

fundación santa maría

Javier Ruiz Calderón

**EL HINDUISMO
Y SU ACTUALIDAD**

sim

Reelaboración del texto de la ponencia presentada por el Autor en el curso Diálogo interreligioso (1994-1995), de la Cátedra de Teología Contemporánea del Colegio Mayor Chaminade, patrocinada por la Fundación Santa María

© Javier Ruiz Calderón 1996
© FSM/Ediciones SM
Joaquín Turina, 39
28044 Madrid

ISBN: 84-348-5219-5
Depósito legal: M-39130-1996
Fotocomposición: Grafía, SL
Impreso en España/Printed in Spain
Imprenta SM (Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid)

Transcripción y pronunciación del sánscrito

A pesar del carácter divulgativo de este librito, utilizamos el sistema técnico de transcripción del sánscrito, que no es demasiado complicado. Las letras se leen igual que en castellano, con las siguientes peculiaridades:

Las vocales *a, i, u, ṛ, ḷ* son breves; *ā, ī, ū, ṝ, e, o, ai* y *au* son largas.

Las letras *bh, ch, dh, dh, gh, jh, kh, ph, th*, y *th* son una sola letra, no dos, y su sonido es el de la consonante correspondiente seguida de una aspiración.

La *c* se pronuncia como la *ch* castellana.

Las letras *ḍ, ṇ* y *ṭ* son retroflejas: se pronuncian apoyando la punta de la lengua en el paladar.

La *h* no es muda, sino aspirada, como en inglés. La *ḥ* es una aspiración suave.

La *j* se pronuncia como en inglés.

La *ṁ* es una nasalización cuya pronunciación (como *n*, *m*, etc.) se asimila a la del fonema que venga después.

La *ṅ* es gutural.

La *r* siempre es suave.

La *ṣ* y la *ś* se pronuncian aproximadamente como la *sh* inglesa o la *j* francesa.

La *v* es intermedia entre la *v* y la *w* inglesas.

Acentuación

Una sílaba es fuerte cuando su vocal es larga o va seguida por dos o más consonantes. Es débil cuando la vocal es breve y no va seguida por dos o más consonantes. El acento fónico suele situarse en la penúltima sílaba de la palabra si ésta es fuerte. Si no lo es, en la antepenúltima sílaba si es fuerte. Si tampoco lo es, en la cuarta sílaba empezando por el final.

Introducción

El tema de este escrito es la situación actual del hinduismo. Viendo el índice, sin embargo, se observará que las dos primeras partes tratan sobre la esencia y el desarrollo de esta religión y sólo la tercera y más breve aborda directamente su actualidad. Esto no se debe sólo a la necesidad de contar con un conocimiento previo del hinduismo en general para poder entender su presente. En realidad, al hablar de lo que es el hinduismo y de las etapas de su evolución histórica estamos hablando también del hinduismo actual, que es, ante todo, hinduismo y comparte con las fases anteriores de esta tradición las características esenciales que exponemos en la primera parte.

La amplitud de la segunda parte pudiera parecer menos justificable. ¿Para qué describir toda la historia del hinduismo si lo que nos interesa específicamente es la época contemporánea? La respuesta es que dicha historia no es una sucesión de momentos inconexos, sino el crecimiento orgánico de un sistema vivo desde el momento de su nacimiento hasta hoy. Igual que en una persona adulta se conservan las huellas de todas las edades de la vida que la han ido configurando, en el hinduismo actual hay elementos de todas las etapas de su desarrollo. Las novedades nunca han eliminado por completo los contenidos

anteriores, sino que han modificado la estructura del sistema y, de ese modo, la función y relevancia relativa de sus elementos. Conociendo la vida de alguien le conocemos a él. Lo que hacemos en la segunda parte es narrar la biografía de ese organismo viviente y actual que es el hinduismo.

¿Qué es, pues, el hinduismo? ¿Cómo ha ido evolucionando a lo largo de su historia? ¿Cómo se encuentra actualmente? Espero que estas tres cuestiones queden suficientemente iluminadas en este breve trabajo.

1 El hinduismo: unidad y diversidad

1.1 «Indio», «hindú» e «hinduista»

Los términos «indio», «hindú» e «hinduista» no significan lo mismo. Un indio es una persona nacida en la India, independientemente de su raza, su religión o la cultura a la que pertenezca. Un *hindú* es una persona perteneciente a la tradición cultural hindú, es decir, a la cultura que se formó a raíz de la entrada de los indoeuropeos en la India en el segundo milenio a. C. Hay indios hindúes e indios no hindúes, en la actualidad sobre todo musulmanes. Y también hay hindúes que no son ciudadanos de la India, sino de otros países.

Un *hinduista* es una persona cuya religión es el hinduismo. El hinduismo es, cuantitativamente, la principal religión hindú, pero no la única. El budismo, el jainismo y el sikhismo también son religiones plenamente hindúes, aunque de carácter más periférico, no tan identificadas con la corriente central de la tradición cultural hindú. Y en el seno de esta cultura también ha habido tendencias irreligiosas, como el materialismo de los *cārvākas*¹. Todas

¹ *Cārvākas*: Escuela filosófica que sólo admitía el conocimiento sensible, negaba la existencia del alma y lo divino y consideraba el placer como el bien supremo.

estas concepciones de la realidad son hindúes, aunque heterodoxas desde el punto de vista hinduista.

Por lo tanto, hay hindúes que no son hinduistas. E incluso puede haber hinduistas que no sean hindúes: personas pertenecientes a otras culturas pero que se identifican con los contenidos esenciales de la religión hinduista².

1.2 Múltiples hinduismos

Lo primero que sorprende en el hinduismo es la enorme diversidad de sus manifestaciones. Hay hinduistas politeístas, henoteístas, monoteístas, panteístas, deístas y ateos. Los hay monistas, dualistas y pluralistas. Hay hinduistas que no creen en la liberación del ciclo de las reencarnaciones y otros que ni siquiera creen en la reencarnación o la interpretan simbólicamente. Unos buscan la salvación por el conocimiento, otros por el control del cuerpo y de la mente, otros por la devoción, los rituales o el servicio desinteresado. Hay muchos dioses distintos, muchas sectas, corrientes, teologías, filosofías y maestros con doctrinas o enseñanzas diferentes e incluso contradictorias. En el hinduismo conviven la contemplación mística y los sacrificios sangrientos, la metafísica más sutil, las ciencias empíricas y las supersticiones más burdas. Cada fiel, según sus circunstancias y preferencias, selecciona

² Esta terminología —no aceptada por todos— es propia del idioma castellano. En inglés, por ejemplo, no se distingue entre hindúes e hinduistas (ambos son «hindus»), y el término «hinduism» designa tanto la religión como la civilización entera.

unos u otros elementos y se hace su propio hinduismo. Hay muy pocas cosas aceptadas universalmente por todos los hinduistas; la más característica de ellas es, como veremos en el apartado siguiente, la creencia en los *vedas* como revelación suprema. Pero las doctrinas de estos textos son tan variadas que han servido para fundamentar muchas formas distintas de religiosidad, todas ellas hinduistas y ortodoxas.

Esta gran diversidad de creencias, prácticas, instituciones, etc., ha llevado a algunos especialistas³ a afirmar que el hinduismo no es una religión, sino un conjunto o familia de religiones. Pero los propios hinduistas se consideran miembros de una tradición común, y parece justo tener en cuenta la autocomprensión de los fieles cuando se quiere entender un sistema religioso. Muchos de ellos rechazan el término «hinduismo», de origen extranjero, y llaman a su religión «*sanātana dharma*», la «ley eterna». Esta «ley» única, válida para todos, adoptaría múltiples formas, todas válidas, cada una de ellas más adecuada para una clase de personas según su temperamento, grado de evolución espiritual o circunstancias personales. Los más exclusivistas nunca se considerarán representantes únicos del verdadero hinduismo, sino, a lo sumo, exponentes del hinduismo más elevado, del camino más directo para liberarse del ciclo de las reencarnaciones.

³ Por ejemplo Heinrich von Stietenkron, en STIETENKRON-KÜNG, pp. 181-184 (véase la bibliografía final).

1.3 La esencia del hinduismo

¿Qué es lo que tienen en común todas estas variedades de hinduismo? Hay algunos elementos compartidos por todos los hinduistas, como por ejemplo la creencia en un cosmos ordenado moralmente. Pero ésta es una creencia aceptada por muchas religiones y algunas cosmovisiones no religiosas, no es una creencia únicamente hinduista. En el apartado 1.1 hemos dicho que el hinduismo es una religión. ¿Qué es lo que la distingue de todas las demás religiones? ¿Cuál es su diferencia específica?

Toda religión tiene una o varias concepciones de lo divino. Lo divino es la realidad trascendente a la que debe someterse el hombre para alcanzar su propio bien. Una persona religiosa es una persona que cree en algo divino. La creencia en lo divino va unida, según la definición, a una idea del bien del hombre y a unas prácticas o actitudes mediante las cuales se expresa la sumisión a lo divino. Hay concepciones muy diferentes de lo divino (como personal o impersonal, como uno o múltiple, etc.), del bien (bienes relativos o absolutos, mantenimiento de un orden precario o paso de un modo de existencia insuficiente a una existencia plena) y de la sumisión a lo divino (fe, sabiduría, concentración, conducta moral, rituales, etc.). Para cada religión lo divino se manifiesta a los hombres de modo eminente a través de una determinada mediación: para los cristianos, Dios se revela definitivamente en Jesús; para los musulmanes, en el Corán; para los chamanistas, lo divino se manifiesta en las visiones de los chamanes; para los budistas, en la iluminación de Buda. Esa particular revelación de lo divino constituye el punto

de referencia central y originario de cada religión, lo que la distingue de todas las demás.

En el caso del hinduismo, todos los fieles creen que la revelación divina que se halla en la base de su religión es la que se recoge en los *vedas*. La aceptación de la autoridad última de los *vedas* es la única creencia compartida por todos los hinduistas y sólo por ellos. Es el núcleo esencial, la esencia del hinduismo. Se puede definir, pues, el hinduismo como *la religión cuyo punto de referencia básico es la revelación de lo divino en los vedas*. Y será hinduista el que crea en la autoridad de los *vedas*, el que se identifique con la tradición religiosa que arranca de los *vedas*.

2 Historia del hinduismo

Los *vedas* son cuatro colecciones de textos⁴ que se fueron componiendo, compilando y poniendo por escrito a lo largo de más de mil años. Son la fuente principal con que contamos para conocer las primeras etapas de la historia del hinduismo: el vedismo, el brahmanismo ritualista y el brahmanismo místico. En las etapas posteriores —brahmanismo clásico e hinduismo propiamente dicho— se escribieron nuevos textos que, aunque no llegaron a incluirse en la revelación védica, han tenido de hecho más relación con la vida religiosa de los fieles hasta la actualidad que los propios *vedas*.

Los tres grandes períodos de la historia del hinduismo son, pues, el vedismo, el brahmanismo y el hinduismo propiamente dicho⁵. Cada uno de ellos se subdivide a su vez en diferentes fases. Las transiciones de unas a otras no han sido repentinas, sino graduales. El cambio ha sido continuo. La periodización, necesaria para entender y poner orden en una evolución cultural ininterrumpida, simplifica inevitablemente la complejidad del proceso. Como además carecemos casi completamente de fechas fiables⁶

⁴ Llamadas, respectivamente, Rg veda, Sama veda, Yajur veda y Atharva veda.

⁵ Esta terminología es imprecisa e incoherente, por proceder de distintas fuentes; pero es la que más se emplea, y no es éste, un trabajo de divulgación, el lugar de proponer novedades que habría que fundamentar cuidadosamente.

⁶ La cronología de la historia más antigua de la India es muy incierta. Se

y, en nuestro caso particular, tenemos que resumir telegráficamente más de tres milenios de una historia muy ramificada, debe tomarse lo que se diga en esta segunda parte del trabajo como una gran simplificación en la que muchas afirmaciones deberían ir acompañadas de un «probablemente», todas las fechas de un «aproximadamente» —con un margen de error, en ocasiones, de varios siglos— y cada dato exigiría matizaciones en las que no podemos entrar.

2.1 El vedismo

Se llama «vedismo» a la religión de los autodenominados «arios»⁷, tribus nómadas indoeuropeas procedentes de algún lugar de Asia central que llegaron en sucesivas oleadas al Noroeste de la India entre los años 1500 y 1000 a. C. La religión de los arios era un politeísmo semejante al de la antigua Grecia, en el que los hombres intentaban atraerse mediante ofrendas de diferentes productos de origen animal o vegetal el favor de los dioses que gobernaban los distintos aspectos del cosmos. Los dioses védicos más

basa sobre todo en especulaciones filológicas y en unos pocos hechos con fechas seguras, como por ejemplo la campaña de Alejandro Magno en Asia del Sur entre el 327 y el 325 a. C. Casi todas las fechas que demos serán, por ello, sólo aproximaciones, algunas muy imprecisas y otras en revisión. Los hindúes, completamente carentes de conciencia histórica, no hicieron historiografía en el sentido occidental del término hasta después del siglo X d. C., y por influencia musulmana. Todavía hoy la mayor parte de los hindúes consideran más verosímiles los acontecimientos narrados en los mitos que las conclusiones de la historiografía científica.

⁷ Literalmente «nobles».

importantes eran: *Indra*, el rey de los dioses, un poderoso guerrero celestial aliado de los arios en su expansión por el Norte de la India; *Varuṇa*, dios moral defensor del orden cósmico (*Rta*), juez y retribuidor de las acciones humanas; *Agni*, el fuego, presente en las tres regiones del cosmos —la tierra, la atmósfera y el cielo— y mediador entre los dioses y los hombres en los sacrificios; y *Soma*, la bebida celestial que embriagaba a mortales e inmortales.

Los textos más antiguos de los *vedas*, contenidos en las *saṃhitās* o «colecciones», son himnos de alabanza y de súplica a los dioses que se recitaban en los sacrificios. Algunos de estos himnos tienen una gran fuerza y complejidad poética. En los llamados «himnos especulativos» se avanza hacia la idea de un fundamento único del universo del que los dioses serían aspectos o manifestaciones parciales.

2.2 El brahmanismo

En el tiempo que transcurrió hasta el siglo VIII a. C. los arios se fueron extendiendo por el Norte de la India y su religión se fue transformando gradualmente en lo que hoy llamamos *brahmanismo*. El término procede de *Brahman*, sustantivo neutro que al principio designaba una oración y después fue adquiriendo un significado más abstracto: la fuerza impersonal de la palabra sagrada, que daba eficacia a los sacrificios y de la que, por ello, dependía la vida humana e incluso el orden cósmico. El sacerdote, experto en la manipulación de este poder, es el *brāhmaṇa*.

Su capacidad de influir en los dioses mediante los rituales le convirtió en la figura más importante de esta etapa del hinduismo. El brahmanismo era la religión de los *brāhmaṇas*. El hinduismo fue básicamente brahmánico durante casi todo el primer milenio a. C. Después, en la etapa propiamente hinduista, ha seguido existiendo un fuerte elemento brahmánico, pero combinado con novedades que lo han desbordado procedentes en gran parte de la influencia de las culturas no arias de la India. En el hinduismo actual los *brāhmaṇas* siguen teniendo una gran importancia, pero no son los únicos personajes sagrados ni su autoridad es tan indiscutida como lo era en el brahmanismo.

a) Brahmanismo ritualista

En el vedismo ya había sacerdotes que realizaban los sacrificios solemnes o públicos. En aquella época los dioses conservaban su independencia frente a los rituales. Recompensaban con favores las ofrendas que recibían, pero éstas no les forzaban a reaccionar automáticamente. Poco a poco fue creciendo la fe en la eficacia de los sacrificios, y en los primeros siglos del primer milenio a. C. el orden cósmico sacrificial sustituyó a los dioses como expresión más elevada de lo divino⁸. Los dioses perdieron todo su

⁸ Esto es lo que reflejan los textos védicos de la época, que son de origen sacerdotal y sólo representan, por tanto, la ideología de los sacerdotes, no la totalidad de la vida religiosa de los arios. Probablemente la mayor parte de la población siguiera siendo politeísta y sólo fuera la minoría brahmánica la que tuviera una concepción tan abstracta e impersonal de lo divino.

poder. Si el sacerdote realizaba correctamente un ritual, el dios correspondiente se veía obligado a cumplir lo pedido por el sacrificador. De este modo los dioses se convirtieron en funciones del sacrificio, en engranajes del mecanismo sacrificial, carentes por completo de autonomía y voluntad individual.

La concepción ritualista del cosmos se basaba en la creencia en las correspondencias cósmicas: los diferentes ámbitos de la realidad están interconectados. A cada elemento de un nivel le corresponde otro de cada uno de los otros niveles⁹. Actuando sobre cualquier objeto se influye simultáneamente en los objetos de otros ámbitos con los que se identifica. De este modo, las manipulaciones rituales de los sacerdotes en el altar sacrificial tienen consecuencias en todas las regiones del cosmos. Si se realizan correctamente se contribuye a mantener el orden cósmico, el funcionamiento adecuado del universo. Si se realizan incorrectamente, el orden cósmico, siempre precario, se ve perturbado, y con él la vida de los hombres.

El sacrificio es el modelo de toda acción creativa. Se concibe la creación del mundo como el sacrificio del Hombre Primordial, de cuyos miembros procederían las diferentes partes del cosmos, incluidas las clases sociales. El universo, procedente de un sacrificio, se mantiene por el sacrificio, cuya eficacia se debe a *Brahman*, el poder de la

⁹ En la *Bṛhadāraṇyaka upanīṣad* 1.1.1, por ejemplo, se lee: «En verdad la aurora es la cabeza del caballo del sacrificio. El sol es el ojo, el viento el aliento, el fuego la boca abierta, el año es la esencia del caballo del sacrificio. El cielo es su lomo, la atmósfera su vientre... Cuando bosteza, relampaguea; cuando mueve la cabeza, truena; cuando orina, llueve...» (Traducción basada en TOLA, 1973, pp. 39s).

palabra pronunciada por los sacerdotes, que no es otra que la palabra eterna y primordial recogida en las *saṃhitās* de los *vedas*.

Los textos védicos que reflejan esta primera fase, puramente ritualista, del brahmanismo son los *brāhmaṇas*, que contienen detalladas descripciones y explicaciones de los distintos procedimientos rituales y fueron compuestos en su mayor parte entre los años 1000 y 500 a. C.

b) Brahmanismo místico

Ya en el vedismo y en el brahmanismo ritualista se había iniciado la especulación sobre el fundamento último de la realidad. Éste es el tema principal de los textos más tardíos de los *vedas*, las *upanīṣads*, las principales de las cuales se compusieron probablemente entre los siglos VII y IV a. C. La idea central de las *upanīṣads* es que el universo es una manifestación de *Brahman*, el Ser Infinito y alma (*Ātman*) de todo, y que el conocimiento místico de *Brahman* libera al alma de sufrir en el ciclo de las reencarnaciones, noción ésta que aparece por primera vez claramente en estos textos.

b.1 La ley del *karma* y la reencarnación

La reencarnación es una doctrina aceptada por todas las religiones hindúes —no sólo por el hinduismo, sino también por el budismo, el jainismo, etc.— desde mediados del primer milenio a. C. La creencia en la reencarnación

se basa en la fe, anterior tanto lógica como históricamente, en la justicia moral del universo. En el brahmanismo ritualista se creía que la realización correcta de los sacrificios produciría una reacción favorable del cosmos, y la incorrecta, una desfavorable. Después esta creencia se extendió a todas las acciones: la conducta moralmente buena sería recompensada y la mala castigada por las fuerzas rectoras del universo. Ésta es la llamada «ley del *karma*», la ley «de la acción», de la retribución moral de las acciones.

Era fácil observar, sin embargo, que con frecuencia los que cumplían sus obligaciones morales y rituales eran desgraciados y los malvados se salían con la suya y disfrutaban de placeres que, según la ley del *karma*, no deberían corresponderles. ¿Cómo explicar estas aparentes injusticias sin abandonar la creencia en un cosmos moralmente ordenado? La solución hallada fue la misma que encontraron otras muchas religiones: la vida del individuo no termina con la muerte física. Tras esta vida hay otra en la que los buenos disfrutarán y los malos serán castigados.

Sin embargo, a diferencia del cielo y el infierno cristianos, los hindúes no concibieron la nueva vida como eterna. Parecía justo que las acciones buenas o malas produjeran consecuencias limitadas. Un conjunto de acciones realizadas en un período limitado de tiempo no podía producir el resultado ilimitado de una salvación o una condenación eternas. ¿Qué clase de dios o de ley cósmica sería capaz de decidir algo para toda la eternidad a partir de las acciones realizadas en unos pocos años de vida? La segunda vida tenía que durar un tiempo limitado, como la vida actual. Y la vida no es sólo experiencia, placer y dolor,

cosecha de frutos de acciones pasadas, sino también acción, una nueva siembra de semillas que tendrían que fructificar en otra vida posterior. Por lo tanto, las obras de la siguiente vida tendrían que producir efectos en una tercera vida. Y así sucesivamente, en una serie inacabable de existencias.

Pero los hindúes fueron más lejos en su afán de justificar el cosmos y a la divinidad. Notaron que las personas nacían y vivían en circunstancias favorables o desfavorables antes incluso de haber podido cumplir o incumplir la ley religiosa. Si la ley del *karma* era cierta, esas situaciones sólo podían deberse a acciones realizadas antes de ese momento, antes del nacimiento. Tenía que haber, pues, una vida anterior a la actual. Y, a su vez, las circunstancias de esa vida anterior tenían que haberse debido a acciones realizadas en otra vida anterior a ésa, y así sucesivamente, sin comienzo.

La fe en la justicia moral del cosmos y en la ley de la retribución de las acciones desembocó de este modo en la idea de la transmigración del alma de un cuerpo a otro cuerpo. El alma podía reencarnarse en este mundo, en un cielo o en un infierno, como animal, ser humano, dios o demonio, según la calidad religiosa de las acciones realizadas anteriormente; pero siempre durante un tiempo limitado. El cuerpo sería un vehículo utilizado por el alma y después desechado y sustituido por otro nuevo. Desde la época de las *upanišads* todos los hinduistas conciben la existencia como un largo viaje del alma de cuerpo en cuerpo actuando, gozando y sufriendo; un viaje sin comienzo y, en principio, sin fin¹⁰.

¹⁰ Los jainistas también creen en la reencarnación como un viaje del alma;

b.2 La liberación del sufrimiento

Las religiones hindúes, pues, encontraron en la doctrina de la reencarnación (*samsāra*) un modo de explicar las aparentes injusticias de la existencia. La diversidad de las circunstancias de la vida quedaba así justificada. Pero al mismo tiempo esta doctrina obligaba al espíritu a un esfuerzo continuo y sin fin por actuar correctamente, disfrutando y padeciendo alternativamente, sin esperanza de escapar de la implacable ley del *karma*, de descansar finalmente o lograr una satisfacción definitiva. La situación del alma atrapada en el ciclo de las reencarnaciones sería espantosa, trágica, semejante a la de Sísifo, condenado a empujar eternamente la roca que nunca podrá poner en equilibrio en la cumbre de la montaña.

¿Cómo salir de este círculo vicioso? ¿Hay algún modo de llegar a un estado de reposo y felicidad que no se acaben nunca? La liberación del alma del ciclo de las reencarnaciones se convirtió en el valor supremo y el fin último de la existencia en casi todas las modalidades del hinduismo¹¹. Para la mayor parte de éstas a partir de las *upaniṣads* la causa de la esclavitud del alma es la ignorancia de su verdadera naturaleza: el hombre cree que su

pero la concepción de la reencarnación de muchos budistas es diferente: como no creen en la existencia de un alma substancial, lo que pasa según ellos de un cuerpo a otro son las «impresiones kármicas» causadas por las acciones del individuo.

¹¹ Prácticamente la única excepción es la del *karma mīmāṃsā* (véase *infra*, p. 32), escuela de pensamiento ritualista que, creyendo en la reencarnación, no acepta la idea de la liberación, sino sólo la posibilidad de acceder temporalmente a planos de existencia muy placenteros —a «cielos»— mediante el cumplimiento de los deberes religiosos.

verdadero ser es el compuesto formado por el cuerpo y la mente, e ignora que en realidad es un alma (*ātman*) perfecta y pura. Al identificarse con el organismo psicofísico se cree imperfecto, siente que le falta algo y experimenta deseos, que le llevan a actuar, gozando cuando puede satisfacerlos y sufriendo cuando no puede conseguirlo. La naturaleza de los deseos es cíclica: cuando se satisface uno aparece otro, y después otro, en una sucesión sin fin, ya que el placer conseguido mediante la satisfacción de los deseos es pasajero. Por lo tanto, la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza espiritual es la causa del deseo, la acción, el placer y el dolor. El deseo es la fuerza que hace encarnarse al alma una y otra vez buscando inútilmente, en el contacto con objetos limitados, la felicidad infinita que anhela y que sólo podría encontrar en sí misma.

La única forma de abandonar el ciclo de las reencarnaciones es, pues, destruir la ignorancia, descubrir que no somos este cuerpo y esta mente, sino un alma libre de todo lo mundano y, en último término, idéntica a lo divino.

Con esta nueva idea de la liberación del ciclo de las reencarnaciones, el hinduismo se convirtió en *religión de salvación*. Antes preocupaba principalmente el disfrute de los bienes mundanos. Desde las *upaniṣads* el fin último de la vida será la liberación del dolor, de la existencia limitada (*samsāra*).

Y se convirtió en religión de salvación *mística*. En las llamadas religiones «proféticas» (cristianismo, judaísmo, Islam...) se llega a la salvación por la intervención transformadora de lo divino en la historia. Las religiones místicas (hinduismo, budismo, taoísmo) consideran la historia

irrescatable. En ellas la salvación consiste en la trascendencia del mundo ¹².

b.3 El Alma (*Ātman*) y lo Absoluto (*Brahman*)

¿Cómo es este alma cuyo conocimiento libera del sufrimiento? La pregunta por el verdadero ser del hombre, por el *ātman* ¹³, es el tema principal de las *upaniṣads*. En estos textos se plantearon múltiples hipótesis, pero la conclusión que acabó prevaleciendo fue la que identificaba el alma con *Brahman*. Recordemos que en el brahmanismo ritualista este término significaba el poder creativo del sacrificio. En las *upaniṣads* su significado se amplió aún más, llegando a designar el fundamento último del universo, el Ser Infinito, trascendente e inmanente, la Realidad única. El cosmos es una manifestación de *Brahman*. Y *Brahman* es el *Ātman*, el verdadero ser no sólo del hombre, sino de todas las cosas.

En la mayor parte de los textos se describe al *Ātman-Brahman* como un Absoluto impersonal; pero en ocasiones se le atribuyen cualidades personales, especialmente la de ser el Señor del universo. Este aspecto personal de *Brahman* se iría desarrollando posteriormente hasta desembocar en las diversas modalidades de teísmo que encontraremos en el hinduismo épico y puránico.

El alma del hombre es, pues, *Brahman*. «Yo soy *Brah-*

¹² La clasificación de las religiones de salvación en místicas y proféticas, ya clásica, fue propuesta inicialmente por Nathan Söderblom (1866-1931) y elaborada por Friedrich Heiler (1892-1967).

¹³ Literalmente «uno mismo».

man» es el conocimiento liberador. La comprensión de la identidad de uno mismo con lo Absoluto, el descubrimiento de que el alma nunca había estado realmente esclavizada, sino que siempre había sido divina, es la gnosis que salva al alma de su aparente vinculación al ciclo de las reencarnaciones.

El corpus védico consta, pues, principalmente de himnos a los dioses, textos ritualistas y especulaciones metafísicas y místicas ¹⁴, correspondientes, respectivamente, a las etapas védica, brahmanista ritualista y brahmanista mística de la religión hinduista. Para los hinduistas los *vedas* son el conocimiento sagrado ¹⁵, la verdad eterna no creada por los hombres, sino contemplada por los *ṛṣis* (sabios; literalmente «videntes»). Los *ṛṣis* védicos percibieron intuitivamente esa Verdad que es anterior al mundo e imperecedera. Por eso se dice que los *vedas* constituyen la *śruti*, lo «oído», las escrituras reveladas. Todos los demás textos sagrados del hinduismo son *smṛti*, «recordados», textos escritos por hombres que «recuerdan» hechos sucedidos en el tiempo. Los *vedas* son la Revelación; los demás textos, la tradición.

c) Brahmanismo clásico

El brahmanismo llegó a su plenitud entre los siglos III a. C. y V d. C., la época clásica de la civilización hindú, en

¹⁴ El *Atharva veda* recoge además un gran número de conjuros y procedimientos mágicos que aportan mucha información sobre las creencias y la vida cotidiana de los arios.

¹⁵ «Veda» significa literalmente «conocimiento».

la que sucesivos grandes imperios¹⁶ unificaron gran parte del subcontinente y se produjo un gran florecimiento de todos los aspectos de la cultura. Durante estos siglos la religión brahmánica se convirtió en un sistema que regulaba todos los aspectos de la existencia individual y colectiva. El concepto central del brahmanismo clásico es el de «dharma», que se puede traducir por «ley» o «deber» sociorreligioso. El principal tratado sobre el *dharma* es el *Código de Manu*, escrito en los primeros siglos de la era cristiana. También en esta época se desarrollaron los seis «puntos de vista» (*darśanas*) ortodoxos de la filosofía hinduista.

c.1 El Código de Manu: ética y sociedad

El *Código de Manu* (*Manava dharmasāstra* o *Manusmṛiti* en sánscrito) es el texto principal del brahmanismo clásico, es decir, el sistema brahmánico totalizante de la época clásica de la India. Ya en esa época estaba muy avanzado el proceso de transformación que desembocaría en el hinduismo épico-puránico, pero en *Manu* no hay rastro de esas novedades. Es un texto puramente brahmánico, que trata acerca de los fines de la vida (*puruṣārthas*) y los deberes religiosos y morales (*dharma*) de los hombres.

Aunque para el hinduismo postupanisádico el fin último de la existencia es la trascendencia del mundo, no hay que pensar que esta religión no haya tenido en cuenta las ne-

¹⁶ Sobre todo los de las dinastías *Maurya* (c. 320-185 a. C.) y *Gupta* (320-c. 500 d. C.).

cesidades corrientes de los individuos y la sociedad. La ética hinduista reconoce cuatro grandes bienes que orientan la acción humana: las riquezas (*artha*), el amor (*kāma*), el deber (*dharma*) y la liberación (*mokṣa*). Hay que satisfacer las necesidades materiales y las afectivo-sexuales sin dejar por ello de cumplir las obligaciones respecto a Dios y a la comunidad. La satisfacción correcta de los tres fines relativos permite al individuo purificarse y prepararse para la consecución del fin absoluto, la liberación.

Para la mayor parte de los hinduistas la liberación es un fin muy lejano, algo que esperan conseguir dentro de muchas reencarnaciones. El esfuerzo directo por librarse de la ignorancia es sólo para una minoría que, convencida del carácter últimamente insatisfactorio de los placeres mundanos e incluso celestiales, se entrega exclusivamente a la práctica espiritual, a la mística. A los demás sólo se les pide que disfruten de los placeres de la vida (*artha*, *kāma*) y cumplan sus obligaciones sociales y religiosas (*dharma*)¹⁷. Por ello, aunque el valor supremo sea la liberación, no se puede decir que, en la práctica, el hinduismo se olvide de la vida mundana. Para la inmensa mayoría de los fieles la religión consiste en la realización de ciertos rituales y en llevar una vida presidida por la rectitud moral y el trabajo al servicio de la sociedad.

¹⁷ Las riquezas y el placer erótico no son para los hindúes el fin último de la vida, pero son valores positivos que, correctamente enfocados, tienen significado espiritual. Por eso, además de los tratados sobre el *dharma* como el de *Manu*, hay importantes tratados brahmánicos sobre los diferentes aspectos de la vida mundana. El más popular en Occidente es el célebre manual erótico *Kāmasūtra* (c. 400 d. C.).

Hay ciertos deberes universales: la no violencia, la veracidad, la honradez, la castidad, la hospitalidad, la generosidad, etc.; pero cada persona tiene unos deberes específicos según el lugar que ocupa en el organismo social, la época de la vida en que se encuentra, su sexo, etc.

El lugar o función social de una persona depende de la casta a la que pertenece. Aunque en los primeros siglos del hinduismo la flexibilidad social era mucho mayor, las castas (*varṇas*) llegaron a convertirse en grupos cerrados, endogámicos y hereditarios. Hay cuatro castas: la de los sacerdotes (*brāhmaṇas*), que ejercen las funciones rituales e intelectuales; la de los nobles (*kṣatriyās*), guerreros y gobernantes; la del pueblo común (*vaiśyās*), comerciantes, agricultores y artesanos; y la de los siervos (*śūdrās*). Cada una de estas castas se ha subdividido a su vez en miles de subcastas (*jātis*), algunas de carácter profesional y otras de procedencia étnica, geográfica, religiosa o mixta¹⁸. Existen además los grupos de descastados o intocables, considerados impuros y completamente marginados de la sociedad brahmánica.

El sistema de las castas ha contribuido a mantener la continuidad de la civilización hindú, proporcionándole un alto grado de organización sin necesidad de homogeneizar la sociedad y permitiéndole integrar fácilmente los elementos extraños (pueblos invasores, tribus desconocidas, etc.). Se supone que cada persona nace en la casta que

¹⁸ Algunos ejemplos de subcastas son: la de los músicos, la de los vendedores de telas, la de los barrenderos, la de los ladrones, la de los músicos nacidos en Punjab, la de los artesanos cristianos, etc., cada una de ellas con sus obligaciones propias, más exigentes cuanto más elevada sea la casta. Hay castas presentes en toda la India y otras específicas de regiones o localidades particulares.

merece según sus acciones en vidas anteriores y que, si cumple correctamente sus deberes de casta, se reencarnará en una clase más alta. En consecuencia, los esfuerzos de regeneración no se centran en la sociedad, sino en el individuo. La sociedad —como el mundo en general— se concibe como una estructura con momentos mejores y peores, pero no susceptible de ser transformada definitivamente. La creencia en el *karma* y la reencarnación sirve de consuelo al fiel, que encuentra en ella un sentido para sus sufrimientos y una esperanza de liberación para el futuro; pero también, asociada al sistema de las castas, legitima las injusticias y dificulta los cambios sociales, necesarios en ocasiones.

El sistema de las castas sigue plenamente vigente en el medio rural, mayoritario en la India, y sólo empieza a descomponerse en las ciudades más occidentalizadas.

La vida de los varones de las tres castas superiores se divide en cuatro etapas: las de estudio (*brahmacārya*), adultez (*gārhaṣṭhya*), retiro, (*vānaprastha*) y renuncia (*sannyāsa*). El estudiante se mantiene célibe y se va a vivir con su maestro (*guru*), al que sirve y bajo cuya dirección estudia los *vedas*. El varón casado y trabajador es el centro de la sociedad hinduista, el elemento productivo y reproductivo que mantiene a los demás. Cuando tiene nietos se considera que ha cumplido sus deberes en esta vida y se puede jubilar y dedicar con mayor intensidad a la vida religiosa. El que tenga un intenso anhelo de liberación puede convertirse a cualquier edad en un asceta errante o un monje enteramente dedicado a la práctica espiritual y la búsqueda de la liberación. Estos «renunciantes» (*sannyāsines*) dejan de tener deberes familiares y

sociales y se los respeta porque encarnan el valor supremo del hinduismo.

En la cultura hindú siempre se ha considerado a la mujer como inferior al varón. La sociedad aria era patriarcal. Los dioses principales de los arios eran masculinos. La combinación de lo ario y brahmánico con las culturas aborígenes de la India hizo que el culto de lo femenino acabara incorporándose al hinduismo, y desde finales del primer milenio d. C., *Devī*, la Diosa, llegó a ser una de las divinidades más veneradas. Pese a ello, la mujer no ha abandonado nunca su papel subordinado, con derechos semejantes a los de los siervos y el deber de servir y obedecer primero a los padres, después al marido y finalmente a los hijos.

c.2 Los «puntos de vista» (*darśanas*) ortodoxos

En esta época se sistematizaron por primera vez las seis escuelas de la filosofía brahmánica ortodoxa, en diálogo con las heterodoxas —las budistas, jainistas, materialistas, etc.— que no aceptaban la autoridad de los *vedas*. Los seis sistemas (*darśanas*, literalmente «puntos de vista» o «perspectivas») ortodoxos son:

1. *Nyāya*: Estudia sobre todo la lógica formal y la epistemología. Los demás sistemas aprovechan algunas de sus ideas y métodos.

2. *Vaiśeṣika*: Filosofía pluralista y atomista, que posteriormente se unió al *nyāya* formando un sistema combinado.

3. *Sāṃkhya*: Admite la existencia de una materia

(*prakṛti*) inconsciente, eterna y dinámica, que cambia continuamente atravesando grandes ciclos de manifestación y disolución cósmica; y de innumerables almas (*puruṣas*) que se reencarnan una y otra vez, identificándose erróneamente con la materia. La liberación del ciclo de las reencarnaciones se logra cuando el alma descubre su independencia y aislamiento respecto a la naturaleza material. Es una filosofía religiosa, pero atea¹⁹.

4. *Yoga*: Acepta la metafísica del *sāṃkhya*, pero añade la idea de un Dios personal (*Īśvara*, «el Señor»), que es un alma inactiva como las demás, pero con la particularidad de que nunca ha caído en las redes de la Naturaleza. Su única función es servir de objeto de meditación y de ejemplo para el practicante de *yoga* (el *yogin*). Lo más influyente de esta escuela son las ocho etapas (*aṅgas*, miembros) de práctica espiritual que propone para alcanzar la liberación. Son: *yama* (abstinencias: no violencia, veracidad, no robar, castidad, no codiciar), *niyama* (disciplinas: limpieza, contento, mortificación, estudio y devoción al Señor), *āsana* (postura de meditación, firme y estable), *prāṇayama* (control de la respiración), *pratyāhāra* (abstracción sensorial), *dhāraṇā* (concentración), *dhyāna* (meditación) y *samādhi* (absorción). La práctica sucesiva de estas etapas permite ir controlando e interiorizando la mente para apartarla de las distracciones del mundo material y concentrarla exclusivamente en la contemplación de la diferencia entre el espíritu y la materia²⁰.

¹⁹ Para ser religioso no es necesario creer en Dios; pero sí lo es creer en algo «divino». En el *sāṃkhya* lo divino son las almas (*puruṣas*). Sobre la idea de «lo divino» véase *supra*, p. 12.

²⁰ Este es el *yoga* en sentido estricto, el «*yoga* clásico», también llamado «*yoga* regio» (*rāja yoga*). En sentido algo más amplio son *yogas* todos los caminos

5. *Mīmāṃsā*: Filosofía ritualista que interpreta los *vedas* como un código eterno de normas de conducta. Es la única escuela del hinduismo que, creyendo en la reencarnación, no admite la posibilidad de liberarse del ciclo transmigratorio.

6. *Vedānta*: Intenta sistematizar las doctrinas expuestas en las *upaniṣads* (que se encuentran al final —*anta*— de los *vedas*). Hay diversas escuelas. Mencionaremos las más importantes en el apartado 2.3.b, pp. 36-39.

2.3. El hinduismo propiamente dicho

En la época clásica el brahmanismo llegó a su madurez; pero al mismo tiempo, durante esos siglos, se fue gestando la fase siguiente de la historia del hinduismo, a la que se suele llamar *hinduismo* en sentido propio. El hinduismo en sentido amplio es la tradición religiosa que, arrancando de los *vedas*, llega hasta la actualidad. En sentido estricto, el hinduismo es la tercera gran etapa de la historia de esa tradición, tras el vedismo y el brahmanismo, que puede considerarse plenamente establecida para el siglo VI d. C. También se le llama hinduismo épico-puránico por ser sus textos sagrados principales las epopeyas y los purānas.

Las epopeyas son el *Māhabhārata* y el *Rāmāyaṇa*, com-

místicos que hacen hincapié en el control del cuerpo y de la mente, como por ejemplo el *hatha yoga*, del que forman parte las famosas posturas (*āsanas*) y ejercicios respiratorios (*prāṇayamas*), que es lo que suele entenderse popularmente por *yoga* en Occidente. En el sentido más amplio se utiliza el término para designar cualquier camino espiritual (*marga*) que pueda llevar a la liberación, como la sabiduría de lo Absoluto (*jñāna yoga*) o la devoción por un dios personal (*bhakti yoga*).

puestos a lo largo del período clásico (III a. C.-v d. C.). El *Mahābhārata* es una verdadera enciclopedia hinduista de unos ciento ochenta mil versos²¹ articulada en torno a la intervención del héroe —encarnación divina *Kṛṣṇa* en una guerra entre dos dinastías reales. La *Bhagavad gītā* (Canción del Bienaventurado), un pequeño capítulo del *Mahābhārata* en el que *Kṛṣṇa* revela su divinidad al guerrero *Arjuna* y le convence de que cumpla su deber (*dharma*) participando en la gran batalla contra los usurpadores, es el texto religioso más popular de todo el hinduismo. El *Rāmāyaṇa*, de tamaño más manejable²², narra las hazañas de *Rāma*, otro héroe divinizado. Los dieciocho *purānas* son colecciones de mitos compuestos a lo largo del primer milenio d. C.

Estos textos y otros muchos, aunque no forman parte de la Revelación (*śruti*), han tenido una influencia mucho mayor en la vida religiosa de los hinduistas desde el siglo VI d. C. que los remotos y difícilmente comprensibles *vedas*. Éstos, sin embargo, han seguido siempre conservando su prestigio como puntos de referencia últimos de toda la tradición religiosa hinduista.

El hinduismo épico-puránico asumió todos los contenidos del brahmanismo y les añadió, además de una nueva literatura religiosa, una nueva mitología y una nueva concepción de la divinidad como Dios supremo personal y de la salvación por la gracia de ese Dios.

²¹ Probablemente la obra unitaria más extensa de la literatura universal. Unas diez veces más larga que la *Iliada* y la *Odisea* juntas.

²² «Sólo» tiene unos cuarenta mil versos.

a) La mitología épico-puránica

La mayoría de los hinduistas creen en la existencia de un inmenso y variadísimo panteón de dioses, diosas y encarnaciones de éstos en el mundo. Cada fiel elige uno de ellos como su deidad personal y lo considera como el dios supremo. Los demás dioses son para él manifestaciones de su propio dios o divinidades menores. Muchos creen que los dioses son aspectos, símbolos o nombres diferentes de un único Ser Supremo personal, impersonal o inefable.

La mitología épico-puránica es mucho más amplia y compleja que la védica. Hay decenas de versiones de cientos de mitos en los que participan cientos y cientos de dioses y personajes legendarios. Todavía hoy se crean nuevas versiones o se añaden nuevos episodios a los ya conocidos. Los dioses de la mitología hinduista son mucho más humanos que los védicos y su participación en los asuntos de los hombres es más directa y continua. Los dioses más venerados son:

Viṣṇu: Dios de origen védico, dos de cuyas encarnaciones son *Rāma* y *Kṛṣṇa*, los héroes de las epopeyas.

Śiva: Dios asceta y erótico, cuya salvaje danza crea y destruye los mundos.

Devī: La Diosa, la gran madre del universo, consorte de *Śiva* o divinidad suprema independiente.

Otros dioses importantes son: *Brahmā*, el creador; *Lakṣmī* (diosa de la prosperidad), *Pārvatī* y *Sarasvatī* (patrona de las artes y el saber), esposas respectivamente de *Viṣṇu*, *Śiva* y *Brahmā*; *Gaṇeṣa*, hijo de *Śiva* y *Parvatī*, con cabeza de elefante, especializado en eliminar obstáculos; *Hanumān*, el dios mono, ayudante y máximo devoto de *Rāma*; etc.

En el seno del hinduismo ha habido muchos intentos diferentes de sistematizar el panteón poniendo a su frente el dios más venerado por cada teología o distribuyendo las funciones divinas entre las diferentes deidades. Uno de ellos es la conocida doctrina de la *Trimūrti* o trinidad, según la cual *Brahmā* sería el dios creador, *Viṣṇu* el conservador y *Śiva* el destructor del universo. En ocasiones se considera a los tres dioses como aspectos de un dios supremo que cada secta identifica con uno de los dioses del panteón²³.

El hinduismo tiene mucha facilidad para ver la presencia de lo divino en las realidades mundanas. Venera a las personas, santos y sabios, que han trascendido la ignorancia y se han convertido así en seres divinos²⁴. Considera sagrados algunos animales, plantas, ríos, montañas, piedras, horas del día, épocas del año, cuerpos celestes, etc.²⁵. Para la mayoría de los hinduistas todo lo que existe depende enteramente del Dios supremo, manifiesta la gloria del Dios o, simplemente, es Dios o uno de los dioses.

En un panteón tan amplio, con una mitología tan abigarrada y la costumbre de convivir con formas muy diferentes de religiosidad, se aceptan sin dificultad las expresiones

²³ La *Trimūrti* es una elaboración teológica no aceptada por todos los hinduistas y que desempeña un papel minúsculo en la vida religiosa de los fieles. *Viṣṇu* y *Śiva* son los dos dioses más populares, pero *Brahmā* apenas recibe culto. De las decenas de miles de templos que hay en la India sólo uno está dedicado exclusivamente a *Brahmā*. Mucho más venerada es su esposa, *Sarasvatī*, que cuenta con centenares de templos y cientos de miles de devotos.

²⁴ A los grandes maestros espirituales se les llama *gurudeva*, «maestro divino».

²⁵ Por ejemplo: la vaca (símbolo de todas las riquezas), el río Ganges (que es una diosa, esposa de *Śiva*), los dioses Himalaya, Sol y Luna, el amanecer, el día undécimo del mes lunar, la ciudad de Benarés, etc.

siones de lo divino procedentes de otras religiones o culturas. A Buda y a Jesús, por ejemplo, se los respeta como grandes santos que han alcanzado la iluminación o incluso como verdaderas encarnaciones de la divinidad.

b) Concepciones de lo divino y caminos de liberación

El hinduismo épico-puránico procede de la fusión del brahmanismo de origen ario con las religiones prearias. Probablemente muchas de estas religiones fueran teístas, ya que el Absoluto impersonal de las *upanişads* se fue convirtiendo gradualmente en un dios supremo personal. Este proceso, que se observa ya en las últimas *upanişads* importantes²⁶, culminó en la *Bhagavad gītā*. El hinduismo adoptó como propios todos los dioses locales de las culturas y tribus con las que entró en contacto y se convirtió en el variadísimo conjunto de cultos y creencias que conocemos actualmente.

La combinación de elementos provocó el nacimiento de múltiples sectas y corrientes religiosas²⁷. Cada una de ellas llegó a tener una concepción diferente de lo divino, de su relación con el mundo y con las almas y del camino que conduce a la liberación.

²⁶ Sobre todo en la *Śvetāśvatara upanişad*, primer texto abiertamente teísta de la historia del hinduismo, mucho más cercano ya a la cosmovisión de la *Bhagavad gītā* que a la de las *upanişads* más antiguas.

²⁷ Casi todas las sectas tienen como dios supremo a uno de los del panteón. Sobre todo hay muchas sectas *vaişnavas* (devotas de Vişnu), *śaivas* (de Śiva) y *śāktas* (de Śakti o Devī, la Madre Divina).

Como vimos en el apartado 2.2.c.2, los seis «puntos de vista» clásicos tenían ideas diferentes acerca de la divinidad, entre ellas el ateísmo del *sāṃkhya* y el deísmo del *yoga* clásico. Pero casi todas las cosmovisiones hinduistas creen en un Ser Supremo, personal o impersonal. Podemos clasificar la mayor parte de las teologías hinduistas en tres grandes grupos según la relación que establecen entre lo divino y el mundo: las teologías de la identidad, las de la diferencia y las de la identidad en la diferencia²⁸.

Según las teologías de la identidad o monistas²⁹, lo único que existe es un Absoluto impersonal que es la Existencia infinita, la Conciencia pura, inmutable, indivisible e inactiva. La multiplicidad que creemos percibir en el mundo y las almas es irreal, una especie de sueño o ilusión sin fundamento. El ciclo de las reencarnaciones es ilusorio, y la liberación se produce cuando el hombre descubre que su verdadera Alma (*Ātman*), y Alma de todo, es lo Absoluto (*Brahman*). El camino para llegar a la liberación es el estudio, la reflexión y la meditación sobre lo Absoluto³⁰.

Las teologías de la diferencia³¹ afirman que la divinidad es un ser personal, infinito y omnipotente, del que dependen las almas y el mundo, que son, sin embargo, también

²⁸ Así clasifica JOSÉ PEREIRA las 36 escuelas teológicas hinduistas de las que recoge textos en su magnífica antología *Hindu Theology* (Motilal Banarsidass, Delhi, 1991).

²⁹ Como el *advaita vedānta* y el śaivismo de Cachemira.

³⁰ El monismo hinduista —más exactamente «no-dualismo» (*advaita*)— es muy similar a la doctrina predominante en las *upanişads* más antiguas. Pero en éstas no se niega de manera tan decidida la existencia del mundo de lo múltiple, de las dualidades.

³¹ Cuyo ejemplo más extremo es el *dvaita vedānta*.

eternos y diferentes de El. Dios libera al alma cuando ésta comprende su total dependencia y se dedica enteramente a su servicio renunciando a todos los placeres mundanos, incomparables con la felicidad de la adoración eterna del Ser Infinito.

Las teologías puramente monistas y las abiertamente dualistas son minoritarias. Entre ambos extremos se halla un amplio abanico de teologías de la identidad en la diferencia³², que podemos denominar «pan-en-teístas»³³, ya que afirman que todo existe *en* Dios. Lo único real es el Dios personal; pero el mundo y las almas también existen como manifestaciones, atributos o aspectos eternos de la divinidad. La liberación del dolor se logra abandonándose confiadamente en manos del Dios.

Como vemos, en las teologías monistas la liberación se alcanza por el conocimiento de la verdadera naturaleza del alma, como sucedía en las *upaniṣads* y en el sistema filosófico *sāṃkhya*. En las teologías teísta y panenteísta la salvación se debe a la gracia del Dios personal. Aquellas teologías buscan la liberación por el conocimiento (*jñāna*). Estas últimas son modalidades del camino de la devoción (*bhakti*).

En el hinduismo hay otros caminos espirituales (*mārgas*) además de las diversas formas de sabiduría y de devoción. Ya hemos mencionado el *yoga*, término que comprende los diversos caminos espirituales que hacen especial énfasis en la concentración y el control de la mente. Y también hay que mencionar el *karma yoga* o *yoga* de

³² Como, por ejemplo, el *viśiṣṭādvaita vedānta* y el *śaiva siddhānta*.

³³ Término del filósofo alemán Karl C. F. Krause (1781-1832).

la acción, expuesto especialmente en la *Bhagavad gītā*, en el que el individuo avanza hacia la liberación cumpliendo su deber (*dharma*) lo mejor que puede, pero renunciando a los frutos de sus acciones. El *karma yogin* ofrece sus acciones a Dios, las realiza con desapego, sin identificarse con ellas, no para satisfacer sus propios deseos, sino como un ritual de adoración a la divinidad.

Además de estas cuatro vías del conocimiento, la devoción, el control mental y la acción, hay otros caminos espirituales menos conocidos y también sistemas combinados en los que se practican simultáneamente diferentes *yogas* para lograr una evolución espiritual más rápida e integrada.

Todos estos caminos espirituales, especialmente los más técnicos, requieren la orientación de un maestro (*guru*) que haya recorrido todas las etapas de la práctica y se encuentre instalado definitivamente en la conciencia continua de lo divino.

c) Unidad y multiplicidad de lo divino

En el hinduismo hay, pues, muchas concepciones diferentes e incluso contradictorias de lo divino; pero la inmensa mayoría de los hinduistas creen simultáneamente en todos los dioses del panteón y en una realidad divina suprema, personal o impersonal. En otras palabras: creen que lo divino es uno y múltiple, son a la vez politeístas y monoteístas o monistas. ¿Cómo es posible esto? ¿Puede sostenerse a la vez una concepción unitaria y una múltiple de lo divino? Es cierto que los hinduistas creen en la rea-

lidad de los dioses; pero unos interpretan ese politeísmo literalmente y otros simbólicamente:

c.1 Interpretaciones literales del politeísmo

Muchos hinduistas creen en la existencia literal de los dioses. Creen que gobiernan el universo y que conceden a sus devotos los bienes que éstos les piden. A veces han oído hablar de un Dios Supremo o un Absoluto, pero éste no ocupa ningún lugar en su vida religiosa. Gran parte del hinduismo popular es literalmente politeísta³⁴.

Según otra concepción literalista, los dioses son seres celestiales, con grandes poderes, pero sometidos a la ley del *karma* y la reencarnación, que gobiernan regiones del cosmos durante milenios, pero que tendrán que seguir reencarnándose hasta llegar a la liberación.

Los dioses también pueden concebirse como manifestaciones o aspectos reales del Dios Supremo.

c.2 Interpretaciones simbólicas del politeísmo

Los dioses se interpretan a veces como símbolos del Ser Supremo personal. O como personalizaciones de lo Absoluto impersonal, últimamente irreales pero valiosas para la práctica religiosa devocional.

Según los planteamientos no-dualistas más radicales,

³⁴ Igual que sucede en ocasiones, en la práctica, con el católico popular, para el que las vírgenes y los santos pueden ser mucho más reales que el lejanísimo Dios Padre e incluso que el propio Jesús.

como los de las teologías «monistas» mencionadas en la nota 29, p. 38, lo divino no es ni uno ni múltiple, ya que está más allá de todas las dualidades: más allá del ser y del no-ser, lo verdadero y lo falso, lo personal y lo impersonal, lo uno y lo múltiple. Pero, a la vez, incluye todas las dualidades y es, por tanto, ser y no-ser, verdadero y falso, personal e impersonal, uno y múltiple. Últimamente es impensable, ningún símbolo o concepto lo expresa correctamente; pero todos apuntan hacia Él y pueden ser eficaces para abrir la mente a lo Inefable. Por lo tanto los dioses no existen realmente, pero sí son cifras reales de lo Absoluto.

Crean literal o sólo simbólicamente en la multiplicidad de los dioses, los hinduistas suelen elegir uno de ellos, según sus circunstancias y sus preferencias, como su *iṣṭa devatā* o «deidad elegida» y centran en él (o ella, o ello, o él-ella) su vida religiosa.

d) El culto popular

La mayor parte del hinduismo es hinduismo popular. Aparte de las minorías de místicos, sacerdotes, intelectuales y, ahora, neohinduistas ilustrados, casi todos los hinduistas han tenido siempre una religiosidad menos elaborada, semejante en muchos aspectos al llamado «catolicismo popular».

Quizá crean —o quizá no— que hay un Ser Supremo del que todo depende, pero en la práctica lo que tiene importancia para ellos son los dioses locales, muchas veces de origen extrabrahmánico pero fundidos con alguno de

los dioses del hinduismo ortodoxo. Piensan que la liberación es para los santos, y ellos se contentan con pedirle a su dios o santo favorito —o al especializado en el asunto que les interese— que la cosecha sea buena, tener un hijo varón, que vengan las lluvias, que se cure un enfermo o, en general, que las cosas les vayan bien a la familia y los allegados.

Hay dos formas de culto: el doméstico y el público. El cabeza de familia es el encargado de dirigir el culto doméstico, que consiste en ofrendas, cánticos, oraciones, etc., que se realizan ante el altar familiar, donde se encuentran las imágenes o representaciones de los dioses y santos venerados por la familia. Las personas más religiosas realizan además un culto individual, cuyo principal elemento suele ser la repetición del nombre del dios preferido³⁵. Entre los rituales domésticos se encuentran los sacramentos (*samskāras*), que jalonan las etapas de la vida del individuo y requieren la participación de un sacerdote. Algunos de los sacramentos más importantes son: el ritual que se realiza tras la concepción, el que tiene por fin asegurar que el hijo sea varón, el del nacimiento, la imposición del nombre, el primer corte de pelo, la primera toma de alimento sólido, la imposición del cordón de casta, con el que empieza la etapa de estudiante en las tres clases

³⁵ Esta «repetición» (*japa*) de una palabra o frase evocadora de lo divino (*mantra*) se suele realizar con la ayuda de un rosario (*mālā*) de ciento ocho cuentas. Cada deidad tiene varios *mantras*. Algunos de los más populares son «*Om namaḥ Śivāya*» (Om, saludo a Siva), el *Mahā mantra* (gran *mantra*) de los devotos de Kṛṣṇa («*Hare Rāma Hare Rāma Rāma Rāma Hare Hare, Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa Kṛṣṇa Kṛṣṇa Hare Hare*») o el abstracto «*Om*», que se remonta a los *vedas* y designa lo Absoluto impersonal o sirve para iniciar y concluir cualquier recitación sagrada.

superiores; el matrimonio, que es el sacramento principal, ya que con él se entra en la etapa productiva y reproductiva —es decir, plenamente humana— de la vida; la incineración y los funerales, que deberán repetirse una vez al año durante tres generaciones en recuerdo del difunto y para asegurarle una buena vida tras la muerte.

El culto público puede realizarse ante algún símbolo religioso, un árbol sagrado, el lugar donde vive o ha vivido un santo, en un templo, etc. El templo puede ser desde una casita en la que sólo cabe una pequeña imagen de la divinidad y un devoto o sacerdote hasta una ciudad-sanctuario como las que hay en el Sur de la India, con una extensión de varios kilómetros cuadrados en ocasiones. El culto en el templo es semejante al doméstico, pero realizado a mayor escala. Los sacrificios y rituales, a veces muy complejos, los realizan sacerdotes especializados.

A lo largo del año hay muchas fiestas religiosas en las que se sacan en procesión las imágenes de los dioses, los fieles se reúnen en lugares especialmente sagrados, se canta, se baila, hay representaciones teatrales y prácticas ascéticas especiales, se trastoca temporalmente el orden social, etc. Una de las prácticas religiosas más difundidas es la peregrinación. Todavía en la actualidad dos tercios de los indios dedican las vacaciones a peregrinar a lugares sagrados para adquirir méritos religiosos. El destino final de una peregrinación puede ser un personaje religioso, la imagen de un dios o una montaña, un río, una cueva, una ciudad, una región, etc., santificados por algún hecho histórico o mitológico o por simbolizar algún aspecto de lo divino. Las peregrinaciones fortalecen los vínculos entre las diferentes partes del mundo hinduista y contribuyen a mantener la unidad de esa religión.

Otras prácticas populares son los baños en ríos o lagos sagrados o en los tanques de los templos, los ayunos y vigiliias, los votos ofrecidos a los dioses y santos a cambio de algún favor particular, etc.

2.4 La influencia extranjera

a) El Islam

La llamada Edad Media de la India, que había comenzado en el siglo VI d. C., terminó en el siglo XVI, en que se inició la hegemonía del imperio mogol, de origen centroasiático y religión musulmana, que llegó a dominar prácticamente todo el subcontinente. Los musulmanes habían entrado en la India por primera vez el año 711 —el mismo año que en la Península Ibérica—, y desde comienzos del segundo milenio d. C. dominaron extensos territorios. El exclusivismo islámico acabó definitivamente con el budismo indio y no ha llegado nunca a convivir armónicamente con el hinduismo, pese a períodos de tolerancia y diálogo como los del emperador mogol *Akbar*³⁶. El monoteísmo islámico influyó en algunos sectores del hinduismo, en los que a partir del siglo XV surgieron reformadores monoteístas opuestos al ritualismo, las castas y la ortodoxia brahmánica, el más conocido de los cuales es *Kabir* (1440-1518), que tuvo tanto discípulos hinduistas como musulmanes.

³⁶ *Akbar* «el Grande» (1542-1605) intentó crear una religión sincretista de «tolerancia universal» con elementos de las diversas religiones que había en su imperio.

La religión *sikh*, procedente de las enseñanzas del *guru Nānak* (1469-1538), es un sincretismo que conserva casi todas las creencias del hinduismo combinadas con un estricto monoteísmo³⁷.

Por parte musulmana, la influencia hinduista se notó entre los sufíes, pero no en el común de los fieles. El Islam y el hinduismo llevan más de un milenio juntos en la India, pero ambas comunidades han permanecido separadas, en una relación siempre tensa y desconfiada que ha desembocado en ocasiones en graves y sangrientos conflictos.

b) Occidente

La influencia de Occidente en el hinduismo sí ha sido importante. Durante los siglos XVIII y XIX el poder europeo fue creciendo y en 1858 la India pasó a formar parte del Imperio Británico. La cultura hindú no pudo permanecer indiferente ante la modernidad occidental, y en su seno se produjeron diferentes reacciones.

Grandes sectores de la religiosidad tradicional se opusieron a los nuevos valores —como había sucedido antes en Occidente, donde la dialéctica entre religión y moder-

³⁷ Los *sikhs* creen en la reencarnación, la ley del *karma* y la liberación y designan al Dios único con nombres hinduistas, pero rechazan las instituciones brahmánicas. Muchos maestros espirituales hinduistas tampoco aceptan las castas, los privilegios de los sacerdotes, etc.; pero lo que hace que los *sikhs* no sean una corriente más dentro del hinduismo, sino una religión diferente, es que la revelación de lo divino en la que se basa su religiosidad no es la que se refleja en los *vedas*, sino las enseñanzas de los maestros recogidas en el *Guru Granth Sāhib*.

nidad todavía no está resuelta³⁸ — con la agravante de que no eran valores surgidos en la propia cultura, sino importados por unas potencias extranjeras que oprimían y explotaban a los indios.

Otros³⁹ reconocieron la importancia de la ciencia, la técnica y la racionalidad modernas, pero afirmaron que todo eso ya estaba potencialmente en los *vedas* y pidieron una «vuelta a los *vedas*», a los orígenes, una purificación del hinduismo de las supersticiones épicas y puránicas.

Otros hindúes se pasaron con armas y bagajes a las nuevas ideas. Renunciaron a la cultura y la religión tradicionales y aceptaron alguna de las ideologías occidentales modernas, como el marxismo, el liberalismo, etc. Muchos de ellos vieron que la religión era la causa de gran parte de la miseria, la superstición y la injusticia social de la India. Algunos se volvieron ateos militantes y los más moderados se convirtieron en agnósticos partidarios de la secularización de la sociedad y de la sustitución del orden brahmánico por otro basado en los ideales de la modernidad occidental.

A lo que se han convertido muy pocos hinduistas es al cristianismo. La mayoría acepta sin dificultad que Jesús es *un* salvador, *una* encarnación de Dios; pero cuando los misioneros les dicen que es el único o el definitivo se encogen de hombros pensando que se trata de la típica exageración de las personas muy devotas de un dios o de un *guru* o se asombran ante la ignorancia de esos extranjeros

³⁸ Ni quizá pueda ni deba acabar de resolverse.

³⁹ En particular el *Arya Samāj*, asociación religiosa fundada en 1875 por *Svāmi Dayānanda Sarasvatī*.

que no han oído hablar de todas las demás encarnaciones o maestros divinos. Algunos misioneros han adoptado el modo de vida y el atuendo de los ascetas hinduistas. A la mayoría de los hindúes esto les parece muy bien, pero hay sectores que protestan y se preguntan qué pensarían los cristianos si los hinduistas fueran a predicar a Occidente vestidos con sotana y alzacuellos.

Sin embargo, la carestía de conversiones no ha impedido que casi todos consideren a la Madre Teresa una santa, la Navidad sea en muchos lugares una fiesta religiosa más o se incluya alguna famosa y milagrosa imagen de la Virgen o el cuerpo incorrupto de San Francisco Javier⁴⁰ en los itinerarios de las peregrinaciones.

Muchos hinduistas aceptaron la bondad de algunos valores de la modernidad y adaptaron su religiosidad a ellos. Conservaron del hinduismo tradicional lo que era compatible con los ideales de cientificidad, racionalidad, derechos humanos y democracia. El resultado fue un hinduismo a la altura de los tiempos que, sin abandonar los contenidos esenciales de esa tradición, estaba preparado para aceptar y aprovechar el reto de la modernidad. Algunos de los representantes más conocidos de este neo-hinduismo ilustrado han sido: el *Brāhmo Samāj*, organización religiosa monoteísta fundada en 1828 por *Ram Mohan Roy*⁴¹; el premio Nobel *Rabindranath Tagore* (1861-1941), el *Mahātma Gāndhi* (1869-1948) y los filósofos *Au-*

⁴⁰ Que se encuentra en Goa y se saca en procesión, muy concurrida, cada doce años.

⁴¹ Muy diferente es otra organización de inspiración hinduista: la Sociedad Teosófica, fundada en 1875 por Madame Blavatsky, que pretende desvelar una supuesta enseñanza esotérica común a todas las religiones.

robindo Ghose (1872-1950) y Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), en los que el pensamiento hinduista se enriqueció dialogando con la filosofía occidental y la ciencia moderna.

Los hinduistas cultos suelen aceptar el valor de la racionalidad moderna; pero piensan que debe estar subordinada a los valores religiosos tradicionales. Creen que Occidente puede aportar a la India progreso material y que a su vez el hinduismo puede contribuir a reencantar un Occidente que ha perdido el espíritu. Desde finales del siglo XIX se habla de «renacimiento hindú»⁴². Muchos hindúes piensan que la actual situación subdesarrollada de la India se debe a los siglos de opresión musulmana y británica. Están orgullosos de su civilización y convencidos de que la religión hinduista, tan amplia y abierta, debe ser el modelo y la base de la religión futura de la humanidad.

⁴² El origen de esta idea se encuentra en un discípulo del místico *Rāmakṛṣṇa* (1836-1886), *Svāmi Vivekānanda* (1862-1902), cuyo enorme éxito en el Parlamento de las Religiones de Chicago, en 1894, constituyó el verdadero punto de partida del «neohinduismo» contemporáneo, seguro de sí mismo y abierto a Occidente. Fundó la Ramakrishna Mission, orden monástica que pretende difundir el conocimiento espiritual y servir a Dios en los hombres.

3 La situación actual

3.1 En la India: tradición y modernización

Casi todas las creencias, prácticas e instituciones brahmánicas e hinduistas que hemos descrito siguen vigentes actualmente: las doctrinas de la reencarnación, la ley del *karma* y la liberación; las diversas concepciones de lo divino, caminos de salvación y sectas; la inmensa literatura religiosa; las escuelas filosóficas ortodoxas; la idea de *dharma* o deber sociorreligioso y la división de la sociedad según castas, edades, sexos, etc.; la mitología épico-puránica; el culto doméstico y público; las fiestas, las peregrinaciones, etc. La influencia islámica sólo se nota en algunos ámbitos muy reducidos. La de Occidente es, por el contrario, casi omnipresente.

Sin embargo, conviene distinguir entre la occidentalización oficial y la occidentalización real de la India. Los valores oficiales son los de la racionalidad occidental moderna: la constitución india de 1950 describe una república basada en los ideales laicos de libertad, igualdad y pluralismo político. Se abolieron oficialmente las castas, se prohibieron los matrimonios infantiles, los nobles locales perdieron su poder, se decretó la igualdad de la mujer...

En realidad, más de cuarenta años después se ha avanzado poco hacia la modernización profunda de la India:

los partidos políticos siguen buscando el apoyo de las autoridades religiosas; no ha habido verdadera alternancia política; las castas siguen plenamente vigentes: hay más de cuatro mil castas reconocidas oficialmente; en los anuncios por palabras del *Times of India*, el diario más prestigioso del país, las ofertas matrimoniales están clasificadas por castas, lo que demuestra la persistencia de la endogamia incluso entre los sectores más cultos e ilustrados de la población.

Los campesinos siguen postrándose llenos de veneración ante los nobles locales, que incumplen las leyes humanas amparándose en sus ancestrales derechos divinos. Cuando en los años ochenta una viuda se inmoló en la pira en la que ardía el cadáver de su marido, según una antigua costumbre prohibida ya por la administración británica, muchas personas la consideraron una santa y una heroína nacional defensora de las verdaderas tradiciones de la India⁴³.

El hinduismo tradicional, pues, sigue siendo el eje de la sociedad hindú. En casi todo el medio rural la occidentalización o modernización es superficial y básicamente siguen en vigor las creencias y pautas de conducta que ya existían hace mil años. Y recordemos que dos tercios de la población de la India viven en el campo. Pero la influencia occidental es imparable, y el proceso de modernización avanza incontinentemente, sobre todo en las ciu-

⁴³ Los hinduistas denominan a su religión *sanātana dharma* (la ley eterna) y también *bhāratiya dharma* (la ley o religión de la India). Aunque lógicamente discernibles, la cultura hindú y la religión hinduista son difícilmente separables, y el nacionalismo político y cultural y el fundamentalismo religioso suelen ir de la mano.

dades. El progreso técnico se impone por sí solo, igual que la industrialización y el consumismo, cuyos valores sustituyen fácilmente a los tradicionales al propagarse mediante la publicidad y los medios de comunicación. Esta secularización de las creencias y las formas de vida hace que disminuya el porcentaje de fieles hinduistas, pero se trata de un proceso todavía incipiente. Una abrumadora mayoría de la población es creyente, aunque no siempre muy practicante. El número de neohinduistas o hinduistas ilustrados va en aumento. Todavía son muy pocos los que interpretan simbólicamente la doctrina de la reencarnación⁴⁴; pero entre los sectores más críticos se va difundiendo la tendencia a desmitologizar los contenidos religiosos y conservar sólo los compatibles con la racionalidad crítica. Frente a esta minoría, la mayoría de los fieles y la intelectualidad tradicional siguen interpretando literalmente los mitos y las creencias, y rechazan en muchas ocasiones las conclusiones de «los historiadores occidentales» cuando contradicen la narraciones mitológicas. La lectura histórico-crítica de las escrituras está menos difundida que en el cristianismo (aunque más que en el Islam).

3.2 *En el mundo: expansión y tolerancia*

El hinduismo, pues, conserva su vigencia en la India, aunque está empezando a experimentar el mismo proceso de

⁴⁴ Igual que sucede con la de la resurrección entre los cristianos.

crisis y purificación en el que el cristianismo lleva embarcado más tiempo.

Pero además, y sobre todo desde los años sesenta, muchas personas de otras culturas, especialmente en los Estados Unidos, han adoptado el hinduismo como su religión de manera más o menos ortodoxa. Actualmente hay miles de occidentales que pertenecen a alguna de las órdenes religiosas tradicionales del hinduismo, decenas de miles cuya vida está completamente centrada en torno a algún maestro o culto hinduista y cientos de miles en cuyas vidas el hinduismo ha dejado una huella profunda. En la India es fácil encontrar muchos occidentales y japoneses con inquietudes religiosas que se han entregado con entusiasmo a la práctica de alguno de los caminos espirituales hinduistas. La mayoría coinciden en que la religión que conocían en su cultura de origen era un mero conjunto de prácticas externas rutinarias, llenas de dogmas y prohibiciones, y que en el hinduismo han encontrado una espiritualidad viva, maestros con experiencia mística y una enorme oferta espiritual capaz de satisfacer casi todos los temperamentos y preferencias ⁴⁵.

Centrándonos en los occidentales hinduizados ⁴⁶, la mayor parte de ellos desconocen las profundidades de la espiritualidad y de la mística cristianas, y nunca se les ha explicado adecuadamente, en la familia, la escuela o la parroquia, qué es la oración. No es extraño que se hayan

⁴⁵ La espiritualidad hinduista comparte este éxito intercultural con otros caminos espirituales orientales, como el taoísmo o los budismos, que también se basan en la contemplación y la experiencia personal de lo divino.

⁴⁶ Y prescindiendo sobre todo de los japoneses hinduizados, para los cuales el shintoísmo y el budismo no son más que sistemas de rituales vacíos.

vuelto hacia ese enorme laboratorio espiritual que es el hinduismo.

Así pues, además de gozar de buena salud en la India, el hinduismo lleva algún tiempo extendiéndose, generalmente sin necesidad de misioneros, por todo el resto del mundo. Es, por tanto, un interlocutor imprescindible en el diálogo interreligioso y en el diálogo de las religiones con la cultura secular.

Porque, de hecho, el hinduismo ha sido la religión pionera en la aceptación del pluralismo religioso, más allá del exclusivismo y el inclusivismo ⁴⁷. Desde hace siglos, importantes maestros hinduistas ⁴⁸ han afirmado que las diferentes religiones apuntan hacia la misma meta, que las diversas concepciones de lo divino son denominaciones diferentes de la misma realidad, que Dios no es patrimonio exclusivo de ninguna religión, sino que se revela en todas de distintas maneras.

La tolerancia es uno de los rasgos más característicos del hinduismo moderno, y desde hace más de cien años las ideas de una «esencia común de todas las religiones», de una «religión universal» no homogeneizadora, sino respetuosa de las diferencias, respetuosa de los «carismas» específicos de cada tradición religiosa, se aceptan como

⁴⁷ Las tres principales actitudes religiosas ante la multiplicidad de las religiones son el exclusivismo (creer que la religión propia es la única verdadera o la revelación definitiva de lo divino), el inclusivismo (en realidad es una forma de exclusivismo: la religión propia es la mejor, pero los que no pertenecen explícitamente a ella pueden ser fieles anónimos si encarnan sus valores en su vida) y el pluralismo (lo divino se revela de formas diferentes en las diversas religiones; la religión propia no es superior a las demás).

⁴⁸ Como, por ejemplo, los ya mencionados *Kabir* (1440-1518) y *Rāmānṛṣṇa* (1836-1886).

algo natural por la mayor parte de los hinduistas cultos.

El enorme legado vivo de espiritualidad práctica y la casi ilimitada capacidad de tolerancia de la pluralidad que hallamos en el hinduismo parecen garantizar y exigir la presencia de esta religión en el diálogo interreligioso e intercultural futuro.

Bibliografía

1 General

- ACHARUPARAMBIL, D.: *Espiritualidad hinduista*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.
- DANDEKAR, R. N.: «Hinduismo», en BLEEKER, C. J. y WIDENGRÉN, G.: *Historia religionum. Manual de historia de las religiones. II. Religiones del presente*. Cristianidad, Madrid 1973, pp. 237-336.
- ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, caps. VIII y IX (vol. I), XVII y XXIV (vol. II), y 41 textos hinduistas en el vol. IV, Cristianidad, Madrid 1978-1980.
- ESNOUL, A. M.: «El hinduismo», en PUECH, H. Ch., dtor.: *Historia de las religiones. Vol. 4. Las religiones en la India y el Extremo Oriente*. «Siglo XXI», Madrid 1985⁴, pp. 1-133.
- PANNIKAR, R.: «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú», en JIMÉNEZ DUQUE, B. y SALA BAUST, L., dtores.: *Historia de la espiritualidad. Vol. IV. Espiritualidades no cristianas*. Juan Flors, Barcelona 1969, pp. 433-542.
- REGAMEY, C.: «Las religiones de la India», en KÖNIG, F., dtor.: *Cristo y las religiones de la tierra*. Vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1970, pp. 69-214.
- RENOU, L.: *El hinduismo*. Paidós, Barcelona 1991.

- RIVIERE, J. R.: *Hinduismo*, en MARÍN CORREA, M., dtor.: *Historia de las religiones*. Vol. I, Marín, Barcelona 1971, pp. 163-256.
- SEN, K. B.: *Hinduismo*. Guadarrama, Madrid 1976.
- STIETENKRON, H. von; KÜNG, H.: «Hinduismo y cristianismo», en KÜNG, H. y otros: *El cristianismo y las grandes religiones*. Libros Europa, Madrid 1987, pp. 171-344.
- VARENNE, J.: «La religión védica», en PUECH, H. Ch., dtor.: *Historia de las religiones*. Vol. 2. *Las religiones antiguas*, II. «Siglo XXI», Madrid 1994⁸, pp. 348-405.
- VARENNE, J.: «El hinduismo contemporáneo», en PUECH, H.; Ch., dtor.: *Historia de las religiones*. Vol. 9. *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*, I. «Siglo XXI», Madrid 1981, pp. 221-286.
- WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. III. *Hinduismo y budismo*. Taurus, Madrid 1987.
- WILKINS, W. J.: *Mitología hindú. Épica y puránica*. Visión, Barcelona 1980.
- ZIMMER, H.: *Mitos y símbolos de la India*, Siruela, Madrid 1995.

2 Filosofía hinduista

- BIARDEAU, M.: «Las filosofías de la India», en PARAIN, B., dtor.: *Historia de la filosofía*. Vol. 1. *El pensamiento prefilosófico y oriental*. «Siglo XXI», Madrid 1992¹³, pp. 78-219.
- BUGAULT, G.: «La filosofía india contemporánea», en BELAVAL, Y.: *Historia de la filosofía*. Vol. 11. *La filosofía en Oriente*. «Siglo XXI», Madrid 1987, pp. 191-225.

- GLASENAPP, H. von: *La filosofía de los hindúes*. Barral, Barcelona 1977.
- MAHADEVAN, T. M. P.: *Invitación a la filosofía de la India*. FCE, México 1991.
- MOSTERIN, J.: *Historia de la filosofía*. 2. *La filosofía oriental antigua*. Alianza, Madrid 1983.

3 Yoga

- ELIADE, M.: *El yoga. Inmortalidad y libertad*. Fondo de Cultura Económica, México 1991.
- FEUERSTEIN, G.: *Libro de texto de yoga*. Kier, Buenos Aires 1979.

4 Autores y maestros contemporáneos

- AUROBINDO, Sri: *La vida divina*, 3 vols. Kier, Buenos Aires 1980.
- GANDHI, Mahatma: *Autobiografía: La historia de mis experimentos con la verdad*. Barcelona, Aura 1985.
- M.: *El evangelio de Rāmākrishna*, 3 vols. Kier, Buenos Aires 1977-1981.
- MAHARSHI, R.: *Enseñanzas espirituales*. Kairós, Barcelona 1986.
- NISARGADATTA MAHARAJ, Sri: *Yo soy Eso*. Sirio, Madrid 1988.
- RADHAKRISHNAN, S.: *La concepción hindú de la vida*. Alianza, Madrid 1923.
- TAGORE, R.: *La religión del hombre*. Edaf, Madrid 1982.

VIVEKANANDA, Swami: *Selecciones*, Kier, Buenos Aires 1977³.

5 Traducciones

DAVID-NEEL, A.: *Astavakra gita, avadhuta gita*. Luis Cárcamo, Madrid 1984.

ILARRAZ, F. G.: *El Señor del yoga. El Bhagavadgita*. Hispanoamericana, Madrid 1970.

ILARRAZ, F. G.: *Libros sagrados de la India. La upanishad del Gran Bosque*. Publics. de la Univ. Pontificia de Salamanca 1988.

ILARRAZ, F. G.: *Chandogya, taittiriya, aitareya y kena upanishads*. Los libros de Benarés, Benarés 1992.

MARCOVICH, M.: *Bhagavadgita. El canto del Señor*. Mérida, Venezuela 1958.

MORA, J. M. de: *Upanishads*, Siruela, Madrid 1995.

NIKHILANANDA, Swami: *Shankaracharya: Atmabodha. Autocconocimiento*. Hastinapura, Buenos Aires 1991.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *Bhagavadgita. El canto del Señor*. Edhasa, Barcelona 1988.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F.; VILLAR LIEBANA, F.: *Atma y Brahmā*. Editora Nacional, Madrid 1982. (*Brhadaran-yaka upanishad y Bhagavad gita*.)

TOLA, F.: *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Barral, Barcelona 1973.

TOLA, F.; DRAGONETTI, C.: *Los yogasutras de Patañjali. Libro del samadhi o concentración de la mente*. Barral, Barcelona 1973.

VILLAR LIEBANA, F.: *Himnos védicos*. Editora Nacional, Madrid 1975.

Índice

Transcripción y pronunciación del sánscrito	5
Introducción	7
1 El hinduismo: unidad y diversidad	9
1.1 «Indio», «hindú» e «hinduista»	9
1.2 Múltiples hinduismos	10
1.3 La esencia del hinduismo	12
2 Historia del hinduismo	14
2.1 El vedismo	15
2.2 El brahmanismo	16
a) Brahmanismo ritualista	17
b) Brahmanismo místico	19
b.1 La ley del <i>karma</i> y la reencarnación	19
b.2 La liberación del sufrimiento	22
b.3 El Alma (<i>Ātman</i>) y lo Absoluto (<i>Brah-</i> <i>mān</i>)	24
c) Brahmanismo clásico	25
c.1 El <i>Código de Manu</i> : ética y sociedad	26
c.2 Los «puntos de vista» (<i>darśanas</i>) ortodo- xos	30
2.3 El hinduismo propiamente dicho	32
a) La mitología épico-puránica	34
	59

b) Concepciones de lo divino y caminos de liberación	36
c) Unidad y multiplicidad de lo divino	39
c.1 Interpretaciones literales del politeísmo	40
c.2 Interpretaciones simbólicas del politeísmo	40
d) El culto popular	41
2.4 La influencia extranjera	44
a) El Islam	44
b) Occidente	45
3 La situación actual	49
3.1 En la India: tradición y modernización	49
3.2 En el mundo: expansión y tolerancia	51
Bibliografía	55

CÁTEDRA DE TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

XIV Curso

DÍALOGO INTERRELIGIOSO

- 1 *El nuevo interés por las religiones*
José M. Mardones
- 2 *El Cristianismo: unidad y divergencia*
Manuel Fraijó
- 3 *El Judaísmo moderno*
Julio Trebolle
- 4 *El Islam al final del siglo xx*
Emilio Galindo
- 5 *Las Religiones monoteístas*
Xabier Pikaza
- 6 *El Hinduismo y su actualidad*
Javier Ruiz Calderón
- 7 *Buda y los budismos*
Juan Masiá
- 8 *Tres religiones orientales del camino*
Juan Masiá
- 9 *Las religiones tradicionales africanas*
Juan González Núñez
- 10 *Nuevos movimientos religiosos*
José Moraleda

JAVIER RUIZ CALDERÓN

Doctor en Filosofía por la Universidad

del Perito de Comillas, con una

tesis sobre *El yoga del anecdótico-*

En la práctica del Vedanta no dualista-

En la obra de Swami Krishananda.

Profesor de Historia de las Religiones. Rezo-

nes orientales en el Máster de Ciencias de la Religión

de la Universidad Pontificia de Comillas.

Colaborador habitual en el Seminario de Filosofía de la Religión del Insti-

tuto de Filosofía del CSIC.

Fue fundador de la Sociedad de Estudios Indios

y Orientales.

Entre largos estancias en la India, este-

diendo Hinduismo en el Sivananda

Astram (Madrás) y Durán en la

Modern Library of Worlds and Archi-

ves (Madrás).

Javier Ruiz Calderón

EL HINDUISMO Y SU ACTUALIDAD