

El hinduismo

Jaume Vallverdú

Diseño del libro y de la cubierta: Natàlia Serrano

Primera edición: noviembre de 2007

© Jaume Vallverdú, del texto

© Muriel Gómez Pradas, del texto

© Editorial UOC, de esta edición

Rambla del Poblenou, 156

08018 Barcelona

www.editorialuoc.com

Realización editorial: MEDIAActive,S.L.

Impresión: Ediciones Gráficas Rey, S.L.

Esta obra está sujeta —si no se indica lo contrario— a una licencia Creative Commons de Reconocimiento-No Comercial-Sin obra derivada 3.0 España. Puede copiar, distribuir y comunicar públicamente, siempre y cuando reconozca los créditos de las obras (autoría, Editorial UOC) de la manera especificada por los autores y la Editorial que la publica. No puede hacer uso comercial ni obra derivada sin el permiso del Editor y de los autores. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.es>

Nuestro contrato

Este libro le interesará si quiere saber:

- Cómo nació el hinduismo.
- Cuáles son sus fundamentos.
- Cuáles son algunos de los principales conceptos teológicos y doctrinales de esta religión.
- Cuáles son las bases de la tradición vaisnava en la India.
- Cuáles son algunas de las creencias de los Hare Krishna y cómo se desarrolla su historia en Occidente.

Jaume Vallverdú

Jaume Vallverdú es profesor del Departamento de Antropología Social y Filosofía de la Universitat Rovira i Virgili y profesor consultor de los Estudios de Humanidades y Filología de la Universitat Oberta de Catalunya.

Índice de contenidos

Nuestro contrato	5
La religión más antigua del mundo.....	9
LOS INICIOS: LA LITERATURA.....	11
VÉDICA	
Los ‘sutra’ y los Upanishads.....	13
El Mahabaratha y el Ramayana.....	14
La primera lección del Bhagavad-Gita	16
UNA FORMA DE VIDA.....	19
Dos grandes escuelas	20
La rueda del destino y la recta conducta	21
El ‘dharma’ es esencial.....	22
El ‘karma’ y la transmigración del alma	24
Una sola divinidad	25
Brahma, Vishnu y Shiva.....	27
Los ‘mantra’ y la adoración	32
LA TRADICIÓN VAISNAVA.....	35
DEVOCIONAL	
Los santos alvars.....	36
Ramanuja y los orígenes	38
La filosofía de Madhva.....	41
Caitanya, reencarnación de Krishna	42
Decadencia y revitalización	47

EL HINDUISMO EN OCCIDENTE:	51
EL MOVIMIENTO HARE KRISHNA	
Una confederación mundial.....	53
La llegada a España	54
Bibliografía	61

La religión más antigua del mundo

El hinduismo es la más antigua de las principales religiones del mundo. Tiene más de 900 millones de fieles y es actualmente la tercera religión más extendida después del cristianismo y del islam.

La India supera actualmente los mil millones de habitantes. Más de las dos terceras partes son hinduistas, mientras que el resto son musulmanes, sijs, cristianos (incluidos católicos y protestantes), jainistas, budistas, persas, judíos y seguidores de otras religiones “tribales”.

Aparecen, así, un cúmulo de religiones y de grupos culturales que interactúan y se mezclan con el hinduismo de diferente manera. Sin embargo, la mayoría de los sistemas religiosos autóctonos tienen como referente original los Vedas (Saber o Conocimiento), que constituyen los fundamentos del pensamiento y de la religión hindú. Los precedentes históricos y doctrinales del hinduismo —con todo su pluralismo espiritual interno— se encuentran en la filosofía védica.

LOS INICIOS: LA LITERATURA VÉDICA

La religión védica fue introducida por el noroeste, en la región del Punjab (cuenca del alto Indo), por los invasores arios –un pueblo de guerreros nómadas de origen indoeuropeo– entre el 2000 y el 1500 antes de la era cristiana. El vedismo representa el aspecto más antiguo en que se presentan las formas religiosas de la India. Las escrituras sagradas védicas representan, en efecto, el testimonio más arcaico de una religión a veces llamada “brahmanismo” y otras, “hinduismo” (Renou, 1991).

Para diferenciar una y otra denominación, y evitar así posibles confusiones conceptuales, Renou propone que “brahmanismo” debería designar la religión de las épocas antiguas y, por lo tanto, identificarse total o parcialmente con el vedismo o religión del Veda, mientras que “hinduismo” tendría un sentido más global y procesual: se referiría más bien al conjunto de la evolución religiosa de la India –con toda su diversidad de creencias y cultos–, ya sea a partir de los Vedas o bien posteriormente al período védico.

En estos términos, el brahmanismo tendría un carácter más primitivo y vinculado a la ancestral religión védica; a sus valores, formas rituales y enseñanzas sánscritas. Con él se instituye un sistema social y espiritual (*varna-asrama-dharma*) encabezado jerárquicamente por los *brahmana* o sacerdotes, que son los encargados de la realización correcta de los rituales de

acuerdo con los textos védicos. En este sentido, se pone especial énfasis en la personalidad del cabeza de familia brahman y en la práctica ortodoxa de los rituales religiosos. Asimismo, como parte fundamental de este sistema, en la antigua tradición brahmánica se desarrolló el principio de los cuatro *ashramas*, o etapas vitales, donde la renuncia al mundo representa el último de los estadios (*sannyasa*) y, en definitiva, la deseada liberación final.

Así, pues, las raíces brahmánicas y originales del hinduismo tienen como fuente de inspiración esencial los Vedas, reconocidos entre los textos sagrados de más valor en la historia de las religiones.

Los Vedas son un conjunto de textos heterogéneos escritos en sánscrito –aunque transmitidos oralmente hasta el siglo XI dC– que contienen lo que se conoce como revelación brahmánica. Su mensaje nos llega a través de cuatro colecciones literarias (*Samhitas*) consideradas de inspiración divina y situadas cronológicamente entre los años 2500 y 1000 aC: el Rig-Veda (Veda de las estrofas), formado por 1.028 himnos de alabanza a varios dioses, el Yayur-Veda (Veda de las fórmulas sacrificiales), el Sama-Veda (Veda de las melodías litúrgicas) y el Atharva-Veda (Veda de las fórmulas mágicas), compuesto por 20 libros de encantamientos para laicos, así como también por diversas prerrogativas rituales para uso litúrgico de los consagrantes. Los comentarios a estos libros sobre los ritos y los preceptos que los acompañan se denominan *Brahmanas* o Interpretaciones sobre el Brahman o Ser Supremo.

Si la mitología védica de los tiempos antiguos aceptaba la existencia y la acción de muchos dioses relacionados principalmente con las fuerzas de la naturaleza, a partir de los *Brahmanas* la figura del Brahman tomará el significado privilegiado de principio absoluto, de ser supremo y eterno. Se convertirá en una entidad trascendente, abstracta, impercepti-

ble a los sentidos, omnipresente y omnipotente. Pero siempre desde una autonomía relativa respecto a los seres y las cosas del mundo –tal como lo explican las diferentes escuelas filosóficas–, siempre relacionada con la realidad humana.

Los ‘sutra’ y los Upanishads

Las dos secciones de la literatura védica mencionadas, los Samhitas y los Brahmanas, reciben el nombre de *Sruti* (revelación, saber transmitido oralmente o escuchado) y se las considera de origen divino, resultado de una comunicación hecha a ciertos humanos privilegiados (sabios, santos, poetas).

Los otros documentos de la religión de los Vedas pertenecen al *Smriti* (tradición memorizada). Son los llamados *sutra* o aforismos, textos concisos pero al mismo tiempo densos donde se exponen las “verdades profundas” sobre la vertiente interior del ser humano y que muchas veces memorizan los aprendices que deben ejecutar las liturgias religiosas.

La revelación brahmánica incluye también otros textos más breves y complementarios de los Brahmanas: los Aranyaka (tratados forestales o “libros de la selva”), que proporcionan las interpretaciones filosóficas de los rituales por medios alegóricos y, sobre todo, los importantes Upanishads (aproximaciones o “enseñanzas a los pies del maestro”), 112 tratados sobre la naturaleza de la Realidad Suprema y centrados en el saber y la meditación de la literatura devocional (*bhakti*). También mencionan los textos-mantras para dar autoridad a aquello que enseñan. Su contenido filosófico-simbólico se conoce como *Vedanta* (“El fin del Veda”), y a menudo se considera la esencia o la conclusión de los Vedas.

Los Upanishads son una base principal de la cultura y la espiritualidad de la India. Contienen la doctrina central del Brahman-atman, que postula la identificación –en el sentido

filosófico monista, absolutista o no dual— del Absoluto Trascendente o el Ser Supremo con el “yo trascendente” de todas las personas, con “la realidad sustrato del alma individual”.

Según esta doctrina, el objeto de la vida humana es llegar a fundirse con la fuente de origen, el Brahman, que es al mismo tiempo Ser Eterno y de cuya fuente proceden todas las cosas. Una realidad suprema imperceptible por los sentidos, indestructible y perfecta. El Ser Supremo es uno; es el creador y crea a partir de sí mismo. El mundo, que no puede existir separado de él, es una expresión de su “juego” o placer (*lila*), de su goce, y los seres vivos somos parte de este disfrute. Es también el “yo” más íntimo del corazón de las personas, el “yo” de todos los “yo trascendentes”: una especie de dirigente interior, vidente invisible, oyente inaudible, pensador impensado, desconocido conocedor.

Aun así, estas identificaciones progresivas entre el microcosmos y el macrocosmos en la esfera especulativa ya aparecen en el Rig-Veda, en el cual estaba presente, en sentido embrionario, la idea de un principio único, neutro, que está en el origen del mundo y da sentido a la pluralidad de cosas existentes. De todos modos, con los Upanishads se llega al reconocimiento manifiesto de que el alma individual (Atman) es, en esencia, real e idéntica al alma universal (Brahman). Se trata de una filosofía de la unicidad absoluta. La complejidad filosófica de la cuestión se podría resumir con la expresión “tú eres eso”: se puede reconocer al Absoluto en el propio “yo” porque éste es un “yo trascendente” vinculado al Absoluto. Ésta sería la “verdad de las verdades”, que finalmente lleva a la liberación.

El Mahabaratha y el Ramayana

Los Upanishads relatan la epopeya Mahabaratha (la gran guerra de los Baratha), transcurrida progresivamente desde el

siglo V aC hasta el siglo III o IV dC y considerada por muchos hindúes no como una simple leyenda sino como una valiosa escritura sagrada. La otra gran epopeya hindú, de similar entidad cultural y religiosa, es el Ramayana o la gesta de Rama (siglos III-IV aC), que explica la vida del héroe Rama como encarnación de Vishnu –la tercera gran deidad del panteón hinduista al lado de Brahma y Shiva.

En el episodio “La batalla de Kuruksetra” del Mahabharatha, las enseñanzas esotéricas que la representación divina (Krishna) da a uno de los protagonistas, Arjuna, pasarán a ser el documento filosófico-religioso posiblemente más importante del sánscrito: el Bhagavad-Gita o “El canto del Bienaventurado”. El Bhagavad-Gita recoge las doctrinas hinduistas más relevantes y transmite los tres caminos para alcanzar la liberación: el de la acción (karma-yoga), el del conocimiento (jñana-yoga) y el de la devoción (bhakti-yoga).

El karma-yoga es la vía de la actividad desinteresada, de la acción hecha sin desear el fruto. Tiene como resultado la purificación de la mente, el paso previo para obtener el conocimiento, el verdadero “yo” según la tradición del jñana-yoga. Esta escuela enfatiza la reflexión sobre uno mismo y el autoconocimiento y se plantea que el “yo” debe saber que es distinto al complejo mente-cuerpo, que depende de Dios y que Dios es el alma de todas las almas.

Por último, el bhakti-yoga consiste en cultivar el amor intenso a la divinidad, también por medio de la contemplación y la meditación. Se considera que el *bhakti* es completo cuando el alma tiene una visión de Dios, y desde entonces lleva una vida transformada. La tradición devocional toma especial relevancia en los Puranas (Antigüedades), elaborados desde los primeros siglos de la era cristiana hasta más allá del siglo XII. Y más en particular en el Bhagavata-Purana, que describiendo

la vida del héroe-dios Krishna (identificado con Vishnu) insiste en los motivos que mueven a la devoción.

La primera lección del Bhagavad-Gita

En el ámbito metafísico, la primera lección del Bhagavad-Gita es que el yo es eterno, inmutable y el mismo en todos los cuerpos que nacen y mueren. Proclama, por lo tanto, la indestructibilidad del alma. La religión teísta del Gita, además, supone una relación íntima entre el hombre y la realidad suprema o divinidad, que debe ser vista en su aspecto personal y omnipresente, es decir, residente en toda forma visible. El propósito de la devoción religiosa en este contexto es transferir todas las emociones humanas de los objetos temporales a esta realidad última y eterna. Por otro lado, por lo que respecta al mensaje más práctico, destaca las responsabilidades morales del ser humano al mundo, exalta la caridad como ideal y enfatiza los deberes de todas las personas, indicando los dos caminos que llevan a la bienaventuranza: el recto pensamiento y la recta acción.

El Bhagavad-Gita representa una evolución de las enseñanzas de los Upanishads. La idea de *avatara* (encarnación divina “descendida” a la Tierra) que aparece, con la figura de Krishna, reforzó la tradición *bhakti* o devocional. Significa el amor a una divinidad personal con quien se puede mantener una relación directa y de lo más estrecha, ya no al abstracto y trascendental Brahman de los Upanishads. Krishna “baja” a la Tierra temporalmente y se manifiesta entre los seres humanos, les da consejos, les transmite una enseñanza espiritual y práctica.

Las filosofías teístas y personalistas congruentes con esta tradición, con una visión cósmica y dualista muy diferente del absolutismo o monismo de los Upanishads —y de escuelas im-

portantes como la *advaita* de Sankara, del siglo VIII—, plantean que el mundo fenoménico es algo real, no una mera ilusión (*maya*), y que Brahman es la causa eficiente de este mundo, tiene atributos personales y engloba las almas y las cosas. El Ser Supremo es un agente causante y sus efectos pueden existir por separado (de aquí el sentido dual) a pesar de tener una íntima interdependencia con el mundo de la materia y de los mortales.

Retomaremos más adelante la tradición devocional iniciada con el Bhagavad-Gita en el contexto del sistema vedanta teísta, y en particular de la escuela bhakti-vaisnava de Bengala. Antes, sin embargo, sería conveniente introducir ciertos aspectos filosóficos, doctrinales y de enseñanza práctica que, partiendo de los precedentes mencionados, retratan genéricamente el hinduismo.

UNA FORMA DE VIDA

Uno de los más destacados estudiosos del hinduismo, el profesor Gavin Flood, no duda en plantear el habitual problema de su definición. Y lo hace sobre la base de la diversidad y del alcance cultural y religioso que caracteriza el hinduismo. Así como del hecho de que —a diferencia de otras religiones— no se le conozca ningún fundador histórico particular, no tenga un sistema unificado de creencias en forma de código, credo o declaración de fe, ni tampoco ninguna autoridad centralizada ni estructura burocrática. Da más relevancia a la forma de vivir que a la forma de pensar. Todo eso determina que, ciertamente, el hinduismo sea una religión muy diferente de otras grandes tradiciones monoteístas como el cristianismo o el islam.

Las principales doctrinas del hinduismo moderno parten de la época de los Upanishads, entre el año 800 y el 500 a.C. Es el momento en que el politeísmo de las antiguas formas védicas, en especial del Rig-Veda, dio paso al monoteísmo: Dios es sólo uno aunque se pueda nombrar y entender de diferentes maneras. Surgirá, a partir de aquí, un código moral de conducta específico (el *dharma*, etimológicamente “apuntalar”, “sostener”) y se determinarán diversas corrientes religiosas futuras.

En el centro de este proceso aparecen el jainismo y el budismo, con los cuales se desarrollan los ideales del amor y la

renuncia y se empieza a utilizar la metafísica hindú de la reencarnación, aunque con un énfasis diferente.

Durante cierto tiempo, casi toda la India se convirtió al budismo, especialmente en el siglo IV, bajo el emperador Asoka. Pero más adelante el hinduismo volvió a ganar terreno y predominio; con todo el budismo influyó considerablemente en la mitología hindú, amplió su contenido cultural y cambió su código moral.

Dos grandes escuelas

En el océano filosófico-religioso de la India se suelen distinguir dos grandes grupos de escuelas: las ortodoxas y las heterodoxas. Podemos decir que las primeras son aquellas que aceptan la autoridad del Veda, mientras que las segundas no la reconocen. Es preciso, sin embargo, cierto relativismo: algunas escuelas ortodoxas aceptan sólo nominalmente esta autoridad, y otras de las heterodoxas están muy influenciadas por los Upanishads, que constituyen mayoritariamente la parte concluyente de los Vedas. Finalmente, incluso, aquello que es ortodoxo para una escuela puede ser heterodoxo para otra; o al revés.

En cualquier caso, el profesor de filosofía T. M. P. Mahadevan separa los tres sistemas heterodoxos —el carvaka, el jainismo y el budismo— de los seis ortodoxos: nyaya, vaisesika, sankhya, yoga, mimamsa y vedanta. En el contexto de este último sistema encontramos las escuelas vaisnavas-devocionales, que trataremos más adelante. Salvo el carvaka, de signo más materialista, el resto de escuelas mantienen ciertas semejanzas fundamentales, que se manifiestan en tres áreas centrales: la metodología, la metafísica y la doctrina práctica.

El ámbito de la metodología hace referencia al conocimiento inmediato de la realidad a través de la intuición. Se

cree que el razonamiento lógico no puede proporcionar un conocimiento inmediato de la realidad; que no se puede acceder a ella por medio del intelecto, cuya función principal es el análisis. El método que supera el razonamiento es la intuición, y el conocimiento que se adquiere por medio de la intuición es siempre inmediato e incuestionable.

El área de la metafísica se refiere a la conciencia y la unificación de la realidad. La doctrina más importante es la distinción entre espíritu y materia. Una distinción que viene marcada por la conciencia (*caitanya*). El espíritu es un ente “esencial” (*purusa*) y no debe identificarse ni con el cuerpo ni con la mente, que son principios materiales. Por otro lado, la realidad fundamental es sólo una, y es espiritual por naturaleza. Algunos la llaman Dios, otros, experiencia absoluta. Todas las cosas finitas dependen de esta realidad infinita a la que están vinculadas y que se describe como verdad, belleza y divinidad.

Por último, en el ámbito de la doctrina práctica, las semejanzas se dan en el aspecto de la pureza. Sólo las personas que han cultivado cualidades como la ecuanimidad o el autocontrol tienen acceso a la dimensión espiritual. Quien busca la verdad metafísica, la salvación final, es necesario que deje de desear los bienes efímeros de este mundo y se dirija hacia la realidad eterna buscando la acogida y la satisfacción esenciales. Algunas escuelas piensan que la comprensión de la verdad se puede lograr en esta vida por medio del estudio guiado y la reflexión, mientras que otras creen que eso sólo es posible después de la muerte.

La rueda del destino y la recta conducta

En el hinduismo, el fin supremo de la persona es liberarse del ciclo reiterado de nacimientos y muertes (*samsara*). La creencia en la reencarnación relacionada con esta “rueda del

destino” se fundamenta en la llamada ley del *karma* (acción o actividad), según la cual toda acción tiene unos efectos o reacciones. El corolario mítico de esta creencia es que los seres transmigran a través de infinidad de vidas. Dependiendo de sus actividades en vida las almas tendrán uno u otro destino en el momento de la muerte.

La aceptación de esta ley hace que un hindú, de una manera u otra, acepte más fácilmente la muerte, el destino que le corresponde, ya que al fin y al cabo él es su mismo autor. No obstante, la filosofía de los Upanishads da la posibilidad de la liberación (*moksa* o *mukti*) del alma del ciclo del *karma*. Conseguir tal liberación –en esta misma vida o después de la muerte– significa conocer la verdadera naturaleza espiritual del yo, abandonar un mundo básicamente de sufrimiento y alcanzar la felicidad absoluta, el reencuentro esencial con la realidad última. Supone, en último término, la reabsorción del alma individual en el alma universal, la de la divinidad.

El ‘dharma’ es esencial

En el hinduismo, la religión debe transformar la vida de las personas. Debe ayudarlas a entender su verdadera naturaleza, siempre, de alguna manera, vinculada a la realidad absoluta. Es la ocupación eterna del ser viviente, el *dharmā*. De este importante concepto, que significa el fundamento cósmico y social, se deriva la rectitud religiosa y moral, el deber, el compromiso y la responsabilidad espirituales que deben llevar a la autorrealización y a la liberación. En la esfera humana tiene que ver con el conjunto de instituciones, modos de vida, ritos y conductas individuales “justas”, es decir, relacionadas con la paz, la estabilidad y la prosperidad.

Lo que más cuenta, por lo tanto, es la conducta: aceptar y observar el estilo hindú de cultura y vida. Sobresale en impor-

tancia el *dharmā*, relativo a la naturaleza y a la conducta humanas más que a las creencias. Porque, de hecho, como dicen los filósofos Michael Hulin y Lakshmi Kapani, plantear a un hindú la cuestión de “¿cuál es tu religión?”, equivale a preguntarle “¿cuál es tu *way of life*?”. Además, de la mencionada jerarquía socioespiritual védica *varna-asrama-dharma* (que define la moral general —*sadharana-dharma*— y los deberes particulares según la clase social, el estadio vital, la edad y el sexo), proviene uno de los ejes rectores de este modo de vida: el tradicional sistema de castas (*varnas*).

De acuerdo con este sistema se diferencian cuatro niveles sociales bien compartimentados: los brahmanes, los guerreros (*ksatriyas*), los mercaderes-banqueros (*vaisyas*) y los sirvientes (*sudras*). Los varones de las tres primeras castas son *djivas*, “nacidos dos veces”, por haber recibido la iniciación, y pueden transitar por los cuatro estadios de la existencia, aunque normalmente se detienen en el segundo: *brahmacarya* o *brahmacarin* (“practicante del Brahman”, etapa de estudio), *grhastha* (cabeza de familia), *vanaprastha* (vida retirada o de ermitaño), *sannyasa* (renuncia al mundo).

Vale la pena comentar, pues, un par de planteamientos básicos sobre la vida y la existencia humana que hay que tener en cuenta: la búsqueda de la liberación de este mundo condicionado y la creencia de que no somos el cuerpo que poseemos; dicho cuerpo no es más que un mero “envoltorio” transitorio del alma, algo más esencial, profundo y eternamente relacionado con el mundo espiritual. Mientras vivimos, el comportamiento correcto nos debe llevar a comprender la verdad última, lo que realmente somos (almas espirituales) y la dirección que debemos tomar en consecuencia.

Junto a los mencionados conceptos de *dharmā* y *karma*, vinculados directamente con el comportamiento, se pueden destacar dos más: *jiva* (alma individual) e *Isvara* (divinidad).

Estos conceptos proceden de las escrituras védicas y pasan a ser esenciales en el corpus doctrinal del hinduismo.

El 'karma' y la transmigración del alma

El *karma* es un dogma central de la religión hindú. Representa, efectivamente, la actividad que realiza el alma en el mundo material mientras permanece en su vehículo transitorio, el cuerpo. E implica que toda acción humana tendrá una consecuencia lógica. Dependiendo de como sea esta acción en una vida se renacerá en unas condiciones o en otras en la siguiente. Toda actividad, toda intención dejan en la persona un efecto que madura, sea en esta vida o en una futura, y que constituye el destino del ser.

El mensaje doctrinal, a partir de aquí, es que es necesario que cada uno se responsabilice de sus actos, porque dejan huella y después pueden pasar factura. A veces esto se ha explicado de una manera más gráfica: si una persona se lanza al vacío, lo más probable es que cuando llegue al suelo se mate. Pero la muerte en tal caso no es un castigo sino la consecuencia de un acto, el efecto de una causa.

Como decíamos, otro concepto principal en el pensamiento hindú es *jiva*, el alma espiritual inmutable e inmortal, “aqueello que realmente somos” según la concepción hinduista. El cuerpo y la mente son aspectos meramente materiales y efímeros. El alma, en cambio, consta de tres elementos superiores: eternidad, conocimiento y felicidad.

En el hinduismo se habla de cinco revestimientos del alma: primero, *annarasa-maya*, la forma más externa y hecha de materia, es decir, el cuerpo físico; segundo, *prana-maya*, el revestimiento de aire o aliento vital; tercero, *mano-maya*, el de la mente y los aspectos emocionales; cuarto, *vignyana-maya*, el revestimiento del intelecto, y quinto, *ananda-maya*, el de la felicidad.

Todos juntos conforman lo que se conoce como “el hogar empírico del alma”. Acondicionada por estos revestimientos, el alma pasa a ser sujeto de la experiencia y del gozo.

Sobre todo por su relación con la doctrina de la reencarnación y el *karma*, una cuestión fundamental es que el alma no nace con el cuerpo ni muere con éste. Emigra de una vida a otra porque se encuentra condicionada por la ignorancia (*avidya*) y por el medio que le permite migrar, el llamado “cuerpo sutil”, formado por los cuatro primeros revestimientos antes mencionados. El destino de esta transmigración y la forma que finalmente el alma adopte dependerán del *karma* anterior acumulado.

El alma generalmente adoptará un nuevo cuerpo después de un tiempo y regresará a la Tierra como una “reliquia” de *karma* que afecta y determina la condición precisa del nacimiento. Es posible la transmigración del alma a especies subhumanas o su paso por otras regiones cósmicas antes de volver a nacer. En caso de que alcance finalmente la liberación, ya sea de forma súbita o progresiva, acabará con los vínculos del *karma* y rehuirá la necesidad de renacer.

Quien alcanza la liberación ya no experimenta ningún deseo más, ningún sufrimiento. Todo le es superfluo. En las doctrinas teístas se considera que la persona liberada puede permanecer pasiva, sin conocimiento ni voluntad (sistemas *nyaya* y *yoga*), o bien, dentro de otro abanico filosófico, permanecer unida a Dios en diferentes grados, desde la contigüidad a la fusión.

Una sola divinidad

La divinidad (*Isvara*) en el hinduismo es sólo una, aunque pueda explicarse o nombrarse de diferentes maneras. Porque son posibles muchas concepciones de la misma. Dios es in-

finito, omnisciente, omnipresente y omnipotente, pero puede ser concebido de diversas formas. Igualmente, hay diferentes caminos para llegar a Él, y todos son útiles.

La India religiosa puede aparecer, de hecho, como politeísta, panteísta e incluso monoteísta, según la visión que se tenga. Aunque no podemos decir que sea ninguna de las tres cosas. Hulin y Kapani lo explican como sigue.

Politeísta debido a la diversidad de cultos a muchos dioses y diosas, a menudo asociados a un territorio o a un grupo social determinados y a veces incluso identificados con elementos de la naturaleza, como los ríos, la luna o el sol. El politeísmo también se puede encontrar en la religiosidad popular, en que aparecen diferentes manifestaciones de seres invisibles —protectores o malhechores— a los que se hacen invocaciones y ofrendas.

Panteísta en tanto que religiosidad referida, más que a un concepto, al sentimiento o a la sensación de la presencia o difusión universal (*vibbutba*) de la divinidad por medio de los seres, y que se puede localizar en el discurso de los Upanishads y en la literatura devocional. Aunque, en realidad, las diversas entidades sobrenaturales del panteón hindú se funden fácilmente o se transforman las unas en las otras. Representan fundamentalmente formas locales, temporales y cambiantes de la presencia divina más que figuras completas e inmutables.

Por último, si hablamos de monoteísmo hindú, hay que tener presente la focalización eventual de la devoción y el culto hacia deidades concretas, dejando relativamente de lado otras. Esta tendencia, de hecho, ya aparece en los himnos védicos, en los que Indra, Varuna, Agni, etc. se exaltan de forma alternativa como divinidad suprema. Por ejemplo, Agni representa la fuerza vital de la naturaleza, es el dios del fuego y del sacrificio, Indra es el dios del cielo y de la guerra y Varuna el defen-

sor del orden cósmico, con poder para castigar y premiar. El reconocido estudioso Max Müller denominó a este fenómeno “henoteísmo”. Esto se ve igualmente hoy día con motivo de fiestas anuales o peregrinaciones religiosas dedicadas a deidades específicas.

Las figuras divinas principales pueden particularizarse por sus atributos, por su manera de intervenir en el mundo o de relacionarse, o bien por los rasgos mitológicos que las caracterizan. Pero contienen al mismo tiempo una riqueza interna especial que aumenta la propia riqueza de lo divino único expresado en diferentes formas y modalidades, sin rigidez jerárquica ni temporal.

Brahma, Vishnu y Shiva

En el panteón hinduista destacan tres divinidades principales o mayores, que conforman la *trimurti*: Brahma, la creadora del mundo, Vishnu, la conservadora y Shiva, la destructora. De hecho, resaltan aún más las dos últimas, que nunca son absolutamente excluyentes entre sí y tienen su origen común en el sacrificio védico, aunque de manera diferente. Como explican Hulin y Kapani, Vishnu y Shiva “no solamente figuran una al lado de la otra en la mencionada *trimurti* sino que cada una ocupa siempre un pequeño lugar, por ejemplo de ‘regente cósmico’, en el panteón que se organiza alrededor de la otra. De la misma forma, las imágenes o estatuas de una encuentran muy a menudo un emplazamiento (modesto) en el templo de la otra, en el recinto de este templo o en las dependencias anexas”.

Como hemos visto, Brahma es la idea central de los Upanishads. El creador, el Señor de todas las criaturas. El contacto con esta realidad suprema o principio absoluto, ya sea a través de la guía del maestro o de la práctica del yoga, significa

alcanzar la liberación. Brahma no recibe una adoración específica —que no sea en el plano literario—, no tiene un santuario independiente, salvo alguna excepción, ni tampoco un culto especializado. Básicamente se ha conservado como la noción abstracta que le designaba originalmente.

Vishnu es una divinidad védica de importancia secundaria, que a partir de la épica Mahabaratha se vuelve más relevante y adquiere un valor sobre todo benéfico. Es el preservador y el guardián del orden cósmico. El que controla el destino humano. Actúa muy cerca de la humanidad en sus diez encarnaciones y está definido por los cuatro atributos fundamentales: el cuerno, el disco, el mazo y el loto, junto a sus 12 o 24 posturas. La mitología de Vishnu está muy ligada a sus “descensos” periódicos al universo humano, para restaurar el *dharmā* amenazado por la debilidad humana y las acciones de las fuerzas del mal.

La teoría de los *avataras* de Vishnu se expone en las epopeyas, en los 18 Grandes Puranas en los 18 Pequeños Puranas y en la Harivamsa o “genealogía de Vishnu” (siglo IV de la era cristiana).

Los diez “descensos” de Vishnu generalmente aceptados son *matsya* (pez; apareció en tiempos del gran diluvio para avisar a la humanidad), *kurma* (tortuga; salvó los tesoros del diluvio), *varaha* (jabalí; levantó la tierra del diluvio), *narashimha* (hombre-león; derrotó los demonios malos), *vamana* (enano; cumplió una función similar a la anterior), *parasurama* (“Rama del hacha”; eliminó a los miembros de la casta guerrera que amenazaba con dominar el mundo), Rama o Rama-Chandra (el héroe del poema Ramayana, figura noble que combatió el mal en el mundo), Krishna (además de ser un avatar de Vishnu, aparece como un dios por derecho propio y de gran popularidad; es también el héroe de muchos mitos, en que se representa como amante, guerrero y rey), Buda (“el ilumi-

nado”; es el Buda Gautama, fundador del budismo) y Kalki (relacionado, como el anterior, con la doctrina de las edades del mundo; *avatar* que vendrá al final de los tiempos).

Cabe destacar, por último, que Vishnu delega su poder en las energías (*sakti*) que desprende y que aparecen personificadas como mujeres. Los devotos de Vishnu por excelencia son los Vishnuitas, que hacen especial énfasis en el teísmo y en el camino *bhakti* o devocional.

El origen del bien y del mal

La tercera deidad, Shiva, tiene un carácter ambivalente. Es el origen del bien y del mal. Como destructora se identifica con la muerte y con el tiempo. Contiene una parte de violencia y de peligro. Pero al mismo tiempo tiene un aspecto reparador y benéfico (preside los juegos sexuales, la procreación). Representa, pues, el conjunto de las fuerzas oscuras y ambiguas. Por último, es también el asceta: con el cuerpo cubierto de cenizas permanece en posición de yoga sobre un pico del Himalaya o sobre el Kailash.

Se opone a Vishnu. Así como Vishnu es fuente de orden, pureza y armonía, Shiva es el dios “salvaje” por excelencia, que escapa a las distinciones y jerarquías sociales. Difumina las fronteras entre lo puro y lo impuro y, por lo tanto, puede ser venerado tanto por la gente de casta inferior como por la de casta muy elevada. Y también es modelo para los ascetas, tanto por la intensidad de sus austeridades (*tapas*) como por el hecho de romper con los convencionalismos. Igual que Vishnu tiene sus *saktis*, pero al mismo tiempo interviene directamente en los asuntos humanos.

Los shivaítas son los devotos más fervientes de Shiva. Porque se puede ser vishnuita o shivaíta, pero nunca ambas cosas al mismo tiempo. De hecho, los fieles de cada tradición tienen

una manera de distinguirse externamente por medio de un signo, una especie de U hecha en la frente en el caso de los devotos de Vishnu y tres barras horizontales en el caso de los devotos de Shiva.

En el plano doctrinal, las diferencias esenciales entre las escuelas shivaitas y vishnuitas se pueden resumir del modo siguiente: las primeras están de acuerdo, en principio, con el sistema vedanta no dualista (*advaita*), es decir, con la tesis según la cual el mundo es irreal y los fenómenos son producto de la ilusión. La liberación del mundo ilusorio se puede conseguir a través del yoga y el culto.

Para la mayoría de los vishnuitas o vaisnavas, en cambio, el mundo es real, mientras que Vishnu es omnipresente: el ser absoluto concede a los seres humanos la gracia de “bajar” a la Tierra y prestarse al éxtasis que otorgan la liberación y la unión mística con Él. Dios es adorado bajo un glorioso aspecto humano y personal. La devoción tiene un papel más importante o se exterioriza con mayor intensidad.

En cuanto a la práctica religiosa, el shivaísmo suele dar al ascetismo y a la autorrealización yogui más importancia que a la devoción a Dios, central, como hemos dicho, en el caso de los vishnuitas.

El shivaísmo

De ahora en adelante, priorizaremos el hilo expositivo sobre la tradición vishnuita o vaisnava. No obstante, mencionaremos previamente algunas cuestiones mínimas relativas al shivaísmo o saivismo.

La tradición saiva, igual que la tradición vaisnava, se basa en el Veda y en el Agama –aunque el texto que los shivaitas toman como autoridad es, en tal caso, el Saiva-agama. Como las escuelas vishnuitas, en las shivaitas hay una gran diversidad

de perspectivas filosóficas –como el Saiva siddhanta, el vira-saivismo, el sivadvaita o el saivismo de Cachemira– que van desde el pluralismo hasta el monismo.

En el Saiva-agama se encuentra la exposición del culto a Shiva y de los diferentes aspectos de la filosofía saiva. Según la tradición saiva, Shiva mismo reveló 28 *agama* ortodoxos. Probablemente el más antiguo es el *kamika*, junto a su complemento, el *mrgendra-agama*. Además, se cuentan unos doscientos tratados auxiliares (*upagamas*). Cada *agama* consta de cuatro partes: primera, *vidhya-pada*, que expone las doctrinas filosóficas; segunda, *yoga-pada*, que enseña las prácticas meditativas; tercera, *kriya-pada*, que contiene instrucciones para la construcción de templos y la manufactura de ídolos, y cuarta, *carya-pada*, que describe los procedimientos del culto.

Pero aún hay otras corrientes shivaítas, muchas de las cuales profesan doctrinas y viven prácticas procedentes del yoga y del tantrismo. En realidad, la presencia del tantrismo en particular a partir del siglo XI ha hecho que prácticamente todo el hinduismo haya recibido su influencia.

En este sistema, el gurú o maestro pasa a ser una figura central. Es el que transmite el conocimiento y los significados de los tantras a los discípulos iniciados. Unos significados, por otro lado, a menudo muy oscuros y que suelen considerarse secretos. Los tantras se caracterizan también por sus elementos eróticos, y son textos principalmente rituales interesados por la práctica o *sadhana* (que implica la iniciación, el ritual y el yoga), así como por la formación de mantras, la presentación de cosmologías estructuradas y jerarquizadas y por la doctrina y el comportamiento correcto.

En el ámbito del tantrismo, la tradición shivaíta se vincula a la filosofía sakta, tradición que considera que Sakti (el poder personificado como consorte de Shiva) es la deidad suprema. Aunque hay un tantrismo vaisnava, las principales divinidades

del tantrismo son, en efecto, Shiva y su *sakti* o energía divina femenina.

Gavin Flood concluye que el saivismo ha estado generalmente menos preocupado por ubicarse dentro de la tradición que arranca de la revelación védica. En cambio, ha configurado su propia revelación en los *tantra* saiva, incorporando la revelación védica pero poniéndola a un nivel inferior. En cuanto al universo religioso tántrico, y a los Tantras en que Sakti –la Diosa (*devi*), también llamada Gran Diosa (*maha-devi*)– presenta un papel dominante, la distinción entre las orientaciones saiva y sakta resulta muy difícil.

Los ‘mantras’ y la adoración

En cada contexto doctrinal, las diferentes deidades que hasta ahora nos han ocupado, excepto Brahma, implican la existencia de un culto particular y relativamente especializado. Por lo tanto, debemos entrar en el ámbito de las prácticas y ceremonias religiosas, del todo esenciales en el “modo de vida” hinduista. Entre estas prácticas y ceremonias –privadas o públicas– son importantes, entre otras, los *mantras* y la adoración (*puja*).

Los *mantras* son fórmulas sagradas que el devoto religioso ha de conocer y recitar con una finalidad trascendente. Su fuerza reside en cómo se pronuncian y en la concentración mantenida al hacerlo. Entre ellos, destaca uno especialmente conocido, el *mantra Om*. Las especulaciones sobre su origen han sido muchas y hay quien lo considera el Brahman mismo en tres letras a-u-m (según las reglas fonéticas sánscritas “a” y “u” se convierten en “o”), mientras que otros creen que es un “veda secreto”.

La adoración, por otro lado, es una forma externa esencial de las actividades rituales hinduistas. En las *pujas* hindúes

siempre son importantes las purificaciones –corporales e internas o espirituales– de los adoradores o sacerdotes (brahmanes) y de los diferentes objetos rituales, así como también el uso de los *mantras* y de los *mudras* (gesticulaciones con las manos) durante las ceremonias. La adoración puede incluir un trato muy afectivo y personalista de las imágenes –el soporte material del proceso–, tal como aparece, por ejemplo, en la tradición devocional.

Existe una *puja* doméstica, generalmente dirigida a la divinidad elegida por la familia. El rito más importante es el *arati* –también lo celebran los Hare Krishna de madrugada–, en que se circunvala la imagen (*murti*) describiendo círculos de luz a su alrededor con una pequeña lámpara encendida, de barro o de metal. Se acerca la llama con la mano derecha y en seguida se lleva hacia la frente y los ojos, acción con la cual se interioriza su luz.

La *puja* a menudo va acompañada de cantos religiosos (*bhajan*s) o de *mantras* y es compartida por todos los asistentes a la ceremonia, como el alimento sagrado (*prasada*), que los devotos de Krishna consumen después de ofrecerlo a las deidades y denominan *maha-prasada* o “gran misericordia”.

Otro ritual importante en el ámbito doméstico –que también hacen suyo los Hare Krishna– es la adoración de la planta sagrada tulasi (*tulasi-puja*). No menos relevantes son el resto de ceremonias efectuadas en el templo, en honor a las deidades, con cantos piadosos (durante los *satsang*, *kirtan* o *bhajan*), y también a los maestros espirituales o gurús, ya sean personales o venerados colectivamente.

Pero en la India, los fieles van al templo sobre todo para “ver” a la deidad cara a cara (*saksakara*) y tomar su *darsana* (visión, intuición). Es el momento más privilegiado de la *puja*. Una vez acaba el ritual, los devotos comparten la luz, el *arati* y el alimento consagrado portador de la gracia divina. Antes de

entrar en el templo y antes de salir, suelen hacer la *pradakshina* o “circunvalación”, rodeándolo en el sentido de las agujas del reloj.

A parte de estas adoraciones privadas o en el templo, hay que mencionar las que se hacen anualmente (como *durga-puja*, *kali-puja*, *laksmi-puja*), que se celebran en Calcuta, Benarés y otras ciudades de la India. Todas tienen un carácter eminentemente popular y se prolongan durante días, junto a rituales, oraciones y recitaciones de textos.

LA TRADICIÓN VAISNAVA DEVOCIONAL

La tradición de adoración a Vishnu nos obliga a volver al Bhagavad-Gita como referencia de partida. El Gita es un texto esencial para el vedantismo y para las escuelas vaisnavas en particular. Representa la tradición de los *bhagavata* (devotos del Bienaventurado) o del bhagavatismo, que comprende el conjunto de cultos vishnuitas que se desarrollan en el período que va desde la literatura épica sánscrita (Mahabaratha y Ramayana) hasta el advenimiento de la literatura alvar (siglo VIII dC aproximadamente), momento en que ya se puede empezar a hablar con propiedad de la tradición vaisnava.

El bhagavatismo incorpora de una forma sincrética a Vishnu, del brahmanismo védico, Narayana, de la literatura *pañcaratra*, Krishna-Vasudeva, de los grupos *satsvata* y Gopala de la tradición popular. Postula la existencia de un Brahman supremo, inmanente y trascendente que adopta en particular los rostros de Vishnu, Vasudeva y Narayana. Ve, además, el universo como resultado de una *sakti* o energía inherente al principio supremo.

La especulación cosmogónica del sistema *bhagavata* está, por otra parte, especialmente desarrollada con la teoría de los “despliegues” (*vyuha*) procedentes de las cualidades del Brahman y generadores de series de creaciones sucesivas. En concreto, la sección *narayaniya* del Mahabaratha menciona la adoración de Narayana-Vishnu-Vasudeva, que los gaudiya vais-

navas (la escuela de Bengala) y el movimiento Hare Krishna –considerado descendiente de esta escuela– identifican como una expansión de Krishna. Estos despliegues representan a la vez el proceso de creación cósmica producido por Brahma.

Los santos alvars

En la región tamil del sur de la India hay una tradición devocional muy antigua en la obra de los renombrados santos alvars (entre los vaisnavas también se les conoce como “conductores” hacia las profundidades divinas, “hombres que tienen el conocimiento intuitivo de Dios” o “santos que trataban con lo divino”; y entre los Shivaitas como *narayares* o “líderes”).

Procedentes de castas bajas en su mayoría, parece ser que vivieron en los siglos VIII y IX de la era cristiana. Se les atribuye una vasta recopilación de himnos, el Veda tamil, así como el comienzo de la tradición Vishnuita dentro del movimiento Sri-vaisnava.

Se dice que los alvars no estaban de acuerdo con la ortodoxia brahmánica en dos sentidos: por una parte, rechazaban el sistema de castas, el fundamento social a través del cual actuaba la religión hindú, y por otra, negaban que la liberación del tiempo y la materia fuera la meta suprema del ser humano. Pese a la oposición religiosa que representaban, posteriormente vaisnavas de castas superiores aceptaron y reconocieron el valor de sus escritos. La figura de Namm'alvar (siglo IX) destaca entre estos primeros apologistas de las doctrinas *bhakti*, que más adelante Ramanuja (1017-1137) calificó de “Veda de los vaisnavas”.

El Bhagavata Purana

Junto al Bhagavad-Gita, el Bhagavata-Purana es la otra fuente doctrinal clave para la tradición vishnuita en general,

para los vaisnavas de Bengala en particular y también para el movimiento Hare Krishna. La parte más popular e influyente de este texto –probablemente escrito en el siglo IX o X dC– es el canto número 10, que expone con detalle la vida del niño y joven Krishna cuando baja a la Tierra (Vindraban, India) para llevar a cabo sus “pasatiempos divinos”.

El principal objetivo del Bhagavata-Purana es explicar, ilustrar y promover la devoción a Vishnu en su encarnación de Krishna (citado con los nombres de Vasudeva, Hari, Mukunda, Acyuta y Bhagavan). Propone, en suma, una religión más emocional y sensorial, en la que los impulsos sexuales y el simbolismo erótico tienen un papel muy importante y se transfiguran en pasionales sentimientos de devoción.

En su forma primaria, *bhakti* significaba esencialmente meditación o concentración de los pensamientos propios en la divinidad. Pero este movimiento devocional se fortalecerá considerablemente al surgir y desarrollarse la idea de *avatara* o “descenso” divino en el Bhagavad-Gita.

De hecho, en los últimos Upanishads el Yo supremo ya no aparece sólo como un principio estático que habita el alma humana, sino también como un dios personal que elige y actúa por gracia; no representa sólo una simple forma eterna del ser sino un agente responsable que ordena y dispone. En estos términos, el *bhakti* empieza a definirse progresivamente como la participación experimentada del alma en el ser total de Dios. Significa una preparación para la liberación y para su perfección.

Pero es realmente en el Bhagavata-Purana donde el *bhakti* se convierte en un estado de pasión devocional en el sentido estricto y máximo; en una devoción de completa rendición a Dios. Una de las muchas opciones de vida y conducta religiosa, pero la única que realmente lleva a la salvación. Así, la propuesta del *bhakti* implica destruir las afecciones y las

ambiciones humanas en el mundo y trasladarlas desde este mundo hacia la divinidad. Se entiende que, en la medida en que el amor y la devoción a Krishna aumenten, los lazos con el mundo se aflojan y la liberación del ciclo del *karma* puede ser posible.

Ramanuja y los orígenes

La tradición bhakti-vaisnava tiene dos características definitorias básicas: la devoción a Vishnu identificado con Krishna y el carácter personalista de esta devoción, basada en la creencia en una “persona suprema” y no en una “abstracción suprema”. Su finalidad es la unión íntima y amorosa con un dios personal.

Una figura central en los orígenes y la evolución de la filosofía devocional vaisnava fue el ya mencionado Ramanuja, considerado el primer apologista intelectual de los cultos *bhakti*. Él instituyó la forma de vedanta basada en la noción de Brahman calificado, es decir, de un dios supremo pero al mismo tiempo personal y dotado de atributos que engloba las almas y las cosas. Desarrolló también la tesis de una devoción aún parcialmente intelectual e introdujo el concepto de *prapatti*, relativo a la entrega y al servicio sumiso a la voluntad divina y a los maestros espirituales que favorecen el acceso a la divinidad.

Según el indianista Louis Renou, de Ramanuja proviene “la interrelación entre el vedanta y la religiosidad sectaria por reacción contra Sankara” (788-820 dC), el teórico de la filosofía advaita-vedanta no dualista o absolutista: todos los seres vivos son uno con Dios, el cual no tiene cualidades de persona. El principio fundamental de esta escuela es que Brahman-atman, la realidad última, representa una unicidad fundamental, es

una o no dual, y que el mundo externo o material de la dualidad es irreal, ilusorio.

Se ha dicho que el mérito principal de Sankara fue el restablecimiento de las ideas de los Upanishads en oposición al sistema budista y a los excesos devocionales de los cultos populares. En esa época, la corriente *bhakti* se vio obligada a elaborar una defensa y exposición teológica de sus principios, ya que las enseñanzas de Sankara fueron consideradas una amenaza para los cultos devocionales y también para el budismo. Según su doctrina monista, la verdad existente dentro del ser humano es idéntica a la única realidad que representa Brahman-Atman. En consecuencia, no había lugar para la piedad y el amor a Dios, ni tampoco tenía sentido la conciencia de separación entre la divinidad y el hombre.

Posteriormente, la obra de Ramanuja y de los teólogos hindúes que le sucedieron fue reconciliar la doctrina upanishádica —de la equivalencia entre Atman y Brahman— con la doctrina *bhakti*, según la cual el ser humano alcanza la salvación o la liberación por medio de la devoción a Dios y por la misma gracia divina.

La doctrina vedanta desarrollada por Ramanuja es la que aprendió de su maestro vaisnava Yamunacarya: la visistadvaita. Es decir, “el no dualismo de las cualidades”. La escuela visistadvaita-vedanta o sri de Ramanuja introduce la idea del “no dualismo orgánico” con relación a la naturaleza de Brahman. Para él, la realidad última es no dual como plantea la escuela advaita, es decir, mantiene sustancialmente un punto de vista monista sobre el universo, porque afirma la existencia de una única realidad.

Pero eso no significa comprender dicha realidad como una identidad del todo homogénea o indiferenciada, sino que más bien se debe concebir por analogía a la diferenciación interna de un organismo. Considera que Brahman no es la concien-

cia unificada de la que habla el sistema de Sankara, sino una sustancia con atributos (una entidad “cualificada”), algunos de los cuales son al mismo tiempo sustancias. En concreto, dentro de Brahman pueden distinguirse tres principios o cualidades: el alma individual, el mundo insensible y el alma suprema. Esta última controla los otros dos atributos, que son el cuerpo del alma suprema. Juntos constituyen toda la realidad existente, es decir, el Brahman, que –de acuerdo con el punto de vista cósmico y teísta– se entiende como la causa real y efectiva de un mundo igualmente real.

La salvación consiste en considerar el alma individual diferente en sí misma y como un atributo del alma suprema. Por otra parte el sistema de Sankara plantea que la salvación no se logra únicamente siguiendo el camino del conocimiento (*jñāna*), sino también el de la actividad (*karma*), que en este contexto aludía a las acciones de culto: adoración a los templos, austeridades, peregrinación, donación de limosna, etc. Tal comportamiento es considerado la base de la vida religiosa, lo que lleva al conocimiento y después al *bhakti* en tanto que devoción y contemplación del alma suprema.

Ramananda y otras variantes

Otro personaje destacado en la India medieval fue Ramananda (1370-1440), sobre todo porque con él se inicia una nueva etapa en la historia de la religión vaishnava, que se convirtió en un movimiento alejado decididamente de la ortodoxia más antigua en dirección a la devoción mística.

Con un destino similar, se presentaron otras importantes variantes del sistema vedanta precedentes: la escuela dvaita-vedanta o brahma de Kumara (1199-1278), más conocida por el nombre de Madhva, la dvaitadvaita-vedanta o kumara de Nimbarka (siglo XI) y la suddhadvaita-vedanta o rudra de Vis-

hnu-swami (siglo IX) y después de Vallhaba (1473-1531) —esta última, a diferencia de las anteriores, totalmente no dualista.

Cada escuela escribirá un nuevo comentario sobre el Vedanta-Sutra o Brahma-Sutra de Badarayana (que junto a los Upanishads y el Bhagavad-Gita conforman el llamado Triple Canon Vedanta) para que se las reconozca como escuelas independientes y con identidad espiritual propia.

A pesar de los matices filosóficos y doctrinales particulares que las separan, todas comparten la actitud religiosa del *bhakti* como algo primordial. Establecen una distinción entre el devoto y la deidad y enfatizan la realización emocional de un dios personal en la conciencia de cada fiel.

La filosofía de Madhva

Si buscamos la anilla principal de la cadena teológica que nos lleva hasta el movimiento para la Conciencia de Krishna contemporáneo, hay que añadir algunas cosas más sobre Madhva, que escribió bajo el nombre de Ananda Tirtha y predicó su doctrina dualista en el sur de la India. El místico devocional Caitanya, al que nos referiremos en breve, siguió sus pasos posteriormente en Bengala. Se dice que Madhva, de joven, era seguidor de la filosofía de Sankara, pero que después reaccionó en contra y se convirtió en un fervoroso seguidor de Krishna.

Daba especial importancia a la idea de que Vishnu, por voluntad propia, salva a los que llevan una vida pura, mientras que las almas malas se consideran eternamente condenadas. Cuestionó así mismo la doctrina de Ramanuja, según la cual Dios tiene por cuerpo las almas individuales del hombre y el mundo inanimado. Lo que él quería remarcar, en resumen, era la grandeza y majestuosidad de la divinidad como un todo independiente.

Así, pues, a diferencia del de Ramanuja, el sistema de Madhva es un pluralismo radical. Por eso se denomina justamente *dvaita* (dualismo), ya que es fundamental el concepto de diferencia (*bheda*). *Dvaita-vedanta* es también un realismo (cree en la realidad del mundo externo) y un teísmo, por tener fe en un Dios personal que es la única realidad autónoma (*sva-tantra*), de la cual depende el resto de seres reales.

Vale la pena resumir los principios fundamentales de su filosofía tal como se expresan en un verso atribuido a Vyasa-
raya (1478-1539), uno de sus seguidores. Sobre todo porque son perfectamente localizables en el sistema religioso de la Conciencia de Krishna: “En el sistema de Sri Madhva, Hare (Vishnu) es el Ser Supremo; el mundo es real, la diferencia es cierta; el conjunto de las almas depende de Hari; existen grados de superioridad e inferioridad entre éstas; la liberación consiste en el disfrute del alma de su bienaventuranza innata; la devoción pura es el medio para obtenerla; la percepción, la inferencia y el testimonio verbal son las tres formas de conocimiento; y Hari sólo es conocible a través del Veda”.

Caitanya, reencarnación de Krishna

Conviene ubicar el movimiento Krishna-bhakti resurgido en Bengala a partir del siglo XV, porque, de una manera aún más directa, la escuela gaudiya-vaisnava y la figura de Caitanya (1486-1533) en particular pasan a ser el referente del movimiento Hare Krishna.

A pesar de ser reconocido como la máxima figura de la escuela gaudiya-vaisnava, Caitanya no fue su iniciador, aunque sí la estableció con solidez y determinó el estilo y el sabor de la misma. Se le atribuyó un carácter inmortal y divino. Algunos pensaban que se trataba de una encarnación de Krishna, otros que era Krishna en persona. Los más íntimos seguidores le

veían como la manifestación de Krishna y su consorte Radha al mismo tiempo, en la más íntima unión posible, en un solo cuerpo.

En la época de Caitanya, predominaba una notable decadencia de la vida religiosa y la tiranía social del brahmanismo dominante. Durante los siglos previos, Bengala había sido saqueada por manos extranjeras. Los invasores musulmanes trataron de suplantar la cultura y la religión hindúes, mientras que los brahmanes dominaban la orden social y procuraban mantener la rigidez del sistema de castas y su liderato político. En el ámbito popular predominaban la opresión y las fuertes restricciones, tanto extranjeras como autóctonas.

En este contexto, las creencias vishnuitas se convirtieron poco a poco en las más significativas. A pesar de su reducido número, los vaisnavas se fueron organizando en pequeños grupos y siguieron las lecturas del Bhagavata-Purana. Particularmente, en línea con la tradición *bhakti* que esta fuente primordial representa, el movimiento religioso que Caitanya revitalizó en Bengala llegó a ser tan poderoso que pronto se extendió por la mayor parte de la India oriental.

El profesor y especialista en lenguaje y literatura bengalí Edward C. Dimock, Jr. destaca tres características básicas de este movimiento: se expresa a través del lenguaje vulgar, no en sánscrito; rechaza el papel del brahmán o sacerdote como intermediario entre Dios y los hombres, y a menudo va más allá oponiéndose al sistema de castas, y, por último, propone una religión emocional, con el canto y el baile como parte de una búsqueda de comunión extática e inmediata con la divinidad.

Caitanya desarrolló, en efecto, un movimiento eminentemente emocional y devocional, que se acercó a los sectores sociales más desfavorecidos. Antepuso el camino devocional (*bhakti*) al del conocimiento (*jñana*) y al de la realización de actos (*karma*), afirmando que el punto culminante de la prác-

tica religiosa es entregarse por completo y sin condiciones a Dios.

Con su intensa prédica, difundió por todo el subcontinente indio el canto de los “santos nombres” de Dios (*sankirtana*, *harinama*) como fórmula para revivir el conocimiento espiritual y alcanzar la autorrealización en la actual era de discordia e hipocresía (*kali-yuga*). Este “canto de liberación de la mente” también se conoce como el *maha-mantra* Hare Krishna, y está formado por los nombres de Dios (Krishna y Rama) y por su energía interna (Hare): *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*.

Para dar base a su pensamiento espiritual, este fervoroso místico bengalí fijó la doctrina de la “diferencia y no diferencia incompatibles” (*acintya-bhedavedha*), que describe la relación de las almas con el mundo por un lado, y con Dios, por otro. Ésta es la relación que hay entre la causa y el efecto, el todo y la parte, y entre el poseedor de un poder (*saktimat*) y el poder (*sakti*).

Se trata de una relación de diferencia y no diferencia simultáneas. Para intentar comprender este principio tan paradójico se pone un ejemplo: “El calor no es idéntico al fuego ni tampoco diferente a éste. Así es la relación del mundo de las almas y la materia con Dios. Es imposible concebir esta relación bajo ninguna de las categorías de diferencia absoluta e indiferencia absoluta”.

Tal como nos explica Mahadevan, las almas están relacionadas con Dios como las chispas con el fuego, son entidades de conocimiento y también agentes. Aunque su poder se deriva de Dios, como seres son diferentes de Dios y eternas. Incluso después de la liberación, conservan la independencia (o como dicen los Hare Krishna, “diminuta independencia”) y su verdadera alegría es servir al Señor (*sevananda*).

Los seis goswamis

Las enseñanzas de Caitanya están recogidas en su poema devocional de diez versos *Dasamula-Sloka*, también conocido como *Shikshashatakam*. Pero fueron Jiva Goswami y Baladeva, entre otros, los que expusieron la filosofía de Caitanya de una manera sistemática. Algunos de estos seguidores más en particular, los denominados “Seis goswamis de Vrindavan” (Satanatana Goswami, Rupa Goswami, Raghunata Dasa Goswami, Gopal Bhatta Goswami, Raghunata Bhatta Goswami y Jiva Goswami) fijaron su doctrina *bhakti*, que continuó siendo transmitida mediante una larga cadena de discípulos.

El goswami más significativo de esta escuela, Jiva, rechazó categóricamente todos los argumentos teológicos tradicionales (*pramana*) excepto la *śabda* (palabra) o revelación directa. Entre los escritos que se incluyen en la mencionada revelación, consideró que los primeros y únicos son los Vedas y los Puranas; y de estos dos, los Puranas son superiores, completan a los Vedas. Así mismo, de todos los Puranas el Bhagavata es el principal, porque revela todos los Vedas, toda la tradición y todos los Puranas.

El foco central de la devoción gaudiya-vaishnava es el amor entre Radha y Krishna; un amor con un fuerte componente erótico, aunque se entienda, por supuesto, en clave trascendente y no mundana. De hecho, la liberación es la experiencia extática constante del juego amoroso de este dualismo divino integrado en un único cuerpo perfecto y espiritual. Este sentimiento erótico y la atracción entre Radha y Krishna se considera “amor puro” (*prema*) y se opone al amor mundano impregnado por el deseo egoísta (*kama*).

Las creencias de esta escuela señalan a Krishna como el Señor supremo (no simplemente un *avatara* de Vishnu) que crea, mantiene y destruye el cosmos reiteradamente. Radha, por su

parte, es el “poder renovador o regenerador” de Krishna a través del cual el universo se manifiesta. Pero aunque se trata de una pareja unificada, fusionada, son diferentes en esencia: forman parte de la mencionada “inconcebible diferencia-identidad”.

El triple aspecto de la divinidad

Para los vaisnavas de Bengala la divinidad tiene un triple aspecto, tres gradaciones de realidad conocidas como Brahman, Paramatman y Bhagavan. De éstas, Bhagavan es la más elevada, mientras que la verdadera forma o esencia (*svarupa*) de Bhagavan es Krishna, la “Suprema Personalidad de Dios”. Se considera que Bhagavan tiene infinitas cualidades e infinitos poderes energéticos, llamados *saktis*.

Los *saktis* divinos tienen al mismo tiempo tres gradaciones básicas: *svarupa-sakti*, *maya-sakti* y *jiva-sakti*. El primero, también llamado *cit-sakti*, existe eternamente en Bhagavan y es el causante de todos sus *lilas* o placeres; representa el poder interno y personal del Señor. El segundo, *maya-sakti*, representa en cambio su poder externo; un poder inconsciente y responsable tanto de la creación del universo material como de las condiciones de placer y dolor de la vida humana. Finalmente, el *jiva-sakti* de Bhagavan forma la esencia de las almas finitas y se sitúa entre los otros dos *saktis*; se relaciona con el alma individual, que no está ni completamente dentro ni completamente fuera de la divinidad.

Según este sistema doctrinal, el alma individual (*jiva*) es parte de Bhagavan, comparte con Él algunas de sus cualidades, la más elevada de las cuales es *ananda* o felicidad absoluta. Si el alma logra liberarse del poder de *maya* (ilusión) puede comprender su verdadera relación *ananda* con Dios. Una vez

liberada, ya no se verá nunca más afectada por *maya-sakti*, sólo por el *cit-sakti* de Bhagavan.

El mejor camino para alcanzar la liberación completa es el *bhakti*, la devoción, que se considera muy superior a los otros y que no es un estado pasivo sino de adoración activa a la deidad. El punto culminante de la devoción implica rendirse completa e incondicionalmente a Dios, Krishna.

Así mismo, las prácticas religiosas de los gaudiya-vaisnavas incluyen la repetición ritual de los nombres de Krishna (*nama japa*), el canto de himnos piadosos (*kirtana*), la adoración de imágenes y de la planta sagrada tulasi en el templo y la visualización de los actos de Krishna, particularmente su juego amoroso (*lila smarana*) con las *gopis* o pastoras de vacas de Vrindavan.

Decadencia y revitalización

Dos de los más íntimos discípulos de Caitanya, Advaitacarya y Nityananda, fueron los encargados de dar continuidad a su mensaje espiritual. Aun así, parece que debido a ciertas desavenencias entre ellos –personales y de interpretación doctrinal– se establecieron dos líneas de descendencia teológica diferenciadas, las cuales, con el paso del tiempo, generaron nuevas subdivisiones y ramificaciones en la sucesión discipular.

El siglo XVII representó un período de renovación de la fe impulsada por Caitanya gracias a la influencia de tres hombres: Srinivasacarya, Narottama Dasa y Syamananda Dasa, formados teológicamente en Vrindavan. Su propia ascendencia acomodada por una parte, y el apoyo que recibieron de ricos rajás que ellos mismos convirtieron, por otra, favorecieron el éxito social y la expansión del movimiento.

Los siglos siguientes, en cambio, supusieron una decadencia del mismo. Excepto Baladeva Vidyabhusana y Visvanatha Cakravarti, en el siglo XVIII, la tradición de célebres poetas y teólogos Vishnuitas parecía haberse agotado. Sin embargo, un renacimiento gradual se empezó a experimentar hacia mediados del siglo XIX. La popularidad del movimiento reformista Brahma Samaj –con la figura destacada de Keshup Chandra Sen– contribuyó a consolidar este renacimiento durante el tercer cuarto de siglo. Así, por ejemplo, se revitalizaron los cantos públicos de los “santos nombres” con el uso de instrumentos tradicionales y címbalos.

Este proceso de revitalización nos lleva hasta la Misión Gaudiya (*Gaudiya Math*), establecida por Bhaktivinoda Thakur (1838-1915) el año 1886 y que recibió el nombre formal de Sri Visva Vaisnava. Bhaktivinoda fue magistrado de la ciudad de Puri y superintendente del templo Jagannatha, y con sus escritos sobre la devoción religiosa impulsó el interés por las enseñanzas de Caitanya.

Su hijo, Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1936), dio continuidad a la misión. El año 1918 fundó el Instituto Gaudiya Math y organizó en vida un total de 64 centros religiosos por toda la India. Uno de sus discípulos fue Abhay Charanavinda Bhaktivedanta Swami (1896-1977), maestro espiritual fundador de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna en Nueva York el año 1966.

Antes de morir, Bhaktisiddhanta Sarasvati había dado instrucciones a sus discípulos para que constituyeran un consejo de gobierno que dirigiese la misión en conjunto. Pero el hecho de que eso finalmente no fructificase, pronto comportó la aparición de cismas internos y la fragmentación de la Misión Gaudiya.

Debido a su condición de devoto casado (*grhastha*) y, por lo tanto, residente fuera de los templos, Bhaktivedanta Swami

se había mantenido al margen de cualquier implicación en las polémicas y litigios entre los gaudiya-vaisnavas. Sin embargo, tiempo después de convertirse en renunciante (*sannyasin*) en el año 1959, consciente de la desmembración y la decadencia de la Misión Gaudiya, así como de su poco reconocimiento espiritual en la India decidió seguir las instrucciones que Bhaktisiddhanta Sarasvati le había dado cuarenta años atrás y exportar la fe de Conciencia de Krishna al mundo occidental.

La llegada de Prabhupada (o Srila Prabhupada) —como después le denominarían los seguidores más íntimos— a Estados Unidos el 17 de septiembre de 1965, cambiaría radicalmente la vida de muchos jóvenes de la contracultura, los cuales, atraídos por el mensaje espiritual y por el carisma personal del viejo gurú, muy pronto se convirtieron en sus primeros y más fieles discípulos. Éste es el punto en que empieza la historia contemporánea del movimiento Hare Krishna.

EL HINDUISMO EN OCCIDENTE: EL MOVIMIENTO HARE KRISHNA

Entre los *hippies*, contrarios al orden político y económico imperante, a los valores, demandas y expectativas de las generaciones adultas, a los esquemas y principios ideológicos de la sociedad tecnocrática, a la guerra del Vietnam, Bhaktivedanta Swami configuró y consolidó su movimiento religioso de Conciencia de Krishna. Desde su fundación, la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) se constituirá como organización religiosa totalmente independiente y que opera al margen de los representantes de la Misión Gaudiya en la India.

En los años sesenta y principios de los setenta el estallido de una singular atracción por las diferentes variantes de experiencia mística y espiritualidad oriental determinó la aparición y el desarrollo de muchos grupos religiosos nuevos, algunos de ellos bajo el liderazgo carismático de maestros –como Prabhupada– llegados de la India y basados en prácticas espirituales como el yoga y la meditación.

En el contexto del movimiento contracultural se producirá, por lo tanto, el abandono de los valores culturales dominantes y de las creencias religiosas previas por parte de muchos jóvenes de la época, que se adhieren y comprometen con firmeza a las formas de espiritualidad emergentes. Unas formas que a

menudo se presentan con un carácter marcadamente diferente de los modelos religiosos y de estilo de vida convencionales.

En efecto, la insatisfacción que produce un tipo de sociedad cada vez más tecnificada y sofisticada, así como también la búsqueda de significados culturales y espirituales alternativos, determinarán el interés progresivo de la juventud por los misticismos orientales, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias como una manera de dar respuesta a sus conflictos generacionales y de identidad.

Muchas personas verán en ISKCON la expresión válida de una ideología, unos significados culturales y un modo de vida diferente y capaz de transformar potencialmente su conciencia. El movimiento Hare Krishna significará para ellas la localización de los principios y valores que no pueden encontrar en el mundo del *establishment* adulto. Les permitirá experimentar un sentido comunitario y de convicción religiosa que las libra de los sentimientos de alienación o vacío existencial con los cuales conviven.

Para la mayoría de los primeros jóvenes y fieles adherentes, la Conciencia de Krishna representará, en definitiva, un instrumento para el cambio sociocultural basado en la transformación personal. El paso de conversión les otorgará la nueva identidad privilegiada de “devotos” o “devotas” de Krishna, tal como los miembros del movimiento se autodenominan. Les ofrecerá un estricto código moral de comportamiento, dirigido a trascender el materialismo y la gratificación del ego y a alcanzar la autorrealización por medio de la disciplina religiosa y el servicio devocional a Dios.

Por otro lado, la vida comunal y ascética de devoción, ritualmente regulada (*sadhana-bhakti*), favorecerá en muchos casos la reforma individual en un sentido terapéutico a través de los hábitos dietéticos y la exclusión normativa del consumo de drogas o estimulantes, al mismo tiempo que estabilizará las

relaciones personales con el entorno dentro de un sistema que concreta el lugar del ser humano en el medio natural y social.

Una confederación mundial

Desde el año 1966, ISKCON adopta una estructura organizativa encabezada y dirigida por Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Durante los años siguientes, el movimiento Hare Krishna se desarrolla progresivamente hasta que se convierte en una confederación mundial bien asentada. Antes de su muerte, el 14 de noviembre de 1977 en Vrindavan, Prabhupada eligió personalmente a once de sus discípulos más avanzados para que lo sucediesen como maestros espirituales iniciadores. Estos nuevos gurús deberían compartir la responsabilidad de la dirección futura de ISKCON con los 24 miembros del GBC (Governing Body Commission), organismo central de gobierno que Bhaktivedanta Swami fundó en el año 1970.

El GBC, también llamado Consejo Mundial, actuará desde entonces como organismo de plena autoridad burocrática y sus integrantes serán responsables administrativos y espirituales de las comunidades regionalmente distribuidas. Su función principal será supervisar la correcta gestión de los diferentes templos, así como el mantenimiento de los estándares religiosos a través del contacto regular con los respectivos presidentes nacionales.

Paralelamente, el gurú o maestro espiritual se consolidará como una figura clave de ISKCON. Las creencias religiosas de los Hare Krishna requieren que el líder carismático encuentre continuación en forma de gurús legitimados para iniciar a nuevos miembros, lo que hace que su papel sea fundamental. En efecto, para convertirse en consciente de Krishna, el aspirante a “devoto” debe ser iniciado y guiado por un maestro espiritual genuino, es decir, integrado de forma fidedigna en

la sucesión discipular (*parampara*) mediante la cual se transmite la sabiduría espiritual.

La Asociación para la Conciencia de Krishna se ha expandido internacionalmente desde la segunda mitad del siglo XX, fundando templos en los países de implantación y enfatizando la devoción religiosa y la “vida sencilla y el pensamiento elevado” en sus comunidades. La tendencia general desde entonces ha sido que en los centros urbanos tomen especial importancia la presentación pública y el reclutamiento, mientras que las comunidades rurales y semimonásticas se orientan hacia la autosuficiencia y una vida respetuosa con la naturaleza y absorta en la práctica espiritual.

La llegada a España

Los Hare Krishna llegan a España en el año 1975 y abren los primeros templos en Barcelona y Madrid. El año siguiente se inscriben en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el nombre de Asociación para la Conciencia de Krishna (ACK).

Se pueden distinguir tres períodos principales en la historia del movimiento Hare Krishna en España.

Un primer período comprendido entre los años 1975 y 1979, en que los Hare Krishna buscan el asentamiento en la Península y la creación de una infraestructura que les permita abrir centros permanentes. Son unos años en los que predomina el inclusivismo no selectivo para el reclutamiento de nuevos miembros y la promoción del crecimiento por encima de cualquier otra disposición organizativa.

Un segundo período entre los años 1979 y 1986, en que la dirección de los primeros templos corre a cargo de líderes espirituales americanos y, especialmente en la comunidad principal (Nueva Vrajamandala, en Brihuega, Guadalajara), se

traduce en formas organizativas propias de una institución total basada en la vida comunal.

La crisis internacional

En el año 1986, el movimiento sufre una crisis internacional que tiene especial trascendencia en Europa. Esta crisis deriva de las deserciones y excomuniones de más de la mitad de los maestros espirituales originales, los cuales habían concentrado el liderato carismático y la potestad exclusiva de iniciar nuevos miembros dentro de las diferentes áreas geográficas bajo su control. Entre ellos, Bhagavan Goswami, el gurú encargado de la dirección organizativa y espiritual de la Europa meridional, deja el cargo y abandona ISKCON. Esto producirá un notable desajuste interno en los templos hasta entonces constituidos.

Prácticamente todos los miembros españoles eran discípulos de Bhagavan, un líder carismático por excelencia, cuya deserción dejó a muchos de ellos sin norte personal ni espiritual. Algunos optaron también por desertar, otros se marcharon a la India y los que decidieron perseverar fueron reiniciados por otros maestros.

La posterior reestructuración organizativa y directiva de ISKCON incluyó como disposiciones más relevantes, por una parte, que a partir de aquel momento los miembros convertidos pudiesen elegir libremente su maestro espiritual, y de otra, potenciar la independencia económica de los templos de nueva creación en los diferentes países.

Todo esto provocó que hacia finales de los ochenta se abriese una nueva etapa del movimiento, caracterizada sobre todo por una mayor descentralización burocrática y por la relajación del liderazgo y la autoridad carismática de los gurús

iniciadores. El movimiento tomará una nueva orientación general que se prolonga sin demasiadas variaciones hasta hoy.

Esta orientación ha implicado, entre otras cuestiones, la disminución de los lazos con los templos de los nuevos núcleos familiares y una tendencia a la baja de monjes célibes con dedicación completa. Parece que ha aumentado, en cambio, el número de miembros marginales o a tiempo parcial, que suelen mantener el contacto con las comunidades y, al igual que sucede con los simpatizantes, manifiestan diferentes niveles de compromiso y participación en forma de distintas colaboraciones o servicios puntuales.

Cien miembros en España

Actualmente, el movimiento Hare Krishna en España cuenta aproximadamente con unos 100 miembros activos —es decir, que vivan o no en los templos realizan tareas de servicio, prédica, publicación, etc.—, distribuidos en los cuatro centros del grupo en la Península: Brihuega (Guadalajara), Madrid, Barcelona y Málaga. La congregación, por su parte, está integrada por unos 500 simpatizantes. Destaca en volumen y prestación de apoyo la comunidad hindú, sobre todo por lo que respecta a actividades relacionadas con la cultura y la tradición de la India (como por ejemplo el Ratha-yatra, festival de las carrozas) o la activación de proyectos específicos de carácter social o comunitario .

Las nueve creencias básicas

Para terminar, podemos destacar, esquemáticamente, una serie de puntos relativos a ciertas creencias básicas de los Hare Krishna —algunas de ellas ya apuntadas en las páginas precedentes—.

Primero, el propósito fundamental que se desprende del Bhagavad-Gita es la redención de la humanidad de la existencia material. Krishna desciende expresamente a la Tierra para restablecer la verdadera finalidad y esencia de la vida cuando el ser humano las olvida: liberarse del recurrente ciclo de reencarnaciones y regresar al hogar eterno (*sanatana*) del Señor Supremo.

Segundo, la persona mundana permanece contagiada por cuatro defectos: comete errores, cae invariablemente bajo la influencia de la ilusión, tiene tendencia a engañar y está limitada por los sentidos imperfectos. En estas condiciones, vive en conciencia impura o ego falso. Por el contrario, en conciencia pura (no condicionada o contaminada por lo material), sus actividades se acoplarán a la voluntad del Señor y una vez del todo purificadas se llamarán *bhakti*, y pasarán a ser trascendentales a las tres modalidades de la naturaleza material: bondad, pasión e ignorancia.

Tercero, el ser viviente no es de ninguna manera libre, ya que Krishna es el Supremo controlador y gozador. El ser humano, como subordinado y dirigido por Dios, está predestinado a cooperar con Él para satisfacerlo. El Señor es perpetuamente feliz, y si las entidades vivientes se asocian con Él, entonces también ellas se vuelven felices.

Cuarto, el ser humano tampoco es el cuerpo material, sino una alma espiritual creada por Dios y encarnada en un determinado cuerpo, transitorio y mutable. Tiene así mismo una relación eterna con la divinidad, a la que debe amar y servir de forma completa y exclusiva, haciéndole ofrenda de todas sus obras.

Quinto, la esencia del individuo es su espíritu. El cuerpo puede morir, pero el espíritu no muere nunca. Quien en el momento de la muerte abandona el cuerpo recordando sola-

mente a Krishna se integra inmediatamente en la naturaleza divina.

Sexto, de acuerdo con la ley del *karma*, la persona tendrá uno u otro destino de acuerdo con sus actividades en vida. Se parte de la base de que la vida humana puede acogerse alternativamente a dos sistemas cosmológicos de concepción de la existencia: el material y el espiritual (o el materialista y el espiritualista). La vida material está presidida por la tendencia a satisfacer los deseos corporales olvidando que el ser humano es una alma espiritual, un “templo de Dios”. La vida espiritual, por contra, representa el alejamiento de los deseos egoístas y las cualidades humanas negativas, para concentrarse en el cultivo de la devoción a la divinidad (Krishna). Obviamente para lograr la liberación es necesario tomar este segundo camino .

Séptimo, la vida y el crecimiento espiritual de los devotos se fundamenta en cuatro actitudes básicas: misericordia, pureza, austeridad y veracidad. Es preciso, además, que observen cuatro principios reguladores esenciales: no comer carne, pescado ni huevos, no consumir drogas ni excitantes, restringir el sexo al contexto del matrimonio y la procreación y evitar participar en juegos de azar. Deben seguir, además, las instrucciones de su maestro espiritual, que es su referente de guía y confianza.

Octavo, el método práctico para revivir la conciencia de Krishna es la vibración trascendental producida por el canto de los “santos nombres” de Dios o *maha-mantra* Hare Krishna, que los devotos deben recitar individualmente un mínimo de 1.728 veces al día sirviéndose del *japa-mala*, rosario hindú de 108 cuentas. Este importante *mantra* también se canta colectivamente con motivo de festividades, salidas de presentación pública (*barinama*) o de alabanzas conjuntas a las deidades durante las ceremonias religiosas.

Y noveno, en cuanto a cosmogonía, los Hare Krishna participan de complejas teorías sobre los ciclos cósmicos que parten de los Puranas y de otras colecciones filosóficas de los primeros siglos de la era cristiana. Para ellos, un ciclo cósmico (*maha-yuga*) comprende cuatro edades (*catur-yugas*): *kṛta-yuga*, *tetra-yuga*, *duapara-yuga* y *kali-yuga*. Esta última se corresponde con la era actual, que es definida como “de la discordia y la hipocresía” y tiene una duración de 432.000 años, de los cuales ya han pasado cinco mil. Un ciclo completo acaba con una “disolución” (*pralaya*), que se repite de una manera más radical (*maha-pralaya* o “gran disolución”) al final del milésimo ciclo.

Bibliografía

- **Dimock, Edward C.** (1966) “Doctrine and practice among the vaisnavas of Bengal”, en: **Singer, M. (ed.)** *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. Londres, Chicago: University of Chicago Press.
- **Eliade, Mircea; Couliano, Ioan P.** (1992) “Hinduismo”. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- **Flood, Gavin** (1998) *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- **Hulin, Michel; Kapani, Lakshmi** (1995) “El hinduismo”, en: **Delumeau, Jean** (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza.
- **Judah, J. Stillson** (1974) *Hare Krishna and the Counterculture*. Nueva York, Londres, Sydney, Toronto: A Wiley-Interscience Publication, John Wiley and Sons.
- **Ling, Trevor** (1972) *Las grandes religiones de Oriente y Occidente*. Madrid: Ediciones Istmo.
- **Mahadevan, T.M.P.** (1991) *Invitación a la filofilosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Renou, Louis** (1991) *El hinduismo*. Barcelona: Paidós.
- **Rosen, Steven J.** (1991) *The Six Goswamis of Vrindavan*. England: BPC Hazell Books, Aylesbury Bucks.
- **Vallverdú, Jaume** (2001) *El canto de la devoción. Un estudio antropológico sobre los Hare Krishna*. Tarragona: Arola.