a las simples alusiones que la epopeya hace de todo ello: en el momento en que Viṣṇu debe encarnarse en el seno de Devakī para convertirse en el avatāra Kṛṣṇa, Kaṃsa, un asura encarnado, claro está, e hijo del hermano de Devakī, jura matarle porque le han predicho que será su asesino. Viṣṇu pide a Kālī (llamada también Kauśikī, Kātyāyanī, Ekānamśā, Nidrā, Vindhyaśinī, etc.), su hermana celeste, encarnarse al mismo tiempo que él en el seno de Yaśodā, de modo que la noche de su nacimiento puedan ser secretamente intercambiados. La sustitución tiene éxito, Kaṃsa se apodera del bebé que supone es hijo de Devakī, Kālī encarnada, y lo estampa contra una roca –*śilā*–. Kālī escapa hacia el cielo riéndose y anuncia a Kaṃsa que aquel que le dará muerte ha nacido. A eso se limita el papel de la Diosa (al menos en esta parte de la biografía de Kṛṣṇa). Es habitual referirse a este episodio para hacer de la Diosa la hermana de Viṣṇu. Ella se sacrifica para que su hermano pueda desempeñar su papel de avatāra contra Kaṃsa, y sería absurdo ver en ello pura pasividad de su parte: por lo menos ha dado su consentimiento. Aquí ella es una diosa virgen, y el culto que se le promete a cambio es un culto sangriento. Además, ella recibe las armas de Viṣṇu, el disco y la concha. Ahora bien, puede pensarse que no carece

de relación con la esposa de Śiva, Pārvatī, hija de Parvata, “la montaña”: uno de los sinónimos de *parvata* es *śaila*, “hecha de roca”, y Pārvatī, en consecuencia, se llama también Śailajā, hija de la Montaña, donde hallamos un eco de la roca –*śilā*– en la que Kamsa ha sacrificado al bebé para hacerle renacer a su vida celeste.

El *Devī-māhātmya* (sección del *Mārkaṇḍeya-purāṇa*) es, indudablemente, más tardío (aunque un himno del *Mahābhārata* a la Diosa la presenta ya como amante de la sangre de búfalo y la iconografía de la diosa que mata al búfalo remonta al siglo II de nuestra era). Comprende dos mitos de nacimiento yuxtapuestos, de los cuales uno retoma la relación con Viṣṇu bajo otra forma distinta de la del *Harivaṃśa*. El marco esta vez es claramente puránico: Viṣṇu se halla durmiendo todavía sobre la serpiente Śeṣa, la cual reposa, a su vez, sobre las aguas del diluvio. De su ombligo ha brotado un loto que, al abrirse, deja aparecer a Brahmā. Pasmado, Brahmā ve nacer de las impurezas de las orejas de Viṣṇu⁴⁷ a dos asuras que se preparan para atacarle. Entonces comienza a invocar a Yoganidrā, el cual tiene dormido a Viṣṇu en un “sueño yóguico” –esto es lo que significa su nombre– durante la noche cósmica, pero que, al salir de él provoca su despertar y desorienta a las criaturas: es la Gran Ilusión cósmica –*Mahāmāyā*– que permite a los seres existir en un mundo que se cree distinto de la divinidad. En realidad, Yoganidrā, al salir de los ojos de Viṣṇu le despierta y éste mata sin dificultad a los asura. Hasta ahora, la Diosa, hermana de Viṣṇu y siempre soltera, se limita a ayudar al dios en servicio a la creación.

El segundo mito del *Devīmāhātmya* resulta más problemático a primera vista, ya que ahora parece que la Diosa sustituye

47. No podemos dar cuenta de cada detalle en el marco de esta exposición. A mí me parece evidente que el episodio de los asura Madhu y Kaitābha es una transformación de un relato del *Mahābhārata* que tiene que ver con Karṇa (= “la oreja”).

totalmente al avatāra en su papel de salvador del orden socio-cósmico. Su parentesco con Viṣṇu se diluye en un vínculo global con el mundo de los dioses en el que volvemos a hallar a Viṣṇu y Śiva, pero también todo el panteón védico. No obstante, no debemos desdeñarlo, ya que la aparición de la Diosa está directamente subordinada a la guerra de los dioses y los demonios, y el rey de los demonios al que hay que vencer es Mahiṣāsura, ese demonio-búfalo que tanto desde la iconografía como desde el culto llama la atención: en este nuevo relato, Devī, que es Caṇḍikā (“la Terrible”), Bhadrakālī (“la Negra”, pero con una connotación benéfica –*barda*–), Mahāmāyā, etc., está formado por una parte de *tejas*, de la energía ígnea y luminosa que constituye la sustancia íntima de los dioses.⁴⁸ También ahí, Devī aparece con su forma virginal, y su vínculo privilegiado con Viṣṇu sigue siendo explícito en su nombre Nārāyanī. Pero esta vez expresa toda su dimensión de diosa guerrera y su papel avatárico.

Así pues, la primera conclusión que se impone, a partir de los mitos exclusivamente, es que la Diosa no es śivaíta en las formas en las que no es la esposa de Śiva, y se halla emparentada, en primer lugar, con Viṣṇu –no nos atrevemos a decir que pertenece a su linaje– en su función de defensora del orden socio-cósmico. En unas ocasiones, ella le ayuda y le proporciona incluso una especie de víctima sacrificial necesaria para la obra del avatāra; en otras, le despierta saliendo de él para hacerle luchar contra los asura que amenazan a Brahmā, personificación del saber y de la práctica ritual védicos; otras veces, en fin, parece sustituir directamente al avatāra en su lucha contra los asura, dando la impresión de que Mahiṣāsura es

48. *Tejas* es un término intraducible que designa más particularmente en la mitología clásica el principio más fundamental de seres como los ascetas o los guerreros, todos ellos personas capaces de “incendiar” los mundos en sentido estricto o de manera figurada.

el demonio que le está reservado de una manera especial,⁴⁹ en cuyo caso su función es todo lo que queda de su parentesco con Viṣṇu. A través de esas diferentes escenificaciones, se le atribuye una única “naturaleza”, en estrecha relación con los ciclos cósmicos purāṇicos y la concepción propia de la bhakti: en el Viṣṇu durmiente, ella es su sueño yóguico; fuera de él, ella es la Ilusión cósmica, la Naturaleza original, en pocas palabras, el principio femenino opuesto al Varón o al hombre—Puruṣa— que es Viṣṇu. Sabemos que un avatāra ha de proceder siempre a una destrucción casi total del mundo para restablecer el orden perturbado: ésa es la significación del papel de víctima que ha de desempeñar Kālī a manos del demonio encarnado Kaṃsa.

Falta abordar el problema de lo que unifica esas funciones aparentemente diferenciadas y el de su papel de avatāra, de salvadora del orden socio-cósmico en la lucha recurrente contra los asura. Una rápida tipología de los templos de diosas enriquece los datos míticos y permite avanzar en la búsqueda de una respuesta a estas cuestiones.

Sin ignorar la multitud de diosas de linajes, de alta alcurnia, o de diosas con funciones especializadas (esterilidad de las mujeres, enfermedades varias, cruces de caminos, puertos de montaña, etc.), aquí no tendremos en cuenta más que aquellas cuya función es global, en una unidad territorial determinada, porque sólo ellas pueden ayudarnos a precisar el papel socio-cósmico de la Diosa. En el nivel más humilde, quien llama la atención es la Diosa tutelar del pueblo. No recibe en todas partes el nombre que lleva en la parte oriental del Decan, de “Divinidad del pueblo”, pero parece que esté presente en todas partes. Es única o múltiple y, de norte a sur de la India, encontramos el tema de las siete hermanas que se asocian

49. Fundamentalmente, los mitos de la Diosa del *Kālikā-purāṇa*, *Purāṇa* considerado “tántrico”, siguen el mismo esquema.

a un mismo lugar o se reparten la tarea en diferentes pueblos. A veces son dos o tres, juntas en su templo o repartidas en santuarios separados. Lo que caracteriza de manera absoluta esta forma de la Diosa es la situación de su lugar de culto en el límite de la aglomeración. Como protectora del lugar, ha de situarse, ciertamente, en la frontera, lista a hacer frente al enemigo. Su culto se halla relacionado, obviamente, con el centro del pueblo, donde se desarrollan los momentos importantes de la vida colectiva, pero ante todo es la diosa del límite —por otra parte, eso es lo que significa uno de sus nombres, que podemos encontrarlo de este a oeste del Deccan: Ellamma—. Su fiesta se halla actualmente en un estado de degradación y de rarefacción más o menos avanzada; se comprende mejor si sabemos que su rito fundamental era el sacrificio del búfalo, hoy en día prohibido. En esta función, ella es siempre la Diosa virgen —lo cual concuerda con el mito—.⁵⁰ Los enemigos contra los que lucha, y que el búfalo del mito personifica, son básicamente las epidemias que se abaten sobre los hombres o el ganado, la sequía o el exceso de lluvia que amenazan las cosechas; en pocas palabras, todo lo que afecta a la vida de la colectividad. Ella está cerca de sus devotos, los cuales saben muy bien que pueden dirigirse a ella para todo lo que tiene que ver con la prosperidad local, y nada más. Sería un error ver en ello una especialización “popular” de la Diosa, o una creación de los aldeanos a su medida: lo que le piden es, en efecto, mantener el aspecto que cobra localmente el orden socio-cósmico, el dharma, la correcta marcha del universo en la cual cada aldea, cada pueblo, debe desempeñar su papel y hallar su lugar adecuado. El sacrificio del búfalo testimonia que,

50. Esto a pesar de sus nombres que se terminan según las lenguas en *amma*, *ambā* o *āi* (“madre”), forma respetuosa de dirigirse a alguien. Esta observación podría ayudar a aproximar las siete hermanas a las Saptamātṛkā, “las Siete Madres”, bien conocidas en la iconografía clásica.

ya allí, la Diosa es la guerrera victoriosa y por consiguiente real del mito.⁵¹

Es ella, en realidad, la que volvemos a encontrar a escala del reino, bajo la forma de la diosa protectora de la familia real: en ese caso no se trata tanto de una diosa de territorio sino de una divinidad de linaje, pero de un linaje particular que se identifica con su reino y su prosperidad. La diosa real tiene normalmente su santuario en el interior del palacio real, en el centro de la capital, y no recibe culto más que de la familia principesca. Si el culto se realiza adecuadamente, la diosa concede sus bendiciones al rey, por tanto a su reino, que se simboliza de manera especial por la esposa principal del rey. Pero la podemos encontrar también en el límite de la aglomeración, donde su papel es homólogo al de la divinidad protectora de la aldea: el culto testimonia también esta homología, porque el rey preside las celebraciones de la Durgāpūjā y como jefe del pueblo es el “sacrificador” obligatorio de la fiesta de la diosa local; en los dos casos, el sacrificio del búfalo ha sido probablemente necesario más o menos en toda la India, sin que actualmente se pueda dar pruebas irrefutables de ello. Otra posibilidad: la diosa real se desdobra. Como protectora del linaje real, tiene su templo en el centro de la capital, pero está en relación con la diosa del límite —a menudo su hermana pequeña—, cuyo culto se halla presidido también por el rey. La capital se convierte entonces, como centro, en símbolo de todo el reino. Durante la Durgāpūjā de otoño, la fiesta de la diosa real supone un culto rendido a las armas del rey, y es la ocasión para que los vasallos renueven su fidelidad al soberano mediante su presencia. Esta fiesta, que culmina con el sacrificio del búfalo, marca, a finales de los monzones,

51. Hay que observar que, entre las siete hermanas, cuyos nombres vuelven una y otra vez bajo formas en las que el original sánscrito está a veces notablemente deformado, Lakṣmi figura en un buen lugar. Entre los aldeanos no hallamos ninguna oposición entre una diosa que sería viṣṇuita y otra que sería śivaíta.

el comienzo de las expediciones guerreras, como lo indica en ciertos lugares el rito del “cruce de la frontera”. Las operaciones militares se sitúan bajo la protección directa de la Diosa, la cual es, por supuesto, aquí como en el pueblo, virgen solitaria en su santuario.

Sin embargo, en los grandes templos de la bhakti, tanto los de Viṣṇu y de Śiva como los de los dioses regionales protectores del territorio —en definitiva, la protección se extiende al universo entero—, la Diosa se transforma en esposa del dios y parecer estarle necesariamente asociada, con los matices que vamos a decir. Es en este nivel de los grandes lugares de peregrinación panindios o regionales donde se ve a Lakṣmi o Sṛī oponerse a Umā o Pārvatī como la esposa de Viṣṇu a la de Śiva.⁵²

El propio dios tiene, en un mismo lugar, todo un complejo de santuarios en el que aparece con formas diferentes. Si el conjunto se organiza sobre una colina, un templo de arriba se opone casi de forma invariable a un templo de abajo. El de arriba, claramente menos frecuentado que el otro, contiene una representación “terrible” o ascética del dios que entonces está solo. Al pie de la colina, por el contrario, allí donde ha descendido el dios para hacerse accesible, está acompañado por una diosa, esposa, hermana o madre, y los devotos acuden, con las manos llenas de ofrendas y la cabeza palpitante de deseos y de esperanzas. Las posibilidades de organización de los santuarios son múltiples y han variado con las épocas y las regiones. No obstante, como regla general, puede decirse que el

52. La situación es en realidad más compleja, y puede haber dos o incluso tres diosas asociadas al dios, cuyo estatuto está entonces jerarquizado. Una puede desempeñar el papel de diosa protectora de la localidad. Además, la diosa no necesariamente es la esposa del dios: por ejemplo, Paraśurāma, un dios soltero del Konkan y avatāra de Viṣṇu, ve a su madre Renukā asociada a su culto, y el Jagannātha de Puri está flanqueado por su hermana Subhadṛā (debidamente identificada con la Diosa virgen), ella misma encuadrada por sus dos hermanos.

dios y la diosa conservan sus santuarios separados, incluso en el interior de un mismo recinto, como para recordar que la forma suprema del dios es ascética. Al mismo tiempo, es de la diosa de quien se esperan las gracias más tangibles, las que se relacionan con este mundo; incluso si las pide al dios, el devoto sabe que la diosa es su canal necesario. En los mitos locales relacionados con cada templo, se ve regularmente que la diosa sustituye al dios —o le ayuda a manejar su arma— para matar al demonio o a los demonios que éste venció en ese lugar, como si, para conservar su pureza de asceta y su poder de liberación, debiera estar descargado de las tareas “mundanas” y sobre todo guerreras. La pareja divina no se forma verdaderamente más que en las procesiones anuales, en las que el dios y la diosa recorren con solemnidad cuatro calles que forman un cuadrilátero y que simbolizan la Tierra. Es entonces cuando se puede esperar de ellos la plenitud de las gracias para este mundo y para el otro.

Ahora bien, existe otra disposición de los santuarios en el espacio, demasiado frecuente para que quede silenciada, pero también demasiado recurrente para no ver su significación: nos referimos al caso en que, por una razón u otra —y son muchos los mitos que dan cuenta de esta situación—, la diosa y el dios no habitan en el interior del mismo recinto. O bien el dios ha alejado a su pecadora esposa, o bien la diosa ha rechazado seguir a su dueño y señor hasta donde él quería llevarla. En ambos casos, invariablemente, la diosa queda exiliada en los confines de la “Tierra”, es decir de la localidad. Es tentador volver a encontrar a la Diosa en su función primera y guardiana del lugar, mientras que el dios extiende su protección eminentemente al universo entero. Vemos ahí una deliberada complementariedad, inscrita en el espacio, y que traduce sin duda el sentimiento que tienen los devotos de no poder dirigir las mismas oraciones al dios y a la diosa, aunque ambos sean necesarios. Esta bisexualidad de lo divino resulta aún más desconcer-

tante porque el gran dios de bhakti, en su templo, se halla representado con mucha frecuencia con la forma de uno de sus avatāra, es decir de un guerrero que interviene para destruir al demonio del lugar, del mismo modo que la diosa es ante todo guerrera, lucha contra el demonio-búfalo y asegura la victoria al rey; podría pensarse que se trata de variaciones sobre un mismo tema.

Hay ahí un verdadero problema, uno de esos nudos que presenta el hinduismo y que se resisten a la inteligibilidad. No pretenderemos decir aquí la última palabra; incluso tenemos la impresión de que hay que investigar más para dar cuenta de la dualidad dios-diosa en todas sus dimensiones. No obstante, es posible clarificar los datos del problema discerniendo los diferentes niveles de esta complementariedad.

En el nivel más profundo, es evidente que nos encontramos cara a cara con el Puruṣa supremo, Yogui vuelto hacia la liberación, y la Naturaleza original que emana de él y periódicamente vuelve a él durante las grandes pulsaciones cósmicas que marcan el ritmo del yoga divino. El dios del gran templo de peregrinación es —sea cual sea su nombre y su mito— el dios puro, recogido en sí mismo, el dios de la salvación última. Sus formas más “terribles”, por otra parte, se consideran, en última instancia, impropias para el culto, por su peligrosidad incluso para los devotos. Tales formas quedan relegadas a los lugares más inaccesibles, rodeadas de todo tipo de tabúes, apaciguadas por las ofrendas adecuadas. El gran templo, por su parte, contiene el símbolo fálico de Śiva incrustado en el órgano femenino —la *yoni*— por la perpetua generación del mundo, o bien un Viṣṇu recostado, pero despertándose sobre la serpiente Śeṣa, con un pequeño Brahmā sentado en el loto que ha brotado de su ombligo. Rāma o Subrahmaṇya se halla despojado de sus armas; a menudo el nombre de la divinidad o su atributo ritual evoca su forma ascética. Dicho brevemente, aunque el dios sea el señor del universo, del cual el templo es el centro, no tiene *hic et nunc* una

función directa de protector. Ésta queda delegada a un dios inferior, de los cuales Bhairava es el protector clásico del territorio *-kṣetrapāla-*. El santuario principal no pretende representar al dios en su forma suprema *-contradictio in terminis-*, sino que sugiere al máximo su naturaleza de renunciante como razón última del mundo. De ahí su pureza, su régimen exclusivamente vegetariano, y la incapacidad de la que parece afectada localmente para cumplir su función avatárica: por eso la diosa ha de encargarse de las tareas impuras, especialmente de matar a los demonios del mito. Frente a él, la diosa, sea cual sea su relación de parentesco con él, es el conjunto de este universo, pero también es ella la que asegura su buena marcha, el orden esencial. Ella es por naturaleza activa, preocupada por las necesidades de los humanos, en guardia contra los malvados que amenazan a sus devotos. Vegetariana en principio, si el dios al que se asocia lo es, no teme ciertos compromisos, con tal de que la situación pueda arreglarse sin perjuicio de la pureza del dios. En Puri se sorprende uno al saber que Vimalā, la diosa cuyo santuario se encuentra junto al de Jagannātha, recibe cada año, en el secreto de la Octava Noche de la Durgāpūjā y a través de una puerta oculta, un chivo sacrificial. Por otra parte, la esposa no vegetariana del dios tiene su santuario fuera del recinto del templo puro. Este régimen carnívoro acompaña a su función guerrera. En términos generales *-luego tendremos que matizar-*, ella permanece extraña al yoga y a todo ascetismo; es la manifestación cósmica y personifica, por tanto, la fase del yoga del dios en la que éste volvería a descender a un nivel de conciencia empírico. Se comprende que el devoto deba esperar todo de ella y que le dirija innumerables himnos en los que vuelven los nombres que expresan todos sus aspectos: ella es Madre del mundo *-aunque no tenga hijos-*, Mahāmāya, la Gran Ilusión, Nohinī, “La que extravía” (permitiendo al mundo existir como distinto de la divinidad), Ādiśakti, Potencia Original, Mahālasā, la Gran Activa, etcétera.

En otro sentido, hemos visto esta complementariedad del dios y de la diosa inscribirse en el espacio: si el dios es señor del universo, la diosa se relaciona más deliberadamente con un territorio determinado, pueblo o reino (estando representado éste, por el linaje real o por su capital). Aquí las apariencias podrían ser engañosas: los innumerables templos del liṅga (símbolo fálico de Śiva) dan al dios, la mayor parte del tiempo, el nombre de “señor –īśvara o nātha– de tal o cual lugar”, y un mito local le hace combatir con un demonio al que ha destronado. Efectivamente, lo hemos dicho ya: es en su forma de avatāra como el dios supremo puede recibir un santuario localizado; pero éste se convierte ipso facto en el centro del mundo y la soberanía del dios es ilimitada. A la inversa, el poder de intervención de la diosa se halla estrictamente limitado al territorio de aquel que preside su culto, es decir de hecho limitado por el poder de otras diosas que protegen otras localidades. Por ello, la consorte de un gran dios, Viṣṇu o Śiva, no puede, como tal, asumir esta función concreta. Debe asociarse a una diosa del lugar. La relación de la diosa con el territorio es fácil de comprender si recordamos que el mundo no es una tierra *más* habitantes, sino la tierra-con-sus-habitantes. El conjunto de un reino se denomina *janapada*, el suelo-con-sus-habitantes. Es un mismo símbolo el que reenvía al reino como territorio y como pueblo; el dharma mismo no podría disociar la suerte de los dos aspectos de esta entidad. La Diosa, la que mata al demonio-búfalo y da la victoria al rey, es, pues, esta Naturaleza en la que los hombres tienen su lugar y en la que alcanzan la satisfacción de sus necesidades. La multiplicación de las diosas se halla, al menos en parte, unida a la fragmentación del poder político. Mientras que el dios-avatāra recuerda al rey que es simbólicamente soberano universal, si su poder ha sido consagrado por los brahmanes.

Finalmente, un último aspecto de esta bisexualidad de lo divino es consecuencia de la complementariedad interior al

Puruṣa, entre Viṣṇu y Śiva. Recordaremos que Viṣṇu, idéntico al Sacrificio védico, ha conservado de esta función no sólo un lazo con la ortodoxia brahmánica,⁵³ sino también un aspecto propiamente real procedente del uso de una especie de tiara. Cuando se le asocia una sola diosa, siempre es Lakṣmī, la Prosperidad, el Brillo, el Resplandor que da al mundo el Sacrificio. Ello basta para situarla del lado de la manifestación cósmica y asociarla estrechamente al dharma.⁵⁴ A menudo, sin embargo y particularmente en las estatuas de procesión, se desdobra en Śrī (= Lakṣmī) y en Bhū, la Tierra, que se sitúa a la izquierda del dios en posición de esposa. Es una manera de integrar Śrī a Viṣṇu, de quien es, de hecho, inseparable, y de indicar al mismo tiempo la relación del sacrificio con la prosperidad de este mundo. En principio, Śrī no puede hallarse sola en un templo, dicho de otro modo, nunca es diosa virgen. Correlativamente, sus mitos nunca hacen de ella una guerrera.

No obstante, hay que aportar dos correctivos a esta afirmación general: la India tiene templos dedicados a Lakṣmī en esta doble situación de virgen y de guerrera, pero entonces lleva el nombre de Mahālakṣmī. Hemos indicado además que podía pertenecer al grupo de las siete hermanas protectoras de pueblos. En estos dos casos, no es más que Lakṣmī, nunca Śrī, es decir, la que incluye en sí misma a la vez la Tierra y su prosperidad. Pero la epopeya conoce también una encarnación humana de Śrī, la princesa Kṛṣṇa Draupadī, esposa común de los cinco hermanos Pāṇḍava y hermana del dios Agni, el Fuego

53. Hay que señalar al menos que Nārāyaṇa –Viṣṇu en su forma yóguica– es la divinidad preferida del sannyāsin, es decir del renunciante brahmán. Éste no saluda más que pronunciando “Nārāyaṇa” y firma sus cartas de la misma manera.
54. ¿Será ésta la razón por la cual el superior de los monasterios śaṅkarianos ha de rendir culto cada día al Śrī-cakra, el diagrama que representa a Śrī? Sabemos que, en la visión clásica de la sociedad dhármica, el buen sannyāsin tiene también un papel positivo en el orden del mundo.

sacrificial, en la que vemos que no es el simple calco de la esposa de Viṣṇu, a pesar de su parentesco con el fuego del sacrificio. Negra —como el avatāra Kṛṣṇa— ha nacido “para la destrucción de los kṣatriya”; su esposo preferido es Arjuna, encarnación de Nara e hijo de Indra, el Pāṇḍava más cercano a Kṛṣṇa-Viṣṇu e imagen del rey ideal. No cabe duda de que ella no es directamente guerrera, pero su prontitud para la cólera, la impaciencia con la cual soporta sus desgracias y las de sus esposos contrastan con el poder de perdón ilimitado de Yudhiṣṭhira y la repugnancia que manifiesta Arjuna a combatir contra sus familiares y conocidos; ella se entiende de maravilla con el ardiente Bhīma que siempre está dispuesto a combatir para agradarle y vengarla. Es pues un personaje activo de la guerra —ignorante de los propósitos de la divinidad, como corresponde a una mujer, capaz de colocar a Bhīma en situaciones imposibles, maestra del error, en una palabra, como debe ser la Māyā—, pero está decidida a no dejarse reducir a la esclavitud por los enemigos de sus esposos y habiendo elegido para siempre el campo del dharma. Gracias a ella, se anula el funesto juego de dados del libro II y después vuelve a comenzar para desembocar en una esperanza de salvación: ¿no se le saluda irónicamente como salvadora de sus maridos, el esquife que les permite no venirse abajo? No nos sorprende, pues, encontrar en una parte del país tamil templos de Draupadī en los que se halla rodeada de sus cinco maridos y de Kṛṣṇa, sin dejar por ello de ser la divinidad principal. La ambigüedad es total: acaparada por una casta baja con pretensiones reales —ella es kṣatriyā—, sin embargo nunca recibe sacrificios de búfalos ni, propiamente hablando, ningún sacrificio animal. Su fiesta termina con una prueba de caminar sobre el fuego, que es uno de los numerosos sustitutos del sacrificio humano asociados al culto de los templos. Así pues, no deberíamos hablar de la pasividad de Srī en su oposición a la Diosa más que con muchas precauciones.

En cuanto a la consorte de Śiva, sea cual sea su nombre –Pārvatī, Umā, o Rūdranī en el *Mahābhārata* cuando Śiva no es todavía sino Rudra, o incluso un nombre local–, ella es siempre la Diosa, hermana de Viṣṇu convertida en esposa del dios asceta: éste se convierte así en cuñado de Viṣṇu, y el tema aflora deliberadamente, al menos en la India del sur. Esta alianza entre el dios del Sacrificio y el de la Renuncia no podría dejar de tener consecuencias en la concepción misma de la Diosa que la consolida. La feroz guerrera –en el *Harivaṃśa*, Viṣṇu le llama Kālī, “la Negra”–, que ha repelido los avances de los demonios para ponerse al servicio de la causa de los dioses, se enamora de Śiva y llega incluso a vivir como asceta para atraer la atención de aquel que desea como esposo. Se recorre así para la Diosa la totalidad de tipos posibles de la divinidad masculina. Partiendo de Kālī con su guirnalda de cráneos, negra y desnuda, ebria de alcohol y de sangre, como figura por ejemplo en el célebre templo de Kālīghāt en Calcuta con una lengua roja colgando),⁵⁵ llegamos a la Diosa pura, vegetariana, sin haber abandonado su soltería: ahora es Yogeśvarī, la Señora del Yoga, la que rivaliza con Śiva en austeridades y en pureza. Cuando finalmente es la esposa del dios asceta, cohabitando o no con él, adopta también su régimen vegetariano y debe subordinarse a una diosa inferior –en ocasiones Kālī– para cumplir las tareas sangrientas a las que ha renunciado.

La interpretación de esta multitud de formas de la Diosa, virgen o esposa, impura o pura, violenta o pacífica, resulta simple de forma relativa. Sociológicamente, no todas las castas la adorarán bajo las mismas formas, y entre sus adoradores hallaremos la misma divergencia que en sus representaciones, con

55. Su nombre le viene, en realidad, de una de las siete lenguas del Fuego sacrificial –Agni– en el Veda. El mito del *Devi-māhātmya* resalta esta lengua, ya que Kālī está encargada allí de lamer las gotas de sangre que caen del demonio Rakrabija antes de que caigan a tierra para producir en ella otras tantos demonios nuevos.

variantes importantes que el tantrismo ambiental no basta para explicar: así, un templo puro como el de Cāmuṇḍeśvarī, sobre la colina que domina la ciudad real de Mysore (donde se reconoce a la diosa del límite, y Cāmuṇḍā es uno de sus nombres “terribles”) en la India del sur, representa a la Diosa en el santuario con la forma “terrible” de matadora del demonio-búfalo. Sabemos ya que en esta función está al servicio de los dioses y del dharma. El culto, en manos de los Śaiva-brāhmaṇa⁵⁶ es estrictamente vegetariano en el interior del templo. Pero, siguiendo el ejemplo de la Diosa del *Devī-māhātmya*, Cāmuṇḍeśvarī tiene una hermana menor cuyo santuario está a algunos kilómetros de allí; es ésta la que, según el mito, ha lamido las gotas de sangre del demonio (de ahí su lengua colgante), y es también ella la que recibe anualmente un sacrificio de búfalo. Este sacrificio se halla confinado ahora a un pueblecito de una casta muy baja, pero en otro tiempo tenía lugar *en el exterior* del propio templo, mientras que sacerdotes Śaiva-brāhmaṇa de de Cāmuṇḍeśvarī se instalaban durante dos días en el *interior* del templo. Antes del sacrificio del búfalo, siempre comunitario, las castas locales no vegetarianas hacen ofrendas individuales de votivos de cabras o de gallos, un cierto número de los cuales se hacen delante del templo mismo de Cāmuṇḍeśvarī, en el exterior, desde luego, y fuera de la vista de la diosa y sus sirvientes. Vemos, de este modo, cómo las situaciones pueden variar indefinidamente, permitiendo cada vez establecer un vínculo entre el culto puro vegetariano y las castas altas, por una parte, y el culto impuro sangriento y las castas bajas, por otra.

56. Se llama *Śaiva-brāhmaṇa* a una casta de sirvientes de los templos que se consideran brahmanes, aunque los brahmanes no los consideran como tales. En Tamil Nadu se conocen más comúnmente con el nombre de *gurukkal*, y son sacerdotes de templos de Śiva y de templos de la Diosa. Los *gurukkal* del país tamil se consideran seguidores de los *Āgama śivaītas* más que del Veda y pertenecen a una secta cuya doctrina está codificada en los textos del *Sai-vasiddhānta*.

Lo anterior conduce a un nivel de interpretación más teológico, el que funda doctrinalmente la unidad de la sociedad hindú en su complejidad, pero también su impecable orden. La relación castas altas/castas bajas debe entenderse ante todo como la relación entre los brahmanes, que desde hace mucho tiempo han imitado al renunciante en sus exigencias de pureza y su régimen vegetariano y son, en la sociedad de castas, los testigos de la renuncia clásica, y los kṣatriya que, por tradición guerrera, son, en principio, no vegetarianos, cazadores, etc., por tanto, marcas de impureza. En rigor, sería falso presentar a Viṣṇu como el dios de los brahmanes y a Rudra-Śiva como el de los kṣatriya; no obstante, hay muchos casos en los que, en el mito, el reparto se hace así. A pesar de todo, no cabe duda que es más exacto decir que Viṣṇu, probablemente convertido en yogui, en primer lugar, bajo la forma de Nārāyaṇa,⁵⁷ encarna como Sacrificio y como Yogui la relación justa entre el brahmán y el kṣatriya, en la que cada una de esas dos varṇa superiores tiene su función privilegiada en el sacrificio y su forma apropiada de renuncia. Dado que desde el punto de vista del estatus, el brahmán es superior, Viṣṇu puede aparecer como el dios de los brahmanes, al mismo tiempo que su forma avatārica sacraliza el modelo real. Rudra-Śiva permanece, pues, a pesar de su pureza de yogui, asociado a los aspectos peligrosos del sacrificio que él simboliza y a los espacios selváticos frecuentados por los cazadores y las personas ajenas a la ley. No por ello deja de ser el dios Yogui por excelencia, frente al real Viṣṇu que reina sobre la sociedad dhārmica; es él quien, por posición, encarna la renuncia en la visión hindú clásica. La complementariedad entre ambos se expresa por su

57. Se recordará que Nārāyaṇa es Viṣṇu dormido en un sueño yóguico sobre el océano del diluvio durante la noche cósmica, y que ha reabsorbido en sí todas las criaturas. Como divinidad del sannyāsin, es también explícitamente el dios de la liberación, que en la visión "ortodoxa" de las cosas, es atributo únicamente de los brahmanes renunciantes.

alianza, hipostasiada en la Diosa: ella es el "matrimonio" entre los valores seculares dominados por el Sacrificio y los de la renuncia que encarna Rudra, es decir el principio de integración del ascetismo con el mundo, tal como hemos visto en funcionamiento desde el comienzo. La Diosa que se hace asceta por amor a Rudra-Śiva es el símbolo perfecto de esta absorción de la renuncia por la sociedad, y en el mismo sentido que ella expresa: es la Diosa la que elige y conquista a su esposo, como una verdadera guerrera que es, pero con las armas del yoga, mientras que él, recogido en sí mismo, resiste durante mucho tiempo sus asaltos en una inmovilidad perfecta. Pero es como yogui que el Puruṣa supremo emite los mundos para implicarlos en el proceso de liberación: de ahí el símbolo fálico de Śiva (en el cual transparece el poste del sacrificio) incrustado en el órgano femenino. Descifrados de este modo el mito y el culto, lo que queda es una sociedad dominada por los brahmanes y el Sacrificio, que reconoce la preeminencia del renunciante y se halla fecundada por su ideal; y esta sociedad no puede más que reconocerse en la Diosa.

Hasta ahora, el análisis de las grandes estructuras del hinduismo se ha podido mantener en un marco unificado. Si bien se trata de poner en su lugar los valores y las creencias en el plano teórico, el cuadro de conjunto al que se llega corresponde también a una práctica general de las masas hinduistas, en la que los templos de peregrinación panindios o regionales y los santuarios locales son visitados por devotos que no dejarán de ir a adorar al Śiva vecino de un Viṣṇu célebre, o *vice-versa*, y que se dirigirán a la diosa protectora del lugar sea cual sea su casta o su pertenencia sectaria. Por otra parte, la introducción de la bisexualidad en lo divino no ha desembocado inmediatamente en una sexualidad divina, porque la Diosa, ligada al mundo creado y sus intereses, encontraba su propio lugar en el funcionamiento del panteón, y particularmente frente al Puruṣa yogui. No obstante, hay que observar que se

dio un paso importante cuando se pasó de la Diosa virgen a la esposa de Śiva: esta vez, la sexualidad se introdujo en el interior de la vida divina, como lo manifiesta hasta la evidencia la presencia de millones de liṅga en todo el suelo indio (aunque la gran mayoría de los devotos rechaza la interpretación sexual de este símbolo). Esto no carece de consecuencias para la concepción que el hindú se hace de la divinidad. En concreto, hay que establecer un vínculo entre esto y el erotismo que se propaga sin complejos en las representaciones religiosas, tanto en los templos como en la iconografía popular. Ha llegado el momento de hablar de aquello que se designa con el término genérico de tantrismo. Como la relación de Viṣṇu a Śrī o Lakṣmi se ha mostrado poco sexualizada, se podría esperar también una dominancia śivaíta en las corrientes religiosas que ponen el acento en la relación masculino-femenino en el interior de la divinidad. Y sin embargo...

EL JUEGO DIVINO

Lo que la doctrina clásica y sus prolongaciones culturales nos enseñan sobre las relaciones del dios y la diosa no afecta, en realidad, más que a sus relaciones con los seres que han arrojado a la existencia empírica. Cuando nos volvemos hacia el Puruṣa supremo recogido en su yoga —y siempre es a él a quien hay que volver para comprender los aspectos aparentemente inconexos del hinduismo—, la sacudida inicial que da a la Naturaleza original para manifestar el cosmos, así como sus intervenciones más directas en este mundo para restaurar el dharma debilitado, no hallan justificación satisfactoria. Recordemos las palabras de Kṛṣṇa en la *Bhagavadgītā* (III.22): «No hay nada que esté obligado a hacer en los tres mundos, nada que no haya obtenido todavía y deba obtener, y [sin embargo] me paso la vida actuando»; y (IX.29): «Yo soy imparcial con

todos los seres. No hay uno solo al que odie, ni uno que me sea especialmente querido. Pero aquellos que forman parte de mí por la devoción, éstos están en mí y yo estoy en ellos». Como yogui, el Puruṣa no puede tener ningún apego, ninguna razón, por tanto, para actuar. No obstante, se afirma que él se implica en la manifestación cósmica para la salvación de los seres y más precisamente de sus devotos. Pero la manera en que Kṛṣṇa formula su relación con el devoto parece curiosamente dejar a éste la iniciativa. En realidad, la idea que se impone a la conciencia hinduista es que Dios crea gratuitamente, sin razón alguna, como puro juego. La noción de un juego divino –que el sánscrito expresa también con un término femenino: *līlā*– en el origen de este mundo no resulta sorprendente en un contexto en el que lo que se propone como tarea al hombre es únicamente conservar lo que existe, mediante una actividad fundamentalmente ritual, y nunca crear algo nuevo a partir de lo dado. Es cierto que tiene su lugar en el universo más ortodoxo, como lo muestra el uso que hace de él el *Brahma-sūtra* II.1.33 y el comentario que realiza Śaṅkara de ese *sūtra* para explicar justamente la creación del mundo.⁵⁸ Al mismo tiempo, se halla en el origen de muchos temas míticos que transponen tanto los actos terribles (pero salvíficos) como las gracias de Dios en danzas o en otras formas de juego. Cada uno de los grandes dioses tiene su danza: célebre es la de Śiva Naṭarājan, “rey de la danza”. Es una danza violenta y terrible, en la que el dios pisa a un demonio: Śiva danza sobre los mundos que acaba de destruir. Kṛṣṇa niño danza sobre la serpiente que acaba de vencer y que también representa un demonio, quizás un símbolo del Kaliyuga. Danza de alegría cuando ha robado una bola de mantequilla a

58. Los *Brahma-sūtra* constituyen el texto fundamental del sistema clásico de Vedānta. Śaṅkara nos ofrece el comentario más antiguo de los que se han conservado, en una línea no dualista que quizás no era la de los *sūtra*. Se recordará que Śaṅkara logró una síntesis “ortodoxa” de la renuncia y del ritualismo brahmánicos.

su madre. Gaṇeśa danza con su enorme barriga y sus patas cortas; quizás es también una postura de danza la que adopta Hanumān, el dios mono, cuando pisa otra figura de demonio, en un nivel mucho más popular de la iconografía. El tema se generaliza: un *Purāṇa* tamil describe las múltiples intervenciones de Śiva en el mundo como otros tantos juegos.

Sin embargo, el juego del dios rara vez es solitario. La misma danza terrible de Śiva tiene lugar en presencia de la Diosa. La *līlā* divina se relaciona estrechamente con la *māyā*, con la Naturaleza primordial; esto es inevitable ya que también ella describe la relación del dios con la manifestación cósmica, su “actividad”. El vínculo entre la *līlā* y la *māyā* está presente del mito a la filosofía; a menudo, incluso, es de identidad pura y simple. El juego es también juego con la Diosa: en eso consiste el juego de dados de Śiva y Pārvatī, al cual se entregan en su paraíso himaláyico y durante el cual no les gusta ser molestados. Lo que se está jugando es la suerte del mundo (obsérvese que el juego de dados evoca la sucesión de los yuga), pero es también un momento de intimidad amorosa entre el dios y la diosa; el juego es la atención que presta Śiva a la manifestación cósmica, de la cual la diosa es, justamente, la hipóstasis.

Es también la *bhakti kṛṣṇaīta* la que más abundantemente desarrolla el tema del juego. Kṛṣṇa, bajo la forma de un joven vaquero flautista, encanta a sus compañeros y sobre todo a sus compañeras. El *Bhāvagata-purāṇa* (canto X) habla de los vaqueros (entre los cuales se halla el hermano mayor de Kṛṣṇa, Balarāma), pero las vaqueras son mucho más importantes: maternas, primero, ante el niño Kṛṣṇa, muy pronto se enamoran de él. Las *gopī* –“vaqueras”– representan claramente a los devotos, cuyas almas experimentan respecto a Kṛṣṇa sentimientos debidamente clasificados por la *bhakti*. Las leyendas de la infancia se desarrollan en todas las literaturas en lenguas modernas, sobre todo en la India del norte, para dar libre curso a los sentimientos “maternales” del devoto. Pero muy pronto

pasa a primer plano el amor claramente erótico de las gopī hacia el joven Kṛṣṇa: el *Bhāgavata-purāṇa* describe ya la *rāsaliḷā*, “el juego (hecho de) rasa”. El tema se retoma en la literatura en lenguas modernas, traducido en una danza ritual, comentada por los teóricos de la bhakti kṛṣṇaīta como los gosvāmin, herederos de Caitanya (siglo XVI) en Bengala y en la región de Mathurā. Tanto en el lenguaje del *Bhāgavata* como en la pluma de los gosvāmin,⁵⁹ se halla subyacente la noción del rasa poético, esa emoción estética “ultramundana” –*alaukika*– que hace salir al individuo de su yo, permitiéndole experimentar lo que todos los otros oyentes o espectadores experimentan al mismo tiempo que él: en el juego de rasa, Kṛṣṇa danza con todas las gopī a la vez, de tal manera que cada una de ellas goza de su presencia como si fuera la única, sin celos de las otras. A pesar del tono erótico de la poesía que describe esta

59. *Gosvāmin*: uno de los numerosos nombres de la bhakti kṛṣṇaīta que constan de la raíz *go-* “la vaca”, como primera sílaba. El dios mismo recibe el nombre de Govinda, sobre cuyo significado la tradición no se pone de acuerdo: ¿es el “descubridor de vacas” o el “jefe de los vaqueros”? Como Veṅugopāla es el “vaquero flautista” bien conocido en la iconografía. Una parte de su infancia se desarrolla en Gokula, en la “familia de las vacas”, igual que otros “dos-veces-nacidos” la pasan en el gurukula, la familia del gurū; allí está rodeado de vaqueros –*gopa-* y de vaqueras –*gopī-*. La montaña que él levanta con el dedo para dar cobijo a vacas y pastores de la lluvia enviada por Indra, se llama Govardhana (“que hace crecer o prosperar las vacas”). En fin, cuando es considerado la forma suprema del Puruṣa en el lugar de Viṣṇu, su paraíso es el Goloka, el “mundo de las vacas” (igual que existe el Brahmaloaka, el Viṣṇuloka...). La interpretación moderna, que indudablemente exhibe un tipo de imaginación distinta del de los hinduistas, ve en esta referencia constante a las vacas la prueba de un origen pastoril del dios, o por lo menos de uno de los aspectos del dios (que estamos obligados a considerar como la síntesis de varios personajes sin vínculo lógico entre ellos). No obstante, dado el simbolismo de la vaca en la ideología brahmánica, parecería haber otra interpretación posible de esta dimensión mítica particular del avatāra de Viṣṇu. Puede comprenderse así que los religiosos kṛṣṇaītas se hayan distinguido de la innumerable cantidad de svāmī añadiendo un prefijo *go-* a su título genérico de svāmī.

līlā, los teóricos de la bhakti se esmeran en explicar que no se trata, de ningún modo, de un amor humano, que el amor de las gopī hacia Kṛṣṇa es un amor salvífico, un amor sin egoísmo ni egocentrismo, al contrario del kāma de este mundo –*laukika*–. La bhakti clasifica los rasa del devoto del mismo modo que la poética, y si las diferentes escuelas no siempre se ponen de acuerdo respecto al número y el nombre de estas rasa, el paralelismo de las dos clasificaciones no deja de ser asombroso. No obstante, hay que decir al mismo tiempo que Kṛṣṇa es completamente rasa: no es nada extraño, pues –ya que está hecho de esa beatitud que ya constituía a Brahman, que es Śiva– ver cómo reemplaza a Viṣṇu como forma suprema de la divinidad; inversamente, es Viṣṇu el que se convierte en avatāra de Kṛṣṇa. Pero, una vez más, todo queda igual: la beatitud de Brahman existe, pero es inferior a la bhakti, el propio śāntarasa se convierte en el grado más bajo de la bhakti.

Ahora bien, entretanto ha entrado en escena la gopī preferida: Rādhā, que la *Gītagovinda* da como compañera a Kṛṣṇa, pero que el *Bhāgavata-purāṇa* no parece conocer. Sus amores son tempestuosos; desavenencias y reconciliaciones, separaciones y reencuentros, quieren expresar las fases tumultuosas de una mística muy afectiva. Una vez más, ante este personaje que aparece en un momento mal definido, pero relativamente tardío en la mitología hindú, se ha intentado resolver el problema de comprensión que plantea buscándole un origen geográfico e histórico: diosa de una tribu pastoril –¿no es vaquera?–, se habría colado en el panteón a continuación de tantas otras diosas. Todo esto no son más que conjeturas y, sobre todo, no resulta clarificador: ¿hemos avanzado en la comprensión del lugar único que ocupa respecto de Kṛṣṇa? En realidad, el papel de esta gopī única parece cada vez más indispensable para el desarrollo de una bhakti en la que el amor a Dios cobra un giro cada vez más afectivo. Si bien cada alma sabe que hay otras almas como ella, no por ello deja de tener a Dios entero para sí sola. Esto se

halla en la línea de la *rāsalīlā* y no hace más que extraer sus consecuencias extremas: *Rādhā* es la *gopī* ideal, a la que todas las otras intentan imitar. Los teóricos de la *bhakti* distinguen claramente la *bhakti* clásica de la *Bhagavadgītā* de la *bhakti* que ellos practican: la primera está centrada en la ejecución de los ritos prescritos –ritos brahmánicos de los que habla *Kṛṣṇa* en la *Gītā*, pero también ritos complejos de los grandes templos *śivaítas* o *viṣṇuitas* de toda la India que constituyen la expresión principal de la *bhakti* de la mayoría de los fieles–,⁶⁰ mientras que la *bhakti* afectiva está hecha de apego apasionado –*rāga*– a la divinidad. Este amor no puede sino proyectarse en un amor sexualizado, el de una pareja divina: Dios, el *Puruṣa*, el Varón, juega el juego del amor con un alma privilegiada hecha mujer.

Rādhā, por otra parte, es una amante, y no la esposa legítima de *Kṛṣṇa*. La explicación que generalmente se ofrece es, a primera vista, bastante desconcertante: ha de ser una amante para que la pareja esté más segura de no estar unida por un amor humano banal, por el *kāma*. El marido se dejaría llevar más fácilmente por el deseo egoísta con su mujer. El razonamiento, todo hay que decirlo, no parece muy convincente, pero aun así hay que situarlo en el contexto de la *bhakti*, tal como, por otra parte, lo precisan los *Vaiṣṇava* de Bengala: el alma ha de tener con Dios relaciones inmediatas que no tienen que ver con el *dharma*, el cumplimiento de los ritos. Ella se presenta ante él sin ornamento ni mérito, sin casta ni familia, reducida a sí misma. La mujer legítima no puede simbolizar esta alma, ya que, por el contrario, interpone entre su esposo y ella todo el espesor del *dharma*, de las exigencias sociales. Además, el marido tiene un sentimiento de posesión –de

60. Volveremos a encontrar ese culto de los templos que, en sí mismo, procede del tantrismo más que de la *bhakti*. Pero los fieles no iniciados participan en él a su manera y aportan otra cosa distinta de las concepciones tántricas. Ellos se han alimentado más de *purāna* y de relatos épicos que de *tantra*.

“mío”, *mama*— respecto de su mujer, que favorece el desarrollo del ahaṁkāra más que su superación. El amor mutuo de Rādhā y de Kṛṣṇa carece completamente de ese egocentrismo. Cada uno no se preocupa más que de la felicidad del otro. Una vez más, la religión de este mundo, el dharma, es vista como *kāma*, y éste es la expresión directa del ahaṁkāra. Éste era, recordémoslo, el juicio que emitía el renunciante sobre este mundo presa del ahaṁkāra, y este juicio era una manera también muy negativa de expresar la universalidad de la salvación: ésta no podía limitarse por consideraciones de dharma. Vyāsa, en el *Viṣṇupurāna*, extraía conclusiones alabando los beneficios del Kaliyuga, la felicidad de los sūdra y de las mujeres. Hemos visto cómo la bhakti estaba constantemente dividida, puesto que se implanta en la sociedad brahmánica, entre el cuidado de conservar los valores ortodoxos y el de construir un cosmos ampliado para incluir todo lo que las consideraciones de dharma alejaban de la salvación. La bhakti afectiva, tal como se proyecta en la pareja “irregular” Rādhā-Kṛṣṇa, es uno de los resultados de esto último.

Pero entonces Rādhā no es una diosa como las otras; no representa la Naturaleza, sino el alma individual; por tanto, no podría relacionarse del mismo modo que las otras diosas con la *māyā*. El juego amoroso afecta profundamente a la divinidad masculina, hasta el punto de no ser ya un juego. La amante de Kṛṣṇa pertenece al plano de la realidad absoluta, forma parte del ser mismo del dios, en tanto que es rasa y que este rasa se concibe según el tipo de la relación hombre-mujer. El amor que Kṛṣṇa y Rādhā experimentan el uno por el otro se llama *preman* y no ya *kāma*, para distinguirlo de manera más clara del amor humano al que parece imitar. La diosa, tal como lo hemos visto hasta ahora, se halla en un plano de la realidad que no puede ser el plano supremo.

En este momento, ¿qué es lo que separa la bhakti del tantrismo?

EL TANTRISMO

La cuestión, en realidad, es doble, y las respuestas no son fáciles: ¿en qué se distingue teóricamente lo que se llama “tantrismo” de la bhakti y por qué hay toda una zona de hechos religiosos en el hinduismo que se duda en clasificar en un lado o en otro? La elección misma del término “tantrismo” no es precisamente clarificadora, aunque se imponga por el uso mismo de los textos sánscritos. Procede del término *Tantra*, que designa técnicamente una cierta categoría de obras extraordinariamente numerosas y de fechas al menos tan variables como los *Purāna*. Sin embargo, los propios *Tantra* se refieren a textos considerados revelados, los *Āgama*, término más bien śivaíta, o los *Samhitā*, entre los viṣṇuítas. Esta revelación que procede de la divinidad se opone a menudo a la Revelación védica, a la que la bhakti se sentía pertenecer. Y como, en realidad, las ideas tántricas están ausentes de la literatura védica tanto como la bhakti, una vez más se habla de corriente religiosa popular, no aria. Se le atribuye una gran antigüedad, a la vista de las prácticas “primitivas” que contendría, a pesar de que los textos de que disponemos nunca se remontan más allá de la era cristiana. Pero, a causa de su fuerte implantación en el budismo del norte, se está tentado de buscarle raíces más bien del lado de Asia central y de los cultos chamánicos que de los dravidianos.

Ahora bien, sería indudablemente desafortunado acogerse a una definición del tantrismo que se limitase a definirlo como antivédico y, por tanto, como extra-védico. Eso sería, efectivamente, condenarse a no poder dar cuenta de la tensión que habita el tantrismo, y también la bhakti, y que lo divide en unas prácticas reservadas a las castas bajas y otras prácticas con las que deben contentarse las castas altas para no infringir su dharma y perder su estatus. Pero esto sería también dejar de ver en funcionamiento, en el interior de los sistemas tántricos, las mismas nociones fundamentales que en el resto del hin-

duismo: la estructura, idéntica en sus elementos, resulta completamente transformada por una utilización diferente.

La bhakti apareció como una relectura de la Revelación védica y de su interpretación brahmánica más estricta, en la que el mundo del deseo se hallaba rehabilitado en su relación con la salvación al precio de una amputación del deseo mismo: todos los objetivos del ser humano son buenos —incluyendo el kāma—, pero deben subordinarse al mokṣa. El ser humano más expuesto a las tentaciones del deseo bajo todas sus formas, el rey, recibe la promesa de la liberación con tal de que rompa el vínculo que ata sus actividades a sus intereses o sus tendencias personales: el bien de los mundos, el abandono de sí mismo al dios de la salvación deben remplazar el kāma y todo el egocentrismo que deriva de él. Es justamente esta posición neurálgica del kāma lo que varía en el universo hinduista cuando la Diosa se introduce en la vida del dios. Incluso si tomamos la precaución de distinguir el amor de Kṛṣṇa y de Rādhā, o de Śiva y de su Śakti, designándolo con un término nuevo, el kāma sigue presente en la unión de la pareja, sin lo cual ésta no tendría lugar: no se llega a eliminarlo del acto creador mismo si la Diosa es el principio que se opone al Puruṣa para hacer existir el cosmos y con el cual procrea. Por otra parte, el Puruṣa permanece inmóvil y recogido, y ella es su “mitad” femenina, constituyendo el principio activo que opera en el universo. No es extraño, pues, sean cuales sean los orígenes históricos que escapan a la investigación, que en un momento equis la misma Diosa, obrera de la creación, del mundo del kāma, por tanto, se considere también el agente esencial del retorno al Puruṣa, de la liberación, objetivo declarado de la creación.

Se habla de tantrismo cuando este cambio de perspectiva se formula en todo su rigor, y sean cuales sean las formas que adopta para realizarse: el mundo está ahí, como algo dado, y su existencia se halla ligada al kāma y teniendo él mismo como fin último el retorno al Absoluto del cual ha surgido. En lugar de

oponer deseo y liberación y de negar uno de ellos en beneficio del otro, se considera que el deseo es, en cada individuo, la marca de su encaminamiento hacia la salvación, el sello de lo divino en él, siempre que sepa someterlo a las transformaciones convenientes. De este modo, ya no son los actos, rituales o no, los que se valoran por sí mismos, sino más bien el deseo, que goza de una verdadera promoción, y esto tiene lugar, como siempre, a partir de una concepción modificada de la divinidad. Si, en la mayoría de los casos, el Absoluto en su forma última sigue siendo el Puruṣa en el cual todo se ha reabsorbido, incluida su Energía femenina o Śakti, el dios del cosmos manifestado no puede existir más que unido a esta Śakti en una unión permanente y feliz; lo divino es una pareja, analogía de la pareja humana, e inversamente el hombre —o la mujer— no puede acercarse a él más que intentando reproducir en sí mismo esa pareja original.⁶¹ La felicidad de la pareja divina es también analogía del kâma humano, aunque liberada de todas sus limitaciones. Prácticamente, las doctrinas se distinguen por el lugar más o menos grande que conceden a la Diosa. El śâktismo es la forma extrema de este enfoque, en el que la Diosa pasa a ser el principio supremo. Iconográficamente es un diosa desnuda y negra, que lleva un collar de cráneos y va montada sobre el cadáver blanco de Śiva (reconocible por su piel de tigre, típica del asceta) que tiene en su espalda. Es la Kâli del místico bengalí de finales del siglo XIX, Ramakrishna.

Parece que sea necesario partir de esta glorificación del deseo amoroso, fundamento de todos los deseos, para comprender en qué direcciones va a buscarse el ideal tántrico, porque hay una multiplicidad casi infinita de vías en una búsqueda en

61. La fórmula hay que tomarla al pie de la letra. Esto significa, entre otras cosas, que la unión sexual entre hombre y mujer no puede ser más que uno de los medios empleados para reproducir *en sí mismo* esta unión permanente consustancial a lo divino.

la que triunfa más que nunca lo simbólico, y en la que el dharma pasa a un segundo plano —con matices que veremos—, y donde los objetos habituales del deseo no son más que medios de realización de la felicidad esencial. El universo tántrico es un universo fragmentado, en el que reina la secta, en el que los modelos se difractan en la omnipotencia de los gurús, en el que el abanico de las opciones posibles recorta a veces, curiosamente, la escala de las castas. Aquí no podemos más que intentar captar las principales categorías de comportamiento en las cuales se ha definido. No nos extrañemos, pues, de encontrar, ahora con un signo inverso, los grandes temas de la bhakti hinduista y, más allá, de la renuncia brahmánica. El tantrismo no inventa nada, no hace más que invertir los valores conocidos, releyendo la Tradición en un registro esotérico. No insistiremos en los aspectos propiamente teóricos —en los que sería interesante observar el paralelismo de los desarrollos viṣṇuitas y śivaítas—, ya que multiplican los estados de evolución y de involución de lo real con tal lujo de gradaciones y de niveles que uno se pregunta a qué han correspondido en la conciencia de sus creadores. Las cosmogonías puránicas vuelven a encontrarse ahí, pero envueltas en un espeso colchón de categorías suplementarias, por encima y por debajo.

La primera dirección del despliegue de las especulaciones tántricas, la que se impone a la atención del observador más externo, es la del ritual en todas sus formas: efectivamente ¿no era lo que debía abandonar en primer lugar el renunciante brahmánico que salía de la sociedad? Para él, el ritual pertenece al universo del kâma y de los renacimientos, era como el anverso de la salvación. Así pues, lo vemos ahora promovido, precisamente como lugar privilegiado del kâma, a la dignidad de instrumento para realizar en sí la presencia de la divinidad. En primer lugar, el ritual privado cotidiano, en el que volvemos a encontrar réplicas del ritual brahmánico pero infinitamente complicadas, con formas exteriores y sus equivalentes

mentales: ya sea que se instale la divinidad sobre un diagrama diseñado en el suelo con polvos coloreados o que se la invoque en una escenificación imaginaria, se comienza siempre por una invocación a la divinidad en sí. No se puede rendir culto más que a un dios al cual se es ya consustancial: dicho de otro modo, se rinde culto a uno mismo. El ritual de los templos es, con mucho, el más espectacular, y no se puede dejar de admirar la ciencia de los sacerdotes especializados en el culto, particularmente en las regiones en que el tantrismo está más vivo (Bengala, la plana costera en el sur-oeste del Deccan, etc.), incluso si se experimenta un cierto vértigo. La minuciosidad de los ritos y su multiplicidad son tales que, en confesión de los propios sacerdotes, su ejecución no puede sino ser trastornada por razones de tiempo —en un país en el que todo el mundo, en la vida cotidiana, parece tener todo el tiempo del mundo!—. Cada gesto, cada ingrediente, cada fórmula, cada desplazamiento en el espacio tiene su significación simbólica, que sólo el iniciado percibe. A pesar de las referencias que hacen ciertos oficiantes de templos al Veda y de la pretensión que tienen de utilizar manuales de práctica llamada védica —aunque el culto védico nunca se ha realizado en templos—, se puede decir, de una manera general, que en diversos grados, el culto de los grandes templos viṣṇuítas y śivaítas, a fortiori los de la Diosa, es tántrico. La conciencia colectiva hinduista no repara en ello, porque los devotos, como hemos dicho, generalmente no tienen ninguna relación con la secta tántrica particular a la que pertenecen los oficiantes de los templos. En cambio, para el especialista de la religión, el tantrismo aparece, en primer lugar, como un ritualismo desenfrenado, hasta el punto, además, de que ya no lo reconoce en las regiones en las que es menos intenso, cuando en realidad a menudo no hay más que una diferencia de grado o, actualmente, una degeneración debido a las condiciones históricas. Sin embargo, no cabría hablar de tantrismo en los pequeños templos de la diosa aldeana de los

limites: señal de que la práctica tántrica se relaciona con un cierto refinamiento del saber –y correlativamente con un cierto nivel social– que los santuarios de las aldeas y pueblecitos no pueden ofrecer.

Esta noción de un nivel por debajo del cual no se podría hablar de tantrismo es tanto más importante cuanto que el culto tántrico implica casi obligatoriamente ofrendas de sacrificios animales y de alcohol a la Diosa (sabemos que el mito del *Devī-māhātmya* justifica ambos tipos), aunque los sacerdotes sean de casta alta. Todas las situaciones son posibles, desde el sacrificio de búfalos y de machos cabríos votivos ante el templo, con ofrendas de sangre y de alcohol llevadas al interior del santuario con la cabeza cortada de la víctima, a los sacrificios hechos a una buena distancia del templo y ofrecidos a formas inferiores de la divinidad que son mediadoras entre ella y su devoto. Si los hechos son complejos, el principio parece simple: el consumo de carne y de alcohol está formalmente prohibido por el hinduismo de inspiración brahmánica, en el que el modelo del renunciante se impone con el *ahiṃsā*. Correlativamente, el culto de las divinidades de las castas altas es vegetariano y sólo las divinidades inferiores reciben sacrificios cruentos: un dios subordinado que tiene rango de demonio se representa, por ejemplo, con un perro (el animal del cazador) y una vasija de vino de palma. El tantrismo, por el contrario, recomienda en principio la ofrenda de carne y de alcohol y su consumo ritual por los fieles. La práctica, no obstante, se asemeja bastante a la situación de dos niveles que reina en el resto del hinduismo. Por ejemplo, en la muy tántrica Bengala, los brahmanes de estatus superior rinden un culto vegetariano a la Diosa, a la que llaman *Vaiṣṇavī*, y rechazan incluso el consumo de pescado, algo que parece ser normativo en la sociedad bengalí de casta alta. Más exactamente todavía, el culto tántrico remplazará la víctima animal por una víctima vegetal simbólica –generalmente una variedad de melón o de calabaza

que la Diosa aceptará gustosa a modo de carne—. Está en juego el estatus social de sus devotos. Así pues, estamos siempre en la misma problemática, excepto en el caso extremo del śáktismo, en el que la Diosa acumula abiertamente sobre ella y sobre sus sacerdotes todas las formas de impureza: sus adeptos se sitúan bastante abajo en la jerarquía social. En última instancia, será la pertenencia o no de los oficiantes a una secta tántrica, la iniciación que hayan recibido para ello, lo que distinguirá de manera más segura un culto tántrico de otro. Los propios fieles no son tántricos más que si han recibido el primer grado de iniciación en la secta, que establece sus obligaciones teniendo en cuenta por lo general su pertenencia de casta. Este carácter esencialmente sectario del tantrismo ha sido determinante en el hecho de que haya un tantrismo budista paralelo al tantrismo hindú.

Las mismas consideraciones valen, *mutatis mutandis*, para las prácticas sexuales que se integran ya sea al ritual o a los ejercicios de yoga y que le han dado reputación al tantrismo tanto en la India como en el extranjero. En este campo también la variedad es extensa: formas privadas, sesiones colectivas (como en la secta kaula de Cachemira), o utilización de las prostitutas de los templos, algo que ha tenido lugar en toda la India. Mientras tanto, hay que decir que se trata de un número muy pequeño de personas el que se entrega a estas prácticas, por comprensibles que sean en la lógica del tantrismo, ya que transgreden prohibiciones y admiten diversos grados de aptitud. El acto sexual con una mujer que no sea la propia se considera más elevado (véanse Rādhā y Kṛṣṇa) en la jerarquía de las prácticas, porque exige un mayor dominio de sí mismo. Efectivamente, se acompaña de modalidades de ejecución que representan verdaderas hazañas, como la reabsorción a través del pene del esperma eyaculado en la vagina de la mujer. La glorificación del kāma no excluye, pues, una rigurosa ascesis.

De una manera general, los yoga tántricos ponen el acento

en el cuerpo y su sexualidad, pero también ahí con una extrema variedad de formas, hasta el punto de que la historia de las sectas está marcada por constantes escisiones y divergencias en las creencias y las prácticas. No es sorprendente volver a encontrar operante la omni-potencia del sustituto simbólico. Es así como toda una gama de yoga se centra en la noción de *kuṇḍalini*, la energía sexual que se halla latente en todo individuo y que representa una serpiente enroscada en la región de los órganos sexuales del cuerpo humano. Los ejercicios tendrán entonces como meta que el animal se alce, que suba etapa tras etapa, según una fisiología simbólica, hasta la cima de la cabeza, o en un lugar establecido de antemano, lugar de encuentro con el Absoluto, en el que se realiza la unión perfecta de Śiva y de Śakti. También ahí caben todos los refinamientos imaginables, las etapas se multiplican hasta el infinito, y el paso del mundo “grosero” visible al mundo sutil del Absoluto se asegura mediante transiciones igualmente innumerables. En el comienzo, hay un considerable cuidado en establecer la correspondencia entre el microcosmos humano y el macrocosmos, lo cual retoma la idea de que el individuo debe reproducir en sí al Puruṣa cósmico. Cuando la complejidad es máxima, todo intento de correspondencia es inútil. Tanto en el yoga como en el ritual, un observador exterior –necesariamente burdo– tiene la sensación de que la máquina de fabricar se ha vuelto loca. Pero esto no debe impedir buscar el significado de los símbolos fundamentales puestos en funcionamiento. Probablemente no son más gratuitos que los otros. No nos detendremos aquí más que en la famosa Kuṇḍalini, la energía sexual convertida en serpiente: ya lo hemos dicho, la palabra significa “la que está enrollada”. Ahora bien, en sánscrito, este término tiene un sinónimo exacto, el compuesto *bhogavati*; *bhoga* (que deriva de dos raíces diferentes) es a la vez la curvatura, el enrollamiento (de la serpiente, por ejemplo), y todo lo que es del dominio de la experiencia sensible, especialmen-

te el goce: maravillosa ambigüedad para los *amateurs* del lenguaje críptico como lo es el de los *Tantra*. Al mismo tiempo, nos percatamos cómo *kunḍalinī*, habiendo sustituido al demasiado claro *bhogavatī*, puede designar el *kāma* por excelencia, el *kāma* elevado a la dignidad de sustancia misma del ser humano, y tomar la forma de una serpiente enroscada hembra. Advertimos, como en un lejano eco, una referencia suplementaria a la serpiente Śesa, el Residuo de los mundos enrollado sobre las aguas del diluvio para servir de lecho a Viṣṇu-Nārāyaṇa. Decididamente, no hemos abandonado, en ningún momento, el mundo indio.

Finalmente, hay que incluir en el número de los desarrollos originales del tantrismo la importancia de las fórmulas monosilábicas y la simbólica de los fonemas: la construcción del universo tántrico concede un lugar muy especial al sonido, hasta el punto de que los estadios de la evolución y la involución de lo real poseen sus equivalentes sonoros simbólicos que nadie se preocupa de justificar. El ritual pronto hincha desmesuradamente el papel de las fórmulas pronunciadas y de los fonemas escritos en los diagramas; el mundo mental creado por la meditación yóguica completa también las formas (geométricas, corolas de lotos, etc.) con letras que se inscriben en ellas. Cada fórmula, cada letra o sonido es un símbolo, y el microcosmos mental se halla tan duplicado como el macrocosmos emitido por la divinidad. Las fórmulas son al mismo tiempo elementos protectores, mientras que las letras hacen presente tal o cual forma de la divinidad. Todo este material sonoro que invade la totalidad de las creencias y de las prácticas tántricas, ¿no evoca las especulaciones brahmánicas sobre el Veda y la omnipotencia ritual de la fórmula bien pronunciada? Ciertamente, el contenido del Veda ha desaparecido, se ha fragmentado en sus elementos últimos, pero cuando vemos despuntar, al alba de la emanación del cosmos, el Sonido bajo la forma de un punto (trascipción gráfica de la nasalización del *Om* védi-

co), es fuerte la tentación de relacionarlo el Śabda-brahman, el Brahman-Sonido, forma inferior del Absoluto brahmánico con el que algunas *Upaniṣad* han flanqueado al Brahman supremo. El tantrismo, también en este punto, no habría hecho más que amplificar hasta el delirio una dirección de pensamiento auténticamente brahmánica. Curiosa forma de decir no al Veda, pero sin duda la forma más sutil de glorificación del kāma.

TANTRISMO Y BHAKTI

Quizás de este modo tengamos, en esta demasiado breve presentación del tantrismo, los elementos de una respuesta, o de un comienzo de respuesta a la pregunta formulada. Aunque la teoría tántrica, en sus aspectos más generales, se distingue claramente de la bhakti e intenta desmarcarse de ella mediante una inversión de los valores brahmánicos, en los hechos e incluso en toda una parte de la literatura religiosa, no hay ruptura entre ambos. Encontramos temas tántricos en los *Purāṇa*, referencias a los *Purāṇa* en los *Tantra*, y autores que comentan tanto los unos como los otros. Se lee los grandes *Purāṇa* en los templos en los que el ritual se considera tántrico, pero donde la mayoría de los fieles son hinduistas que frecuentan el templo con una idea muy vaga de la significación del ritual o incluso de la representación del dios y nunca pensarían en iniciarse en una secta tántrica. Concretamente, es ese desfase el que explica el rechazo de la mayoría de los hinduistas a reconocer en el liṅga un símbolo fálico: para ellos se trata de la forma habitual bajo la cual pueden tener el *darśan* —la “visión”— de Śiva, y nunca se han preguntado qué significa esa forma. Ellos rechazarían con horror toda apariencia de culto fálico. Por el contrario, para ellos el liṅga es la representación más desnuda, más austera, de Śiva, aquella que puede hacer, por ejemplo, que un brahmán de obediencia śāṅkariana encuentre en ella el símbolo de Brahman sin forma

ni atributos. En estos grandes templos, el tantrismo puede estar en el trasfondo sobre todo porque los santos śivaítas o viṣṇuitas que allí se hallan representados son puros bhakta.

Las representaciones tántricas hacen lo que ya hizo la bhakti en relación con la Revelación védica: en lugar de excluir lo que no pueden ignorar, lo engloban. Por ello el līṅga de Śiva, si no es “espontáneo” —es decir, no construido, simple protuberancia de la roca viva—, tiene, por debajo de la parte cilíndrica que emerge, una base cuadrada que representa a Brahmā y una parte mediana octogonal que es Viṣṇu. Se trata, pues, de la Trimurti purānica retomada en el līṅga. En este caso, naturalmente, Śiva se concibe como superior y es él quien otorga tanto los bienes de este mundo como la liberación; Viṣṇu le está subordinado, pero Brahmā, por tanto el Veda, forma el soporte de todo. Del mismo modo, una diosa tan tántrica como Tārā, “la Salvadora”, está “hecha de brahman”, mientras que otra, Tripurasundarī, se dice que antaño recibió un culto de Brahmā, Viṣṇu y Śiva, así como de los treinta dioses (védicos)... Se podría prolongar hasta el infinito la lista de rasgos de este tipo.

En fin, las plegarias de alabanza, los relatos que glorifican a la divinidad, ¿proceden de la bhakti o del tantrismo? Sería inútil pretender precisarlo, ya que sirven indistintamente a los bhakta y a los tāntrika. Esto no hace sino confirmar que la bhakti y el tantrismo deben encontrarse en los templos. Es ahí, en efecto, donde estos dos aspectos del hinduismo muestran lo que sus esfuerzos tienen en común: no sacrificar este mundo a la liberación, sino reintegrarlo de una manera o de otra en la perspectiva de la salvación. Para el bhakta, el culto del corazón debe acompañar al de los gestos y al de la voz en un total desinterés. Para el tāntrika, el culto exterior no es sino el primer paso hacia una transformación de todo el individuo, cuerpo y mente, que debe conducirle a un plano divino de existencia. En uno y otro caso, el bien de los mundos, está en juego tanto como la salvación final de cada individuo.

Al mismo tiempo, hay que evitar una fusión abusiva de las dos vías, pues es justo que permanezcan separadas, como podemos ver ahora volviendo a la pareja Rādhā-Kṛṣṇa que había suscitado nuestra pregunta. La bhakti muy afectiva que se expresa en la *Gītagovinda* y en muchos otros textos del kṛṣṇaísmo en sánscrito y en lenguas modernas, esa bhakti de la que los sucesores de Caitanya se quieren teóricos, es todavía puramente bhakti. Si estos últimos piensan que Caitanya ha “realizado” en sí mismo la unión de Kṛṣṇa y de Rādhā, es, en primer lugar, porque ven en él una encarnación de Kṛṣṇa. Pero ellos mismos no pueden ser más que espectadores de los juegos amorosos de la pareja divina. Ellos son las otras gopī que se regocijan con la felicidad de Rādhā, sin poder aspirar a ocupar su lugar. La unión de Rādhā y de Kṛṣṇa es, pues, también la representación de la unión mística a la que cada individuo debe aspirar y que constituye la salvación. Otra cosa muy distinta sucede con los Sahajiyā de Bengala, herederos quizás de una secta de budismo tántrico tardío en esta provincia periférica de la India: cada miembro de la secta está llamado, según ellos, a realizar en sí mismo la unión de Kṛṣṇa y de Rādhā, y como se trata de una de las sectas en las que el ideal tántrico es de los más degenerados, el kāma vulgar se halla aquí muy cerca del acto amoroso del tāntrika. Prácticamente se identifican. Rādhā termina por ser más importante que Kṛṣṇa: se trata, por tanto, en realidad, de una forma de śāktismo, según la cual toda mujer es Rādhā en persona.

A partir de ahí, se puede incluso formular una hipótesis sobre su nombre, que la distingue de Śrī o Lakṣmī así como de las esposas de Kṛṣṇa. No carece de interés el hecho de que esta hipótesis tenga su punto de partida en el *Mahābhārata*, suma de la bhakti clásica: en efecto, la epopeya conoce otra Rādhā, destinada, ciertamente, a un futuro menos glorioso, pero cuyo lugar sigue siendo significativo. Es la mujer del sūta (casta mezcla de kṣatriya y de brahmán) que ha adoptado al hijo ma-

yor de Kuntī, la madre de los cinco Pāṇḍava; en efecto, ella había tenido un primer hijo, antes de su matrimonio con Pāṇḍu, al cual había abandonado para escapar a la deshonra –a pesar de que el padre fuese el dios Sūrya, el Sol–. Karna, este hijo ilegítimo, será el enemigo encarnizado de Arjuna, el rey guerrero ideal. Ahora bien, Kuntī, en la epopeya, es la encarnación de la diosa Siddhi, el Éxito, el Logro, la Realización de la meta. Rādhā es prácticamente un sinónimo de *siddhi*; así pues, el texto, al designar a Karṇa como “el hijo de Rādhā” –Rādheya–, indica, al mismo tiempo que vela, su parentesco con los hijos reconocidos de Kuntī, los Kaunteya. Rādhā, la amante de Kṛṣṇa, bien podría simbolizar justamente la esencia del culto tántrico, la *sādhana*, o a su adepto, el *sādhaka*, dirigiéndose hacia su meta, que hará de él un *siddha*, un “perfecto” que ha realizado en sí mismo la unión del dios y de su Śakti. Hallamos en ella el doble perfume de ilegitimidad exhalado por el nacimiento de Karṇa y por la casta mestiza de la Rādhā épica, al mismo tiempo que su estatus de vaquera, análogo al del joven Kṛṣṇa, simboliza el cuidado de las vacas queridas por el brahmán.

V. EL HINDUISMO Y EL FUTURO

¿Hemos sostenido esa especie de reto propuesto desde el comienzo, consistente en hallar bajo la infinita diversidad que en una primera mirada ofrece el hinduismo una unidad profunda? Ciertamente no se ve por ninguna parte una unidad institucional inscrita en el terreno y que ordenase la totalidad de manera explícita. Pero no hay que confundir lo institucional y lo estructural. La religión surgida de la Revelación védica, no habiendo tenido nunca una organización centralizada, se ha dispersado en grandes movimientos, más tarde en sectas que, actualmente serían difíciles de enumerar; cada “santo” puede dar origen a un nuevo grupo religioso, y justamente ése era uno de los grandes obstáculos para ofrecer una visión sintética de las sectas tántricas. Ahora bien, ¿no es por ello más extraordinario todavía poder destacar la unidad profunda de este conjunto bajo la extrema diversidad de superficie? No hay un solo de esos movimientos religiosos, ni una sola secta que fuesen inteligibles fuera del contexto indio, es decir brahmánico e hinduista. Es evidente que la presencia de numerosos brahmanes, a la vez lo bastante diseminados geográficamente para diferenciarse y muy unidos por su estatus sacerdotal y su vínculo con la Revelación, ha sido determinante. Han impuesto sus maneras de ver y las especulaciones que, muy a menudo, les han llevado a integrar en su visión del mundo descubrimientos

religiosos de los que quizás hubieran prescindido. Digamos que, preservando su estatuto y sus funciones teóricas –pero ¿podían, más que otros hinduistas, verse de otro modo que como brāhmanes?–, han sido honestos, han trabajado su religión en la línea o las líneas en las que contribuían junto con otros a profundizarla, a universalizarla. En ningún momento se percibe, detrás de este trabajo, el impulso reivindicativo de las castas bajas. Más bien sucede lo contrario: los brahmanes preparan, en el interior de su visión de las cosas, la posibilidad de que esas castas bajas se afirmen contra ellos, principalmente en el plano religioso.

La especulación ha sido siempre esencialmente religiosa. Esto no significa que no se hayan explorado todas las dimensiones de la vida humana, como hemos intentado mostrar, sino que lo han sido en el interior de un universo sagrado. Los aspectos más seculares, incluso los más empíricos, del ser humano, se han tenido en cuenta sobre todo porque formaban parte, indisolublemente, de este universo sagrado. Y nunca ha habido fuente de reflexión extraña –no religiosa– que haya hecho temblar la ciudadela ideológica de los brahmanes. Las que se presentaron en el curso de los siglos y que ciertamente han sido –aunque en una medida difícil de valorar– un estímulo para las especulaciones brahmánicas han sido también de orden religioso: fundamentalmente el budismo, al cual el hinduismo pondrá fin en la India, el jainismo, al cual confinará en especies de “reservas”, y el islam, contra el cual la ortodoxia brahmánica se erguirá en un último sobresalto. Hemos mostrado, no obstante, cómo el pensamiento científico, al contrario de lo que sucedió en Occidente, no logró emanciparse: resulta especialmente chocante ver, a lo largo de toda la historia del Nyāya, la escuela de lógica india, con su asociado el Vaiśeṣika –una historia de casi dos mil años, a juzgar por los textos que poseemos–, cómo se citan los mismos ejemplos concretos, se repiten los mismos razonamientos, únicamente cada vez más

refinados, para poder responder mejor a las objeciones que suscitan. Las matemáticas, no cabe duda, encontraron espíritus poderosos capaces de inventar y de contribuir a la historia mundial de esta disciplina (se les atribuye especialmente la invención del cero posicional). Ahora bien, además de que el contexto socio-religioso no animaba a la investigación científica más allá de las necesidades de aplicación inmediata, la concepción que se tenía del espíritu humano no permitía grandes audacias teóricas ni renovaciones de perspectiva.

También la historia de la India, mal que le pese, ha sido una historia. Nada en su pensamiento tradicional le permite comprender que algo sucede verdaderamente en el mundo. Dado que el ser humano, desde el comienzo, no se concibe como teniendo otra cosa que hacer más que mantener el orden cósmico, la vida humana en la tierra, en conjunto, no podría orientarse hacia una meta precisa que no estuviera dada de antemano, desde fuera del propio ser humano. Bajo el impacto de las ideas procedentes de los renunciantes, la acción humana se analiza cada vez más en términos religiosos, e incluso en términos rituales. Todo sucede como si el universo hinduista se sacralizara cada vez más profundamente, de manera que vacía de forma definitiva la existencia humana de cualquier significación que no sea la de una perfecta integración en una totalidad que le trasciende. Es el universo el que le da su sentido, y no a la inversa. La concepción de un tiempo cíclico en el que todo retorna perpetuamente, a excepción de algunas almas liberadas, se relaciona como es lógico con esta antropología: el fin del mundo ha de llegar, se haga lo que se haga, pero no es más que una pausa, manifestando, en el nivel de la divinidad, la superioridad de la concentración yóguica sobre una actividad dirigida hacia el exterior. Al mismo tiempo, la misma perpetuidad del ritmo cósmico deja entender claramente que el ser humano que vive en este mundo está atado a él, incluso si no tiene gran sentido el que esté en él.

Resulta inimaginable una negación más completa de lo que forma globalmente la ideología occidental moderna; la exigencia implícita en la conciencia occidental de que su vida y su acción tengan un sentido, y de que el mundo tenga una historia única en la cual participa, esta exigencia, vista desde la India, aparece como un mito. Sin duda lo es, tanto como la visión hinduista, pero tiene el mérito, a nuestros ojos, de hacernos buscar soluciones a los problemas humanos del momento —problemas que, por otra parte, son, en buena medida, obra nuestra—. Se comprende así lo que hace que la India sea la patria elegida de quienes, en Occidente, rechazan su propia cultura, se sienten incómodos en un mundo que exige demasiado de ellos y les aleja del cuidado de su *ātman*. Por el contrario, percibimos mejor hasta qué punto la ideología moderna es heredera del cristianismo: la “salvación” personal, incluso si no se trata más que de dar un sentido a una vida limitada por el nacimiento y la muerte, pasa por otros y por la obra objetiva que otro recogerá para llevarla más lejos. Es uno de los méritos no pequeños de la ideología brahmánica el ofrecernos la posibilidad de tomar distancia respecto de nuestras propias evidencias, aunque sólo sea para cuestionarlas.

Sin embargo, Occidente se impone a la India —mientras que la India no hace más que proponer su visión—. Para ella constituye el problema crucial de este período, problema que subyace a todos los acontecimientos de su historia prácticamente desde el comienzo del siglo XIX. No se trata de profetizar, sino de reunir los datos disponibles para un diagnóstico tan lúcido como sea posible. Dejaremos, no obstante, al futuro el cuidado de realizar el diagnóstico definitivo —a posteriori, como siempre en historia—, pues todavía no hemos agotado todos los recursos del ser humano.

Hay que observar, en primer lugar —ya que he insistido en las responsabilidades de Occidente en la situación actual—, que la ocupación de la India por los europeos en el siglo XVIII y

más tarde el triunfo de los británicos no vinieron a detener una civilización en pleno auge. La descomposición política del país en esa época, considerablemente aumentada por la presencia de soberanos musulmanes al lado de los hinduistas, no constituye la explicación última de la conquista de la India. Para quien estudia el hinduismo a través de los siglos y la historia de las ideas que ha alimentado, la esclerosis que aparece después de la desaparición del budismo (alrededor del siglo XII) y después de la llegada de los musulmanes resulta inevitable. Enmascarada durante un tiempo por el renacimiento brahmánico antiislámico que patrocinan los soberanos del imperio Vijayanagar (a partir del siglo XIV) o por el fulgurante ascenso del imperio maratha (siglo XVII), se halla inscrita en la textura misma de una cultura que no puede más que repetir sus propias evidencias, entablar polémicas interminables en nombre de una ortodoxia que cada cual reivindica para sí. Pero ¿acaso no es mortal toda civilización?

Dado que mucho antes de la llegada de los europeos, e incluso antes de la primera aparición de los musulmanes en el norte, la India se ha situado siempre en el Kaliyuga, sería inútil imaginar el gran período clásico hindú —el que corresponde, a grandes rasgos, a la época Gupta, alrededor del siglo V— como una especie de edad de oro en la que el dharma hubiera sido respetado por todos y el orden social fuese impecable. Los tratados más antiguos de dharma prevén ya todo tipo de sustitutos de los deberes especialmente pesados de las castas altas: la donación a los brahmanes —o a los religiosos mendicantes, para el caso— termina por ser una panacea para todas las carencias, la posesión de una vaca es el símbolo de la piedad, es decir, del respeto al orden brahmánico; hay que precisar también que la cría de su ternero, que implica el sacrificio de por lo menos una parte de la leche de la madre, se menciona como un rasgo de la edad de oro, lo cual dice mucho sobre las prácticas del Kaliyuga. A raíz de las visitas a los templos, todavía ac-

tualmente se descubren innumerables sustitutos, destructores de los pecados y fuentes de méritos. El único templo de Sudāma en Porbandar (ciudad natal de Gandhi) —consagrado a este brahmán pobre que Kṛṣṇa, como kṣatriya ejemplar, ha llenado de riquezas—⁶² nos ofrece dos: el patio del templo está lleno de vacas, de aspecto muy próspero... y de mercaderes de puñados de hierba que los fieles compran para alimentar a las vacas. En el mismo patio, se ve un curioso laberinto, construido sobre una plataforma ligeramente elevada y formado por un doble muro continuo de algunos centímetros de alto. Digamos también que resulta imposible perderse allí: basta entrar por un extremo y recorrer el estrecho camino delimitado por el doble muro para llegar a la salida. Pueden verse mujeres jóvenes, precedidas o seguidas de sus hijos, que se afanan por seguir pacientemente el trazado, con los ojos fijos en el suelo y cuchicheando. ¿Qué significa? ¿Es un ejercicio de concentración de la atención, un “equivalente” de la concentración yóguica! De una manera más general, la salvación a través de la bhakti —que en la conciencia hinduista nunca ha perdido su relación profunda con la renuncia— ha suscitado estructuras muy complejas pero prácticamente muy poco molestas: peregrinación a la divinidad protectora del linaje, relación con un gurú, miembro de una secta pero que él mismo no necesariamente es renunciante. El gurú lo es generalmente por herencia, y la elección que se hace de él está determinada por la casta a la que se pertenece; él visita la familia-discípulo, en principio una vez al año, y es la oportunidad para llenarle de regalos. A eso puede añadirse la frecuentación de un ashram como manifestación de la piedad individual.

62. Porbandar no está lejos de Dvārka, centro del culto a Kṛṣṇa en su forma de kṣatriya, a este lado de Saurāṣṭra donde todavía resuena la gesta épica de Kṛṣṇa. El mito de Sudāma, por otra parte, es puránico más que épico.

Esto es lo que sucede en el Kaliyuga, la época en la que la salvación, dijo Vyāsa hace ya mucho tiempo, es más fácil que nunca de lograr. Esta flexibilidad del dharma, y, si nos atrevemos a decirlo, esta especie de ley del menor esfuerzo que siempre halla un repliegue sobre una práctica menos pesada en el momento oportuno es quizás lo que le permite resistir casi de forma indefinida a lo que se le opone directamente: a saber, la invasión de una civilización moderna centrada en el trabajo, la producción y la rentabilidad. Que las prácticas del dharma parezca que se degraden no significa necesariamente que los marcos mentales cambien, más bien al contrario. Es justamente en la reducción de las exigencias y la búsqueda de sustitutos cómodos donde encuentran el modo de mantenerse y evitan ponerse en cuestión.

Evidentemente, hay muchos hinduistas cultos y de casta alta que se preocupan por el futuro de su religión. Los análisis que hacen no dejan de ser oportunos. Por ejemplo, se nos dice que la casta muere, pero que el hinduismo no está ligado a la casta. En teoría, el Brahman absoluto o el Puruṣa supremo está, ciertamente, por encima de las distinciones de casta: en realidad es lo que los propios textos revelados han intentado enseñar desde el comienzo. También es cierto que, al menos en la vida urbana, las prohibiciones referentes a la comensalidad y a los matrimonios entre castas se observan cada vez menos, aunque tampoco hay que exagerar: por la fuerza de las cosas, las transgresiones de las reglas se muestran con mayor facilidad a los ojos del extranjero que los comportamientos tradicionales. Sin hablar de la India de los pueblecitos que sigue siendo la verdadera India. Por otra parte, y esto constituye también una verdad profunda del hinduismo que nosotros no hemos minimizado, la *Bhagavadgītā*, e incluso el conjunto del *Mahābhārata*, enseña, con las nociones de svadharma y de acto desinteresado, algo que corresponde bastante exactamente a lo que nosotros llamamos el deber de Estado, es decir, una

concepción de la actividad que, a primera vista, podría prestarse a un análisis muy cercano al que hizo Max Weber de la ética protestante. En los nombres de muchas de las asociaciones políticas o socialmente reformadoras que nacieron desde la instalación del poder británico en la India, el término *sevā*, “servicio”, aparece con mucha frecuencia. Puede verse en ello un eco de la impresión producida en la *intelligentsia* hindú por las actividades caritativas —“desinteresadas”— de los misionarios cristianos. Pero cuando recordamos que Manu prohíbe explícitamente toda actividad de *sevā* a los brahmanes y reserva el deber de servir únicamente a los *śūdra* —es también el término *sevā* el que se aplica en este caso—, surgen algunas dudas. Qué duda cabe que el prestigio de quienes detentaban el poder ha desempeñado un papel importante; sin duda la influencia de un Vivekananda, que tan vivamente había sido impresionado durante su viaje a Occidente por las instituciones caritativas, y de su misión Ramakrishna han contribuido a acreditar la idea de un “servicio” desinteresado. No obstante, es más que probable que todo esto no haya tenido importancia más que en el interior de los marcos ideológicos hinduistas preexistentes, y que la *Bhagavadgītā* haya sido la gran inspiradora. Sería muy interesante realizar estadísticas —pero no disponemos de suficientes datos cuando se trata de fechas un poco antiguas— sobre las variaciones del número de comentarios de la *Gītā* producidos en cada época. Podríamos apostar, sin gran riesgo de equivocarnos, a favor de un notable acrecentamiento de este número en los últimos decenios, y las facilidades de impresión no bastan para explicar este interés renovado. La *Gītā* es el único texto manejable que preconiza al hindú actual un ideal de la acción conciliable con sus creencias más profundas. La India tendría, pues, en su tradición más antigua y más autorizada todo lo necesario para renovar su visión del mundo y edificar una ideología capaz de alimentar espiritualmente a una sociedad “moderna”.

Hay que observar, no obstante, que la *Gītā*, cuya enseñanza se dirige a un príncipe, no habla de servicio: ¿cómo iba a hacerlo? Lo que propone a Arjuna es imitar a un dios que actúa, sin tener motivos personales para actuar, por “el bien de los mundos”, pero sobre todo del dharma. Si hay servicio, no puede referirse más que al orden impersonal que mantiene el universo en su lugar, y este orden es el que promueve la Revelación védica. La jerarquía social, por tanto, más que negada por la enseñanza de Kṛṣṇa, resulta consagrada. La acción desinteresada es el deber de Estado sólo en el marco del dharma; la transposición a una sociedad que se constituye fuera del dharma no podría hacerse más que si la noción del ser humano o de la sociedad se cargase de un nuevo contenido, si este contenido la opusiese a una noción de la naturaleza o de la materia que hay que dominar y poner al servicio del ser humano. Podemos imaginar una sociedad llamada “moderna” que viviese de otra cosa que no fuese la ideología “igualitaria” occidental y la idea de una lucha de clases engendrada por ésta. Pero el problema no está ahí; el hecho es que la India no escapa a la intrusión universal de formas económicas procedentes de Occidente, donde son, conscientemente o no, solidarias de una cierta visión del mundo en cuyo interior se agitan diferentes tensiones. No se trata de mostrar aquí lo que constituye la unidad de esta visión occidental del ser humano y de las cosas, sino que hemos intentado delimitar la especificidad de la visión hinduista. ¿Puede ésta proveer un fundamento ideológico, incluso todo lo laicizado que se quiera, capaz de dar un sentido a un tipo de vida moderna en la que el trabajo introduce en una compleja red de relaciones *indirectas* con los otros seres humanos, donde el anonimato camina en paralelo con una responsabilidad acrecentada, en la que, más simplemente, se debe creer que el hombre ha llegado al mundo para transformarlo?... Cuando, en Occidente, se utiliza el término “socialización” en una acepción más sociológica que política, se es sensible a los fenómenos de

masas, a la omnipresencia de la colectividad. El término —ya se tome en el buen o en el mal sentido— es, de hecho, la contrapartida de una reivindicación más o menos consciente del individuo, que ve bien hasta cierto punto abandonar sus prerrogativas de individuo o que lo rechaza enérgicamente. La vida moderna en la India hace pasar de una sociedad en la que el individuo no cuenta a una sociedad en la que debe aprender a no contar ya sin los otros. En realidad, el riesgo está en que no llegue a surgir el individuo en el sentido occidental del término, sino que sólo lo haga la economía que no beneficia sino a los que han sabido o saben captar una parcela de poder. Algunos descubren las alegrías del “consumo” antes de que el conjunto haya aprendido a “producir”.

Para expresarnos todavía en términos hinduistas, la vida moderna, urbana, industrial, entra en la India en el nivel del *kāma* y del *artha*, para el mayor triunfo del *ahaṃkāra* y una degradación más intensa del *dharma*. La ideología que podría producir esta enorme mutación material —cuya necesidad no puede negarse— está todavía por nacer. Especular más y dar una nota optimista o pesimista para concluir sería sustituir lo que la historia tiene de imprevisible por la propia filosofía personal. Unos pensarán que las nuevas condiciones materiales crearán la ideología apropiada, pero es de temer que las cosas nunca hayan sucedido así en la historia. Otros, más sensibles al papel de las ideas y de los valores, se preguntarán con inquietud cómo la India se equipará mentalmente para responder a las nuevas exigencias. Durante este tiempo, la India vivirá como pueda y quizás llegue a tener un rostro que nadie habría podido prever.

Noviembre 1971
(Texto revisado en marzo del 1980)

POSTFACIO

Releyendo este librito para su reedición, he quedado sorprendida de la distancia que separa la primera y la segunda redacción, de lo que actualmente me preocupa. Cuando en 1971 escribía la primera versión, estaba todavía muy cerca de mi formación filosófica y de la preparación de una tesis sobre la filosofía brahmánica. Mi frecuentación del "terreno" a la búsqueda de un vínculo de unión entre el presente concreto y la antigüedad teórica en la que primeramente me había centrado a través de los textos era todavía reciente. Mi primer baño en las epopeyas sánscritas databa exactamente de 1968, fecha de la aparición de *Mito y epopeya* de G. Dumézil. Después de más de veinticinco años estudiando las epopeyas, estoy en la época de los balances, digamos, más bien, del testamento, sin *pathos*, porque nunca iré demasiado lejos en la visión que intento dar⁶³ del hinduismo como totalidad y lego a una generación futura el cuidado de buscar otra más completa si tiene el gusto y el tiempo para ello.

Naturalmente, es la manera como hablo casi con negligencia de las epopeyas y de sus hallazgos, sobre todo de su lugar en la historia de una India que se quería atemporal, lo que me

63. Al mismo tiempo que escribo este breve texto, estoy preparando dos obras distintas sobre las dos epopeyas sánscritas.

parece que debe enmendarse seriamente. Es sobre todo en este aspecto donde actualizaré el texto que precede, con la esperanza de que esto arroje luz, al mismo tiempo, sobre el resto de la historia sociorreligiosa de la India. Esto entrará en contradicción con algunas páginas de este volumen, pero es más sencillo ponerse manos a la obra de nuevo que remendarla allí donde está más desgastada

Las “invasiones arias” que han hecho fluir tanta tinta, actualmente parece que se reducen a la introducción muy paulatina y por pequeños grupos de gentes venidas del noroeste y que hablaban una lengua emparentada al iranio más antiguo. La fusión entre los invasores y los “autóctonos” se llevó a cabo probablemente también de manera progresiva, sin daños importantes, y ya no es posible hablar de la nueva civilización que aparece por oposición a la que ocupaba ya el terreno. No queda huella de esta fuente de conflictos y el Veda más antiguo habla más bien de guerras entre las tribus de invasores. Hay que dejar esto a los arqueólogos del futuro.

El “cierre” del corpus védico se sitúa generalmente alrededor del 500 antes de nuestra era, sin que nadie pueda dar razón de ello, sobre todo porque el vedismo no presenta más unidad institucional que el brahmanismo y el hinduismo que le sucedieron. Los cuatro Veda, desde sus *Samhitā* hasta sus *Upaniṣad*, forman de ahora en adelante la Revelación: ellos son intangibles, constituyen la única fuente autorizada, pero da la impresión de que a partir de ese momento, muchos de esos textos no son ya inteligibles, aunque es cierto que la evolución de la lengua es parcialmente responsable de la distancia que se crea. ¿Simple coincidencia? Se data también en torno al 500 antes de nuestra era la *Gramática* de Pāṇini, que se propone especialmente preservar el sánscrito védico, en particular la lengua arcaica de la *Ṛk-samhitā*, la recopilación de himnos más antigua. Pāṇini parece ser un brahmán del nor-oeste de la India (del norte del actual Pakistán). Los otros “anexos” del Veda, fo-

nética, métrica, astronomía, ritual, comienzan también hacia esta época, pero se extenderán a lo largo de un período más largo. Por su parte, la gramática de Pāṇini continuará en una escuela rica en comentarios que testimonian la evolución del sánscrito al mismo tiempo que la continuidad de la lengua.

Por otra parte, también en los siglos VI/V se sitúa la vida del Buda y la aparición del jainismo que no parecen preocupar para nada a los brahmanes, ya que ni siquiera los mencionan en sus obras posteriores. No obstante, no está prohibido pensar que haya podido haber una relación entre los dos órdenes de acontecimientos, que la aparición especialmente del Buda, predicador seguido y amado por reyes brahmánicos de Magadha y de Kosala, haya podido llevar a los brahmanes a reflexionar sobre los fundamentos de sus creencias y de sus prácticas.

Los textos de la Tradición brahmánica que suceden a esta Revelación en los siglos que preceden y siguen inmediatamente a la era cristiana son formas muy nuevas en relación con el Veda. Son tales textos los que podemos comentar, ya que los testimonios no textuales apenas existen, pues la civilización védica propiamente dicha no ha dejado nada más.

Los dividiremos en dos grupos, dejando totalmente de lado lo que se refiere a la recitación del Veda y no afecta a nuestro tema. En primer lugar los que tienen como misión trabajar sobre los Veda para hacerlos inteligibles, y sobre todo ofrecer un contenido legible y más completo para la práctica de los ritos sacrificiales que promueven. Se reeditan en forma de aforismos, los *sūtra*, consagrados al ritual solemne, o al ritual doméstico que se desarrolla a partir del ritual solemne y a menudo para sustituirlo, o también intentan dar una imagen estructurada de la sociedad brahmánica regida por el dharma,⁶⁴ en la que se vuelven a encontrar las castas repartidas según las

64. No volveremos aquí a las definiciones de los términos sánscritos principales, pues pueden hallarse en el glosario.

cuatro varṇa, por una parte, y los eremitas del bosque y ascetas errantes, por otra. A los dharma-sūtra les sucederán los dharma-śāstra, tratados de dharma generalmente versificados, de los cuales las *Leyes de Manu* son el ejemplo más célebre y el más “ortodoxo”, probablemente también el más antiguo. Estos tratados no se relacionan explícitamente con una escuela védica determinada, como era el caso de los sūtra. El conjunto de estos textos nos ofrece una imagen de la sociedad brahmánica y de sus prácticas todo lo fiel que es posible a la Revelación, pero desde luego teórica.

Hay que distinguir de este primer grupo lo que se llama generalmente las epopeyas, los primeros textos narrativos que, aun bañándose en la atmósfera sacrificial de los Veda, se sirven de ellos para decir otra cosa y no dudan en utilizar sus temas, sus personajes, sus lugares y sus procedimientos estilísticos para dar textos versificados, a menudo codificados y someterlos a nuestra sagacidad, haciéndonos de vez en cuando un guiño en forma de huella de otra realidad que hay que descifrar. La producción de esos dos monumentos, el *Mahābhārata* (MBh) y el *Rāmāyaṇa* (R), constituye en un primer análisis una especie de acontecimiento único que no se puede tratar separadamente en el nivel de generalidad en el que nos situamos. En efecto, su estructura narrativa es rigurosamente la misma –la historia de un conflicto entre el campo del dharma y sus enemigos, los asura, “demonios” de las regiones infernales especialmente en la primera, los rākṣasa, especie de monstruos caníbales y a los que se intenta dar el estatuto de brahmanes que ocupan la isla de Laṅkā (la actual Sri Lanka) en la segunda. La particularidad que hay que retener de los dos bandos en conflicto es que son hermanos de un mismo padre o hijos de dos hermanos. En el MBh resulta inmediatamente evidente, en el R hay que buscar este parentesco un poco más, pues existe no entre el rey y sus enemigos, sino entre los monos que forman su ejército y los rākṣasa. En ambos casos se trata de un

préstamo del tema védico por excelencia de la guerra de los dioses y los demonios. El rey dhármico es condenado al exilio en el bosque y, después de un período de vida oculta, resurge y dirige una guerra victoriosa contra sus enemigos para recobrar su reino y su realeza. No obstante, los motivos narrativos son distintos y el R parece alejarse de la atmósfera sacrificial del MBh, incluso si los dos relatos hablan del “sacrificio de la guerra”. Además, el refinamiento formal del R le sitúa necesariamente después del MBh, se diga lo que se diga, y lo aproxima a la literatura embellecida: se le llama el *ādikāvya*, “el primer poema embellecido”. En cambio, sólo el MBh tiene derecho al título de “quinto Veda”. Esta notable similitud en la diferencia lleva a considerarlas partícipes de una misma “intriga”, en el sentido histórico que da Paul Veyne a este término, en una misma coyuntura en la que encuentran un lugar que les da sentido. Esto implica que sus respectivas composiciones no se hallan muy alejadas en el tiempo y supone una invitación a buscar cuál puede ser el período capaz de producir estos dos gigantes de la literatura brahmánica sánscrita, llevándose la palma del gigantismo, con mucho, el MBh.

Establezcamos, en primer lugar, contra muchos prejuicios todavía vigentes entre los eruditos indios u occidentales, que estas epopeyas son –en una forma original perdida para siempre, recubierta como está por las pequeñas variantes acumuladas durante el curso de los siglos, pero nunca hasta el punto de volverse irreconocible– cada una obra de un único autor (Dumézil lo había supuesto ya para el MBh). Es inconcebible que una trama narrativa, una intriga, esté tan bien articulada de un extremo a otro, con un comienzo y un final que desempeñan su papel de introducción y de conclusión, sin admitir que lo haya construido de comienzo a fin un único autor, aunque se haya producido su diseminación oral por un área geográfica inmensa durante siglos. El examen de las familias de manuscritos reunidos en las dos ediciones llamadas críticas de esos poemas

muestra que, en realidad, su estado de conservación textual es notable al cabo de dos mil años, en un contexto cultural que no ha dejado de evolucionar fuera de la “intriga” que les ha dado nacimiento, y esto sin que se haya tenido con ellos el cuidado mostrado en la conservación de los Veda mediante procedimientos de memorización muy elaborados.

Ahora bien, estos dos poemas narrativos —exceptuando, si se quiere, las partes más didácticas del MBh, en las que la enseñanza, por otra parte, es poco más que una recopilación de historias— constituyen la carta fundacional original que adoptó la religión brahmánica paralelamente al desarrollo de los comentarios de los Veda, la religión devocional o *bhakti*, en la que se combinan la necesidad del acto ritual con la búsqueda upaniśádica de una liberación de los renacimientos gracias al abandono de los ritos. Y ya sabemos a qué gran expansión y qué gran duración estaba llamada la *bhakti*, ya que todavía hoy anima las formas vivientes de lo que llamamos hinduismo, mientras que los fieles adeptos del ritualismo védico quedaron rápidamente reducidos, hasta el punto de que los raros grupos que quedan actualmente en el sur del país permanecen en estado de supervivencia. Pero la *bhakti* no ha conservado la unidad inicial, antes al contrario, se ha diferenciado de manera inevitable en sectas más o menos importantes, más o menos duraderas, dotadas o no de una doctrina filosófica, pudiendo cada secta, a su vez, escindirse alrededor de diferentes *gurús*. Todavía hoy nacen sectas constantemente alrededor de un gurú más o menos carismático, más o menos “mediatizado” —sí, también allí— y, por tanto, más o menos auténtico en su papel de jefe religioso.

Pero no estamos más que en la época en que nacen las *epopeyas*. En su esfuerzo de aproximación, es decir de fusión, del brahmanismo secular y ritualista y del mundo de los renunciantes —de éstos no retienen, por otra parte, más que las ermitas del bosque en detrimento del *sannyāsin* errante y mendicante—, ¿qué elementos nuevos hacen surgir?

Puesto que se trata de una lucha fratricida por la realeza dhármica, el personaje del rey es esculpido en lo que tiene de único, porque cada monarca se concibe como rey de toda la tierra, mientras que tenemos suficiente documentación (en los tratados de dharma antes incluso de que las inscripciones llegasen a confirmar el hecho) para saber que los reinos, por regla general, eran minúsculos y estaban rodeados de vecinos amigos o enemigos con los que había que arreglarse constantemente. Si con la lucha está en juego la tierra entera, que según el resultado del combate será gobernada de acuerdo al dharma o librada al desorden más total, la acción cobra dimensiones cataclísmicas, en las que la suerte del mundo está en juego: el rey malvado es un demonio que aboca la tierra a una vida infernal, mientras que el rey bueno la conduce hacia una era de dichosa salvación.

Por tanto, el rey es, en primer lugar, un guerrero, perteneciente a la clase de los kṣatriya, el cual, si es dhármico, se rodea cuidadosamente de los mejores brāhmanes como preceptores, capellanes, ministros que conocen la ley y aconsejan al rey en las decisiones importantes, finalmente, oficiantes de sus grandes sacrificios, es decir, diversas categorías diferentes de brahmanes que dependen completamente de él para su subsistencia. El rey debe pues, ante todo, protección a los brahmanes (y a sus vacas, en adelante simbólicamente inseparables). Éstos no se limitan a los miembros de su corte, pues todos los brahmanes están incluidos en esta protección. De este modo, el dominio del rey se extiende también a los ermitaños del bosque, sean brahmanes o kṣatriya, pues es él quien les asegura la paz necesaria para su vida ascética y la práctica de sus ritos, pudiendo ser el bosque también el lugar en el que se encuentran los rāṅṣasa y otras criaturas como las fieras que hay que mantener alejadas de las ermitas, lugares de paz ante todo en donde los habitantes no podrían asegurar su propia defensa. ¿No prometieron no dañar nunca a las criaturas?

Rodeado el rey de este modo y habiéndose extendido su poder a la totalidad de los habitantes de su territorio, se convierte en el especialista de la fuerza, del coraje físico, de la violencia llevada al límite cada vez que es necesaria. La virtud real engloba las cualidades marciales que definen su papel. Todo eso es lo que constituye su dharma propio. Pero ¿existe un personaje tan perfecto en la tierra, virtuoso y poderoso, al que su mismo poder no le haga perder la cabeza y traspasar los límites? Justamente en torno a esta cuestión comienza el R, preguntando el sabio Vālmiki al omnisciente Nārada si existe un hombre perfecto de este tipo.

Frente a él se halla su hermano enemigo, por tanto también él kṣatriya en principio, aunque en el R no sea así, siendo él quien desea la omni-potencia, aun si por posición no está llamado a ello. El autor épico le da un medio casi infalible de llegar a ello: las prácticas ascéticas a las que se entregan los ermitaños del bosque —el *tapas*—, bastante fantásticas en las descripciones que se hace de ellas, para que sepamos que estamos en el dominio de la ficción, del mito, constituyen ellas mismas fuentes de poderes extraordinarios, supranaturales y mágicos, especialmente poderes de ilusión que dan un poder casi ilimitado. El príncipe o los príncipes demoníacos que intentan dominar la tierra saben que es la única manera que tienen de conseguirlo. Se entregan a un ascetismo feroz que rápidamente es considerado una amenaza por los dioses. El peligro es mayor porque Brahmā, que preside el mundo regido por normas védicas, no puede dejar de recompensar el *tapas*. Si lo hiciera, el calor desprendido por el *tapas* incendiaría los mundos. Ha de someterse, pues, o parecer que se somete, a las exigencias del demonio que le solicita por sus esfuerzos ascéticos y concederle lo que pide, o al menos parecer que lo hace. La mayoría de las veces, lo que pide el demonio es la invulnerabilidad —ya que se le niega la inmortalidad—. Pero Brahmā sabe que en el favor que concede hay un punto débil, una falla

que le permitirá, a petición de los dioses, hacer intervenir a Viṣṇu y anular su bendición.

Es ahí donde aparece el gran hallazgo del autor épico,⁶⁵ el de una figura divina nueva, sin que en realidad lo sea, pues no es sino la forma a través de la cual Viṣṇu “desciende” –*avatṛ*– a esta tierra en la que es el amigo íntimo, el alter ego del príncipe ideal, que va a darle el poder suficiente para vencer a su enemigo. Se trata de un hallazgo reciente, ya que las dos epopeyas ignoran todavía el sustantivo *avatāra* y no conocían más que su forma verbal. El dios supremo, el gran Yogui en su forma más elevada, pone al servicio del príncipe todo su propio poder, no dudando en desplegar su *māyā*, su poder de ilusión, contra la del demonio.

Resulta difícil saber si los Purāna, los relatos antiguos que organizan el tiempo cósmico en ciclos perpetuamente recurrentes a escala del cosmos global y a nivel del triple mundo: cielo, tierra, regiones infernales, en el centro del cual se afanan –*kr*–, *karma*– los hombres, han inventado la noción de yuga o ciclo temporal unido al dharma, a fin de situar en él el “descenso” del dios en el momento más dramático, cuando la catástrofe universal ha llegado a ser inevitable. En realidad, las imágenes con las que la epopeya describe la guerra y la catástrofe final –que de todos modos debe producirse– los Purāna las relaciona más bien con un ciclo más vasto, el que mide un día y una noche de Brahmā, el *kalpa*. Ahora bien, solamente en relación con el yuga se revela pertinente la noción de dhar-

65. Si el autor épico es el creador de la epopeya, no se le podrían atribuir todos los descubrimientos que ordena en un sistema religioso. Sabemos muy pocas cosas aparte de los textos mismos, pero hay que observar que el ya mencionado gramático Pāṇini conocía a Kṛṣṇa Vāsudeva y a Arjuna, el *avatāra* de Viṣṇu y la figura del rey ideal, personajes centrales del MBh. Algo sucedía, pues, en la vida religiosa real, en la que se situaban los actores que han permitido la construcción de la epopeya. Pero es precisamente esta construcción sistemática la que requería la obra épica.

ma: hay un ciclo de cuatro yuga que va del más perfecto al más detestable. Es probable que los dos sistemas, el de la epopeya y el de los Purāṇa, se construyesen en los mismos ambientes brahmánicos “reformistas”. La noción misma de yuga es védica, pero allí parece designar una unidad de tiempo mucho más limitada y no cíclica. Lo que une la investigación del sistema épico y la del sistema purāṇico es la convicción en la ineluctable degradación del dharma que se resuelve periódicamente mediante un cataclismo, que necesariamente y gracias al avatāra da la victoria al rey dhármico para que el mundo vuelva a comenzar, renovado, después de haberlo casi aniquilado. De todos modos, en esta recreación, sea al comienzo de un kalpa o en el momento de una degradación catastrófica del dharma, la práctica védica resulta recreada como nueva, pero hay que reconocer también que la noción de cuatro yuga en cuyas junturas se situaría un descenso de Viṣṇu no resulta muy satisfactoria, ya que la serie es siempre descendente. El avatāra no desciende para instaurar un yuga inferior al que acaba de terminarse.

Sea cual sea la ausencia de armonía entre las unidades temporales de los Purāṇa y los momentos propicios para el descenso de Viṣṇu a la tierra, el resultado es claro. Viṣṇu, el dios de la salvación suprema, de la liberación de los renacimientos, es también por su función avatārica el dios que asegura al mismo tiempo la perennidad del triple mundo, impidiendo una destrucción total por un completo adharma, y la liberación de los renacimientos por aquellos que la desean. Finalmente, el cataclismo descrito por los Purāṇa al final de un kalpa, en el que los aspirantes a la liberación se elevan progresivamente hacia el mundo de Viṣṇu, está tan mal “situado” en el tiempo como el yuga. La construcción purāṇica de los ciclos temporales es completamente mítica. Frente a este mito, estamos tentados a pensar que la catástrofe “épica” (el término está obviamente mal elegido y además no traduce ningún término sánscrito equivalente) responde, como otros textos de los que

la historia nos ofrece ejemplos (los Apocalipsis judeo-cristianos especialmente), a una necesidad del momento: la presencia de un enemigo que Dios mismo debe destruir, pues sólo él es capaz, y lo hace para salvar a sus devotos, definidos en el sentido más amplio del término. Pues es así como sucede en la bhakti, en la que la salvación concierne tanto a los sūdra como a las tres clases de “dos-veces-nacidos” y finalmente al mundo entero, dioses védicos incluidos.

Se plantea entonces la cuestión crucial del anclaje de este cataclismo (no olvidemos que es doble y que un cierto intervalo de tiempo separa los dos poemas) en la historia de la India brahmánica. Hay que olvidar los cálculos que hacían retroceder los relatos épicos a una época en la que el budismo no existía todavía y retomar esta cuestión de una manera fresca.

Por diversas razones, entre ellas la del estado de la lengua, era imposible hacer retroceder el MBh y el R tan lejos en la historia. No obstante, hace tiempo que me he planteado la cuestión en la forma siguiente: ¿cómo es que las dos epopeyas han situado su acción y su centro de poder en el área territorial considerada āria, pero que, desde finales del siglo VI antes de nuestra era, era el campo de predicación privilegiado del Buda? Y sobre todo, ¿cómo es que ignoran a éste? ¿No será que quieren ignorarlo soberanamente? O, incluso, ¿sería demasiado peligroso hablar de ello en términos claros y se prefirió usar un lenguaje codificado, dejando a la alta sociedad brahmánica el cuidado de decodificarlo puesto que tenía esa posibilidad? Quizás sea allí donde el contenido épico encuentre una significación nueva y tenga poco que ver con la *Ilíada* y la *Odisea*.

Volvamos a ese siglo -VI en el que habíamos observado no sólo el cierre del cuerpo védico, inaugurando la era de la Tradición, sino también la aparición del budismo y del jainismo, aunque este último parece que no hizo que se hablase mucho de él en los medios brahmánicos. En los siglos siguientes tenemos paralelamente testimonios no textuales del éxito del budis-

mo, pero también algunos raros vestigios de un culto de Viṣṇu-Kṛṣṇa que se extiende hasta el noroeste de la India y se manifiesta sobre todo en la región de Mathurā, en el centro mismo del país āria. Algo sucede, por tanto, en el brahmanismo y en un área territorial en la que cohabita, al parecer sin conflictos violentos, con el budismo y el jainismo, pero los documentos son tan escasos que hacen volar nuestra imaginación. La sociedad brahmánica, de la cual el Buda ha relativizado los valores tanto de los reyes como de los brahmanes —situando, por otra parte, a los reyes por encima de los brahmanes—, se siente fuerte. El Buda, efectivamente, se contentó con organizar o, más bien, fundar la vida monástica de los religiosos de su orden, monjes mendicantes a los que debe alimentar la población civil. En cuanto a los devotos laicos, alimentan a los monjes mendicantes que van a buscar su comida todas las mañanas, incluso construyen monasterios y relicarios para los monjes difuntos, pero no tienen ninguna organización propia y siguen viviendo en el marco de la sociedad brahmánica. Resulta bastante evidente que los devotos budistas no ven ninguna dificultad en continuar sus prácticas brahmánicas y que pueden incluso sentir una preferencia hacia las primeras manifestaciones de la bhakti que atenúa los efectos de la jerarquización brahmánica manteniéndola. Los brahmanes incluso pueden jugar ese doble juego, ya que algunos se hicieron devotos del Buda, pero no por ello perdían las ventajas que les aseguraba su pertenencia a la parte superior de la sociedad laica.

Lo que cambiará este equilibrio es la historia política.⁶⁶ En el siglo IV, en efecto, aparece en el norte de la India, primero, un imperio cuyo primer gran conquistador es Candragupta Maurya, del cual tenemos noticias, sobre todo, a través de

66. Todavía hoy vemos cómo muchos hinduistas en el oeste de la India, en el Rajastán o en el Gujarat frecuentan los templos jainistas, mientras que los templos jainistas pueden tener también oficiantes brahmanes viṣṇuitas.

fuentes griegas. Saliendo de Rājagṛha, más tarde instala su capital en Pāṭaliputra, también en Magadha. Pero extiende su poder hacia el oeste, al sur de los Vindhya en el Deccan, y deja a su nieto Aśoka, quien le sucede en el siglo III, el cuidado de anexionarse el Kaliṅga, el moderno Orissa en la costa este. Es entonces cuando Aśoka proclama urbi et orbe su conversión al budismo y promete mostrarse de ahora en adelante pacífico, benevolente y justo. Aśoka diseminará hasta los confines de su imperio inscripciones grabadas sobre roca o en pilares predicando una moral de la que puede decirse que es búdica, pero en la que —en realidad— los brahmanes pueden reconocer también sus valores. Pero también envía administradores, inspectores, elimina las tasas, amplian las buenas obras, como los pozos a lo largo de vías de circulación terrestre, etc. Deja entender que es preferible obedecerle sin protestar.

Es la primera vez que la sociedad brahmánica —en la que los pequeños reyes habían conservado hasta entonces sus poderes tradicionales sobre territorios de fronteras fluctuantes— se halla enfrentada no sólo a un gran imperio, sino también y sobre todo a un imperio que proclama los valores búdicos y protege muy especialmente a los budistas erigiendo grandes monasterios, haciéndoles sustanciosas donaciones. Un detalle curioso, pero elocuente: en sus edictos, Aśoka se nombra Priyadarśin, “amigo de los dioses”. Quizás no sea útil preguntarse sobre su fe búdica: los dioses brahmánicos permanecen integrados en el panteón búdico que englobará muchos otros y multiplicará los mundos celestes esperando multiplicar al infinito los sistemas cósmicos y los ciclos temporales. La impermanencia predicada por el Buda no impide multiplicar las manifestaciones impermanentes.

La sociedad brahmánica no tiene manera de replicar por la fuerza a este imperio que, por otra parte, dada su extensión y las posibilidades de circular de un extremo al otro, se funda en bases frágiles. La réplica podría hacerse, por tanto, en el plano

ideológico. La hipótesis que propongo, pues, es que el MBh sea precisamente la réplica del brahmanismo al poder de Aśoka, emperador budista. El poder real se exalta y legitima mediante el “descenso” del dios supremo para ofrecer al mundo a la vez el perpetuo retorno del dharma a la tierra y la liberación de los renacimientos para los que la buscan, y para la cual el medio privilegiado es la devoción a Dios, a ese mismo dios que sostiene al rey. Los valores brahmánicos, al mismo tiempo, se afirman en continuidad con el Veda, porque la guerra épica es un sacrificio, en el sentido védico del término.

Aśoka no ha dejado de diseminar a lo lejos la predicación del Buda, y es él quien envía los primeros misioneros a la isla de Ceilán (Srī Laṅkā), donde el budismo va a propagarse y producir los textos pali que construyen las primeras leyendas del Buda y los primeros intentos de cosmogonías. Este trabajo comienza en los últimos siglos antes de la era cristiana y se prolonga en el continente indio. Ceilán se convierte, así, en una especie de plaza-fuerte del budismo llamado “común”, es decir, anterior a las grandes divisiones entre el Gran Vehículo y el Theravāda que se repartirán los países del Asia oriental y del sudeste asiático.

Pero el imperio Maurya, ya habíamos dicho que frágil, carece de futuro. Poco después de la muerte de Aśoka se desmorona y la propia dinastía se pierde en las arenas de la historia. Empieza entonces un período muy turbulento en las provincias del noroeste, que comprenden el actual Pakistán, muerden en la Bactriana (Afganistán) y desbordan sobre Persia. La expedición fallida de Alejandro de Macedonia a finales del siglo III deja paso a reinos indo-griegos y, más al norte, indo-bactrianos, con los cuales se mezclan los Śaka. Los monarcas y las fronteras cambian constantemente, pero la agitación no es lo bastante intensa como para impedir que las corrientes religiosas se expresen en la sociedad, una sociedad compuesta, pero en la que la estructura sigue siendo brahmánica (arte de

Gandhāra, de Mathurā, en el que domina el budismo, pero del que el brahmanismo no está ausente). Muy probablemente es entonces cuando aparece la segunda epopeya, el Rāmāyaṇa, que sitúa a su rey en Ayodhyā, capital mítica del Kosala, y el centro del pueblo enemigo, los rākṣasa, en Laṅkā, en la isla de Ceilán. El rey es exiliado de Kosala y no recuperará su reino más que en Laṅkā después de haber matado al rey de los rākṣasa, el monstruoso Rāvaṇa. También se manifestará en varias ocasiones en el noroeste. El propio rey Rāma es al mismo tiempo el dios que “desciende” a la tierra, el mismo Viṣṇu que en el MBh, pero ignora su divinidad durante todo el relato, hasta el final de la guerra. Puede pensarse que el R nació poco antes de la era cristiana, a una distancia de unos dos siglos del MBh, el cual es prácticamente contemporáneo de Aśoka. La dualidad de las epopeyas, que no implica dualidad ninguna de doctrina, será una fuente de escisiones en la bhakti y conducirá a veces, por ejemplo en el siglo XVI, a rivalidades entre Kṛṣṇa y Rāma que marcará la producción de nuevas versiones en lenguas modernas de las dos epopeyas o de poemas a la gloria de las dos formas de Viṣṇu. Tulsidās será el cantor de Rāma, mientras que Caitanya propagará el amor de Kṛṣṇa desde Mathurā hasta Bengala.

A lo largo de los siglos, y todavía en el momento en que Gandhi intentaba reanimar el ideal hindú, Rāma ha seguido siendo el rey ideal y su reino el símbolo del reino perfecto. Sin embargo, las vicisitudes del movimiento nacionalista indio, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, han tenido una gran repercusión sobre la fortuna conocida por las epopeyas y su utilización. El R es, con mucho, el más afectado, y quizás Gandhi no haya sido ajeno, sin quererlo, a lo que sucedió, él que invocaba a Rāma a toda hora. En el interior del movimiento nacionalista se había tomado conciencia de lo que oponía a musulmanes e hinduistas, y los musulmanes empezaron a reivindicar sus diferencias para reclamar un trato separado. Por

otra parte, en el sur de la India, y sobre todo entre los tamiles no-brahmanes, se abría paso la idea de que el movimiento nacionalista hinduista es ante todo un movimiento pro-brahmán que no haría más que perpetuar el dominio de los brahmanes y de sus valores. Así pues, al comienzo, se mostraron más bien favorables al dominio británico (al cual deben, por otra parte, una renovación de los estudios tamiles). Un tamil llegó a escribir sobre ello, en una carta de 1896: «Todo lo que se llama, sin suficiente conocimiento, filosofía aria, civilización aria, en el fondo es, literalmente, dravidiana o tamil». Amanece la idea de que los dravidianos ofrecieron a los arios una civilización ya completa.

En 1944, la división entre hinduistas y musulmanes anima a los dravidianos, bajo el mando de E.V. Ramaswami Naicker, “el Grande” (¡que fue sannyāsín durante algunos años!), a formar el Dravida Kazhagam (DK), el partido dravidiano, en Madrás y a reclamar un Dravidasthan separado. Sin meternos a fondo en la lucha política de los partidos dravidianos, veamos su impacto cultural: los Purāṇa no son más que cuentos de hadas y “el hinduismo purāṇico” es el instrumento de la dominación brahmánica. Los miembros del DK se vuelven prácticamente todos ateos e iconoclastas, mientras que las dos epopeyas se interpretan para servir a los objetivos del partido. Pero, sobre todo, el objeto de los ataques es el R. Ravana se convierte en el gran héroe. Se llevan a cabo autos de fe del R y, por supuesto, de las Leyes de Manu. Se produce un verdadero renacimiento tamil y una desanscritización parcial del vocabulario tamil. Las versiones tamiles del R se multiplican y este movimiento todavía no ha terminado.

En realidad, si miramos más de cerca, es posible que Rāma jamás haya sido popular en el sur. Los tamiles quizás se han sentido siempre vagamente aludidos a través de los monos de la armada de Rāma y no quieren convertirlos en héroes. En el país tamil no hay prácticamente ningún templo a Rāma, mien-

tras que cada pueblo de Andra Pradesh en la costa este tiene su templo a Rāma.

No obstante, los tamiles no dejan de cantar la gloria de su pasado: la literatura viṣṇuita antigua de los poetas Ālvār reivindica la primacía de la expresión lírica de la bhakti. Pero es una bhakti que adopta más fácilmente a Kṛṣṇa que a Rāma. Por otra parte, el MBh ha sabido hallar su lugar apropiado en el país tamil, ya que la princesa Draupadī se convirtió en la diosa de las castas no-brahmanes de campesinos propietarios de tierras. Esto indica al menos que el alcance ideológico de las epopeyas como fundamento de la bhakti no llega a percibirse.

Todavía recordamos los sucesos mucho más recientes (1993) en los que musulmanes e hinduistas se enfrentaron alrededor de una mezquita en Ayodhyā (de la que sabemos que se trata de una ciudad mítica, algo confirmado por los arqueólogos indios). Se destruyó una mezquita porque estaba construida sobre el lugar de nacimiento de Rāma, y más concretamente encima de la cocina de su esposa Sītā. Ningún dato, de ningún tipo, ha confirmado tales afirmaciones, cuya minuciosidad basta para revelar su inanidad.

En el norte de la India, Rāma sigue siendo el rey de la edad de oro, y cada año la gran fiesta de la Diosa durante el equinoccio de otoño, la Durgā-pūjā, se termina, cada uno de los diez días, con un episodio del *Rāmāyaṇa*, siendo el último de ellos la quema de un gran muñeco que representa a Rāvaṇa. En el sur, la fiesta de Draupadī se celebra en una fecha próxima al solsticio de verano (mientras que las otras diosas tienen su fiesta durante el equinoccio de primavera, como por otra parte sucede en el norte) y reúne alrededor de la Diosa a Kṛṣṇa y a los héroes del MBh. La fiesta se termina con una marcha sobre el fuego. En el norte, los brahmanes participan en la Durgā-pūjā, en el sur son las castas terratenientes y los pescadores los que celebran a Draupadī.

Durante este tiempo, la industrialización de la India continúa, las aportaciones de Occidente se ven cada vez con menos reparos y las castas saben adaptarse a los cambios que les exige la nueva situación económica y sus técnicas. La India aspira al estatuto de gran nación, pero las tensiones no dejan de exacerbarse. Musulmanes e hinduistas se enfrentan casi ritualmente en determinados períodos de manera más o menos espectacular y sangrienta, los tamiles siguen rechazando el hindi como lengua nacional y prefieren antes el inglés. Pero la televisión constituye un poderoso instrumento de propaganda: cuando el MBh y el R se difundieron por capítulos los domingos por la mañana, se hizo en hindi, y durante la emisión las calles del sur estaban tan vacías como las del norte. Actualmente, la India y Pakistán están al borde de una nueva guerra y Cachemira se halla en estado de guerra civil desde hace meses, de manera que la minoría de propietarios brahmanes no pueden conseguir ya que la mano de obra musulmana les obedezca. Occidente sabe ahora que esas situaciones no son sencillas. No se trata de guerras de religión, las tensiones se encuentran en otra parte y no desaparecerán más rápidamente en la India que en Europa o en Oriente Próximo.

Sabemos que las epopeyas, mediante todo tipo de transformaciones, se han propagado en forma pictórica o dramática (teatro de marionetas o de sombras) por todo el sudeste asiático, pero nunca los budistas se han reconocido entre los asura del MBh, todavía menos entre los monos del muy popular *Rāmāyana*. La sutil codificación a la que fue sometida por los autores se dirigía a un auditorio muy preciso.

Enero de 1995

GLOSARIO

Este glosario está destinado a ayudar al lector no sanscritista a descubrir el sentido de los términos sánscritos que hemos tenido que usar a lo largo del texto. Menciona también nombres propios de autores o de doctrinas cuando éstos aparecen en varias ocasiones. Cada vez que era posible sin perjuicio, hemos recurrido a la traducción castellana de los términos sánscritos en el propio texto. Por ello se hallan ausentes algunos términos clave de la terminología brahmánica.

Abhinavagupta. Filósofo del śivaísmo tántrico de Cachemira. Siglo XI.

āgama. Conjunto de textos considerados revelados por sus adeptos, a los cuales se refieren los *Tantra* y la mayor parte de los rituales de los grandes templos. En ocasiones engloban a los *Samhitā* viṣṇuitas, en otras el término no se aplica más que a los textos śivaítas.

aham, “yo”.

ahaṃkāra. Término con el que se designa el yo empírico que dice “yo” y “mío” para oponerse a los otros.

ahiṃsā. “Ausencia de deseo de matar”, de donde surge la noción de “no-violencia”.

ākāśa. Uno de los cinco elementos materiales, el más “sutil”, junto a la tierra, el agua, el fuego y el aire. Constituye el so-

- porte material del sonido. Convencionalmente se traduce como "éter".
- alaukika. "Que no es de este mundo", es decir de uso corriente en este mundo (*loka*). De ahí, "extraordinario".
- ānanda, "beatitud". Es el término más empleado para la beatitud del Absoluto, la que se alcanza en la liberación.
- Ānandavardhana. Teórico de la poética sánscrita en Cachemira, maestro de la escuela del dhvani. Siglo IX.
- Āraṇyaka. Lit. "forestal". Grupo de textos revelados que se situaban entre los *Brāhmaṇa* y las *Upaniṣad*.
- Arjuna. Tercero de los cinco hermanos Pāṇḍava en el *Mahābhārata*. Hijo del dios Indra (rey de los dioses védicos), es el amigo íntimo de Kṛṣṇa. Este último es la encarnación de Viṣṇu-Nārāyaṇa, mientras que Arjuna es la encarnación de Nara (= hombre, sinónimo de *puruṣa*) y representa el príncipe ideal que imita al avatāra.
- artha. Designa todo objetivo de una acción, por tanto todo lo que es útil, todo interés material. Es también el objeto al que se refiere una palabra (indistintamente sentido y uso concreto). Técnicamente es uno de los "objetivos del ser humano", la persecución de la riqueza, de la prosperidad material, respecto de la cual el rey tiene la responsabilidad más concreta hacia sus súbditos.
- Arthaśāstra. "Tratado del artha", atribuido al brahmán Kauṭilya, identificado como un ministro del emperador Candragupta Maurya (siglo -IV). Trata de todos los aspectos del gobierno real.
- ārya, "noble". Nombre global dado a las tres categorías superiores de la sociedad brahmánica.
- ashram, cf. āśrama.
- āśrama. Ermita del religioso hinduista o comunidad agrupada en torno a un maestro espiritual. Etapa de la vida.
- asura. Habitantes de las regiones infernales. Se convierten en malvados cuando pretenden usurpar el lugar de los dioses

en el cielo o encarnarse como príncipes en la tierra para oprimir a los brahmanes. Entonces son la personificación del a-dharma y tiene que aparecer un avatāra de Viṣṇu para liberar al mundo de ellos.

ātman. Pronombre personal reflexivo, tercera persona. Es el nombre dado al principio eterno que anima al individuo empírico.

avatāra. “Descenso” del Dios supremo, especialmente Viṣṇu, en el mundo para restaurar el dharma debilitado.

avyakta. “No distinto, no manifestado”. Es, en la terminología purāṇica, un sinónimo de *pradhāna* y de *prakṛti*.

Bhagavadgītā. La sección más célebre del libro VI del *Mahābhārata*. Discurso de Kṛṣṇa a Arjuna que constituye la carta magna de la bhakti ortodoxa.

Bhāgavata-purāṇa. Purāṇa en el que comienza a desencadenarse la devoción kṛṣṇaíta en su expresión erótica (especialmente el libro X). Desarrolla el relato de la infancia de Kṛṣṇa, el tema de las gopī y de la rāsaliḷā. Ignora a Rādhā.

bhakta. “Devoto”, el fiel de la religión de bhakti.

bhakti. Forma dominante del hinduismo que implica una relación de gracia por parte de Dios hacia su criatura y una relación de devoción integral de la criatura a Dios. Permite obtener la liberación, aun permaneciendo en la sociedad.

Bhartṛhari. Autor de aforismos sobre los “objetivos del ser humano”, el *Śatakatraya*. Fecha indeterminada. Filósofo de la gramática. Finales del siglo v.

Bhīma. Segundo de los cinco Pāṇḍava en el *Mahābhārata*. Es el hijo del dios védico Vāyu (el Viento).

Bhīṣma. Tío-abuelo paterno de los Pāṇḍava y de sus primos enemigos en el *Mahābhārata*. Ha renunciado al matrimonio y al trono para permitir al rey, su padre, casarse con la mujer que él deseaba y asegurar la realeza a los niños de ésta.

Brahmā, cf. brahman

brahmacārin. Es el nombre del estudiante brahmánico durante el período que pasa en casa de su gurú para aprender el Veda y durante el cual está obligado a la castidad. Es también el título que lleva el religioso que ha accedido directamente de la primera “etapa de vida” a la cuarta.

brahman. En un nivel inferior, el término, en neutro, designa la fórmula ritual, después el saber védico, la ciencia y el poder del brahmán, el Veda mismo o su símbolo, la sílaba *Oṃ*. En masculino, es el nombre de uno de los sacerdotes del sacrificio védico. En el nivel superior, es el Absoluto (en este caso se le distingue por el uso de una mayúscula). Este Absoluto (neutro) sirve también para un personaje divino, que aquí designamos mediante la forma del nominativo masculino: Brahṃā.

brāhmaṇa. En neutro, grupo de textos de ritual que forman parte de la Revelación védica o brahmánica. En masculino, es el nombre de la primera varṇa, la de los sacerdotes y clérigos de la sociedad brahmánica: brahmán.

Brahma-sūtra. Texto fundacional del Vedānta clásico, comentado por todas las escuelas vedánticas.

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad. Una de las grandes *Upaniṣad* antiguas, consideradas vedánticas y una de las más largas. Perteneció al *Yajurveda Blanco*.

Caitanya. Místico kṛṣṇaíta del siglo XVI que no escribió nada, pero se halla en el punto de partida de la secta vaiṣṇava dirigida por los gosvāmin.

camatkāra. “Asombro repentino”. Noción común a los teóricos de la poesía y de la mística de Cachemira.

caṇḍāla. Un intocable teóricamente nacido de una madre brahmán y de un padre sūdra. A menudo simboliza las castas inferiores en los textos hindúes.

Chāndogya-upaniṣad. Una de las *Upaniṣad* más antiguas y

largas, en la que se halla la enseñanza de la identidad del ātman y el Brahman. Pertenece al *Sāmaveda*.

darśana. “Visión”, “manera de ver”. Nombre genérico dado a los sistemas conceptuales, y en particular a los seis sistemas considerados ortodoxos y asociados de dos en dos: Mīmāṃsā-Vedānta, Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṅkhya-Yoga.

deva. “Dios”, en particular los dioses del sacrificio védico, habitantes del svarga.

devadāsī, prostituta del templo.

Devīmāhātmya. “Glorificación de la Diosa”. Parte del *Mārkaṇḍeya-purāṇa*. La Diosa es allí principalmente matadora de asura.

dharma. Orden socio-cósmico que mantiene el universo en la existencia. El desorden, a-dharma, aboca a un fin del mundo. La protección del dharma se confía especialmente a los brahmanes.

dhvani. “Sonido” concreto, y sobre todo sonido articulado, proferido o audible, por oposición a la palabra interior portadora del significado. En poética, es el elemento sugerido, fuente de emoción, por oposición al sentido expresado.

dhyāna, término técnico del yoga que connota la concentración del espíritu en un objeto único.

Durgā. “Aquella a la que cuesta aproximarse” o “a la que resulta peligroso acercarse”. Uno de los nombres terribles de la Diosa virgen.

Gaṇapati o Gaṇeśa, hijo de Śiva y de Pārvatī. Tiene cabeza de elefante. El mito le hace nacer de la mugre del cuerpo de Pārvatī. Su nombre significa “jefe de las tropas” (de Śiva), lo que no parece corresponder a nada de su mitología. Es el dios de los comienzos, ya que destruye los obstáculos que impedirían llevar a cabo una empresa.

Gītagovinda. Poema erótico y místico compuesto por Jayade-

Glosario

va en el siglo XII, que escenifica al vaquero Kṛṣṇa y la vaquera Rādhā. Sus relaciones amorosas constituyen la imagen de la relación mística entre Kṛṣṇa, el Dios supremo, y el alma individual.

gopī. “Vaquera”. Personaje de la bhakti kṛṣṇaīta que representa al alma individual. Kṛṣṇa es el vaquero divino, gopāla, y Rādhā es la gopī preferida por Kṛṣṇa.

gosvāmin. Sucesores de Caitanya, que han producido la literatura de la secta kṛṣṇaīta formada en torno a él.

guṇa. Nombre de los tres componentes de la Naturaleza: *sattva*, *rajas* y *tamas*, que sirven para clasificar a los seres.

guru. “Maestro espiritual”.

Haṭhayoga. Escuela de yoga que pone el acento en las técnicas corporales.

Hitopadeśa. “Enseñanza sobre lo que es beneficioso”. Recopilación de cuentos indios destinados a ilustrar máximas de conducta práctica.

Īśvara. “El Señor”, título dado generalmente a Dios en la bhakti.

jāti. “Casta” (lit. “nacimiento”).

Jayadeva. Autor del *Gītagovinda*. Siglo XII.

jñāna. “Conocimiento”, y más especialmente conocimiento de la Realidad absoluta.

Kālī. “la Negra”. Uno de los nombres terribles de la Diosa virgen.

Kaliyuga. El cuarto y último yuga, el peor, aquel en el que vivimos. Es la “edad de hierro” de los hinduistas.

kalpa. Nombre de un día de Brahmā, entre dos reabsorciones cósmicas de la misma duración, que son sus noches.

kāma. “Deseo” y, más particularmente, “deseo amoroso”. Es uno de los “objetivos del ser humano”.

Kāmadhenu. “(La vaca) de la que se extrae todo lo que se desea”. Nombre de la vaca que simboliza el poder del brahmán.

Kāmaśāstra, Kāmasūtra. Ambos nombres designan el “Tratado del Amor” atribuido al Brahmán Vātsyāyana. Fecha indeterminada.

karma. Todo acto, pero ante todo el acto ritual. Y dado que todo acto se realiza con vistas a un resultado futuro, el karma es también lo que condena a renacer para cosechar los frutos que no han “madurado” en la vida presente.

kāruṇya. “Piedad”. Sentimiento que experimenta el místico respecto hacia los que ignoran todavía la Realidad y sufren.

Kaṭha-upaniṣad. Forma parte de las *Upaniṣad* yóguicas antiguas y procede del *Yajurveda Negro*.

Kaurava. Nombre de los primos enemigos de los cinco Pāṇḍava en el *Mahābhārata*.

Kṛṣṇa. El avatāra más célebre de Viṣṇu-Nārāyaṇa. En el *Mahābhārata*, aparece sobre todo con los rasgos de un kṣatriya carente de poder real, pero consejero muy escuchado por los Pāṇḍava. Da a su hermana en matrimonio a Arjuna. En la bhakti kṛṣṇaīta posterior, es sobre todo el joven vaquero de la región de Mathurā, del que todas las pastoras se enamoran, pero de las cuales la favorita es Rādhā.

Kṛtayuga. El primer y el más “perfecto” (*kṛta*) de los cuatro yugas. Es “la edad de oro” de los hinduistas.

kṣatra. Término neutro que designa la función del kṣatriya.

kṣatriya. Segunda varṇa de la sociedad brahmánica, la de los guerreros y príncipes.

Lakṣmī. Uno de los nombres de la diosa que se asocia a Viṣṇu, expresión de la prosperidad producida por el sacrificio védico.

laukika. “Mundano”, “de uso corriente”.

līlā. “Juego”.

liṅga. Símbolo fálico de Śiva, generalmente representado como inscrito en el órgano femenino *yoni*.

Liṅgāyat. Secta śivaíta del centro del Deccan, que se distingue porque llevan un liṅga individual.

loka. “Mundo”, región del universo que se distingue por los que viven o los que reinan en ella.

Madhva. Filósofo vedántico “dualista”, es decir que mantiene la distinción entre Dios y los ātman individuales. Siglo XIII.

Mahābhārata. La más voluminosa de las dos epopeyas brahmánicas (la otra es el *Rāmāyana*), atribuida al mítico Vyāsa y que trata de la “dinastía lunar”. Su composición se extiende durante siglos y comporta diferentes versiones regionales. Podría ser ligeramente anterior a nuestra era.

mahākālpa. Nombre del período que mide una vida de Brahmā.

mahān ātmā. “El gran ātman” (en nominativo masculino). Nombre dado a un nivel del ascenso yóguico en el que se trasciende la finitud empírica. En los *Purāṇa*, *mahān* (o *mahat*, en neutro) es el nivel correspondiente de la cosmogonía.

mama. Lit. “de mí”, “mío”. Con aham, “yo”, circunscribe la esfera del ahaṃkāra.

manas. A la vez órgano interno y “sentido común” que asegura la relación del ātman con los datos empíricos.

mānasapratyakṣa. “Percepción mental”, es decir a través del manas, sin la ayuda de los órganos sensoriales externos.

Maṇḍana Miśra. Filósofo vedantino “no-dualista”, aproximadamente contemporáneo de Śaṅkara.

mantra. Fórmula que acompaña al rito, caracterizada siempre por el hecho de que lo importante no es su sentido, sino su pronunciación en el momento deseado. Es también la fórmula que recibe el recién iniciado en una secta y que tendrá que repetir como parte de su ritual cotidiano.

Manu. Es el Adán de varios mitos brahmánicos. Se le atribuye el tratado de leyes más ortodoxo (*Leyes de Manu*) de fecha indeterminada.

māyā. Poder de ilusión atribuido a varios dioses o ascetas. En el Vedānta “no-dualista”, es el propio cosmos, concebido como ilusión. Termina siendo idéntico a la Naturaleza (*prakṛti*).

Mīmāṃsā. Uno de los seis sistemas ortodoxos de filosofía, el que se construye para elaborar las reglas de interpretación de los textos védicos (esencialmente los del *Yajurveda Negro*). El Vedānta toma prestadas muchas de sus concepciones, mientras que las obras de dharma utilizan sus reglas de interpretación de textos.

mokṣa. Liberación de los renacimientos. Opuesto al saṃsāra, “transmigración”. Es uno de los “objetivos del ser humano”.

mumukṣu. “Aquél que desea la liberación”.

Nārāyaṇa. Uno de los nombres de Viṣṇu, más particularmente bajo su forma de dios dormido sobre la serpiente Śeṣa y el océano primordial durante la noche cósmica.

Nāṭyaśāstra. “Tratado del arte dramático y de la danza”, atribuido al sabio mítico Bharata. ¿Primeros siglos de nuestra era?

nīti. “Conducta”, “arte de conducirse” para quien quiere llegar a una meta material definida (*artha*).

Nītiśāstra. “Tratado del arte de conducirse” (para asegurarse el éxito). Conjunto de recopilaciones de aforismos que en gran medida coinciden. Completan el *Arthaśāstra*, pero pueden dirigirse a toda persona que busque el artha.

Nyāya. Uno de los seis sistemas de filosofía ortodoxa, edificado alrededor de la teoría brahmánica de la lógica. Está asociado al Vaiśeṣika.

Pāncarātra. Una de las sectas viṣṇuitas tántricas del sur, de las cuales los *Samhitā* inspiran el ritual en la mayor parte de los templos viṣṇuitas del sur.

- Pārvatī.** Uno de los nombres benévolos de la Diosa esposa de Śiva. Es hija de Parvata, la montaña.
- paśu.** “Ganado”, “víctima sacrificial”. En el śivaísmo del sur, el término se aplica también a las almas individuales, distintas de Dios, que es su dueño.
- Patañjali.** Presunto autor de los Yoga-sūtra, texto fundacional del sistema clásico del Yoga. Alrededor del siglo II o III de nuestra era.
- pati.** “Dueño, señor”. El Rudra-Śiva védico que era ya Paśupati, “señor del ganado o de las víctimas sacrificiales” es, en el śivaísmo tántrico del sur, el pati de los paśu que son las criaturas.
- pradhāna.** “Fundamento primordial”. Uno de los nombres de la Naturaleza original en los *Purāṇa* y el *Sāṅkhya*. Su forma femenina permite su identificación tántrica con la Śakti.
- prasāda.** “Gracia” (divina), simbolizada por un poco de comida consagrada que el devoto recibe en un templo después de la ofrenda que él mismo ha aportado.
- preman.** “Amor”, especialmente el amor trascendente de la pareja divina.
- Purāṇa.** Grupo de textos pertenecientes a la Tradición. Teóricamente, narran los orígenes de la humanidad y de la historia india. En realidad contienen, de manera que se halla al alcance de todos, temas de los tratados de ritual, de códigos de leyes, descripción de lugares santos..., todo lo que un hinduista debe saber para actuar correctamente en todas las situaciones. Fechas de composición muy variables.
- Puruṣa.** “Varón, hombre”. Es uno de los nombres del Absoluto (que aquí escribimos con mayúscula).
- puruṣārtha,** “meta, objetivo del ser humano”.
- Rādhā.** Gopī preferida de Kṛṣṇa, personaje que aparece en la bhakti kṛṣṇaīta bastante tardíamente, parece ser, y que contribuye a erotizar de forma notable la expresión de la místi-

- ca. En algunas sectas tántricas, Rādhā, convertida en la Śakti, es más importante que Kṛṣṇa.
- rājan. “Rey” (al comienzo de un compuesto de *rāja-*).
- rajas. Uno de los tres componentes o *guṇa* de la Naturaleza, aquella que representa la actividad y hace que haya movimiento.
- Rāmānuja. Filósofo vedāntino del “no-dualismo cualificado”. Siglo XI. Origen de la secta de los Śrīvaiṣṇava.
- Rāmāyaṇa. Una de las grandes epopeyas brahmánicas. Gesta del rey ideal de la “dinastía solar”, Rāma, que es también un avatāra de Viṣṇu. Atribuido a Vālmīkī. Sin duda del siglo II o I.
- rasa. “Sabor”, de donde “emoción agradable”, estética, erótica o mística, o las tres a la vez.
- rāsālīla. “Juego (hecho) de rasa”.
- rasāsvāda. “Disfrute del rasa”.
- ṛṣi. “Videntes” míticos que habrían, según unos, transmitido la Revelación, según otros, “visto” esta Revelación y transmitido su contenido en una forma accesible al común de los mortales. En las epopeyas y los *Purāṇa* son personajes ejemplares, a menudo semirrenunciantes, semicabezas de familia, que enseñan a los hombres, o son los héroes de los mitos didácticos.
- Rudra. “El Terrible”. El nombre más habitual de Śiva en la literatura védica.
- sādhaka. El que se dedica a la búsqueda del Absoluto, o más concretamente a veces, de poderes supranormales relacionados con esta búsqueda.
- sādhana. Proceso de realización en uno mismo del modo de ser del Absoluto que, en definitiva, equivale a una identificación con Él.
- Śakti. “Potencia, energía” divina. Aspecto femenino de la divinidad que asegura su manifestación como cosmos.

- Śakuntalā. Obra dramática de Kālidāsa, cuyo tema está tomado prestado del *Mahābhārata*.
- samādhi. Término técnico del yoga que designa la forma más alta del recogimiento místico.
- saṃhitā. Recopilación de himnos versificados. Los textos más antiguos de la Revelación védica. Conjunto de textos considerados por algunos como revelados, a los que se refieren los tantra viṣṇuitas.
- saṃsāra. “Transmigración”. Opuesto a mokṣa.
- Śaṅkara. Fundador del Vedānta no dualista, cuya obra consiste fundamentalmente en comentarios a las grandes *Upaniṣad*, a la *Bhagavadgītā* y a los *Brahma-sūtra*.
- Sāṅkhya. Uno de los seis sistemas ortodoxos de filosofía. Pronto se asocia al yoga, pero no en su forma clásica (la de los *Sāṅkhya-kārikā*) que es relativamente tardía.
- Sāṅkhya-kārikā*, texto fundacional del sistema del Sāṅkhya (¿siglo IV?).
- sannyāsa. “Renuncia”, y más concretamente la forma ortodoxa de la renuncia al mundo.
- sannyāsin. “Renunciante”, y más concretamente el hombre de casta alta que ha renunciado al mundo para convertirse en religioso.
- Śāntarasa. “Rasa de la serenidad”. Emoción estético-religiosa que nace de una visión pacificada –cercana a la Verdad absoluta– de las cosas.
- Śānti. “Paz”. El término tiene siempre una connotación religiosa. Es la paz de quien conoce la Realidad absoluta.
- śāstra. “Tratado” que constituye autoridad, cuyo autor, mítico o histórico, es siempre un brahmán.
- satī. La mujer perfecta, fiel a su esposo. Secundariamente, la viuda que es incinerada en la pira funeraria de su marido.
- sattva. El primero de los tres componentes o *guṇa* de la Naturaleza; es luminoso, puro, pacífico y domina en el ser que accede al Conocimiento.

- sevā. “Servicio”, prohibido al brahmán, única actividad permitida al śūdra.
- Śiva. Uno de los grandes dioses de la bhakti. Su papel de catalizador de impureza en el sacrificio védico (bajo el nombre de Rudra) hace que se halle ligado a las formas de renuncia que más se alejan de la ortodoxia.
- Skanda. Hijo de Śiva y de Pārvatī, aunque los diferentes mitos de su nacimiento le hacen surgir de la semilla de Śiva, pero no del seno de una mujer. Se le conoce ya en la *Chāndogya-upaniṣad* (VII.26.2).
- smṛti. Lit. “memoria”. Es la Tradición, por oposición a la Revelación, vasto conjunto de textos que comprenden complementos de partes ritualistas de la Revelación, tratados de leyes sociorreligiosas (Dharma-śāstra), las dos epopeyas (*Rāmāyaṇa* y *Mahābhārata*) y los *Purāṇa*. Aquí la distinguimos de la tradición en general por el uso de mayúscula.
- Śrī. Cf. Lakṣmī. Los dos nombres son prácticamente sinónimos.
- Śrīvaiṣṇava. Secta de brahmanes viṣṇuitas del sur de la India que asocian el culto de Viṣṇu y de Śrī. Tienen un ritual pāñcarātra, veneran a los doce bhakta viṣṇuitas cuyas obras poéticas y místicas están en el origen de toda la literatura de la secta, siguen la filosofía de Rāmānuja.
- śruti. Lit. “audición”. Se designa así el conjunto de textos fundamentales del brahmanismo considerados revelados.
- śūdra. Cuarta varṇa de la sociedad brahmánica, la de las castas sirvientes. No se le admite en el ritual védico.
- svadharma. “Dharma propio” de cada varṇa.
- svāmin. Título que se confiere a los religiosos y mediante el cual se dirige uno a ellos. La forma habitual en castellano es swami.
- svarga. “El cielo”, que representa, en la literatura védica, la morada de los dioses y la de los hombres de casta alta después de su muerte, si han sido fieles a su dharma. En los

Purāṇa, no es más que la parte superior del “triple mundo” organizado por el dharma. Está sometido a la destrucción en el momento de reabsorción cósmica. Por encima de él se halla el mundo de Brahmā, después el mundo de Viṣṇu o de Śiva.

svārtha. Forma de sva-artha, “interés personal”.

Śvetāśvatara–upaniṣad. Una de las *Upaniṣad* yóguicas, sin duda más reciente que la *Kaṭha*, pero también asociada al *Yajurveda Negro*.

swami. Cf. svāmin.

Taittirīya. Nombre de una escuela muy importante del *Yajurveda Negro* que, desde la *Samhita* a las *Upaniṣad* que contiene, constituye el punto de partida revelado de numerosos mitos o especulaciones épicas y purāṇicas. Su parte ritualista forma el texto básico sobre el cual la Mīmāṃsā ha elaborado las reglas de interpretación del Veda.

tamas. “Oscuridad”. Una de las tres guṇa que componen la Naturaleza, la que predomina en los animales. Connota ignorancia e inercia.

tantra. Conjunto de textos, fundados en los *Āgama* y los *Samhitā*, que dan una enseñanza referente al ritual y a ciertas prácticas yóguicas; el elemento común es una concepción de lo divino como formado por la unión del dios y de su Śakti. En sus formas extremas, los *Tantra* sitúan la śakti por encima del dios.

tāntrika. Adepto de una secta tántrica.

tejas. Es el ardor ígneo y luminoso, que quema e irradia, y que caracteriza especialmente a los dioses, los guerreros y los ascetas.

trailokya. “Conjunto de los tres mundos”, tierra, cielo, infierno, regido por el dharma.

Trimūrti. Nivel de manifestación de la divinidad en el que se hace triple para presidir en los diferentes estados del cosmos.

Umā. Uno de los nombres benefactores de la Diosa esposa de Śiva.

Upaniṣad. Grupo de textos pertenecientes a la Revelación védica, que predicen la liberación de los renacimientos y muestran la vía hacia el Absoluto. Las diferentes sectas han continuado, hasta una época reciente, componiendo Upaniṣad, pero estas no se asocian ya con una escuela védica y no forman parte de la Revelación.

Vaiṣeṣika. Uno de los seis sistemas de filosofía ortodoxa; elabora la teoría de las categorías del ser. Asociado al Nyāya. vaiṣṇava. Adorador de Viṣṇu (la forma corriente en castellano sería vishnuita, aquí viṣṇuita). Nombre de la secta bengalí surgida de Caitanya, que en realidad es kṛṣṇaíta, adoradora de Kṛṣṇa como forma superior de la divinidad.

vaiśya. Tercera varṇa de la sociedad brahmánica, la de los agricultores y comerciantes.

varṇa. "Clase". La sociedad brahmánica se repartió idealmente en cuatro varṇa. El término designa a la vez una función social, un estatus y una religión específica del ritual védico.

Veda. Lit. "saber". Es el Saber por excelencia, la Revelación. Los textos que lo forman se reparten en cuatro grandes grupos que constituyen los cuatro Veda: *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* y *Atharvaveda*. Los tres primeros corresponden respectivamente a tres categorías de sacerdotes del sacrificio védico. El cuarto, que contiene fórmulas mágicas, se considera inferior.

vedānta. "Fin del Veda". Se designa así a las *Upaniṣad* védicas. Sistema filosófico clásico que conceptualiza la enseñanza de las Upaniṣad sobre el Absoluto y la liberación (se le distingue por la mayúscula). Se subdivide en numerosas escuelas.

Viṣṇu. Uno de los dos grandes dioses de la bhakti, el cual, a causa de su relación original con el sacrificio védico, sigue siendo el más relacionado con la ortodoxia.

Viṣṇu-purāna. Uno de los más importantes de los grandes *Purāna* viṣṇuitas, anterior al *Bhāgavata-purāna*, si hay que establecer su antigüedad relativa según el mayor o menor desarrollo de la bhakti afectiva alrededor del Kṛṣṇa vaquero. vyaṅgya. “Manifestable”, “susceptible de ser sugerido”.

Vyāsa. Brahmán mítico, considerado el “vidente” original de los Veda y el autor del *Mahābhārata* (en el que es uno de los personajes) y de los *Purāna*. Tiene también el nombre de Kṛṣṇa Dvaipāyana y es considerado, como el propio Kṛṣṇa, como una encarnación de Viṣṇu-Nārāyaṇa. Es el brahmán que complementa al kṣatriya Kṛṣṇa.

yoga. Conjunto de técnicas psicofisiológicas que se diferencian notablemente según las escuelas. En principio, la meta que se persigue es la experiencia del estado “liberado” en esta vida, pero se cree también que se pueden obtener capacidades supranormales. Los métodos consisten en ejercicios físicos que apuntan hacia el dominio de los músculos lisos y en ejercicios mentales destinados a vaciar la mente de todo contenido empírico y a mantenerla en una inmovilidad perfecta. El sistema clásico del Yoga es lo que ha conservado el pensamiento ortodoxo de esos yoga concretos.

yogin, yoginī. Adepto del yoga. Yoginī es la forma femenina correspondiente a *yogin*. En castellano, la forma habitual es yogui.

yoni. Órgano femenino en el que se encuentra colocado el liṅga.

Yudhiṣṭhira. El mayor de los cinco Pāṇḍava, descendientes de la “dinastía lunar”, alrededor de los cuales se articula la epopeya del *Mahābhārata*.

yuga. Nombre de los períodos cósmicos agrupados por cuatro y de los cuales cada uno indica un estado determinado de perfección o de degradación del dharma. El avatāra de Viṣṇu aparece generalmente en el paso de un yuga a otro.

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía va dirigida a los lectores no sanscritistas e incluso no indianistas. Por tanto, hemos eliminado todo lo que era demasiado específico o demasiado técnico, poniendo el acento en las traducciones de textos que están a nuestra disposición y en las obras de referencia. Hemos eliminado sistemáticamente todos los artículos de periódicos.

EN FRANCÉS

Traducciones:

Aitareya-Upaniṣad. Publicada y traducida por Lilian Silburn. París: Adrien-Maisonneuve, 1950.

Banerji (Bibhouti Bhousan). *La Complainte du sentier*. Traducido del bengalí por France Bhatthacharya. París: Gallimard, 1975.

Banerji, Tara Shankar. *Rādhā au lotus, et autres nouvelles*. Traducido del bengalí por France Bhatthacharya. París: Gallimard, 1975.

Bhagavad-Gītā. Traducida del sánscrito con una introducción de Émile Senart, con el texto bilingüe, 2ª ed. París: Les Belles-Lettres, 1944.

Bhāgavata-purāṇa. Edición y traducción. Vols. I-III, por

Bibliografía

- Eugène Burnouf. París, 1840-1847; Vol. IV por Hauvette-Besnault. París, 1884. Vol. V por H. Roussel. París, 1898.
- Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*. Traducida y anotada por Émile Senart. París: Les Belles-Lettres, 1934.
- Chāndogya-upaniṣad*. Traducida y anotada por Émile Senart. París: Les Belles-Lettres, 1930.
- La Cité d'Or et autres contes*. Selección de cuentos extraídos del Kathāsaritsāgara, traducido del sánscrito por Léon Verschaeve. París: Gallimard, 1970.
- Contes du Vampire*. Traducidos del sánscrito y anotados por Louis Renou. París: Gallimard, 1963.
- Gandhi (M.K.). *Experiences de vérité ou Autobiographie*. Traducción de Georges Belmont, precedida de *Gandhi ou la sagesse déchaînée*, por Pierre Meile. París: P.U.F, 1950.
- Gīta-govinda. La pastorale de Jayadeva*, traducida por G. Courtillier (1ª ed. 1904), reimpresión de la Asiática. París: 1977.
- Harivaṃsa ou histoire de la famille de Hari*. Traducción francesa de A. Langlois (2 tomos). París y Londres: 1834-1835.
- Haṭha-Yoga-Pradīpikā*. Traducción, introducción y notas de Tara Michaël. París: Fayard, 1974.
- Hymnes et Prières du Veda*. Textos traducidos del sánscrito y anotados por Louis Renou. París: Gallimard, 1956.
- Ilangō Adigal (Príncipe). *Le Roman de l'anneau (Shilappadikāram)*. Traducido del tamil por Alain Daniélou y R.S. Desikan. París: Gallimard, 1961.
- Īśa-upaniṣad*. Publicada y traducida por Louis Renou. París: Adrien-Maisonneuve, 1943.
- Kabīr. *Au cabaret de l'amour*. Traducción del hindi, prefacio y notas de Charlotte Vaudeville. París: Gallimard, 1959.
- Kauṭilya. *L'Arthaśātra, le traité politique de l'Inde ancienne*. Traducido por Marinette Cambuyant. París: Marcel Rivière, 1971.
- Kalidāsa. *La Naissance de Kumara*. Traducción del sánscrito y presentación por Bernadette Tubini. París: Gallimard, 1958.

- Kāma Sūtra. Règles de l'amour de Vatsyayana (Morale des brahmanes)*, traducción Lamairesse. París: 1891.
- Katha Upaniṣad*. Publicada y traducida por Louis Renou. París: Adrien-Maisonneuve, 1943.
- Kena Upaniṣad*. Publicada y traducida por Louis Renou. París: Adrien-Maisonneuve, 1943.
- Maitri Upaniṣad*. Publicada y traducida por Anne M. Esnoul, París: Adrien-Maisonneuve, 1952.
- Māṇḍukya Upaniṣad* con la *Kārikā* de Gauḍāpāda. Publicada y traducida por E. Lesimple. París: Adrien-Maisonneuve, 1944.
- Manava-Dharma-Śāstra. Lois de Manou*. Traducidas del sánscrito por A. Loiseleur-Deslongchamps. París: Garnier, s.d.
- Muṇḍaka Upaniṣad*. Publicada y traducida por Jacqueline Maury. París, Adrien-Maisonneuve, 1943.
- Mythes et Légendes extraits des Brahmana*. Traducidos del sánscrito y anotados por Jean Varenne. París: Gallimard, 1967.
- Pañcatantra*. Traducido del sánscrito y anotado por Édouard Lancereau. París: Gallimard, 1965.
- Praśna Upaniṣad*. Publicada y traducida por J. Bousquet. París, Adrien-Maisonneuve, 1948.
- Premchand. *Le Suaire, Récits d'une autre Inde*. Traducido del hindi por Catherine Thomas. París: P.U.F., 1975.
- Renou, Louis. *Anthologie sanskrite*. París: Payot, 1947.
- Surdās. *Pastorales*. Traducción de la lengua braj con introducción, notas y glosario de Charlotte Vaudeville. París: Gallimard, 1971.
- Strophes du Sām̐khya, Les* con el comentario de Gauḍāpāda. Texto sánscrito y traducción anotada de Anne M. Esnoul. París: Les Belles-Lettres, 1964.
- Śvetāśvatara Upaniṣad*. Publicada y traducida por Aliette Silburn. París Adrien-Maisonneuve, 1948.

Bibliografía

- Taittirīya Upaniṣad*. Publicada y traducida por E. Lesimple. París: Adrien-Maisonneuve, 1948.
- Tukaram. *Psaumes du pèlerin*. Traducción, introducción y comentarios de G.A. Deleury. París: Gallimard, 1956.
- Tripurāhasya. La doctrine secrète de la déesse Tripurā*. Traducción, introducción y notas de Michel Hulin. París: Fayard, 1979.
- Upanishads du Yoga*. Traducidas del sánscrito y anotadas por Jean Varenne. París: Gallimard, 1971.
- Veda, Le. Premier livre sacré de l'Inde*. Antología de textos védicos traducidos con una introducción de Jean Varenne (2 vols.). Verviers: Marabout-Université, 1967.
- Vidyānātha. *Pratāparudriya*. Traducción, introducción y notas de Pierre-Sylvain Filliozat. Pondichéry: Publications de l'Institut Français d'Indologie, n° 26, 1963.

Estudios:

- Biardeau. Madeleine. "L'Inde". En: *Histoire de la Philosophie*, I, Encyclopédie de la Pléiade. París: Gallimard, 1969.
- Biardeau M., y Malamoud, Ch. *Le sacrifice dans L'Inde ancienne*. París: Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, vol. LXXIX, P.U.F., 1976.
- Bouglé, C. *Essais sur le régime des castes*. París: P.U.F., 1969 (1ª ed. 1908).
- Brosse, Dra. Thérèse. *Études instrumentales des techniques du yoga. Expérimentation psychosomatique*. París: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, vol. LII, 1963.
- Dessigane, R.; Pattabiramin, P.Z. y Filliozat, J. *La légende des jeux de Çiva à Madurai d'après les textes et les peintures*. Pondichéry: Publications de l'Institut Français d'Indologie, n° 19, 1960.
- Dumézil, Georges. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. París: P.U.F., 1969.

- Dumont, Louis. *La civilisation indienne et nous*. París: Armand Colin, 1964.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus*. París: Gallimard, 1966.
- Eliade, Mircea, *Patañjali et le Yoga*. París: Éditions du Seuil, 1962.
- Eliade, Mircea. *Le Yoga, immortalité et liberté*. París: Payot, 1954.
- Esnoul, Anne-Marie. *Ramanuja et la mystique vishnouite*. París: Éditions du Seuil, 1964.
- Filliozat, Jean. *Les philosophies de l'Inde*. París: P.U.F., 1970.
- Gonda, J. *Les religions de l'Inde* (2 vols.). París: Payot, 1962, 1965.
- Hutton, J.H. *Les castes de l'Inde*. París: Payot, 1949.
- Kosambi, Damodar D. *Culture et civilisation de l'Inde ancienne*. Traducido del inglés por Charles Malamoud. París: François Maspero, 1970.
- Lacombe, Olivier. *L'Absolu selon le Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et de Ramanoudja*. París: Geuthner, 1966 (reimpresión aumentada con notas).
- Lévi, Sylvain. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*. París: P.U.F., 1966 (reedición).
- Lévi, Sylvain. *Le théâtre indien*. París: Collège de France, 1963 (2ª edición aumentada).
- Lingat, Robert. *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*. París, La Haya: Mouton, 1967.
- Michaël, Tara. *Clefs pour le Yoga*. París: Seghers, 1975.
- Renou, Louis. *L'hindouisme*. París: P.U.F., 1951.
- Renou, Louis. *L'Inde fondamentale*. París: Hermann, 1978.
- Renou, Louis; Filliozat, Jean, con la colaboración de Meile, P.; Esnoul, A.M. y Silburn, L. *L'Inde classique*. Hanoi: École Française d'Extrême-Orient, 1953.
- Schwab, Raymond. *La renaissance orientale*. París: Payot, 1950.

Bibliografía

- Siauve, Suzanne. *La Doctrine de Madhva. Dvaita-Vedānta*. Pondichéry: Publications de l'Institut Français d'Indologie, n° 38, 1968.
- Thomas, Catherine. *L'ashram de l'amour. Le gandhisme et l'imaginaire*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.

EN INGLÉS

Traducciones:

- Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*. Edición y traducción de Cornelia Dimmit y J.A.B. van Buitenen. Filadelfia: Temple University Press, 1978.
- Hindu Myths*. Traducción del sánscrito con introducción de W.D. O'Flaherty, Londres: Penguin Books, 1975.
- Laws of Manu, The*. Traducción de Georg Bühler. Sacred Books of the East Series, vol. XXV. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 (reimpresión).
- Kautiliya Arthaśāstra, The*. Edición y traducción de R.P. Kangle (3 vols.). Bombay: University of Bombay, 1963, 1965.
- Keith, A.B. *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya-Sanhita* (2 vols.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 (1ª edición de 1914).
- MacNeill, William H., y Sedlar, Jean W. (eds.). *Classical India*. Nueva York: Oxford University Press, 1969.
- Mahābhārata, The*. Traducción y edición de J.A.B. van Buitenen (5 vols.). Chicago, Londres: University of Chicago Press, 1973, 1978.
- Mahābhārata, The*. Traducción de P.C. Roy (12 vols.). Calcuta: 1972 (reimpresión).
- Ramayana of Valmiki, The*. Traducción de Hari Prasad Shastri (3 vols.). Londres: Shanti Sadan, 1957, 1962.

- Ramayana, The*. Traducción al inglés del original sánscrito de Valmiki (4 vols.) de M.N. Dutt. Calcuta: 1891, 1894.
- Ramayana, The*. Una versión modernizada en inglés por Mahan Lal Sen (3 vols.). Calcuta: s.d.
- Speaking of Śiva*. Traducción e introducción de A.K. Ramanujan. Londres: Penguin Books, 1973.
- Srimad-Bhagavatam, The*. Traducción de J.M. Sanyal (5 vols.). Calcuta, s.d.
- Tales of Ancient India. Exotic and Glittering Stories of the Harlots, Warriors, and Kings of India's Golden Age*. Traducción de J.A.B. van Buitenen. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- Tirukkural*. Traducción del reverendo G.U. Pope. Madrás: Tinnevely, 1962 (reimpresión).
- Viṣṇu Purāṇa*. Traducción H.H. Wilson. Calcuta: Punthi Pustak, 1961 (reimpresión).

Estudios:

- Allchin, Bridget y Raymond. *The Birth of Indian Civilization, India and Pakistan Before 500 B.C.* Londres: Penguin Books, 1968.
- Antoine, Robert. *Rāma and the Bards. Epic Memory in the Rāmāyaṇa*. Calcuta: Writers Workshop, 1975.
- Basham, A.L. *The Wonder that Was India*. Londres: Sidgwick & Jackson, 1961 (3ª edición).
- Bhandarkar, R.G. *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religions Systems*. Benarés: Indological Book House, 1965 (reimpresión).
- Chakravarty, Chintaharan. *The Tantras. Studies on their Religion and Literature*. Calcuta: Punthi Pustak, 1963.
- Chandra, Moti. *The World of Courtesans*. Delhi: Vikas Publishing House, 1973.
- Crooke, William. *The Popular Religion and Folklore of Northern India* (2 vols.), Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1968 (3ª edición).

Bibliografía

- De, S.K. *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics*. Bombay: Oxford University Press, 1963.
- De, S.K. *Ancient Indian Erotics and Erotic Literature*. Calcutta: 1959.
- Dimock, E.C. *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahājiya Cult of Bengal*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Dubois, Abbé J.A. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford: 1959 (1ª ed. ingl., 1817).
- Farquhar, J.N. *An Outline of the Religious Literature of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 (reimpresión).
- Ghurye, G.S. *India Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan, 1964 (2ª ed.).
- Hiltebeitel, Alf. *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- Hiriyanna, M. *The Essentials of Indian Philosophy*. Londres: Allen & Unwin, 1960 (7ª ed.).
- Hopkins, E.W. *Epic Mythology*. Benarés: Indological Book House, 1968 (reimpresión).
- MacDonell, A.A. *The Vedic Mythology*. Benarés: Indological Book House, 1963 (reimpresión).
- O'Flaherty, W.D. y Derrett, J. Duncan M. (eds.). *The Mythology of Śiva*. Londres: Oxford University Press, 1973.
- O'Flaherty, W.D. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- O'Flaherty, W.D. y Derrett, J. Duncan M. (eds.). *The Concept of Duty in South Asia*. Delhi: Vikas Publishing House, 1978.
- Sankalia, H.D. *Ramayana Myth or Reality?* Nueva Delhi: People's Publishing House, 1973.
- Singer, Milton (ed.). *Krishna. Myths, Rites and Attitudes*. Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- Srinivas, M.N. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay: Asia Publishing House, 1964.

- Srinivas, M.N. (ed.), *India's Villages*. Bombay: Asia Publishing House, 1963 (edición revisada).
- Varadachari, K.C. *Alvars of South India*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1966.
- Zaehner, R.C. *Hinduism*. Londres: Oxford University Press, 1962.

Complementos bibliográficos (1995)

- Assayag, Jackie. *La colère de la déesse décapitée*. París: CNRS Éditions, 1992.
- Malamoud, Ch. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. París: Editions la Découverte, 1989.
- Reiniche, Marie-Louise. *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. París: Cahiers de l'homme, EHESS, 1979.
- Reiniche, M.L. *Tiruvannamalai 4. La configuration sociologique du temple hindou*. París: École Française d'Extrême-Orient, 1989.

El hinduismo

El tiempo cíclico	137
La salvación	142
El fin del mundo y la salvación individual	148
El acto sin deseo	153
IV. Amores divinos	166
Experiencias privilegiadas	168
La Diosa	174
El juego divino	192
El tantrismo	199
Tantrismo y bhakti	208
V. El hinduismo y el futuro	212
Postfacio	223
Glosario	241
Bibliografía	257