



**ASSAIG SOBRE L'AXIOLOGIA HINDÚ: ELS QUATRE PURUSÂRTHES. LA  
RESPOSTA HINDÚ A LA QÜESTIÓ KANTIANA SOBRE QUÈ PODEM  
ESPERAR DE LA VIDA**  
**Josep M. Duch Plana**

**ISBN:**  
**Dipòsit Legal: T. 1037-2011**

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tesisenred.net](http://www.tesisenred.net)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Josep Maria Duch i Plana

# ASSAIG SOBRE L'AXIOLOGIA HINDÚ, ELS QUATRE *PURUSÂRTHES*

La resposta hindú a la qüestió kantiana sobre què podem  
esperar de la vida

## TESI DOCTORAL

dirigida pel Dr. Joan Prat Carós

Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona

2010

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI

ASSAIG SOBRE L'AXIOLOGIA HINDÚ: ELS QUATRE PURUSÂRTHES. LA RESPOSTA HINDÚ A LA QÜESTIÓ KANTIANA  
SOBRE QUÈ PODEM ESPERAR DE LA VIDA

Josep M. Duch Plana

ISBN:/DL:T. 1037-2011

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI

ASSAIG SOBRE L'AXIOLOGIA HINDÚ: ELS QUATRE PURUSÂRTHES. LA RESPOSTA HINDÚ A LA QÜESTIÓ KANTIANA  
SOBRE QUÈ PODEM ESPERAR DE LA VIDA

Josep M. Duch Plana

ISBN:/DL:T. 1037-2011

## Agraïments:

*tat savitur varam rūpam  
jyotih parasya dhîmahî  
yannah satyena dîpayet*

A la triple *Shakti* que s'ha manifestat com a creadora en la meua mare Maria Plana, com a conservadora de la flama de la cultura i de la recerca en la meua germana la Doctora Montserrat Duch i com a constant transformadora en la meua companya Maite Maset.

*In memoriam* de l'Artur Martí amb qui durant deu anys traduirem de l'anglès i versionarem al català set obres del patrimoni índic que es van publicar en la Col·lecció *Samâdhi Mârga*. Que l'arquetipus d'aquest home esforçat i alegre perduri en el nostre imaginari.

Al mestratge oficial pel Dr. Joan Prat que m'ha atorgat una llibertat de treball marcada amb un tempo psicològicament ben estudiat i un suport nascut de la seva sàvia experiència. Ha estat una mena de Sòcrates que m'ha permès un part que semblava difícil després d'anys d'aturada gestant i diverses redaccions. Diàlegs fructífers, assessorament i humanitat han permès remuntar els moments d'astènia intel·lectual.

Als nombrosos Swamis i pandits que, ens els últims tres anys, han obert les seves mentes i biblioteques i han continuat la llarga tradició de l'ensenyament oral. Especialment a Swami Trivikramânanda i Suprakashânanda de la RKM de Vrindavan; Swami Veetamohânanda de la RKM Gretz (Paris); a Swami Annapûrnânanda de la RKM de Vârânasî; a Swami Mahesânanda i Swami Anubhavânanda de Kaivalyadham de Lonavla; a Shrî Balakrishna Sharma de la Theosophical Society de Vârânasî; al Dr Manmath Garote, Dr Parimal Devnath, Dr V.K. Jah –el *dream team*– de la Lonavla Yoga Institute. I a tots aquells i aquelles *ânandes* que des de l'any 1986 han compartit amb mi fragments de la tradició oral i textual índica.

Als pandits occidentals els doctors Raimon Panikkar, Jordi Gispert-Sauch S.J., Òscar Pujol, de New Delhi i Alicia Souto de Buenos Aires. Que m'han ajudat durant aquest llarg període amb les seves intuïcions, ensenyaments i recolzament de manera desinteressada.

A l'amic antropòleg Jose Reche per la seva lectura crítica acurada i plena de suggeriments de la tercera redacció. També per la valuosa ajuda en actualitzar la bibliografia i per l'afany de fidelitat a la diacronia que m'ha transmes.

## Índex

Agraïments .....	4
Índex .....	5
Introducció .....	9
Capítol 1: Apropament al pensament de l'Índia.	
1.1. Els prejudicis de la desconeixença .....	16
1.2. Esbós d'història dialèctica del pensament hindú .....	22
1.3. 'L'efecte pizza', 'l'efecte pizza invertit' i els discursos sobre l'Índia .....	30
a) El discurs colonial.	
b) El discurs neo-hinduista.	
c) Els discursos post colonials.	
Capítol 2: Introducció a l'axiologia dels quatre valors, els <i>purusârthes</i> .	
2.1. Una axiologia social, els quatre objectius de la vida humana...34	
a) Caracterització del concepte	
b) Jerarquitzaçió de les quatre finalitats majors de la persona	
c) Quants valors hi ha de debò?	
2.2. L'esforç personal ( <i>purusârtha</i> ), l'element clau per assolir els valors ( <i>purusârtha</i> ) .....	58
2.3. Altres mitjans per assolir els <i>purusârthes</i> .....	61
2.4. Crítica a l'acció com a medi per assolir els valors .....	63
Capítol 3: <i>Dharma</i> , el valor de l' <i>homo religiosus</i> . L'experiència de la moralitat, la socialització i els ideals de perfecció.	
3.1. <i>Dharma</i> , <i>sanâtana dharma</i> , <i>sâmânya dharma</i> , <i>svadharma</i> .....	65
3.2. Els tractats de <i>dharma</i> o <i>Dharmashâstres</i> .....	75
3.3. <i>Karma-vipaka</i> , la llei de causa i efecte .....	81
3.4. <i>Gurukul</i> o <i>rishikul</i> , sistema educatiu tradicional basat en el segon naixement .....	85
Capítol 4: <i>Artha</i> , el valor de l' <i>homo oeconomicus</i> . L'experiència de la prosperitat econòmica i la política.	
4.1. <i>Artha</i> , <i>svârtha</i> , <i>svarâj</i> , <i>parârtha</i> i <i>lokasamgraha</i> .....	88

4.2. L'origen diví de la riquesa i la prosperitat .....	91
4.3. Els tres eons de l'economia .....	93
4.3.1. L'Ordre sacrificial, basat en la mort d'altri .....	94
a) La cultura de la vall de l'Indus.	
b) El sacrifici diví.	
c) El sacrifici humà.	
d) El sacrifici dels fills.	
e) El sacrifici de les dones.	
f) El sacrifici dels esclaus.	
g) El sacrifici dels animals.	
4.3.2. L'Ordre reial .....	107
a) El rei ( <i>râja</i> ).	
b) La <i>terra mater</i> i la vaca són la vera riquesa ( <i>artha</i> ).	
c) Estructura social jeràrquica: la casta ( <i>varna</i> i <i>jâti</i> ).	
c.1. <i>Varna</i> .	
c.2. <i>Jâti</i> .	
4.3.3. L'Ordre mercantil i capitalista .....	129

## Capítol 5: *Kâma*, el valor de l'*homo sexualis*.

L'experiència del gaudi sensorial i estètic.

5.1. <i>Kâma</i> i <i>Kâmadeva</i> .....	133
5.2. Genitalitat, sagrada o profana? .....	138
5.3. Prostitució i matrimoni .....	143
5.4. La màgia amorosa d'atracció ( <i>akarshana</i> ) i de fascinació ( <i>vashîkarana</i> )...	148
5.5. <i>Râga</i> i <i>dvesha</i> .....	149
5.6. <i>Rasa</i> , el gaudi estètic, i <i>bhâva</i> .....	151
5.7. <i>Trishna</i> , el desig sexual i la voluntat de viure, i <i>brahmacharya</i> .....	158
a) Bases fisiològiques de la medicina âyurvèdica.	
b) La pràctica de la castedat ( <i>brahmacharya</i> ).	
5.8. El tantra esquerrà: <i>maithunâ</i> i el ritual de les cinc emes ( <i>pañchamakâra</i> )..	162
5.8.1. Prehistòria de l'escola <i>vâmatantra</i> .....	167
5.8.2. Tantra medieval buddhista (s.VI-XIII) .....	168
5.8.3. Tantra medieval shivaïta amb Abhinavagupta (s.XI) .....	170
5.8.4. Tantra vaishnava (s.XV-XX) .....	172
a) <i>Râdhâ</i> o l'amor com ascèsis mística.	
b) El <i>gâyatrî mantra</i> de <i>Kâmadeva</i> .	
5.8.5. La reforma del tantra sexual a Bengala (s.XVIII-XX) .....	177

## Capítol 6: *Moksa*, el valor de l'*homo divinus*.

L'experiència de l'alliberament sensorial i la completa emancipació.

6.1. <i>Moksa</i> .....	181
6.2. <i>Mâyâ</i> , <i>avidyâ</i> , <i>vritti</i> i <i>samsâra</i> .....	184
6.3. La triple transmutació de l' <i>homo religiosus</i> .....	190
6.3.1. L' <i>Homo patiens</i> , la psicologia de l'existència humana .....	191
a) La medicina âyurvèdica, base metodològica d'una part de	

l'ensenyament de l'espiritualitat hindú.

b) Autoria i ensenyaments dels *yogasûtra* de Patañjali.

c) La psique, el vehicle interior (*antahkarana*) i la seva quàdruple funció.

6.3.2. L'*Homo viator*, l'aspirant en el camí de la pràctica del yoga ..... 202

a) Un yoga quàdruple per les quatre potencies humanes: acció, amor, voluntat i coneixement.

b) La via de l'acció en el món, el *karma-yoga*.

c) La devoció al Senyor, el camí cordial del *bhakti-yoga*.

d) El camí reial de la meditació, el *râja-yoga*.

e) El *jñâna-yoga*, el camí de la saviesa unitiva.

6.3.3. L'*Homo divinus et divinans*, els resultats de la pràctica del yoga ..... 220

## Capítol 7: Els *purusârthes* arriben a Occident.

Pensament hindú i societat occidental, una parella de fet que dura tres segles.

7.1. La formiga, l'aranya i l'abella ..... 226

7.2. L'efecte pizza i el món número tres ..... 226

7.3. La reacció és directament proporcional a l'acció? ..... 229

7.4. La colonització britànica (1757-1947) ..... 231

7.5. La Teosofia de *Madame Blavatsky* ..... 233

7.6. La triple onada: ..... 240

a) L'Índia neo-hinduista, quan *dharma* i *moksa* arriben a Occident.

b) L'Índia *beatnik* i *hippie*, quan *moksa* esdevé *kâma* i *artha*.

c) L'Índia *new age*, quan tan sols roman *kâma* i *artha*?

## Capítol 8: L'estat de la qüestió, els *purusârthes* durant els segles XIX-XX.

8.1. El *dharma* vist per Gandhi ..... 270

a) *Dharma* com a deure social.

b) *Dharma* com a religió.

c) *Dharma* com a ètica.

8.2. Qüestionant el *dharma* de Gandhi ..... 275

a) L'educació integral de Sri Aurobindo i the Mother.

b) L'educació en Valors Humans de Sathya Sai Baba.

8.3. L'*artha* vist per Gandhi ..... 282

a) Nacionalisme.

b) Política i estat.

c) Economia.

8.4. Qüestionant l'*artha* de Gandhi ..... 288

a) Nacionalisme sagrat: quan el guru cau en la política convencional.

b) Estat i castes.

b.1. Dones i casta.

c) Ecologia, llibertat i espiritualització de la vida econòmica.



8.5. El <i>kâma</i> vist per Gandhi .....	303
a) Sexualitat i celibat ( <i>brahmacharya</i> ).	
b). El conreu de l'art.	
8.6. Qüestionant el <i>kâma</i> de Gandhi .....	306
a) Metamorfosi i exportació del neo tantrisme.	
b) Una experiència estètica ( <i>rasa</i> ) multicultural.	
8.7. El <i>moksa</i> vist per Gandhi .....	312
8.8. Qüestionant el <i>moksa</i> de Gandhi .....	314
a) <i>Guruvâda</i> , la doctrina sobre la indispensabilitat del guru.	
b) <i>Gurutattva</i> , el principi del guru.	
c) <i>Gurudom</i> , la corrupció i la tirania feudal del guru.	
Conclusions .....	321
Glossari de termes sànscrits .....	324
Bibliografia: Obres i autors clàssics i contemporanis .....	342
a) Bibliografia general sobre l'Hinduisme .....	342
b) Bibliografia <i>Purushârthes</i> .....	347
c) Bibliografia <i>Dharma</i> .....	348
d) Bibliografia <i>Artha</i> .....	351
e) Bibliografia <i>Kâma</i> .....	354
f) Bibliografia <i>Moksa</i> .....	358
Quadres.	
- Esbós història dialèctica pensament hindú .....	22
- Autors importants en el pensament hindú .....	29
- Relacions entre els quatre <i>purushârthes</i> i els quadrants de K.Wilber .....	40
- Relacions entre <i>purushârthes</i> , castes, etapes de la vida i <i>gunes</i> .....	48
- Estudi comparatiu entre l'ètica budhista i la hindú .....	73
- Relacions entre <i>bhâva</i> , <i>rasa</i> , caràcter i colors .....	153
- Obstacles psíquics i medis per eliminar-los .....	200
- Síntomes del malestar mental i conreu serenitat .....	200
- Manifestacions dels <i>klesha</i> en el yogui i l'individu normal .....	201
- Camins del yoga, tipus d' <i>ânanda</i> i escriptures .....	206
- Relacions entre <i>vrittis</i> i <i>samâdhis</i> .....	217
- Nivells humans, valors i antivalors .....	281

## Introducció

Les fronteres d'un llibre mai no estan ben definides: més enllà del títol, de les primeres línies i del punt i final, més enllà de la seva configuració interna i de la seva forma autònoma, l'obra s'actualitza en un sistema de referències a d'altres llibres, a d'altres textos, a d'altres frases; és una cruïlla dins d'una xarxa de relacions.

Michel Foucault

Les reflexions metafísiques i ètiques de la tradició hindú que exposaré en aquesta Tesi Doctoral em proposo que transcendeixin les preocupacions insanes, batejades pel psiquiatre Eugène Minkowski com 'Racionalismos mórbidos adolescentes'<sup>1</sup>. Vull que mostrin l'anhel quàdruple de realització individual i col·lectiu de l'ésser humà, especialment centrades en la cultura del subcontinent hindú. Encara que comunes, com vull explicitar, a la resta d'Euràsia. Diverses dificultats m'han acompanyat en la realització d'aquesta Tesi Doctoral. Algunes d'elles d'ordre extern com l'elecció de desenvolupar una tesi panoràmica d'una tradició diverses vegades mil·lenària i poc coneguda. La tria m'ha portat a no aprofundir i exprimir a fons un petit camp. Ha estat més forta la fascinació per allò obert, l'univers constel·lat de la cultura, la pulsio de l'afany enciclopèdic. Dificultat d'un gairebé pioner –no existeix monografia catalana o castellana sobre aquest tema- que ha treballat amb dades diverses procedents de fonts inter o transdisciplinàries com hauria volgut Bourdieu: indològiques, filosòfiques, antropològiques, sociològiques, històriques, psicològiques, mitològiques tant d'origen èmic com ètic... fruit d'un documentat treball de taula contrastat amb viatges d'estudi o potser millor de turisme cultural a l'Índia. He intentat aplicar la observació participant seguint la consigna de Malinowski però sense pretendre mai realitzar un treball etnogràfic de camp. Malgrat tot he de reconèixer que tant el projecte inicial i el resultat final de la Tesi ja contemplaven que no es pot fer justícia als infinits matisos d'escola, tradicions, textos, mestres, regions, llengües d'un subcontinent i amb un arc temporal sense acotació...

Empraré diverses hermenèutiques en xarxa, que pretenc no reduccionistes, i d'una certa elevació com la d'Hermes Epimèlides quan feia de pastor dels astres. També d'una certa profunditat basada en la sospita però no en la melangia frankfurtiana sinó en la d'Hermes psicopomp quan presentaré les etapes de la subcultura tântrica transgressora. Tanmateix recorreré a l'hermenèutica 'diacrònica', que implica la lectura i comprensió dels textos allunyats de nosaltres en el temps, i a l'hermenèutica 'diatòpica', que s'ocupa de la comprensió dels textos allunyats en l'espai cultural perquè pertanyen a un *topos* diferent. Això m'ha portat a primar la citació dels textos perquè el camp és molt complex. Demano disculpes per les nombroses cites a peu de pàgina que per altra part no han arribat malauradament a la xifra esotèrica de 1008. He preferit fer de guia que arrogant-me una redacció en primera persona amb poques citacions que hauria estat més còmoda de llegir però hauria esdevingut

---

<sup>1</sup> Font, J. (1999), *Religión, psicopatología y salud mental*, Paidós, Barcelona.

l'habitual *performance* contemporània o una falsa dramatúrgia de 'dominació per simulació', com denunciava Bachelard, més que una presentació honesta. He preferit que el lector llegeixi i construeixi el seu parer a mesura que avança per les pàgines enlloc de presentar-li resums escolars i recordar-li constantment hipòtesis inicials i idees força. De fet un dels meus objectius és el de desmanualitzar l'apropament a l'hinduisme i a la rica cultura plural índica, per tal que aquesta enriqueixi el pensament Occidental. M.Eliade entre d'altres investigadors de l'anomenada Escola Eranos, cercava: "Lo que él llamaba la 'desprovincialización' de la cultura Occidental mediante una 'hermenèutica creativa' que introduciría los 'universos espirituales extranjeros' en nuestra esfera."<sup>2</sup> He mantingut, o almenys m'hauria agradat mantenir, un apropament empàtic, no hostil i poc valoratiu seguint la recomanació d'Eliade de situar-se en el centre del fenomen cultural aliè i, abans de jutjar-lo, comprendre'l amb profunditat.

En aquesta tesi 'diatòpica', que cerca el diàleg entre cultures, i que a l'Índia ha estat ben rebuda mentre exclamaven els doctes entrevistats *big canvas!*, he hagut de reduir el diàleg perquè altrament hauria esdevingut una opera estructuralista infinita. No he dialogat, per evidents límits d'espai i per acotar una tesi ja de per si expansiva, ni amb el buddhisme que és l'altra meitat de la tradició hindú<sup>3</sup>, ni amb el cristianisme més proper a l'Índia<sup>4</sup> (Monchanin, Le Saux, Panikkar...), ni amb la interessant psicologia transpersonal<sup>5</sup>, ni amb el moviment *New Age*, del qual el meu esguard frankfurtià i el coneixement del pensament hindú tradicional em dificulten apreciar-ne la lluminositat<sup>6</sup>.

Com feu Alice Boner, quan estudià els bigarrats temples i l'escultura hindú de la qual es pensava que li mancava estructura compositiva, es tracta de descobrir la plantilla oculta, l'ordre en el desordre barroc de l'art hindú, però també dins del pensament, els valors o la mitologia. Hi ha ordre, com no pot ser d'altra manera, en una civilització basada en el *dharma*, encara que ens falten les claus. Proposo, com a fil conductor o hipòtesi de treball, apropar-se a l'Índia a través dels quatre *purusârthes*. És a dir, introduiré l'estudi de la moralitat, l'educació i la socialització (*dharma*); de l'economia i la política (*artha*); del gaudi sensorial i estètic (*kâma*) i dels camins de transcendència o *moksa*.

<sup>2</sup> Oldmeadow, H. (2008), *Mircea Eliade y Carl G.Jung, reflexiones sobre el lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca, p.24.

<sup>3</sup> Ho hauria realitzat seguint tesis properes a Hulin, M. (2008), *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Éditions du Panama, Paris. Amb l'esperit d'A. Coomaraswamy, (1994), *Hinduismo y buddhismo*, Paidós, Barcelona. I amb la calma expositiva d'Arnau, J. (2007), *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona o (2005), *La palabra frente al vacío*, FCE, México. O amb ric enfocament d'Amador Vega (2002), *Zen, mística y abstracción*, Ed. Trotta, Madrid.

<sup>4</sup> Vegi's al respecte: Le Saux, (1986), *La montée au fond du coeur, le journal intime du moine chretien-sannyasi hindou*, Éditions O.E.I.L., Paris i (1980), *Els upanixads*, Editorial Claret, Barcelona. I les apassionants obres d'en Raimon Panikkar (1918-2010), especialment: *El Cristo desconocido del hinduismo*, *The vedic experience mantramâñjarî*, *La experiencia filosofica de la India*, *Espiritualidad hindu: sanâtana dharma*,... Anonim (un monje de Occidente), (2008), *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, Olañeta, Barcelona.

<sup>5</sup> Per citar alguns autors: Assagioli, R., Tart, C., Wilber, K., Grof, S., Washburn, M., Ferrer, J.N., Rowan, J., Daniels, M.,... Consulteu l'obra excel·lent de Ferrer, J.N. (2003), *Espiritualidad creativa*, Kairós, Barcelona, que revisa i posa al dia les aportacions dels grans autors i noves lectures procedents d'altres àmbits científics.

<sup>6</sup> Per aprofundir en aquest moviment titllat per alguns de 'nebulosa' i per altres de 'boom policromat' consulteu l'obra, per altra part extraordinària, de Merlo, V. (2007), *La llamada (de la) Nueva Era*, Kairós, Barcelona.

Quatre valors que em serviran d'eix recurrent i esquema comprensiu per tal d'estudiar i entendre les claus de la pervivència d'aquesta civilització, la vitalitat i la seva capacitat d'adaptació i de participació en la globalització actual sense els complexos d'una societat post colonial. L'estudi revelarà una cosmovisió de les quatre expectatives vitals en l'imaginari hindú que presento com una resposta a la qüestió kantiana de què podem esperar a la vida. Tot i que l'espera, en l'imaginari hindú, és activa i es fonamenta en la força de l'acció humana o karma. L'estil expositiu vol, mostrant una plural selecció d'autors occidentals, ser una introducció àgil i des de diverses perspectives a les grans línies de pensament hindú.

Vull presentar una visió oberta, amplia i plural que pugui ser apreciada tant pel nostre hemisferi esquerre del cervell –analític, conceptual, lògic- com per l'hemisferi dret –sintètic, holístic, assaboridor de l'art. Utilitzaré en la mesura del possible, com volia Maria Zambrano, la raó-poètica, distanciant-me del projecte Comtià. Aspiro a una racionalitat expansiva i omniabarcant, alhora conceptual i mítica, que cerqui una saviesa de la reconciliació. Seguint amb l'exemple psicològic, usaré els conceptes i les definicions, el desplegament de la *ratio* - per satisfer l'hemisferi esquerre- i així mateix el mite<sup>7</sup>, la metàfora i la narració - per satisfer l'altra meitat- i intentaré construir una visió més plena, plausible i justa, més fidel a la cultura índica. Uniré així, tal com feu a finals del XIX el neo-hinduisme, l'exposició teòrica dels conceptes a l'estil de Swami Vivekânanda<sup>8</sup> amb les il·lustracions de contes, al·legories, poemes i apòlegs -la imaginació miticopoètica desplegada per Râmakrishna. La fita és crear una trena central i centrada que vagi unint les dues vies del coneixement habitualment fragmentàries i en lluita. No per tornar de manera regressiva a cap estadi o paradís previ, sinó per copsar la realitat de manera adual, no esquizoide. Altrament hi ha el risc que Adorno apuntà en *Mínima Moralía*: “Una vez aniquilada toda huella emocional, cuanto resta del pensar es la tautología absoluta”.

En el capítol primer encetaré un diàleg filosòfic amb la tradició hindú i, al meu parer, no hem de ser víctimes de l'impuls de rebuig de l'altre o de la desconfiança en els poders aclaridors del raonament. Ja Sòcrates, en el diàleg del *Fedó* (89c,d), ens advertia contra la misologia, és a dir, del mal “d'agafar odi als raonaments” o l'hàbit de “deixar entrar en la nostra ànima la sospita que possiblement no hi hagi res de sa en els raonaments”. Raonem, enraonem, reflexionem, investiguem perquè com deia Adorno<sup>9</sup> de la filosofia, ‘el moment de la filosofia no ha passat perquè no s'ha realitzat’. Afegeixo que el moment dels *purusârthes* tampoc no ha passat, ni al subcontinent ni a la resta de la terra. L'aspiració mil·lenària d'assolir i viure la plenitud és universal.

En el capítol segon presentaré una ‘visió’ de l'axiologia de l'Índia, una reflexió sobre els quatre valors (els *purusârthes*) presentats en una escala jeràrquica vertical, una de les moltes possibles o compossibles com suggeria Leibniz i que l'art de la combinació permet. M'he inclinat per seguir la lògica sociològica de

---

<sup>7</sup> Finalment els dos capítols –nove i desè- dedicats al mite hindú i al comentari dels *purusârthes*, reflectits en els mites extrets dels *Purâna*, han estat retirats de la Tesi. La recerca de l'equilibri entre els hemisferis ha quedat, llavors, en entredit.

<sup>8</sup> Podeu consultar la seva biografia al capítol setè.

<sup>9</sup> Adorno, T.W. (1975), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

les etapes del creixement humà i de la seva progressiva socialització. Descobrirem quatre esferes de valor intencionals i llurs objectes, compatibles amb la teorització que feu Max Scheler dels valors de la sensibilitat (*artha*), els valors de l'afectivitat (*kâma*), els valors de la racionalitat (*dharma*) i els valors espirituals (*moksa*). I ho faré des del rol d'acomodador de cinema, com volia J.Habermas amb plena consciència de la selecció gestàltica realitzada, tant dels textos com dels autors. Actuaré com ho faria un *magister ludi* de l'escola de H.Hesse. En paraules de l'antropòleg Joan Prat, la realitat ja no la podem percebre acríticament:

No mirem amb ulls verges. La 'veiem' a través d'un equip definit de tècniques, mètodes, teories i formes de pensar. El meu parer és que el problema no rau tant en saber si un determinat tipus de lectura és 'més vertadera' que les altres, perquè això dependrà de les conviccions científiques de cadascú, sinó més aviat en acceptar el fet que la realitat social –fins i tot la mínima parcel·la de la mateixa, representada per un mite –és tan extraordinàriament complexa que no exclou les lectures diverses que hom hi pugui realitzar.<sup>10</sup>

En els capítols tercer, quart, cinquè i sisè presentaré els conceptes teorètics fonamentals (*dharma*, *artha*, *kâma* i *moksa*) tal com ho fa l'hinduisme clàssic de l'època daurada dels Gupta (segles IV-VI dC.) i els seus continuadors. Etapa on es construeix l'essència i l'essencialisme de l'Índia –l'anomenat *sanâtana dharma*–, sobre unes arrels que aprofundeixen en el període dels *Veda* i en el substrat anterior a la colonització ària. Aquests conceptes els desplegaré amb un creixement fractal, la qual cosa permetrà relacionar-los amb els altres tres *purusârthes* o valors humans per créixer en plenitud. En el capítol setè exposaré l'intercanvi cultural entre Índia i Occident. Abordaré la recuperació de la història i dels autors dels períodes colonial i post colonial que s'apropen a l'hinduisme amb uns altres ulls. El seu estudi ens permetrà desemmascarar tot essencialisme *sub specie aeternitatis/sanâtana dharma* en la triple construcció de l'imaginari índic. Primer fou realitzada pels emperadors Guptes i els seus continuadors, després pels intel·lectuals occidentals de la colonització (Max Müller) i, en tercer lloc, pels neohinduistes (Vivekânanda), incloent-hi els teòsofs (Blavatsky i A.Besant). Copsarem la profunda revisió dels conceptes tradicionals realitzats pels autors de la Renaixença hindú durant el segle XIX i XX per tal de podar, apuntalar i empeltar amb 'influències occidentals' l'arbre ancià de l'hinduisme presentant els nous fruits com a tradicionals –això que s'ha anomenat efecte pizza- alhora que es lluitava contra el colonialisme anglès en tots els fronts i amb estratègies diversificades. L'*insight* ens vacunarà davant les noves presentacions identitàries nascudes després de la independència en alguns discursos postcolonials. En el capítol vuitè revisaré l'estat dels *purusârthes* emprant com a fil conductor l'obra de Mahâtma Gandhi i les respostes a la seva presentació que afectà l'Índia i de retruc l'Occident... Esbrinarem què ha passat amb els *purusârthes* durant els segles XIX-XX. La Tesi finalitza amb una abundant bibliografia i un glossari per, si cal, ajudar a perfilar els conceptes que apareixen en el text.

No rebutjo la llum aportada per la modernitat tot i ser conscient de les conseqüències de la dialèctica de la il·lustració. La irracionalitat ètica, les

---

<sup>10</sup> Prat, J. (2007), *La mitologia i la seva interpretació*, Edicions Bellaterra, Barcelona, p. 227-231.

relacions instrumentals, el desastre ecològic, el món feliç... Com ho mostra aquest eloqüent paràgraf de Ken Wilber:

Hace ya mucho tiempo que Max Weber explicó que la modernidad trajo consigo *la diferenciación de las esferas de valor*, lo que significa que las tres esferas principales de valor –el arte, la moral y la ciencia- dejaron de estar, como sucedía en la edad Media mítica, indisolublemente confundidas, y que su diferenciación las dejó libres para seguir su propio camino. Entonces fue cuando las verdades de la ciencia dejaron de verse obligadas a adaptarse al dogma mítico (y ya no pudo impedirse que Galileo mirase a través de su telescopio). Este avance extraordinariamente positivo –que constituye uno de los principales logros de la Ilustración liberal de Occidente- suele conocerse como las *dignidades de la modernidad*. Pero hace mucho que también sabemos que esa *diferenciación* fue más lejos de la cuenta y acabó convirtiéndose en una auténtica *disociación* (algo ciertamente muy negativo), momento en el cual las dignidades de la modernidad acabaron convirtiéndose en los *desastres de la modernidad*... Entre muchas cosas, en el mismo momento en que las tres esferas de valor no sólo se separaron, sino que se escindieron, comenzó un hiperdesarrollo de la razón científico-técnica a expensas de las demás esferas de valor que ha acabado provocando lo que se llama *colonización de la vida* por la visión racional y técnica del mundo. Podemos encontrar muchas variantes de este tema en las sofisticadas críticas a la modernidad realizadas por *los intelectuales kosher occidentales*, desde Hegel a Heidegger, Horkheimer y Habermas.<sup>11</sup>

Mantindré la racionalitat multimodal i evitaré els reduccionismes fagotitzadors de tota diferència. Com escriu Adorno en la *Dialectica Negativa* és tasca d'aquells que no creuen en superficials discursos oficials, colonials o postcolonials:

Sólo los que este –el sistema- no ha moldeado del todo están humanamente en condiciones de resistírsele. Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver. La única forma de que una conciencia social crítica conserve la libertad de pensar que las cosas podrían ser de otro modo, es que las cosas hayan podido ser de otro modo.<sup>12</sup>

La meva voluntat és presentar un discurs plural i heurístic, que en cap cas pot ser conclusiu. És el concepte jaina d'*anekantavâda* popularitzat per Agustín Pániker<sup>13</sup>, o la noció de *darshana* o visió d'escola tant fèrtil en el món hindú, proper en certa mesura al perspectivisme nietzschia i a l'enfocament de C.Geertz. L'antropòleg americà ho exposa en aquests mots:

Y es en el interior de este campo, disperso, dispar y siempre cambiante, donde de manera diversificada debemos aprender a buscar no un proyecto común – Sigmund Freud y Noam Chomsky, Marshall Sahlins y E.O.Wilson, Gerald Edelman y Patricia Churchland, Charles Taylor y Daniel Dennett nunca aproximarán tanto sus posturas como para permitir que algo así ocurra-, sino una colección semiordenada y policéntrica de proyectos mutuamente condicionados. Esto sugiere que sería recomendable –para alguien que, como yo, intenta no dar

<sup>11</sup> Wilber, K. (2007), *Espiritualidad Integral*, Kairos, Barcelona, pp.313-314.

<sup>12</sup> Adorno, T. (1975), *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, p.321.

<sup>13</sup> Pániker, A. (2005), *Índika, una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, p.50-52.

cuenta de logros particulares ni de evaluar propuestas concretas sino de describir el estado general de la obra- una mirada sinóptica de la totalidad del campo; un campo tan disperso e irregular que resiste a cualquier forma de resumen.<sup>14</sup>

Em proposo potenciar el reconeixement de la diferència i la pluralitat en la manifestació sense oblidar la unitat de fons seguint la tradició de l'*advaita* en la tradició vedàntica, vaisnava i tântrica. Discurs plural i aporètic, només en superfície, perquè no rebutjo una veritat d'un altre ordre ontològic que roman inefable.

Al llarg de la Tesi sobre els valors de l'*homo indicus* he pres decisions qüestionables, encara esmenables, com:

a) Tractar els mateixos temes en diferents capítols. He preferit repetir diverses vegades i des de perspectives complementaries conceptes que apareixen dins del desenvolupament dels *purusârthes* com la casta, el matrimoni, el karma... No podent esgotar la riquesa del concepte, es donen entrada a noves veus i s'enriqueixen amb perspectives i degradats nous. Així, desmanualitzant, he explicat les castes en dos capítols. He introduït el *varna* o els fonaments ideològics del sistema de castes en el capítol dedicat al *dharma* i l'estructura sociolaboral coneguda com *jâti* en el capítol sobre *artha*. He ubicat el tantra en el capítol de *kâma*, degradant-lo als seus ulls a una posició inferior, i no en el de *moksa*. Crec, d'acord amb Kukai, que el tantra s'ha de tornar a guanyar el lloc i ho ha de fer presentant els homes i dones que han assolit *moksa* seguint les practiques i la filosofia tântrica, i no tan sols aquells que han tallat amb *dharma* i han gaudit d'un *kâma* anòmic.

b) Emprar molts mots sànscrits per la dificultat de traduir-los i fer-los justícia semàntica. He recorregut a l'ús d'un sànscrit divulgatiu, senzill, amb traduccions o versions no del tot acurades. No he emprat la grafia sànskrita estàndard o la transliteració amb itàliques d'ús habitual en els medis universitaris. Hi ha diversos motius que m'han portat a aquesta elecció. De fet tota representació de sons és convencional, contingent, i pensant en la possibilitat de la publicació de la tesi he preferit decantar-me per un format més proper a un públic motivat però no cultivat. També he volgut recuperar el sentiment (*rasa*) que em provocava la lectura dels meus primers textos índics en francès. No he volgut caure en el fetitxisme dels conceptes o de les representacions erudites. Aquesta tria ha desdibuixat també la grafia catalana estàndard, lamento que es mutili, per exemple, la y grega dels mots índics (yoga, *samnyâsa*,... transformada en ioga, *samniâsa*) i no la dels mots anglesos, i que Shiva aparegui com Xiva... No sé la gràcia que els faria que Crist aparegués escrit, a partir d'ara, com Krist!

c) Destacar a les autores en les notes a peu de pàgina mantenint el seu nom complet, enlloc de comprimir-lo darrera de la inicial. Permeteu-me aquesta discriminació positiva i la lectura que aplico sobre el tantra des de la perspectiva de gènere.

---

<sup>14</sup> Geertz, C. (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós Studio, Barcelona, p.196.

d) Utilitzar diferents mots per referir-me a l'Índia, per copsar una realitat plural, polièdrica. Sembla que els hindús han renunciat durant segles a l'autodefinició. Conceptes occidentals com país, estat i nació els han estat aliens i han emprat el nom de bateig que diferents cultures els han atorgat a partir del nom d'un riu: Índica, Índia, Hindusthan, o els mots clàssics, ara en desús, d'*Âryabartha* o *Bhâratavarsha* amb connotacions de vàlua moral o preferència Divina. Quan en el segle XX s'ha tematitzat el tema ha sorgit el moviment identitari *hindutva* i ha corregut la sang. He utilitzat, sempre que n'he estat conscient i sense fer d'aquest punt un problema capital, índic per fer referència a territori i civilització plural i hindú quan em referia a la religió majoritària del subcontinent que tothom conclou que escapa a definicions simples. Sobre l'hinduisme escriu Juan Arnau:

Uno de los aspectos más fascinantes del pensamiento brahmánico es su olfato para la afinidad, su extraordinaria capacidad para asimilar creencias en lugar de rechazarlas, de ahí la enorme complejidad del hinduismo: en él caben el panteísmo, el monoteísmo, el politeísmo, el monísmo e incluso el ateísmo. El temperamento hindú ha sido por lo general capaz de extraer de cada una de sus tradiciones su núcleo y combinar los diferentes núcleos como tesis compatibles, sobre un presupuesto que recuerda a Leibniz, según el cual en las grandes afirmaciones se encuentra la verdad y en las negaciones suele estar el error.<sup>15</sup>

e) Recórrer preferentment als autors occidentals perquè espero que els lectors de la tesi ho siguin i perquè amb l'afany divulgador la seva explicació predigereixi la dificultat de llegir textos i autors índics.

Després d'agrair el mestratge del meu director, el Dr. Joan Prat, lliuro llavors aquesta tesi, seguint el consell d'Adorno, com un missatge llançat en una ampolla. Tal volta algú la trobi, la llegeixi i pugui aplicar-ne algun principi que sigui sostenible amb el creixement de la consciència humana.

---

<sup>15</sup> Arnau, J. (2010), *Elogio del asombro, conversaciones con Agustín Andreu*, Pre-Textos, Valencia, p.79.



# Capítol 1: Apropament al pensament de l'Índia.

## 1.1. Els prejudicis de la desconeixença.

Loin de nous dans le rêve et dans le temps l'Inde appartient à l'Ancien Orient de notre âme.  
André Malraux

Gran part de la visió del món, la terminologia i el context en el que ens mourem tenen un origen en el fenomen religiós plural, un complex metajoc del llenguatge anomenat hinduisme i per fer-nos amb la seva columna vertebral haurem d'analitzar els quatre valors. Ens submergirem en ells recorrent als textos i als grans mestres d'aquesta tradició. Aprofitem-nos llavors de la tematització realitzada pels savis de l'Índia.

¿No es en Asia la cuna del hombre y de todos los grandes acontecimientos que conciernen a su historia intelectual? ¿No fue allí donde nacieron todas las religiones célebres, que tuvieron gran influencia sobre el mundo? Es allí donde vemos el estilo de las imágenes más audaces y las alegorías más pintorescas, porque allí fueron encontradas las mayores realidades. Tú, Europa, no hiciste más que recoger los frutos de esos árboles fértiles; y, no habiendo tenido la ventaja de la inspiración, te ocupaste de recitar. Eres solo el reflejo de los rayos que brillaron en Asia.<sup>16</sup>

Valoració massa global, al meu entendre, que precisa afinar-se encara més. Àsia és immensa i per posseir la llum de l'Est s'havia de seguir la ruta de la seda i creuar l'Himàlaia, per asseure's als peus dels savis *brahmans*:

És versemblant que els *brahmans* existeixen molt de temps abans que els xinesos tinguessin llurs cinc *Jings* (Clàssics); i allò que fonamenta aquesta probabilitat extrema és el fet que a la Xina les antiguitats més buscades són índies, i que a l'Índia no hi ha antiguitats xineses. Aquests antics *brahmans* eren sens dubte uns metafísics tan dolents, uns teòlegs tan ridículs com els caldeus i els perses, i totes les nacions que són a l'Occident de la Xina. Però, quina sublimitat en la moral! Segons ells, la vida no era altra cosa que una mort d'uns quants anys, després de la qual hom viuria amb la Divinitat. No es limitaven a ésser justos envers els altres, sinó que eren rigorosos amb ells mateixos; el silenci, l'abstinència, la contemplació, la renúncia a tots els plaers, eren llurs deures principals. També tots els savis de les altres nacions anaven a casa d'ells a aprendre allò que hom anomenava *la saviesa*.<sup>17</sup>

Tal com escriu Gavin Flood, l'estudi no s'ha de realitzar:

Religious studies could not be done adequately in other subject areas alone (such as anthropology or oriental studies) because religion has two ingredients, text and ritual, that are often integrated and cannot be adequately understood if philology and anthropology are quite distinct. Religious studies can combine philological and anthropological interests and methods: anthropology can illumine

<sup>16</sup> Saint-Martín, L.C. (2006), *El hombre de deseo*, Manakel, Madrid, p. 258.

<sup>17</sup> Voltaire. (1988), *Tractat sobre la tolerància i altres escrits*, Edicions 62, Barcelona, pp. 208-209.

texts as textual studies can inform anthropology. Such work can ideally be done under the umbrella of religious studies.<sup>18</sup>

En el nostre apropament a l'axiologia del *purusârthes*, com occidentals poseïdors d'*habitus* propis, potser ens trobarem amb dificultats de comprensió, algunes fruit de la nostra socialització en la cosmovisió filosòfica Occidental. El jesuïta Dandoy, expert en la filosofia del *vedânta* i amb el *nihil obstat* del seu cap jeràrquic –eren altres temps–, ens en desvetlla algunes i s'expressa així:

La philosophie moderne a propagé certaines habitudes de pensée qui, depuis longtemps cristallisées dans l'esprit des occidentaux, leur barrent sans merci les approches de l'ontologie vedântine : antagonisme cartésien de la matière étendue et de l'esprit pensant ; théorie kantienne de la connaissance, dont la conception spatiale leur fait croire que pour atteindre l'objet, la pensée devrait 'sortir' d'elle-même ; méconnaissance heureusement révisée par Spir –de ce que tout jugement est l'affirmation d'une identité, puisqu'il a pour copule le verbe être.<sup>19</sup>

Però abans de l'aparició del fre de l'endoculturació filosòfica, n'hi ha un altre de més profund, remot i troncal que ha construït el forjat de la psique Occidental: el monoteisme matemàtic i religiós, polític i identitari, semita i romà, el culte a l'1 i a l'U. Lluís Duch indica al respecte:

Aquest principi, l'abast del qual no pot minimitzar-se en la història passada i present d'Occident, és el fonament en el qual es basa tant el monoteisme com el poder d'un home sol (ja sigui 'per la gràcia de Déu' o a partir del principi del Führer o del Secretari General) sobre tots els altres. El punt de partida d'Eusebi de Cesarea: un sol Déu, un sol Logos i un sol emperador, ha estat decisiu en la història d'Occident, fins i tot quan hom retòricament ha afirmat la superació de l'etapa religiosa de la humanitat. En efecte, religiosament o irreligiosament, hom ha proclamat l'existència i la validesa d'una sola font de la sacralitat (un sol Déu), la forma d'un sol principi de coneixement (un sol logos) i una sola administració, sovint identificada amb l'únic Déu i amb l'única raó, de la coexistència humana (un sol emperador).<sup>20</sup>

Aquesta lògica aristotèlica excloent potser no ens permetrà gaudir de la flexibilitat de l'imaginari hindú el qual no es veu forçat a triar un sol valor i rebutjar els altres tres. Pot compaginar els quatre valors. No hi ha llavors ni dilema, ni trilema, ni quadrilema. L'espai, el temps i la causalitat ens ho permeten. Hi ha un temps i un lloc i determinades connexions que ens facilitaran viure els quatre valors de manera més o menys harmòniques. Aquest pot ser un punt que afavoreixi entendre l'essència del fet índic sense haver d'acusar-los de manca de lògica. Ja fa uns segles que vivim en un clima cultural nominalista que, apunta Coomaraswamy, ens impedeix diferenciar Apol·lo (el Sol intel·ligible) d'Helios (el Sol sensible). I si oblidem aquestes ulleres que portem posades quan contemplem el paisatge índic podem patir alguna il·lusió òptica. Com digué Ânanda Coomaraswamy: "L'oriental est encore un réaliste, né et élevé dans un climat de réalisme, et par conséquent à même

<sup>18</sup> Flood, G. (1999), *Beyond phenomenology, rethinking the study of religion*, Cassell, New York, p.223.

<sup>19</sup> Dandoy, G. (1932), *L'ontologie du vedânta*, Desclée de Brouwer, Paris, p.11.

<sup>20</sup> Duch, Ll. (1983), *Mircea Eliade, el retorn d'Ulisses a Ítaca*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, p.196.

d'aborder Platon ou saint Jean, Dante ou Maître Eckhart plus simplement et plus directement que le savant occidental<sup>21</sup>". L'especificitat del pensament Occidental modern i contemporani, s'ha contraposat al pensament Oriental tradicional. Certament no podem projectar ni confondre amorfament l'Est amb l'Oest, hi havia una antítesi cultural que es va desdibuixant. Koestler afirma: "There is no *hybris* in making this distinction between Eastern and western thought".<sup>22</sup> Aquesta capacitat d'orientació en els trets específics de la geografia cultural mereix que es ponderin les senyals que ens presenten aquests guardes de frontera del territori Occidental.

L'home occidental ha posat l'accent de forma unilateral en algunes aspectes de la seva constitució. Això és el que significa la provincialització: ús exagerat d'alguns aspectes de la humanitat de l'home en detriment d'altres, l'home, en comptes de funcionar com a univers, com a *microcosmos*, funciona com a província, com a segment.<sup>23</sup>

La cultura India, cuya idea del *nirvâna* (brahmánico) es la expresión más decisiva que puede haber de un alma perfectamente ahistórica, no ha poseído nunca el menor sentimiento del 'cuando' en ningún sentido. No hay astronomía India, no hay calendario indio; no hay, pues, historia India, en cuanto por historia se entiende la conciencia de una evolución vital.<sup>24</sup>

Encara que l'afirmació de Spengler sigui correcte en sentit molt genèric hi ha excepcions. A l'Índia trobem cròniques històriques, d'origen tardà, com les cròniques dels reis de Kashmir (*Râjataranginî*). En la següent cita sobre els pensadors hindús l'anonimat i la humilitat no ha ocultat les grans figures dels filòsofs com Nâgârjuna<sup>25</sup>, Shankara, Râmanuja, Abhinavagupta<sup>26</sup>, etc... "En esta misma forma anónima –la de toda la historia India- se presenta la filosofía India. Considérese, en cambio, la historia filosófica del Occidente, elaborada con la máxima precisión fisiognómica, en libros y personas."<sup>27</sup> També Orient té els seus defensors irreductibles que descarten qualsevol proximitat, influència mútua o parentiu entre l'Est i l'Oest... I que generalitzen en excés caient en alguna fal·làcia hiperbòlica. Llegim les afirmacions de Sri Aurobindo, R.Tagore, Mark Twain i C.Geertz:

India was the center of religious life of the world and its destined savior through the *Sanâtana dharma*. God always reserves to himself a chosen country where the higher knowledge is preserved unbroken, by the masses and by the *élite* alike, through all the perils and vicissitudes. And, in our age, or at any rate for the present series of four *yugas*, that country is India.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Coomaraswamy, Â.K., (1979), *Suis-je le gardien de mon frère?*, Pardes, Puiseaux, p.51.

<sup>22</sup> Koestler, A. (1960), *The lotus and the robot*, Harper Colofon Books, New York, p.50.

<sup>23</sup> Duch, Ll. (1983), op. cit, p.194.

<sup>24</sup> Spengler, O. (2007), *La Decadencia de Occidente*, Tomo I, Austral, Madrid, p.38.

<sup>25</sup> Vegi's l'obra d'Arnau, J. (2005), *La palabra frente al vacío, filosofía de Nâgârjuna*, FCE, México i (2003), *Nâgârjuna, Fundamentos de la vía media*, Siruela, Madrid.

<sup>26</sup> La millor biografia en castellà, al meu entendre, l'escriu Òscar Pujol a Satyânanda, S. (2003), *Mística medieval hindú*, Trotta, Madrid.

<sup>27</sup> Spengler, O. (2007), op. cit, p.39.

<sup>28</sup> Aurobindo, S. (1998), *The yoga and its objects*, SAA, Pondicherry.

La India, un pueblo entero que antaño se alimentaba con carne, renunció a todo alimento animal –acontecimiento único en la historia de la humanidad-, con el fin de cultivar un sentimiento de simpatía universal por todo lo que vive.<sup>29</sup>

India is, the cradle of the human race, the birthplace of human speech, the mother of history, the grandmother of legend, and the great grand mother of tradition. Our most valuable and most instructive materials in the history of man are treasured up in India only.

No todos los pueblos han conseguido tal vez desarrollar tan bien un sentido de la necesaria nota de irracionalidad que debe informar toda cosmovisión y del carácter esencialmente insoluble del problema del mal. Pero en la forma de un bufón marrullero, de un payaso, de una creencia en la hechicería o de un concepto de pecado original, la presencia de un símbolo que recuerda la falsedad de las pretensiones humanas a la infalibilidad religiosa o moral, es tal vez la señal más segura de madurez espiritual.<sup>30</sup>

Quan després de tenir en compte aquests obstacles inicials vulguem copsar el pensament oriental descobrirem que no es pot fer acríticament, en el buit, no podem ignorar la història d'aquest retrobament –que lentament s'ha donat en els darrers tres segles tal com s'explica en el capítol setè. La relació ha comportat una immensa distorsió que abasta un conjunt o constel·lació de símbols de l'Índia malmesos que ahora generen rebuig o allunyament en la psique Occidental. El llistat de l'espoli dels símbols i dels trets culturals de l'Índia és llarg: el mèrit del descobriment de les xifres i el número zero atribuïdes durant segles als àrabs, la *svâstika* –símbol solar auspiciós- i el mot *ârya* (ari) apropiat i esdevingut tabú per l'ús que en feren els nazis, la desfiguració de cognoms i noms de ciutats hindús (Thakur esdevé Tagore, Panikkar Pániker, Mumbai esdevé Bombai, Chennai Madràs...), la perversió de la tradició dels gurus encetada pels *beatniks*, l'apropiació de Krisna per part del reductiu moviment Hare Krisna, les postures del yoga convertides en *stretching* i inscrites en format *copyright* en les oficines de patents als USA, el camí del tantra transvestit en prostíbul; les llavors dels aliments bàsics i les receptes de la medicina âyurvèdica espoliades pels grans laboratoris; les tècniques de relaxament i control mental rebatejades per psicòlegs que ignoren el *copyright*; l'oblit de l'origen d'elements fonamentals del descans i la higiene com ara el xampoo i el pijama, el concepte d'*avatâr* emprat pels alterregos digitals a *Second Life* d'on l'extreu Cameron pel seu film... Les distorsions en relació al pensament hindú són constants i van des de les divulgacions de tòpics, les obres de ficció del periodista britànic 'Lobsang Rampa' a l'aparició repetitiva i contigua, en els medias, dels mots *guru* i secta. Com dictamina M.Onfray:

Es difícil juzgar una ópera por un libreto y una canción por la letra. La letra no es más que un soporte. Por eso es difícil juzgar a Homero. Más difícil aún juzgar el *Râmâyana*. Leyéndolo parece desmesurado, parece que casi todas sus partes son desmesuradas, excesivas y tan inútiles a la comprensión. Pero si uno oye cantar esas mismas partes, todo lo que era largo es precisamente 'lo que cuenta', es una letanía entusiasmada y un canto de guerra y amor, la letanía del

---

<sup>29</sup> Tagore, R. (2004), *El camino espiritual*, Longseller, Buenos Aires, p.24.

<sup>30</sup> Geertz, C. (2005) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, p.129.

héroe sobrehumano. ( ) El canto de la afirmación psíquica, de la irresistible victoria del superhombre.<sup>31</sup>

Tampoc ajuda l'etnocentrisme tecnocèntric Occidental -l'advertiment és d'en Raimon Panikkar-, varietat de daltonisme espiritual, d'apatia metafísica, de solipsisme cultural, de tabú enfront l'alteritat, d'esmussament –aquesta manca d'Eros- que ens impossibilita d'apreciar per exemple el ric fenomen cultural de la *bhakti* hindú i molts altres elements de la *weltanschauung* de la cultura índica. Stewart i Dumont arriben a qüestionar la nostra veritable voluntat d'arribar a copsar la/el diferent i superar el tribalisme:

La supuesta oposición filosófica de Oriente y Occidente forma parte de una triste versión moderna de tribalismo<sup>32</sup>.

Sommes-nous prêts, à l'intérieur de notre langage et de notre tradition scientifique, à faire effort sur nous-mêmes pour ne pas défigurer une civilisation étrangère, ou bien posons-nous au départ que le résultat ne devra pas déranger nous vues familières et le jargon sociocentrique où elles se reflètent ?<sup>33</sup>

Aquests diversos factors han presentat l'Índia polièdrica en un format de 2D. La dicotomia Orient-Occident sembla periclitada, la permeabilitat cultural i la globalització física o telemàtica està esborrant les fronteres. Però si que hi ha uns trets essencials que m'agradaria presentar i preservar per tal que l'abolició de la diferència no ens subsumeixi a tots en un mínim comú divisor de gama baixa, un altre llit de Procuste que elimina l'alteritat.

L'hindouisme suppose una 'vie philosophique' au quotidien pour des milliards d'individus. L'intérêt de l'Inde, pour l'amateur que je suis, réside dans l'impression que, dans ce vaste pays, rien n'a été oublié des origines et que, quoi qu'il se soit passé au travers des nombreux siècles qui séparent les civilisations de l'indus de la mégapole contemporaine indienne, il reste des traces importantes de ce que furent les religions généalogiques dans les cultes mêmes de ce qui persiste dans le sous-continent. Dans un temple indien du XXI<sup>e</sup> siècle perdurent des logiques religieuses qui datent de la culture Harappâ dont nous sommes séparés par soixante-dix siècles...<sup>34</sup>

El filòsof francès Pierre Hadot, recuperà per nosaltres en el segle XX l'estil de vida, que no professió, de l'antic filòsof grec, proper als seus col·legues hindús els antics gimnosofistes. L'estil de vida és des d'on emanen els quatre *purusârthes*. L'autor reconeix que:

La filosofía era considerada de este modo ejercicio de pensamiento, de la voluntad y del ser entero, con el fin de alcanzar ese estado, la sabiduría, por otra parte casi inaccesible al hombre. La sabiduría era una forma de vida que traía aparejada la serenidad del espíritu (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y la conciencia cósmica. ( ) Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida

<sup>31</sup> Michaux, H. (1984), *Un bárbaro en Asia*, Tusquets Editores, Barcelona, pp.90-91.

<sup>32</sup> Stewart, M. (1998), *La Verdad sobre todo, una historia irreverente de la filosofía*, Taurus, Madrid, p.143.

<sup>33</sup> Dumont, L. (1975), *La civilisation indienne et nous*, Armand Collin, p.7.

<sup>34</sup> Onfray, M. (2008), *Les bûchers de Bénarès*, Éditions Galilée, Paris, p.16-21

filosòfica, no consisteix tant en una teoria dividida en parts com en una activitat exclusiva dirigida a *vivir* la lògica, la física i la ètica.<sup>35</sup>

Aquest estil de vida filosòfic índic, *philousia*, oposat i desaparegut a Occident, on ha quedat reduït a un discurs de càtedra, podem retrobar-lo encara viu a l'Índia i que ens permetria superar la idolatria dels significants:

Sir William Jones promovià la versió de los textos sànscritos, y desde entonces la asimilación de la filosofía hindú es la tarea ineluctable a la cual se resiste Occidente, contra la cual combate presa de una horrorizada e invencible atracción. ( ) quisiera aclarar el vicio constitutivo de Occidente, la idolatría de los significantes. En ella volvemos a encontrar puntualmente las mismas tendencias que han surgido en la historia de la filosofía occidental, pero ahí tienen de particular que todas ellas, siempre y en cualquier caso, están subordinadas a un fin que en Europa se ignora: apuntan a la liberación (*moksa*); los diversos significantes filosóficos sólo tienen de verdad un significado para quien desee liberarse de todo vínculo sentimental y mental.<sup>36</sup>

Sort en tenim de la resiliència del poble hindú i dels seus meditadors, difícils de plegar-se a les etiquetes fàcils dels colonitzadors aliens, dels seus nacionalistes, i dels divulgadors o vulgaritzadors assedegats de *business*. Koestler taxativament així ho denuncia: "Only bowdlerized versions are made available to western sympathizers."<sup>37</sup> Copsar el nucli dur d'aquesta civilització requereix allò que l'antropòleg Lévy-Bruhl, amb intuïció, percep:

L'expérience d'une possession intime et complète de l'objet est le ressort principal des doctrines dites anti-intellectualistes, qui promettent ce qui ni la science positive pure, ni les autres doctrines philosophiques ne peuvent se flatter d'atteindre : le contact intime et immédiat avec l'être, par l'intuition, par la compénétration, par la communion réciproque du sujet et de l'objet, par la pleine participation, en un mot.<sup>38</sup>

El coneixement de l'Ésser essencial, fruit de la reflexió i la posterior meditació en el sentit oriental, oposat al coneixement factual del món extern. Escriuen en sintonia O.Paz i E.Zolla: "¿Será gracias a la antropología de Lévi-Strauss que nos habremos desembarazado para siempre de la mentira de una zafiedad intelectual de los primitivos i 'los orientales'?"<sup>39</sup> Quedem-nos en la pluralitat, en la policromia d'escoles i autors, en la polifonia de veus diverses, en el discurs obert, en la tasca inacabable, en l'obertura davant la complexitat de la constel·lació, en la riquesa mandàlica de la realitat, en la no acceptació dels discursos emanats per l'*status quo*... Deixà escrit Adorno a *Dialectica negativa*:

La constel·lació destaca lo específic del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio. El sujeto devora al objeto al olvidar hasta qué punto él mismo es objeto. La primacia del objeto se acredita en que altera cualitativamente opiniones de la conciencia cosificada.

<sup>35</sup> Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, pp.286-288.

<sup>36</sup> Zolla, E. (2002), *Verdades secretas expuestas a la evidencia*, Paidós Orientalia, Barcelona, p.26.

<sup>37</sup> Koestler, A. op. cit, p.85.

<sup>38</sup> Lévy-Bruhl, L. (1928), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, p.453.

<sup>39</sup> Zolla, E. (2003), *¿Qué es la tradición?*, Paidós Orientalia, Barcelona, p.69.

Malgrat les generalitzacions i els prejudicis precipitats dels diversos discursos, l'anhel de conèixer l'altre no es presenta senzill. Un cert nombre de dificultats emanen d'una visió filosòfica del món, com hem vist, i altres neixen del desconeixement de les etapes de la història del pensament de l'Índia. A tall d'introducció em permeto esbossar unes estructures, simplificades en un format dialèctic, per presentar el desplegament temporal d'aquest cabdal viu de cultura que integra l'oposició i que genera síntesis ben personals o col·lectives. Que són les que han interessat i encara ho fan als occidentals (la síntesi tântrica, la síntesi devocional i les síntesis del neo-hinduisme) fins concloure en el sincretisme del *New Age*. Així ens allunyarem d'una visió essencialista i estàtica de la història de les idees, ideal que alena darrera de les presentacions dels universals de la ideologia *Sanâtana dharma* –el *dharma* etern i immutable– que posa l'èmfasi en les diferències amb Occident i en una puresa inexistente, amagant les coincidències i les influències dins del pensament eurasiàtic. Com Bourdieu apuntava, aquests universals culturals no són ahistòrics ni ucrònics, són conquestes històriques produïdes per individus o comunitats després de conflictes i lluites. Són formes transitòries vives i per tant fràgils i contingents que poden realitzar-se o desaparèixer gràcies a l'esforç humà i que s'han d'estudiar llurs condicions històriques de possibilitat per poder comprendre-les!

## 1.2. Esbós d'història dialèctica del pensament hindú.

Presentem a continuació un resum *ad hoc* de la història cultural del subcontinent estructurada seguint el model dialèctic. L'objectiu és heurístic, obtenir una visió de conjunt ràpida i situar-se en l'escenari índic per copsar el tema de la tesi, els quatre valors o *purusârthes*. No és la nostra intenció reescriure la història<sup>40</sup>, seleccionar esbiaixadament el material o forçar perquè tot encaixi. Aquest esbós és, repeteixo, un intent de facilitar un cop d'ull global. El quadre següent mostra els nou períodes del pensament hindú.

	1r Cicle històric	2n Cicle històric	3r Cicle històric
Tesi	Període Vèdic (4.500-550 aC)	P. Hinduista medieval (1.00-1.200)	P. Hindo-Mogol (1.525-1.750)
Antítesi	Període Heterodoxa Nastika (550 aC-250 dC)	P. Islàmic (1.200-1.400)	P. Britànic (1.757-1.947)
Síntesi	Període Clàssic Purànic i Tântric (250-1.000 dC)	P. Bhakti (1.400-1.525)	P. Neo-Hinduista (1893-2010)

©Josep Maria Duch

Ens trobem davant de grans dificultats per catalogar amb seguretat l'etapa arcaica o protovèdica. No tot es deu a mancances informatives, la distorsió política hi sovinteja. Ens movem dins del trencaclosques de les datacions en tots els territoris descolonitzats. En aquesta datació revisada que es produeix

<sup>40</sup> Vegi's el capítol dedicat a l'ensenyament de la història hindú a Ferro, M. (2007), *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, FCE, México. Cap IV, p.97-133

en els països descolonitzats recuperar el passat consolida l'afirmació present identitària. Ja estudiarem el tema de la hinduïtat més endavant. També l'esfinx egípcia i les piràmides han anat endarrerint la seva edat: de 3.000, a 5000 i/o 7.000 aC. Els *Vedes* –autèntiques piràmides de l'esperit- plens de símbols impossibles de copsar sense les claus hermenèutiques han estat datats de manera variable i no sempre per estudiosos objectius i neutrals. Els estudis indològics i l'Índia encara pateixen el prejudici clàssic colonial d'atribuir als grecs l'origen de la civilització o de tota la civilització. I les especulacions sobre els aris -llengua o raça?- un mite científic colonial encara amb molta prèdica, ha cossificat la percepció Occidental en un moment històric. Ja no podem fer confiança a Sir Wiliam Jones, Joseph de Goubineau i Max Müller, al nostre parer hi han hagut massa científics polititzats o polítics fent de científics. La lectura colonial és avui revisada per diferents teòrics hindús i occidentals (Feuerstein, Frowley, Kak, Doniger, Subramuniaswami,...) revisant la datació de Max Müller i la seva teoria de la invasió ària a partir de noves fonts i mètodes. Aquests autors proposen un altre tempo. Fa 60.000 aC. s'inicià la migració africana a Índia (Tamil Nadu). Uns 45.000 aC. es produïren les migracions d'Índia a Indonèsia i Austràlia. Al voltant del 10.000 aC., fi de l'Era Glacial i inici de l'Edat de pedra, cultura dels *Shramanes* (Xamanisme, ascetisme, substrat preàri...). 8.500 aC. Coneixements astronòmics que apareixeran recollits posteriorment en el *Rigveda*. 7.000 aC. Període prevèdic (6.500-4.500 aC) amb l'assentament neolític de Mehrgarh (Afganistan), ciutat neolítica (6.500 aC)... que mantindrà la continuïtat amb la cultura posterior de l'Indus.

## 1r Cicle Històric:

### a) Tesi: Període Vèdic.

#### a.1. Època vèdica (4.500-2.500 aC).

Inici amb la cultura urbana de la vall de l'Indus amb les ciutats de Mohenjo-Daro (5.000-4.000 aC.) i Harappâ (2.780-1.900 aC). S'han trobat altars del foc i figures que recorden al posterior Shiva. El conreu de l'arròs hindú arriba a la Xina. El 4.300 aC. exportacions a Sumèria. Segells i objectes decoratius de Harappâ i Mohenjo s'han descobert a Uruk i Ninive durant el regnat de Sargó d'Acàdia (2.334-2.279 aC). Cultura de transmissió oral de textos religiosos indoeuropeus com el *Rig Veda*, el *Brihadâraanyaka Upanisad* amb motius que estudiarem més endavant com el sacrifici del cavall, i les metàfores sexuals; la *Chândogya Upanisad* entre 4.000 aC. i 2.500 aC, amb el *Gâyatrî mantra*, la saviesa dolça i extàtica (*madhuvidyâ*). Totes aquestes obres ens parlen de yoga –internalització dels sacrificis. La praxis vèdica invoca el davallament de les gràcies divines a la Terra i anhela la salvació, entesa com elevació postmortem al Cel. Apareix la oposició entre la llum-visió i la foscor o ignorància. A nivell mític s'il·lustra amb les lluites entre els *devâs* i els *âsuras*. En aquest moment s'ubica el primer legislador, Manu (3.300 aC). Migració de pobles indoàris envers l'Afganistan i l'Orient Proper on actuaran com instructors militars.



## a.2. Període brahmànic (2.500-1.500aC).

Els cavalls i els carros lleugers arriben al nord-oest de l'Índia amb els indoeuropeus. Apareixen els primers regnes i es produeix la gran catàstrofe (1.900 aC): terratrèmols, inundacions i s'asseca el riu Saraswati. Aquest cop de la naturalesa unit a d'altres factors polítics, fa declinar la civilització de l'Indus i el pessimisme vital s'introdueix en els *Upanisad* i actua com un motor en la recerca de *moksa* a través de la renunciació. Sobre el 1.900 aC es produeix la migració envers la plana gangeàtica dels refugiats de la vall de l'Indus. Mentrestant Hammurabi feia escriure el seu codi legal. Es componen els himnes del *Rigveda*, el text més antic recitat i posteriorment escrit en llengua indoeuropea (1.700 aC).

## a.3. Període postvèdic (1.500-1.000 aC).

Les restes de la ciutat de Dvârakâ, amb domini del ferro i de l'escriptura, són datades com a contemporànies de la desaparició de la cultura Minoica, el 1.450 aC. Guerra del entre els Pandaves, 1.425 aC., època on la tradició situa a Vyâsa que organitza els quatre *Vedes* i compona els estrats més antics dels *Purânes*. S'inclouen els últims himnes al *Rigveda* que acompanyen la composició del *Yajur*, *Sama* i *Atharva Veda* (1.200 aC.). Aquests himnes màntrics, atribuïts als set *rishis*, estan farcits de simbolisme, naixent de la imaginació mitopoètica. Entre el 1.300 aC. i el 1.350 aC. trobem a Mitanni (Orient Mitjà) la inscripció en pedra d'invocacions dels déus vèdics. Inici de la composició del *Mahâbhârata* i de la gramàtica sànscrita de Pannini (finalitzada el 400 aC.). Fora del subcontinent, Moisès i la Guerra de Troia.

## a.4. Període èpic (1.000 al 750 aC).

Es produeix la II<sup>a</sup> urbanització del Ganges (Vârânasî,...) fruit de la lenta migració a la vall del Ganges. Aquesta migració havia estat interpretada interessadament com una invasió exterior i ràpida dels aris i ara es veu com la lenta penetració de grups reduïts d'elements indoeuropeus assimilats i assimiladors d'elements del substrat preari. Aparició del Vaisnavisme, el culte a Visnu i Krisna, que s'anirà estructurant en els segles següents. Tensió entre els deures del *dharma* i els deures que imposa el clan familiar que es trasllada a les obres del *Mahâbhârata* i del *Râmâyana*. S'escriu el *Bhagavadgîtâ* on apareixen els quatre yogues i es componen els *Brahmâna*, literatura mítico-ritual, i els *Âranyakes* textos rituals pels ascetes del bosc. Es cerca la comprensió (*mîmânsâ*) de l'aplicació dels antics rituals vèdics. Dos conceptes fonamentals dominen l'imaginari: l'ordre còsmic immutable (*rita*) i la llei del karma (l'ordre de causes i efectes). Per connectar els dos nivells *rita/karma* s'aposta pel sacrifici ritual (*yajña*) i s'obre el camí de les obres sacrificials i morals: el *karmakanda*. Redacció dels *Upanisads*: *Taittiriya* (1.000 aC), *Katha* i del *Shvetâsvatara*. Saturació del monopoli ritual per part dels *brahmans* i aparició de la oposició entre el camí del ritual (*karmakanda*) i el de la saviesa (*jñânakanda*). El 900 aC., arribada de comerciants jueus a la costa de Mumbai.

## a.5. Període Upanishàdic (750 al 550 aC).

Triomf del camí de la saviesa i composició de nombrosos *Upanisads* (*Ísha*, *Kena*,...). La fi dels *Vedes* rituals la certifica el pensament *vedânta* amb la seva fórmula: *âtman=Brahman*, vivenciable a través de la meditació i l'estudi. El persa Darius I, l'any 519 aC., controla la província de l'*Hinduesh* (Índia).

## b) Antítesi: Període crític, la heterodòxia *nâstika*.

Migració i irradiació cultural brahmànica al sud i a l'Himàlaia. Aparició de grups perifèrics anti i extra-brahmànics que no acceptaven la revelació dels *Vedes*. El jainisme (600 aC-325 dC): Mahâvîra n'és el fundador, és un Tirthankara –un que creua els humans a l'altre riba– que predica la no-violència (*ahimsâ*), la purificació i l'ascetisme. Es proposa eliminar el karma amb la meditació i la moralitat. El Buddhisme: Gautama Siddharta 563-483 aC. El buddhisme parla del dolor universal (*dhukha*) i ensenya les pràctiques de calmar la ment i veure-hi clar (*shamatha-vipashyana*). Aplicació del paradigma mèdic (*âyurveda*) en les quatre nobles veritats. El 600 aC. el metge Sushruta a Vârânasî, pare de la cirurgia. Composició escrita de la majoria dels *dharmashâstras* i del *Bhagavad Gîtâ* (500-400 aC) i el *Dhammapada* 400. El món grec comença a conèixer l'Índia: Herodot (V aC) fou el primer en parlar-ne. Alexandre el Magne en la seva campanya (356-323 aC) és acompanyat pels filòsofs Anaxarc i Pirró d'Elis que anhelaven conèixer els savis de l'Índia. Amb posterioritat Plotí (204-270) acompanyà Gordià III en l'expedició contra els perses per conèixer els pensadors de l'Índia i l'Iran. El rei grec Menandre (Milindra) incursiona a la vall de l'Indus l'any 150 aC.

## c) Síntesi: Període clàssic purànic i tântric (250 aC al 1000 dC).

### c.1. Els guptes (250aC al 500 dC): escoles i buddhisme.

Floreixen les arts (la poesia de Kalidasa especialment amb l'obra *Shakuntalâ*) i la ciència. Alexandre envaeix el nord, 327-326 aC, i Occident coneix els jaines nus anomenats pels grecs gymnosofistes. El rei Chandragupta Maurya expulsa els grecs d'Alexandre i de Seleucus Nicator (305 aC) apoderant-se del que posteriorment serà l'Afganistan. Anys més tard es fa monjo Jaina. El polític Kautilya (Chanakya Pandit) escriu l'*Arthashâstra*. S'estructuren les sis escoles clàssiques o *Darshanes*: el *nyâya* o lògica; el *vaishesika* o ciències naturals; l'escola *sâmkhya* atribuïda a l'antic savi Kapila amb les *Sâmkhya-kârikas* d'Íshvara Krisna; el *Vedânta* amb els *Brahmasûtres* de Bâdarâyana i el yoga amb els *Yogasûtra* de Patañjali. Redacció de les grans obres èpiques o *Itihasa*: el *Mahâbhârata* i el *Râmâyana*; també els principals *Purânes* (*Shrimad Bhagavatam*...) i el *Pantxatantra*<sup>41</sup>. Composició definitiva del *dharmashâstra*, l'*arthashâstra* i el *kâmasûtra* per Manu, Kautilya i Vâtsyâyana. Materialització històrica dels tres valors a la vida (*trivarga*).

<sup>41</sup> Duch, J.M.&Martí,A. (2003), *Pantxatantra, faules de Visnu Sharma*, Col·lecció Samâdhi Mârگا, Reus.

El Buddhisme, del 200aC-400dC, exerceix una gran influència a Índia. El rei Ashoka (273 aC) net de Chandragupta Maurya es converteix al buddhisme. Posteriorment, 250 dC, apareix la plural escola buddhista Mahâyana realitzada pels *brahmans* convertits al buddhisme Asanga i Vasubandhu. Els conceptes clau són la vacuïtat i la compassió (*shûnya* i *karunâ*). Apareix l'*Abhidharma kôsha*, obra de psicologia buddhista, i l'escola *yogâchâra*, els mestres del yoga. El filòsof Nâgârjuna funda l'escola mitjana o *madhyamika* basada en una obra anterior, el *Prajñaparamita hridayasûtra*. També en aquesta època apareix l'ideal del *bodhisattva* i l'escola dels mantres o *mantrayana*. El 50 dC el Buddhisme arriba a la Xina. Els pelegrins xinesos Fa-Hsien i Hsuan Tsang visitaran Índia segles després, deixant valuoses notes sobre la cultura hindú.

## c.2. Del 500 al 750 dC: art i tantrisme.

Expansió cultural hinduïsta de l'emperador Harsha, patró de les arts hindús – temples, escultures...- i de l'ètica. Recuperació d'antigues tradicions com el sacrifici del cavall (*ashvamedha*) i la pràctica del *satî* (cremació de les vídues). Emergència del tantrisme i del shaktisme, s'escriuen centenars d'obres amb contingut tântric (els *agamas*, *samhitâs* i *tantras*) dins l'hinduïsm, el jainisme i el buddhisme *vajrayana*. El tantra és un moviment panhindú que recerca del gran plaer o èxtasi, *mahâsukha*. En el buddhisme tântric trobem l'equació: *samsâra=nirvana*. Allò samsàric, mundà, esdevé camí al *nirvana* i el realitzat pot realitzar accions samsàriques sense perdre el seu estat. Data d'aquest període l'idealisme buddhista de l'escola dels *vijñanavadins* (tot és mental).

## c.3. Del 750 al 1000 dC: *vedânta* i mestres sufís.

Elaboració del *Vedânta* idealista de Gaudapada i Shankarâchârya (788-820). Esclat de textos, comentaris, unificació cultural i organització de l'ordre monàstica dels *dasanamis*. S'escriu l'obra idealista *Yogavashistha* atribuït a Vâlmikî. Sorgeix el Shivaisme idealista de Vasugupta amb l'obra revelada dels *Shivasûtra*. Vachaspatimishra realitza una síntesi de les escoles *mîmânsâ* i *vedânta*, i escriu un comentari sobre els *yogasûtra* (*yogabhasya*). Es produeix una 'Patañjali mania': el 894, el místic sufí Al-Hallaj visita Índia on apren *âsanés*, *prânâyâma* i *vedânta* (tradueix l'*Aham brahmâsmi*, a l'àrab: *Anal Haq*). També hi viatja Beyazid Bistami<sup>42</sup> per estudiar els *Upanisads* i introdueix dins del sufisme el concepte de *mâyâ*, d'*aham brahmasmi* i *soham*. El 900 Nathamuni escriu el *Yogarahasya*. Es versionen amb preguntes i respostes els *yogasûtres* a l'àrab l'any 1.025 per Al-Biruni (973-1048). És el *Kitab Patanjali* que alimentarà el sufisme.

---

<sup>42</sup> Witteveen, DrH.J. (1997), *Universal sufism*, Element Books, Shaftesbury, p.8.

## 2n Cicle Històric:

### a) Tesi: Període hinduista medieval (1000-1200 dC).

Època de la sacralitat transgressora. Apareixen diverses escoles sivaïtes: Els *Pâshupata*, de tarannà antivèdic, prenen el vot d'absorbir el mal karma d'altri, no accepten la segregació per casta, i es basen en una doctrina de la gràcia salvífica de Shiva. Els *Kapalikas*, portadors de cranis, fan vida en els crematoris, practiquen el ritual de *pañchamakâra* (les cinc coses prohibides), se'ls atribueixen assassinats, segrestos i sacrificis humans. Els *Nâthas/siddhas*: dels seus ensenyaments procedeixen els gurus creadors del *Hatha-yoga* són Matsyendranath, Gorakshanath i llurs seguidors els *kanthapa* yoguis. S'escriu el *Siddha siddhânta paddhati*, text sobre les pràctiques del *hatha-yoga*, la recerca de la immortalitat física (*kayakalpa*), l'energia de la *kundalinî*... Els *Lingayat*, critiquen les castes, porten el *lingam* penjat al pit. L'escola *Trika* del filòsof i esteta Abhinavagupta amb els seus quatre mètodes o *upâyas*... per redescobrir la nostra naturalesa espiritual no-dual. Les escoles *shakta*: amb la redacció dels tardans *Shakta Upanisads* i la teorització sobre el cos subtil, l'energia vital (*prâna*), els centres d'energia o *chakres*, la *kundalinî*, la purificació (*bhûta shuddhi*), el coit ritual (*maithunâ*). Mil anys després els seus conceptes seran fonamentals pel moviment *New Age*. Les escoles visnuïtes dels autors com Râmanuja (1.017-1.137) i Nimbârka (1130-1200). Per ells Visnu és amor, vetlla pel món i es manifesta com a davallament diví (*avatâra*) quan el *dharma* decau. Es redacta l'últim tantra budhista a l'Índia el *Kalachakratantra*, on es tematitzen els conceptes de saviesa (*prajñâ*), metodologia il·luminadora (*upaya*), compassió (*karunâ*), i la unió de energia vital i els ritmes temporals. El budhisme tântric s'arrela al Tibet amb Padmasambhâva i Milarepa. Gradual desaparició del budhisme a Índia.

### b) Antítesi: Període islàmic (1.200-1400 dC).

El cabdill musulmà Mahmud Ghaznî realitza vint-i-set incursions militars amb saquejos i destrucció dels temples de la vall del Ganges. El budhisme pateix la ferotge destrucció iconoclasta, aquest migra al nord (Nepal, Tibet...) i al sud. La cultura hindú experimenta el xoc amb el monoteisme islàmic: violència, aniconisme, consum de carn de vaca, unitat disciplinada... L'Islam elimina l'interlocutor budhista i no el substitueix a nivell intel·lectual. Arribada del sufisme a l'Índia, primer l'ordre Suhrawardiya i posteriorment l'ordre Chisti (1192), portada per Khwaja Muinuddin Chisti a Ajmer. Chisti uneix la poesia persa amorosa amb els ritmes musicals hindús. S'instaura dins l'Islam hindú el pelegrinatge a les tombes dels sants, la música, l'expressió de l'alegria, el missatge de l'amor fraternal, la donació caritativa i la paciència deseixida. L'Islam dominarà l'Índia del nord del segle XIII al XVIII.

Acompanyen aquesta època convulsa l'emergència dels místics hindús: Nâmadeva (1270-1350), Jñânadeva (1275-1296), la kashmiri Lalla Lal Ded (1317-1372), Vidyâpatî (1352-1448). Es recopilem les escriptures del *Hatha-yoga* (1.300-1.350): el *Yogayajñavalkya*, l'*Ânandasamucchaya*, el *Hathayoga Prâdipikâ* de Svâtmarâma. Al voltant del 1.300 ens trobem amb els *aghoris*

seguidors de Shiva. Anòmics, asocials, viuen en els crematoris i practiquen el ritual de les 5 Ms. A l'exterior: Tsongkhapa i el primer Dalai Lama, Gengis Khan terroritza el món, Marco Polo visita Índia (1.288) i Vasco de Gama arriba a la costa de Malabar (1.498).

### c) Síntesi: Període *Bhakti* (1.400-1.525 dC).

Tamerlan envaeix el sultanat de Delhi (1.398). Migració a Bali dels reis buddhistes i hindús expulsats de Java. Esclat artístic. Mestres espirituals generen noves tradicions fusionant elements hindús i islàmics, especialment sufís, són els poetes de la devoció teïsta que fan revifar el culte popular a Krisna i a Râma: Chandîdas (1417-1477), Kabîr (1440-1518), Guru Nânak (1469-1538) i els mestres Sikhs<sup>43</sup>, Vallabhâchârya (1479-1.531), Surdas (1483-1563), Chaitanya Mahâprabhu (1486-1533), Mîrâ Bâi (1498-1546), Dadu (1544-1600), Tulsi das (1532-1623). El moviment *bhakti* al sud de l'Índia, els Àlvars, motllura la religiositat popular. Colom cercant l'Índia descobreix l'illa de San Salvador a Amèrica.

## 3r Cicle Històric:

### a) Tesi: Període Hindú-mogol (1525-1750 dC).

Babur, l'emperador Mogol, envaeix Delhi i s'apodera del gran diamant Koh-i-nur. A nivell de govern, s'oscil·la entre la rígida llei musulmana i el respecte al vençut. El seu net Akbar (1556-1605) el gran, treballa a favor de la convivència, engega traduccions, diàlegs interconfessionals, tolerància entre fes pretén forjar una síntesi autòctona. Shah Jahan (1592-1666), fill d'Akbar, empobreix milions de ciutadans quan construeix el Taj Mahal i el Red Fort de Delhi. Aurangzeb, net d'Akbar, discrimina els no musulmans, executa el guru sikh Tegh Bahadur, destrueix 60.000 temples a Índia i construeix 3.000 mesquites. Per arribar el tron mata el seu germà Dârâ Shokûh<sup>44</sup> gran coneixedor de les tradicions hindús (*vedânta*, el yoga dels *nâtha*,...), traductor dels *Upanishads* al persa. Aquesta versió retraduïda per Anquetil-Duperron fou la versió que arribà a Occident i llegiren Schopenhauer, Hegel, William Blake, Schelling, el primer Wittgenstein,... Comença la caiguda dels mogols. El general Shivaji (1627-1680) lluita contra els musulmans. Continua la redacció de textos sobre el *hatha* i el *râja-yoga*: el *Gheranda samhîtâ* (1650) i el *Shiva samhîtâ* (1750). Continua la tradició *bhakti* amb els poetes místics: Ekanâth (1533-1599), Raïdas (1546-1614), Tukârâm (1608-1649), Râmdâs (1608-1681), Els Bauls (XIV-XVII) i poetes shaktes de Bengala com Râmprasâd Sen (1718-1775) i Kamalakânta Bhattâchârya. El jesuïta Robert de Nobili prèdica amb aspresa el cristianisme.

<sup>43</sup> Pániker. A. (2009), *Los sikhs, historia, identidad y religión*, Ed.Kairós, Barcelona.

<sup>44</sup> Shayegan D. (1979), *Hindouisme et soufisme*, Éditions de la Différence, Paris.

## b) Antítesi: Període Britànic (1757-1947).<sup>45</sup>

S'instaura la *East India Company* que redueix i elimina paulatinament el poder dels *Mahârâjes*. Després és substituïda pel projecte *Britishrâj* de Warren Hastings: l'educació anglesa, la colonització i l'administració. Fou Warren Hastings qui va endegar el sistema polític, legal, econòmic i educatiu per capgirar les estructures brahmàniques. Es produeixen millores en la gestió: burocràcia administrativa, ferrocarril, exèrcit, persecució dels assassins *thugs*, prohibició del sacrifici de les vídues i del ritual tântric de les 5 Ms. El sistema capitalista entra al subcontinent i amb ell la ciència, la tècnica i la filosofia materialista ensenyada en les Universitats de Calcuta. El cristianisme protestant s'irradia des de Serampore i la teosofia des de Vârânasî i Madras. L'any 1857 motí dels soldats hindús. La *Royal Asiatic Society* obre les seves portes a Calcutta, tradueix del sànscrit i publica textos en anglès. William Jones empra el terme *ârya* en un context lingüístic. L'objectiu és conèixer millor l'imaginari hindú per dominar-los millor. Els filòsofs romàntics europeus s'interessen pel pensament hindú com Herder, Hegel, Müller, Schlegel i Deussen amb *The philosophy of the Upanisads*.

## c) Síntesi: Període neo-hinduista.

Els grans pioners de la Renaixença neo-hinduista són Râja Râmmohan Roy amb el *brahmosamâj*, Swami Dayânanda Sarasvati amb l'*ârya samâj*, Shrif Lahiri Mahasaya, Râmakrishna Paramahansa... Els seus ensenyaments es divulgaren per Occident de la mà de Swâmi Vivekânanda, Shivapuri Baba, Swâmi Râmatirtha, Paramahansa Yogânanda. Els ensenyaments índics del *vedânta* i el yoga són coneguts fora de l'Índia. Les etapes d'aquest contacte s'exposaran en el capítol setè. Paral·lelament Índia assoleix la seva independència de manera no violenta sota el lideratge de Gandhi i pateix la partició del territori l'any 1947. A tall de recordatori el quadre següent ens permet recuperar els períodes i algunes figures punteres o tradicions que han jugat un paper especial:

	1r cicle històric	2n cicle històric	3r cicle històric
Tesi	Període Vèdic (4.500-550 aC)	P. Hinduista medieval (1.00-1.200)	P. Hindo-Mogol (1.525-1.750)
Autors	<i>Rishis</i> vèdics ( <i>Veda</i> , <i>Upanisads</i> )	Abhinavagupta Râmanuja	Akbar Tukarâm
Antítesi	Període Heterodoxa Nastika (550 aC-250 dC)	P. Islàmic (1.200-1.400)	P. Britànic (1.757-1.947)
Autors	Buddha Shakyamuni Mahâvîra (jainisme)	Islam ortodox Sufisme	Warren Hastings William Jones
Síntesi	Període Clàssic Purànic i Tântric (250-1.000 dC)	P. Bhakti (1.400-1.525)	P. Neo-Hinduista (1893-2010)
Autors	Nâgârjuna Shankarâchârya	Guru Nânak Chaitanya Mahâprabhu	Swami Vivekânanda Sri Aurobindo

©Josep Maria Duch

<sup>45</sup> El període Britànic i neo-hinduista s'expliquen abastament al capítol setè.

Tot i aquest esbós històric escolar, ens inclinem per una presentació que conjugui la perspectiva diacrònica, causal o històrica amb la sincrònica. La diacronia que s'hi pugui trobar en els capítols monogràfics sobre els quatre valors no superaria l'anàlisi crític d'un bon historiador de la filosofia índica especialitzat en detectar la diferència enlloc d'apostar per la confluència. Seguint Weber, meva és la voluntat de fer una exposició sincrònica:

Para lograrlo, el autor debe tomarse la libertad de no ser 'histórico', con lo que queremos decir que las éticas de las religiones individuales se exponen de modo sistemático y, en esencia, con mayor coherencia de la que han manifestado en su desarrollo real. Debemos prescindir de complejas diferencias -que se han dado entre religiones individuales y también de evoluciones y conexiones incipientes; y, a menudo, las notas significativas para el autor deben ser presentadas con una consistencia lógica mayor y un desarrollo histórico menor que las que existieron en realidad. Hecha caprichosamente, esta simplificación resultaría una 'falsificación' histórica. No obstante, no es éste el caso, al menos no deliberadamente<sup>46</sup>.

### 1.3. L'efecte pizza, l'efecte pizza invertit i els discursos sobre l'Índia.

Un tipus interessant de difusió cultural,<sup>47</sup> on la transmissió dels trets culturals o memes, neologisme de Richard Dawkins, d'una cultura i societat a una altra de diferent no finalitza quan aquesta rep i adapta els trets sinó que, transformats, els reenvia provocant canvis socioculturals dins de la societat emissora. Com exemple de l'anada, la mutació i la tornada d'un producte cultural, l'indòleg Gavin Flood en el seu llibre *El hinduisme* ens explica 'l'efecte pizza' que ell agafa en préstec d'Agehânanda Bharati, un Swâmi occidental (Leopold Fischer) de la Râmakrishna Mission crític amb l'occidentalització i l'empobriment del missatge índic exportat. Diu Flood a aquest respecte: "La pizza original era un pan al horno caliente que fue exportado de Italia a América; tras adornar la receta con ingredientes diversos volvió a su patria original donde se convirtió en plato nacional."

<sup>48</sup> Anys després, Prem Saran, deixeble d'Agehânanda Bharati exposa que el terme '*pizza-effect*' ha jugat com element important per fer apreciar als hindús trets culturals menystinguts i per augmentar la seva autoestima cultural:

It is related to the concept of 'cultural debate', in that it represents an aspect of the external dimension of the 'cultural debate'. According to Bharati, during the past one hundred years or so, Indians have often become interested in items of their culture, *once* these were appreciated by Western thinkers and scholars. Thus, yoga, Indian classical dance and other Indian cultural artifacts, which had been neglected by urban Hindus, become popular when they became well known in the West.<sup>49</sup>

Ja molt abans el reformador de l'hinduisme, Shankara, havia estat acusat de cripto-buddhista. És a dir, d'introduir conceptes buddhistes dins del vedânta. El

---

<sup>46</sup> Weber, M. (1997), *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid, p.37.

<sup>47</sup> Harris, M. (2000), *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid, p.24.

<sup>48</sup> Flood, G. (1998), *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, p. 286.

<sup>49</sup> Saran, P. (2006), *Tantra, hedonism in Indian culture*, D.K.Printworld, New Delhi, p. 34.

sanscritista Òscar Pujol ho confirma exemplificant-ho en relació a la recepció i transformació del *hatha-yoga*, tan popular a Occident des del final de la Segona Guerra Mundial:

Lo que antiguamente había sido una severa disciplina reservada a ascetas se ha convertido en un programa de ejercicios físicos y mentales destinados a mejorar la salud y el bienestar del gran público. Es curioso cómo esta forma contemporánea de yoga, que nace, en parte, de su adaptación a las necesidades de practicantes occidentales laicos, influye a su vez en la India. Se forma una corriente de influencias circulares entre la adaptación occidental y las enseñanzas de los maestros indios, que conscientes de la utilización del yoga en Occidente producen nuevas interpretaciones. El resultado final es, sin duda alguna, una técnica universal y no necesariamente religiosa, que a pesar de todo sigue tomando a Patañjali como su texto fundacional y como el cordón umbilical que lo ata a la tradición sánscrita.<sup>50</sup>

També els indòlegs Embree i Wilhelm descobreixen el mateix efecte dins del moviment *bhakti*<sup>51</sup>, amb préstecs entre l'hinduisme i el sufisme islàmic. Sufisme que durant el seu període de formació inicial havia assimilat ensenyaments buddhistes:

Hay indicios, si bien muy tenues, de que mucho antes de este momento histórico, el sufismo había aprendido de la India una parte de sus prácticas. Por ejemplo, se supone que Bâyezîd de Bistam, sufita del siglo IX, estuvo influenciado por el misticismo indio. Por tanto, se observa en el *bhakti* y en el sufismo una compleja relación de influencias hindúes originales y elementos islámicos que retornaron a India y aquí dieron lugar a nuevas formas de creatividad religiosas<sup>52</sup>.

L'efecte pizza també ha estat dirigit des d'instàncies polítiques, com és el cas del *Mahânirvâna tantra*<sup>53</sup>, que conté material legal derivat del dret britànic presentat com a tradicional.<sup>54</sup> En aquest joc dialèctic d'intercanvi cultural es parla des de no fa massa de l'efecte pizza 'invertit', ens el presenta la indòloga Wendy Doniger, deixeble de M.Eliade:

Perhaps the gratest distortion occur in the takeover of Tantra, which has become an Orientalist wet dream. Does it make it any better, or even worse, that this sort of Tantra is often marked by Indian practitioners and gurus? For many Indian gurus take their ideas from american scholars of Tantra and sell them to american disciples who thirst for initiation into the mysteries of the East. Here is what might be termed and inverted pizza effect, in which native categories are distorted by nonnative perceptions of them. The American misappropriation of Indian Tantra (and, to a lesser extent, yoga) has been reappropriated by India, adding insult to injury.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Pujol, O.&Domínguez,A. (2009), *Patañjali-Spinoza*, Pre-Textos Índika, Valencia, p.15.

<sup>51</sup> Islam, S. Md. (2004), *Sufism and bhakti*, Cultural Heritage and Contemporary Change, Series IIID, South Asia, Vol.7, Washington.

<sup>52</sup> Embree, A.& Wilhelm,F. (1987), *India, historia del subcontinente*, Siglo XXI, Madrid, p.204.

<sup>53</sup> Woodroffe, S.J. (1985), *The great liberation*, Ganesh&Company, Madras.

<sup>54</sup> Flood, G. (2008), *El cuerpo tántrico*, Paidós, Barcelona, p.61.

<sup>55</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus an alternative history*, Penguin Books, New York, pp.647-648.



Quan intentem cercar l'essència de la tradició índica prenem consciència de les 'construccions' històriques i reelaboracions constants d'aquest immens dipòsit cultural. El món numero tres de Popper roman viu i reproduint-se no sempre de la manera esperada. G. Durand, precis, apunta que: "Cada vez, como diría Bohm, que hay 'proyección' de una forma cultural, hay al mismo tiempo re-inyección de esta forma en la totalidad cultural, y Sheldrake agrega: hay entonces mayor probabilidad de una reproyección de esta forma."<sup>56</sup> El discurs colonial fou un dels primers discursos sobre l'Índia que es presentà als occidentals i als hindús sotmesos pels britànics, i que aquests feren seu i contra el que alguns es revelaren.

### a) El discurs colonial.

Cal destacar en l'elaboració d'aquest programa mític, el treball del filòmitòleg Max Müller i de la col·laboració involuntària i ambivalent de Râja Râmmohan Roy<sup>57</sup> 'el pare de l'Índia moderna', entre molt altres. El programa tenia com a objectius reduir el poder dels *brahmans*, traduint i fent públics els *Vedes*, fins llavors secrets i protegits per aquesta casta privilegiada, generant un canvi històric a l'Índia semblant al que es va produir durant la reforma protestant europea amb la traducció de la Bíblia a les llengües populars. Així mateix, s'havien de datar les obres literàries i monuments hindús de tal manera que fossin posteriors a les grans obres d'egipcis i grecs i sobretot, eliminar tota resposta intel·lectual amb la tesi de la invasió ària presentant sota el paraigües de les diverses ciències que Índia avançava quan era conquerida per occidentals de pell blanca amb una llengua propera al tronc indoeuropeu com era el cas dels britànics. L'orientalista Michel Coquet ens presenta les conseqüències negatives d'aquest projecte polític:

La question de l'identité de la race des *âryas* reste posée pour les historiens. Une race aryenne a-t-elle vraiment existé ? Dans l'affirmative, à quelle époque a-t-elle pénétré en Inde ? Quelles étaient ses caractéristiques raciales et culturelles ? Quelle religion pratiquait-elle ? Autant de questions qui n'engendrent que des suppositions, de vagues hypothèses. Il existe à ce jour deux théories principales. La première, qui date un peu, voudrait qu'une race blanche appelé aryenne ou caucasienne ait envahi l'inde du Nord vers 1500 avant l'ère chrétienne, apportant les fondements de la littérature sacrée du védisme, et, plus tard, de l'hindouisme. La seconde, beaucoup plus récente, cherche à prouver la non-existence des *âryas* en les considérant comme un mythe fabriqué ou simplement comme une mauvaise interprétation des écrits saints. En 1853, le professeur Max Müller, de réputation mondiale, introduisit le terme '*ârya*' comme signifiant un langage et un groupe racial. Heureusement il devait changer d'opinion et en 1888 il réfuta le sens racial attribué au terme '*ârya*'. Cepedant, le mal était fait et des groupes allemands (ils ne furent pas les seuls) exploiteront cette erreur en vue de promouvoir la suprématie d'une certaine race blanche.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Durand, G. (2003), *Mitos y sociedades, introducción a la mitología*, Editorial Biblos, Buenos Aires, p.104.

<sup>57</sup> Vegi's la seva biografia al capítol setè.

<sup>58</sup> Coquet, M. (2002), *Histoire des peuples et des civilisations*, Éditions Nouvelles Réalités, Vedène, p.25.

## b) El discurs neo-hinduista.

Com a resposta enfront d'aquest discurs dels colonitzadors britànics, ben rebut inicialment quan foren vistos com els esperats alliberadors del jou islàmic, però que ràpidament foren percebuts com un àcid encara més erosionador de la tradició hindú ja que la combinació de ciència, tècnica, cristianisme i *mores* materialistes s'interpretaren com la manifestació del *Kâliyuga*, l'edat de ferro on tot *dharma* és destruït. La resposta es va generar a Calcuta –la capital del *Britishrâj*- i el seu desplegament històric el presentarem en el capítol setè. El discurs neo-hinduista fou una síntesi nascuda de místics i reformadors de l'hinduisme, alguns amb un esperit ecumènic com Râmakrishna, altres es feren sentir per respondre al repte de la figura ètica de Crist i a la il·lustració Europea com Râja Râmmohan Roy el fundador primer de l'*âtmiyasabhâ* (1814) i del *brahmosamâj* (1828) i per un moviment –l'*âryasamâj*, la reunió dels âris- que volia deixar arrere el degenerat hinduisme mític i popular emanat dels *Purâna* i els Tantres i retornar a la puresa dels *Vedes* i els *Upanisads*. Swami Vivekânanda, el pioner en l'exportació del neo-hinduisme a Occident unificà en el seu discurs aquestes tres línees i li afegí el coneixement adquirit en la Universitat de Calcutta, els seus viatges per Índia i Occident i la seva genialitat. Va morir jove, després de culminar una tasca titànica i fou percebut com l'encarnació o davallament d'un *rishi* procedent de les més altes esferes divines. La deriva posterior d'aquest nou model és molt fèrtil i dual. Positiva en molts camps i perillosa en mans dels polítics nacionalistes inspirats pel discurs identitari del feixisme europeu. Sota la ideologia *hindutva*, propiciaren l'assassinat de Gandhi i el fanatisme mític vehiculat per nombrosos partits polítics contemporanis que contamina l'ecumenisme tradicional del subcontinent. Escriu A. Paniker a *Índika*:

Muchos nacionalistas llevaron estas ideas hasta sus conclusiones últimas: los hindúes eran la verdadera y única raza aria, o, por lo menos, estaban en un plano moral y espiritual superior. Éste es claramente, el trasfondo de los mensajes del reformador Keshav Chandra Sen, del gran universalizador del hinduismo Vivekânanda. Pensadores como Tilak o Aurobindo se apropiaron de los conceptos racialistas europeos para proclamar el derecho de la raza hindú al autogobierno.<sup>59</sup>

## c) Els discursos post colonials.

Després d'assolir la independència ha aparegut un plural discurs post colonial que amalgama motius occidental –marxisme, feminisme, ecologia i actualment el discurs postmodern...- que serveixen, una vegada més, com a miralls distorsionats per entendre la pròpia identitat. Categories com classe social i perspectives de gènere han permès deconstruir el discurs paralitzador del dominador britànic i la idealització complaent i puritana del discurs neo-hinduista propiciat per l'establishment gandhià. Apunta amb finesa Arnau:

La India es, junto a otros países asiáticos, no sólo un ámbito geopolítico y cultural, sino parte del imaginario colectivo occidental. Durante el último cuarto de siglo XX ha ido cobrando importancia la denuncia de ciertos sesgos etnocéntricos en

<sup>59</sup> Pániker, A. (2005), *Índika, una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona, p.150.

el estudio de otras culturas. Esta denuncia culmina, tras varias décadas de investigación crítica, con *Orientalism*, de Edward Said, que a su vez sirve de punto de partida de algunas nuevas disciplinas académicas como los cultural Studies o los estudios poscoloniales. La denuncia de Said pone en evidencia los prejuicios raciales y culturales de la investigación europea en torno a Oriente y que tales sesgos han servido para sojuzgar y explotar las culturas objeto de investigación. La India no fue una excepción. Al fin y al cabo el discurso orientalista ha sido la pantalla donde Europa ha proyectado sus sueños y ambiciones desde la antigüedad griega.<sup>60</sup>

Veiem ara com la llum emanada per aquests anàlisis és soterrada altra volta pel sorgiment dels sofistes i publicistes de torn que construeixen discursos afalagadors per consum intern i vanagloria dels polítics. Ja veurem en diversos capítols el tractament de la identitat hindú o hinduïtat (*hindutva*):

The critical (or postcolonialist, or subalternist) approach to Indian historiography has been quite successful in deconstructing colonial categories. Where it has markedly failed –*postmodernisme oblige*?- has been in generating other nonelite, noncolonial (i.e., subaltern) categories through which to interpret the history of Indian culture. Yet such a category exists and is possessed of a cultural history that may be -and in many cases has been- retrieved through literary, art historical and ethnographic research. That cultural phenomenon, is Tantra, the occulted face of India's religious history.<sup>61</sup>

Altres han caigut en el parany postmodern Occidental que han extrapolat al món índic. Cal llavors, per copsar aquesta identitat profunda<sup>62</sup>, submergir-se en el món de l'imaginari hindú. Llegir llurs mites més pregons, desvetllar els símbols recurrents i els mitemes amb que parla.

---

<sup>60</sup> Arnau, J., op. cit, pp.93-94.

<sup>61</sup> White, D.G. (2003), *Kiss of the yoginî*, University of Chicago Press, Chicago, p.3.

<sup>62</sup> Vegi's l'obra d'aquests autors orientals crítics per descobrir els elements en joc del multiculturalisme i el debat transcultural: Said, E.W. (2002), *Orientalismo*, Editorial Debate, Madrid. Chakrabarty, D. (2008), *Al margen de Europa*, Tusquets, Barcelona i Shayegan, D. (2008), *La luz viene de Occidente*, Tusquets, Barcelona.

## Capítol 2: Introducció a l'axiologia dels quatre valors, els *purusârthes*.

### 2.1. Una axiologia social, els quatre objectius de la vida humana.

En el pensamiento indio, por mucho que sean ensalzados los santos, la doctrina que se propone normalmente es la de la plenitud de vida. *Dharma, artha, kâma* y *moksa* constituyen los supremos ideales de la vida.<sup>63</sup>

Ponderem per uns moments l'antiguitat de la cultura índica, parenta de la sumèria, l'egípcia i la cretenca, les quals ja fa molt que han desaparegut esmicolades pel Temps. L'Índia ha mostrat una immensa capacitat per perdurar i encaixar tot tipus d'influències, pressions i conquestes. Tres elements en constel·lació intervenen per donar a aquesta civilització el seu segell característic. La primera és una estructura horitzontal basada en els *varna* – l'anomenat sistema de castes-, la segona proposa una vertical basada en les etapes de la vida o *âshrames*. La tercera és el sistema dels quatre valors o l'axiologia dels *purusârthes*, el veritable *thelos* de l'Índia. En paraules de Swami Harshânanda: "The *purusârtha* principle, the *varna-jâti* system and the *âshrama* scheme are the three legs of the tripod that gave stability and vigour to the hindu society –whenever they were understood properly and implemented rightly- during the ancient and medieval periods."<sup>64</sup> Per conèixer aquesta saba que l'ha nodrit ens introduïrem en l'axionoètica, és a dir, estudiarem l'experiència humana en termes de valor com proposava el filòsof K.Satchidânanda Murthy<sup>65</sup>. Em centraré en la presentació panoràmica de la seva visió èticoantropològica que basteix una estructura social particular basada en la capacitat de transformació humana dins de l'antic marc determinista del sistema de castes<sup>66</sup>.

Kant presentà una pregunta: "Què puc esperar de la vida?" Avui no tothom s'atreveix a fer-se-la i encara menys a contestar-se-la amb plena consciència en aquest decadent període postmodern i líquid. L'Índia ha donat una resposta clara: els quatre *purusârtha*. Des dels temps vèdics s'ha tingut un profund coneixement psicològic de l'ésser humà i del seu anhel autorealitzador, tot i compartir impulsos i automatismes obstaculitzadors amb el proper món animal. Segons la ciència, participem amb els simis superiors de més del 98% de l'estructura de la codificació genètica o ADN<sup>67</sup>, la nostra *physis*, i la minsa resta depèn de la socialització o recodificació social posterior, el DNI, la nostra *nomos-diké* específica de cada *polis*. Un petit marge que permet desplegar el

---

<sup>63</sup> Râdhâkrishnan, S. (1969), *La religión y el futuro del hombre*, Ed. Guadarrama, Madrid, p.115

<sup>64</sup> Harshânanda, S. (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore, p.19.

<sup>65</sup> Satchidânanda, K. (1972), *Current trends in Indian philosophy*, Andhra University, Waltair, p.139.

<sup>66</sup> Dumont, L. (1992), *Homo Hierarchicus, the caste system and its implications*, University of Chicago, Chicago.

<sup>67</sup> Aguilera, A. (1995), *Hombre y cultura*, Ed. Trotta, Madrid.

món de la cultura i els valors. El filòsof Vicente Merlo exposa els principis medul-lars:

En la tradició hindú encontramos una ordenación clásica de los principales valores. Se trata de los cuatro *purusârthas* o valores humanos, relacionados con las cuatro castas (*varnas*) y los cuatro períodos de la vida (*âshramas*). A propósito de ello M.Hiriyanna afirma que la filosofía India “ha concedido el lugar más destacado a los valores”; hasta el punto que “foman su tema central; y cuestiones como el ‘ser’ y el ‘conocer’ se introducen como algo subordinado a aquello. En este sentido (la filosofía India) se puede describir como siendo esencialmente una filosofía de los valores”.<sup>68</sup>

Referint-se al concepte que ens ocupa el filòsof MacIntyre afirma:

Tal ordenamiento de valores ha sido promulgado, a lo largo de los siglos, como piedra de toque del pensamiento tradicional hindú, por medio de su conocida doctrina de objetivos humanos: *artha*, *kâma* y *dharma*, coronados eventualmente por un cuarto o *moksa*. Esta jerarquía de valores se basa en las experiencias de los seres humanos y se justifica sobre dichas bases, junto con las exigencias metodológicas, antes mencionadas, de adecuación, exactitud, consistencia y simplicidad.<sup>69</sup>

L'estudi de la taxonomia dels elements axiològics de la cultura hindú, els quatre valors humans que han funcionat com a principis reguladors útils per al món fenomènic social, ens permet entendre el desplegament realitzat en la línia vertical ascendent (responsabilitat social i realització espiritual) i l'expansió en l'eix horitzontal (prosperitat i gaudi). Son els quatre pilars d'una vida plena. Quatre jocs del llenguatge, autònoms i secants, quatre subconjunts dins de la cultura índica. Amb alguns problemes de demarcació. Poden estar ben cosits o descosits, amb fronteres poroses o infranquejables. Malgrat tot, amb el reconeixement dels quatre *purusârthes* han evitat la balcanització o la fagotització darwiniana dels quatre mons o àmbits que apel·len a l'humà. La doble esquizofrènia dels humans s'ha conjurat, al menys en els textos! Els *purusârthes* engloben una constel·lació de significats inesgotables que traduirem amb una semàntica més actual:

a) *dharma*: estudis, formació, socialització, responsabilitat, elements cognitius – autoconsciència, consciència i deures de classe-, codi moral, valors –bondat, rectitud- i escales de valors, deures socials, deontologia professional, conviccions religioses, rituals, prejudicis etnicoreligiosos, condicionaments culturals, recerca o donació de sentit, esforç per l'ideal....

b) *artha*: diners, patrimoni, feina, posició social, poder, ascens o descens en les classes socials, relacions interpersonals –instrumentals, egocèntriques, altercentrades-, política, lideratge, matrimoni, servei a la família i la comunitat, actituds *goal oriented*, pro-activitat....

---

<sup>68</sup> Merlo, V. (1994), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.9.

<sup>69</sup> Deustch, E. (2000), *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, p.144.

c) *kâma*: gaudi físic, sensorial i intel·lectual, satisfacció personal, sexualitat, emocions, sentiments, amor, valoració de la vida, estètica, bellesa, creativitat, càlcul hedonista o felicíssim, alegria, diversió, hedonisme/anhedonisme....

d) *moksa*: espiritualitat, alliberament, renaixement personal, reciclatge personal, evolució, superació de condicionaments, canvi de paradigma, reajustament a l'*status quo*, experimentació de nous estats de consciència, llibertat, unitat, autorealització, experiències cim, auto transcendència/Transcendència....

A l'Índia clàssica es va estructurar la vida dels individus al voltant de quatre valors omnicomprehensius, que cerquen de satisfer l'anhel de felicitat i plenitud humana, els *purusârtha*: *dharma* -virtut, rectitud, llei moral; *artha* -l'èxit econòmic; *kâma* -el plaer i el gaudi sensorial i *moksa* o l'alliberament espiritual, allò que P. Tillich batejà com 'l'Interès Suprem'. A l'Índia el dictum de Freud -la felicitat no és un valor cultural<sup>70</sup> - ha tingut una gloriosa excepció. La tradició va recollir el coneixement destilat per la història sobre aquests valors en format escrit, són els tractats o *shâstra*: *dharmashâstra*, *arthashâstra*, *kâmashâstra* i *yogashâstra*. Aquests valors possibiliten l'aparició d'uns arquetipus humans que són els que nodreixen i caracteritzen en grau superlatiu l'acompliment del valor. Ajudats per Kierkegaard i salvant totes les diferències que hi són, podríem anomenar estadi ètic a la persecució del *dharma*; estadi estètic quan cerquem *kâma*; estadi religiós quan cerquem primer la llei (*dharma*) i després la transcendència (*moksa*). La tradició reconeix que la veracitat (*satya*) és 'la base dels *purusârthes* i l'origen de la felicitat'<sup>71</sup>. El fonament de l'estructura social és la socialització en la llei moral (*dharma*) que permetrà el desenvolupament d'un mateix dins la xarxa social per tal de satisfer l'impuls de riquesa, gaudi i alliberament. L'hindú, ja ho veieu, ho vol tot en aquesta vida o en vides successives.

## a) Caracterització del concepte.

El sanscritista Òscar Pujol caracteritza el mot: "**Purusârtha- 1** adj SÂM per a l'esperit o *purusa*, en benefici de l'esperit SK 31, 63. **2 m a** objectiu de l'home, finalitat humana (dit *esp* de les quatre finalitats de la vida humana: *kâma* o el plaer, *artha* o la utilitat, *dharma* o l'ètica, i *moksa* o l'alliberament."<sup>72</sup> L'erudit i especialista en temes yògics i budhistes Georg Feuerstein ho defineix amb aquests termes:

**Purusa-artha** ('human purpose'). According to hinduism, there are four goals to which people can dedicate themselves: 1 *artha* or material welfare, prosperity; 2 *kâma* or pleasure, that is, the quest for physical comfort, emotional well-being and intellectual delights; 3 *dharma* or virtue, justice -a moral way of life; 4 *moksa* or liberation. Yoga is concerned with assisting in the realization of liberation, as the summum bonum of human life. The marathi adept Jñânadeva (1275-) postulated a fifth goal of human endeavor -love or devotion (*bhakti*) to the Divine.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Marcuse, H. (1984), *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, p.17.

<sup>71</sup> Prabhânanda, S. (2003), *The cultural heritage of India, vol II*, Râmakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, p.289.

<sup>72</sup> Pujol, Ò., op. cit., p.568.

<sup>73</sup> Feuerstein, G. (1990), *Encyclopedic dictionary of yoga*, Unwin Paperbacks, Wellington, pp.281-282.

Recapitulant, el mot *Purusartha* posseeix tres significats: 1r. Esforç humà contraposat al destí o a la voluntat dels *devàs* (déus) i dels *âsures*.

El esfuerzo intenso y continuado se llama *abhyâsa*, y es la mayor meta que el hombre puede pretender (*purusârtha*). Este es el verdadero camino de la salvación: prestar absoluta devoción a una causa noble, recibir la debida instrucción para desarrollar el esfuerzo correcto y ocuparse continuamente en actividades de este tipo. Por el esfuerzo correcto, la ignorancia se despeja y se transforma en iluminación.<sup>74</sup>

2n. Un dels quatre objectius o fites de l'existència. Els valors tenen dos sentits. Sentit ampli: moralitat, riquesa, desig i salvació i sentit reduït: conducta correcta, interessos econòmics, satisfacció sexual, emocional o artística i alliberament de l'esperit.

3r. Qualsevol objecte o propòsit de recerca humana. La motivació que hi ha darrera de cada acció humana ja que darrera de cada acció humana sempre hi ha un propòsit com deia Shrí Yogendra. Objectius que, seguint Weber, tenen relació amb l'estratificació social:

La índole de los valores sagrados buscados ha estado muy influenciado por el carácter de la situación de intereses y por el correspondiente estilo de vida de las clases dirigentes y, en consecuencia, por la propia estratificación social. Pero también es cierto lo contrario: siempre que ha habido una racionalización metódica de la conducción de todo el estilo de vida, ésta ha estado profundamente determinada por los valores últimos hacia los que se ha encaminado dicha racionalización. De este modo, esos valores y posiciones devinieron religiosamente determinados.<sup>75</sup>

Pel que respecta a la qüestió la visió del filòsof del llenguatge Shyam Ranganathan és més pragmàtica:

How are we to view the *purushârthas*? I believe that they are simply a list of value-theoretic concepts that Indian thinkers recognized. There is no gainsaying that this four-fold scheme has dominated Indian axiological awareness, and moreover, that most major philosophical movements of India have countenanced these distinct values –if only conceptually. In fact, the history of Indian philosophy can be understood as a debate, amongst various Indian philosophers and schools, regarding how these four spheres of value are related to each other, and what –if anything- constitutes their extensions. While these values no doubt form the axiological backdrop against which Indian philosophy is done, it is a mistake to construe them as constituting Indian moral thinking.<sup>76</sup>

Ranganathan presenta l'acte *purushârtaic* com una acció instrumental per assolir la necessitat o la felicitat d'una persona. Valors dinàmics, objectius humans vitals i universals menen a una visió de la persona humana també dinàmica, oberta, intencional... En sànscrit trobem que la paraula que ens parla dels valors i objectius personals (*purusârtha*) conté el mot persona (*purusa*). *Purusa* és aquell que habita en la ciutat del cos, no en la presó del cos! L'ètica deriva així de l'antropologia. Quan la tradició índica aprofundeix en l'estudi de la

<sup>74</sup> Ballesteros, E. (1995), *Yogavâsistha, un compendio*, Etnos Indica, Madrid, p. 526.

<sup>75</sup> Weber, M., op. cit. p.28.

<sup>76</sup> Ranganathan, S. (2007), *Ethics and the history of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.183.

persona i en ella descobreix la saviesa relacional humana. Un dels textos més antics, el *Chândogya Upanisad III:16-17*, ens exposa la meditació sobre la ciència de l'home (*purusavidyâ*) unint persona i autorealització humana de manera indissociable. Swami Brahmânanda en fa una aportació aclaridora:

Such a meditator who is able to live the full span of life on this earth, viz. 116 years, will be fulfilling the four aims of human life generally known as *purusârthas*. Our sages and scriptures who proclaim that the Divine is both transcendental and immanent at the same time, have prescribed these four aims to realise the Supreme Being even while living in this world. We can attain *moksa*, the ultimate goal, if only we follow *dharma*, the cosmic law, and with that basis, earn *artha*, wealth, property, house, etc and by making use of them enjoy the pleasures of life, *kâma*. The strict adherence to *dharma* will not allow to transgress the normal limits of sense enjoyments and thus avoid causing any injury or hardship to others whether they are members of the family or community, country or nation, this world or the other worlds inhabited by the celestials. This *vidyâ* if practised will help to realise the presence of the transcendental Supreme as immanent in all beings, sentient or insentient, resulting in that Peace which is beyond the understanding of the intellect.<sup>77</sup>

Quan Plató il·lustra la seva antropologia emprant el mite del Carro alat. Aquesta metàfora que a l'Índia també ha fet fortuna (*Katha Upanisad, Bhagavadgîtâ, Devigîtâ...*) permet entendre la cinètica humana i donar-li sentit. Escoltem un comentari mític:

En el nivel individual el cuerpo es como una carroza, valioso como vehículo para nuestro viaje de la vida. En el nivel cósmico, el sol cabalga en su carroza para su viaje a través de los cielos, iluminando e impartiendo energía a los mundos. Las cuatro ruedas de la carroza dorada pueden considerarse en el nivel individual como las dos piernas y las dos manos, connotando los instrumentos de actividad motriz. También significan las cuatro principales metas motoras de la vida del individuo: *dharma*, *artha*, *kâma* y *moksa*; es decir, rectitud, riqueza, satisfacción de los deseos y liberación. En el nivel cósmico, las cuatro ruedas representan las cuatro direcciones, o los cuatro Vedas, los que componen la totalidad del conocimiento que nos guía.

Los siete caballos de la carroza, en el nivel del ser individual encarnado, representan las siete entidades primarias: los cinco sentidos, la mente y el intelecto. En el nivel cósmico, los siete caballos representan los siete mundos o *lokas*. Con respecto al conductor de la carroza, en el nivel individual es *buddhi* o inteligencia, y en el nivel cósmico, es el creador Brahmâ, de cuatro caras. El trasfondo del sol dorado representa la energía vital individualizada y, en el nivel cósmico, es el Dios Sûryanârâyana o Visnu, quien gobierna o mantiene el cosmos mediante su energía ilimitada.<sup>78</sup>

Nombrosos han estat a Occident els intents de jerarquització i harmonització de les esferes dels valors. Max Scheler va ordenar jeràrquicament les emocions i sentiments humans i llurs objectes intencionals, és a dir, els valors. Aparegueren quatre esferes de valors ordenades segons el primat de l'evolució

<sup>77</sup> Brahmânanda, S (1990), *The supreme knowledge revealed through vidyâs in the Upanisads*, DLS, Rishikesh, pp.266-267.

<sup>78</sup> Ghandikota, S.R. (1991), *Saitrés*, Júpiter Editores, Caracas, pp.88-89.



dels impulsos humans, es tracta, dels valors de la sensibilitat (agradable/desagradable, útil/inútil) relacionats amb *artha*. Dels valors afectius vitals (benestar/malestar, bell/lleig) relacionats amb *kâma*. Dels valors de la racionalitat mental (just/injust, veritable/erroni, noble/innoble) relacionats amb *dharma*. I dels valors espirituals o religiosos (sagrat/profà) relacionats amb *moksa*. L'evolució en l'aparició, vivència, integració i superació dels valors segueix unes lleis que Scheler vol caracteritzar: "Las leyes de envejecimiento vital y psíquico, según las cuales determinados instintos primarios del hombre obtienen en las fases más importantes de su vida el predominio sobre los otros impulsos primarios."<sup>79</sup> També podriem tobar relació amb els quatre quadrants de Ken Wilber dins dels quals he introduït els quatre conceptes dels *purusârthes*.

1r quadrant (JO) interior-individual <u>Moksa</u> Identitat, alliberament De la psicologia a l'espiritualitat Absolutisme idealista: 'la realitat és mental'	2n quadrant (Id) exterior-individual <u>Kâma</u> Plaer, estats orgànics, conducta De la biologia a la neurologia Absolutisme científicista: 'la realitat és material'
3r quadrant (Nosaltres) interior-col·lectiu <u>Dharma</u> Cultura, dret i visons del món Hermenèutica cultural (antropologia, sociologia, filosofia) Absolutisme postmodern: 'la realitat és un significat culturalment construït'	4t quadrant (Ells) exterior-col·lectiu <u>Artha</u> Política, societat, economia Sociologia externa, teories sistèmiques Absolutisme sistèmic extrem: 'la realitat és la xarxa de la vida social'

Descobrim en el pensament vèdic -malgrat les crítiques contraries d'Albert Schweitzer<sup>80</sup>- una confiança en la vida i un anhel de més vida per viure els dons que atorga la vida. Res de la feblesa o del nihilisme vital del present Occidental que es projecta envers l'Índia. Cant a la positivitat i a l'excel·lència de la vida per part dels antics contemplatius (*rishis*) que van compondre els *Vedes*. Vegem a tall d'exemple uns himnes que encara avui es reciten en les devocions diàries on es sol·licita la longevitat i la plenitud:

Om, Ens hem apropat amb oblacions i prosternacions a Mitra, el lluminós, per tal d'ésser pròspers! Que Mitra, el refugi amorós, sigui el nostre suport. La seva felicitat es transforma en presents per nosaltres propiciades a través de les oblacions. Que aquestes puguin augmentar per sempre. Que puguem viure un centenar d'hiverns en companyia dels herois.

<sup>79</sup> Scheler, M. (2000), *Sociología del saber*, p.54. (www.elaleph.com)

<sup>80</sup> Schweitzer, A. (2004), *Les grands penseurs de l'Inde*, Payot, Paris.

Oh Senyor, que vegem cent tardors, que visquem cent tardors, que sentim cent tardors, que visquem més de cent tardors. Que puguem gaudir totes aquestes benediccions alhora.

Concedim la paraula a l'*Îsha Upanisad*, que per Mahâtma Gandhi era, el text essencial de l'Hinduisme:

1. Qualsevulla cosa, en aquest món efímer, està impregnat pel Senyor (Îsha). A qui pertany aquesta riquesa? Troba el goig en el renunciament, ja que aquest, és el millor amic del Jo i el protegeix. No cobegis la riquesa d'altri.
2. Actuant així, hom ha de desitjar viure cent anys sobre la terra. Així i no d'altra manera, pot l'home alliberar-se de les conseqüències doloroses de les seves accions.

Compartim aquesta percepció dels indoeuropeus i la seva empenta vital s'introduí en les creacions culturals posteriors integrada en un mil·lenari medi ascètic. Els filòsofs Radhakrishnan i Raju ho desenvolupen:

**Purusârthas** o valors de la vida: ya hemos observado que los primeros rigvedas arios no se preocuparon mucho por la vida después de la muerte ni la salvación (*moksa*) concebida como una forma de existencia más allá del nacimiento y la muerte. Pero el pensamiento hindú reconoce ahora los valores de la vida: la riqueza (*artha*), el goce (*kâma*), el deber (*dharma*) y la salvación (*moksa*). Los primeros arios sólo conocían los tres primeros. Durante mucho tiempo debe de haberse prolongado la controversia de si había dos, tres o cuatro valores básicos. Los charvakas sólo aceptaban los dos primeros. Vatsayana, el autor del *Kâmasûtra*, Ciencia del erotismo, saluda a los tres primeros, no al cuarto. Pero en la época de los *Aranyakas*, se reconoció el cuarto valor. Quizás se elaboraron entonces las cuatro ciencias: la ciencia de la riqueza (*arthashâstra*), la ciencia del goce (*kâmarshâstra*), la ciencia del deber (*dharmashâstra*) y la ciencia de la salvación (*moksashâstra*). Puede apreciarse fácilmente que el esquema de los valores está bien integrado. La riqueza, que no significa simplemente el dinero sino cualquier medio de subsistencia, es necesaria para la vida misma y es su fundamento en este mundo. Pero la riqueza, sin embargo, no está destinada a la acumulación sino al goce y el goce no debe ser desordenado sino ético y la moralidad carece de sentido sin la idea de salvación. Hay un bien superior al ético y es la autorealización, la unidad con el supremo Espíritu, entendido diversamente por los distintos sistemas posteriores. Así, la riqueza se subordina al goce, el goce al deber, y el deber a la salvación. Según la concepción original, el valor inferior -aunque instrumental- es un medio necesario para alcanzar el superior.

Pero después, tras el auge del jainismo y del buddhismo, el valor inferior dejó de ser considerado necesario para alcanzar el superior. El jainismo y el buddhismo introdujeron la práctica de iniciar en la vida monástica (*sannyâsa*) a niños y niñas y no consideraron ni importante ni necesario el pago de las tres deudas a los antepasados, a los dioses y a los sabios. Hasta entonces, la ética era considerada de acuerdo con los mandamientos de los *Vedas*, que también incluían sacrificios. Las escuelas ortodoxas también resultaron influidas por este argumento y Shankara en particular decía que se podía adoptar el *samnyâsa* siempre que uno se sintiera desinteresado del mundo, bien atravesando primero las tres primeras etapas de la vida o no y lo mismo realizando los primeros tres valores vitales o no. Las tres deudas se cancelan automáticamente cuando se

renuncia al mundo. Ramanuja no parece haber aceptado esta opinión porque, en su comentario al primero de los *Brahmasûtras*, dice que la naturaleza del *Brahman* sólo debe ser examinada una vez que se entiende la naturaleza del *dharma* o deber.<sup>81</sup>

L'existència social hindú és millor compresa a la llum de les quatre fites humanes i així ho feren Louis Renou i Louis Dumont. Renou connecta els *purusârthes* amb els *varnes*, ens exposa la triple activitat humana: l'activitat moral (*dharma*), l'activitat basada en el guany (*artha*) i les activitats plaents (*kâma*). Totes elles descansen en la triple divisió social dels antics âris: els *brahmans* dominaven les activitats intel·lectuals, els *ksatriyes* les activitats del poder secular i els *vaishyes* els aspectes econòmics. Encara que l'esquema ternari no acaba de lligar amb la complexitat social... Dumont emprà categories procedents de Talcott Parsons (1902-1979):

Dumont<sup>82</sup> provides an interesting perspective by applying to the doctrine of the *purusârthas* his general notion that brahmanic philosophy 'gives a substantialistic theory to what is in fact a structural practice'. He suggests... 'one can go further with the help of Talcott Parsons' method of structural analysis. First, *kâma* is opposed to the two others as an action flowing immediately from affective impulses as opposed to an action submitted to intellectual or moral considerations. Then, while *dharma* is moral universalism, *artha* is calculating egoism, something after the manner of 'rational action' in our economic theory – but extended to politics, since wealth here is little more than an attribute of power. While *artha* is opposed to *kâma* as deferred satisfaction to immediate satisfaction, *dharma* is opposed to both as ultimate ends to particular ends, as the sacred to the profane, in the language of Parsons, *kâma* is expressive action, *artha* instrumental action, *dharma* moral action. The triptych gives an exhaustive classification of the types of action and is based upon a system of oppositions.<sup>83</sup>

Apropem-nos a aquestes normes. Algunes són generals, altres graven el *varna* o casta, mot d'origen portuguès que s'ha fet molt popular. Algunes són convencionals i el seu objectiu és afavorir la coexistència social, i algunes altres són purament individuals i giraran al voltant d'allò que és evolutiu o involutiu per a mi, aquest és l'apropament del yogui.

## b) Jerarquització de les quatre finalitats majors de la persona.

Aquell intel·lecte amb el que hom s'aferra amb fermesa al deure, al desig i a la riquesa, ¡oh Arjuna!, amb afecció i desig de gaudir dels fruits de l'acció és de naturalesa rajàsica.

*Bhagavadgîtâ XVIII, 34*

Aquestes quatre aspiracions humanes, reben també el nom de les quatre excel·lències o *chaturbhadra* que són els quatre desigs o felicitats de l'home, a saber: virtut (*dharma*), amor sexual (*kâma*), riquesa (*artha*) y alliberament final

<sup>81</sup> Râdhâkrishnan&Raju, (1977), *El concepto del hombre*, F.C.E., México, pp.268-270.

<sup>82</sup> A *Contributions to Indian Sociology*, p.41.

<sup>83</sup> Sharma, A. (1982), *The purusârthas: a study in Hindu axiology*, Michigan State University, Michigan, p.18.

(*moksa*). El seu reconeixement se'l pot trobar en el *Rigveda* encara que el desplegament detallat és obra escrita posterior:

La idea dels quatre *purusârthes* està ben desenvolupada en el *Mahâbhârata* atorgant a la vida del món i als objectius mundans un lloc decent en l'esquema de la vida. I en els *dharmashâstres* s'amplia la teoria dels *purusârtha*. S'ha donat una gran cura i atenció a detallar les regles i regulacions per l'adquisició d'*artha* (riquesa) i de *kâma* (gaudi dels desigs corporals) dins de l'estructura del *dharma*. Encara que, seguint la ruta de la saviesa dels *Veda*, sempre presenten l'assoliment de *moksa* o alliberament com el *summum bonum* de la vida (vegeu *Manusmriti* 12.116 fins 12.5).<sup>84</sup>

La seva recerca, obtenció i manteniment requereixen d'esforç constant, expectatives abocades al futur i la fe en la nostra existència i continuïtat. I no sempre es pot dir que *artha*, *kâma* i *moksa* són conceptes morals. Hi ha tensions per aplicar *dharma* en l'esfera dels negocis (*artha*) i de la recerca de plaer on es pot emprar altri de manera instrumental, també es pot cercar l'alliberament de manera egoïsta. Haurem de dir, seguint el filòsof Shyam Ranganathan, que sense ser immorals són 'termes morals imperfectes' i que 'intrínsecament no tenen una natura moral'<sup>85</sup>. Lacombe fa palès l'escala jeràrquica o estratificació dels valors:

Sans doute l'observance de *dharma* constitue-t-elle pour l'homme une fin incomparablement plus noble que le plaisir sensible immédiatement recherché pour lui-même ou que les biens utiles, les richesses à l'ordre (*artha*). Mais elle este elle-même incomparablement moins noble que la délivrance spirituelle (*moksa*) par qui les passions (*kâma*) ne sont pas seulement réglées ni l'égoïsme dilaté, mais qui les déracine complètement et les dissout dans l'océan de l'esprit pur, ontologiquement désintéressé.<sup>86</sup>

Et nous assistons à cette hypertrophie progressive des moyens organiques, à cet accroissement des nécessités vitales que nous avons dit menacer l'autonomie de l'esprit. Si l'équilibre est décidément rompu au profit de la vie, comme il advient aux êtres inférieurs à l'homme, l'activité se fait presque exclusivement utilitaire (*artha*) et le comportement du sujet cesse d'être moral (*adharmâ*). L'animal continue de se prendre pour fin, c'est le droit imprescriptible de l'esprit caché en lui. Mais toute conscience de l'universel étant maintenant abolie, l'élan vers la fin a se déguise en aspiration individuelle et égoïste, et cet égoïsme se traduit par la recherche de l'assouvissement de désir (*icchâ*) où s'exprime son essentielle incomplétude et, se refusant à la loi de générosité et de responsabilité (*dharma*), s'ordonne immédiatement au plaisir (*kâma*). Dans la mesure où l'homme est encore un animal, il s'attache à la poursuite des utilités vitales et du plaisir sensible. Dans la mesure où il dépasse l'animalité, il consent aux exigences de renoncement du devoir moral (*dharma*). Et selon qu'il participe à l'Absolu, il aspire (*mumuksutva*) à la délivrance absolue de toute condition et de toute relativité: la tradition indienne est unanime à reconnaître que l'agir humain est polarisé par quatre fins (*purusârtha*): l'utilité vitale (*artha*), la satisfaction de désir sensible dans le plaisir (*kâma*), le devoir (*dharma*) et la libération finale (*moksa*).<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Harshânanda, S. (1990), *Dharma*, Râmakrishna Math, Bangalore, p.18.

<sup>85</sup> Ranganathan, S.(2007), *Ethics and the history of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.184.

<sup>86</sup> Lacombe, O. (1966), *L'Absolu selon le védânta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, p.337.

<sup>87</sup> Lacombe, O., op. cit. pp.157-158.

El *Kâmasûtra*, en el capítol segon, alligona sobre la consecució dels valors o finalitats de la vida humana, i a causa de la seva visió despreocupada per la transcendència apunta a cercar els tres valors més mundans (llei, plaer i riquesa) en aquests termes:

El hombre, cuya vida puede alcanzar cien años, debe distribuir su tiempo y dedicarse a los tres fines de la vida, subordinados entre sí, y de tal forma que uno no perjudique a otro. De niño procure adquirir cultura (*dharma*) y aspectos análogos de lo útil (*artha*); entreguese al amor (*kâma*) y a lo útil (*artha*) durante la juventud y madurez, y, en la vejez, a la ley sagrada (*dharma*) y a la liberación (*moksa*). Sin embargo, dada la incertidumbre de la vida, puede dedicarse a cada uno de éstos, cuando tenga oportunidad. El periodo juvenil de estudios, sin embargo, debería durar hasta terminar la instrucción. Actuar conforme al *dharma* consiste en fomentar, según las doctrinas, algunos actos, como los sacrificios a los dioses, que no se cumplen por necesidad, ya que no pertenecen a este mundo y no se perciben las ventajas; y en descartar, siempre según las doctrinas (*shâstra*), actos como alimentarse de carne, que se suelen realizar, pues pertenecen a este mundo y se perciben los resultados. La ley sagrada (*dharma*) se puede aprender en los textos de la Revelación y estando en contacto con personas expertas.

Lo útil (*artha*) es procurarse cultura, tierras, oro, ganado, enseres, amigos, discípulos, la excelencia en las artes y cosas parecidas. Implica la protección de cuanto se ha adquirido y aumentar lo que ya se ha obtenido. Se puede aprender del comportamiento de los funcionarios, de quienes conocen las normas profesionales y de los comerciantes. El amor (*kâma*) es el goce de las cosas materiales a través de los sentidos: de forma que resulte agradable al oído, al tacto, a la vista, al gusto y al olfato, cada uno en su ámbito, todo controlado por la mente unida al alma. Pero, en concreto, el amor es la sensación adecuada de esta última, rebotante de la alegría que brota de la conciencia, y rica en resultados, relacionada con un contacto especial entre el órgano sensorial y el objeto. Esto se puede aprender en el *Kâmasûtra* y frecuentando gente de mundo. Cuando la ley sagrada (*dharma*), lo útil (*artha*) y el amor (*kâma*) entran en conflicto, lo que precede es siempre más importante. *Dharma* es más meritorio que *artha* y *artha* es mejor que *kâma*. *Artha*, lo útil, sin embargo, es lo más importante para un soberano, porque en ello se funda el curso regular del mundo; y también para una prostituta. Así se consiguen los tres fines de la vida.<sup>88</sup>

### c) Quants valors hi ha de debò?

La quaternitat de valors reguladors o expectatives a la vida sembla un acord unànime formal del pensament hindú encara que diverses obres ho qüestionen obertament. Per exemple, l'obra clàssica *Yogavâsistha* introdueix el dubte del relativisme sobre el tema de la universalitat i univocitat d'aquests quatre valors: "Mind is everywhere devoted to *purusartha*: righteous living, wealth, pleasure and freedom; but everyone has a different definition of these and is convinced that definition is the truth."<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Daniélou, A. (1994), *The complete Kâmasûtra*, Park Street Press, Vermont, pp.25-31.

<sup>89</sup> Venkatesânanda, S. (1991), *The concise yogavasistha*, State University New York Press, Albany, p.131.

## c.1. Un valor.

Alguns autors han postulat un únic valor, generalment pertanyien al grup espiritualista. Plantegen que el *summum bonum* de la vida humana és l'assoliment de *moksa*:

Le but suprême de l'esprit (*purusârtha*) c'est-à-dire la délivrance (*moksa*) du régime transmigratoire (*samsâra*), enchaînement des morts et des naissances à travers les multiples états de l'être.<sup>90</sup>

El ideal que la India trataba de realitzar conduïa a los mejores de sus hombres a aislarse en una vida contemplativa. Era también, sin embargo, una realización sublime, una manifestación suprema de la aspiración humana, que no admite límites y cuyos fines consisten nada menos que en 'realizar' el infinito.<sup>91</sup>

Cada escola o autor defensa un *purusârtha* en solitari per damunt dels altres que són reconeguts i acceptats però apareixen com a subordinats. Segons afirma T.M.P.Mahadevan, els *chârvâkes* (materialistes) tan sols accepten dos valors: *kâma* i *ârtha*, tot i que finalment defensen a *kâma* com a valor suprem, rebutjant *dharma* i *moksa*. El plaer, *kâma*, és el *summum bonum*: "Millor ésser un porc avui que un paó demà", esgrimeix el seguidor *chârvâka*, manifestació que contrasta amb l'afirmació de J.S.Mill: "Millor ser un Sòcrates insatisfet que un porc satisfet". El *dharma* esdevé el valor suprem per les *Lleis de Manu*, pels *mîmânsâkes*, per Vâtsyâyana, l'autor del *Kâmasûtra* i per Gandhi. Aquest seguint els buddhistes i els *mîmânsâkes* postula *dharma* com el valor principal que porta al bé comú, *lokasamgraha*. Alguns comentadors l'inclouen en el club dels 'theological utilitarians' que ubiquen *moksa* com a complement subordinat de *dharma*. *Dharma* disposa d'una doble capacitat: com a regulador de *kâma* i *ârtha* i com a valor suprem substantiu amb autoritat intrínseca i no pel seu fruit (*phala*).

It seems significant that the *purusârthas* as such were formulated in the smriti period when the regulative role of *dharma* was considered pre-eminent. Thus it is in the *Manusmriti*, the *Bhagavadgîtâ*, and the *Mahâbhârata* in general, as also in works such as the *Kâmasûtra*, that one first encounters the classical formulation which puts *dharma* at the very beginning with the others ends to be pursued subject to it. *Moksa* was added later. Now *dharma* is also preparatory to *moksa*, so this addition could have had the effect of pulling *dharma* closer to it, but apparently the order of enumeration was too firmly anchored to allow for that.<sup>92</sup>

*Artha* apareix com el valor suprem *par excellence* per Kautilya l'autor de l'*Arthashâstra* o per Bhartrihari l'autor del *Nîtishataka*. I ho argumenten perquè, sense la clau de la riquesa no podem divertir-nos (*kâma*) ni fer actes de caritat (*dharma*). *Moksa* és el valor suprem pel *Bhagavadgîtâ* com també per la tradició *vedânta* de Shankarâchârya i totes les altres escoles espiritualistes hindús.

---

<sup>90</sup> Dandoy, G. op. cit., p.26.

<sup>91</sup> Tagore, R. (2004), *El camino espiritual*, Longseller, Buenos Aires, pp.32-33.

<sup>92</sup> Sharma, A. (1982), *The purusârthas: a study in hindu axiology*, Michigan State University, Michigan, p.14.

## c.2. Dos valors.

La dualitat entre el grup materialista-vitalista i el grup espiritualista sempre ha existit i les tensions encara no han desaparegut:

a) materialistes, fins i tot els postmoderns dipositen en ells les seves expectatives. *Artha* (riquesa, poder, èxit social i fama) i *kâma* (plaer i gaudi) comporten viure en el temps. Una existència necessàriament 'inautèntica' dirà Heidegger. "The *charvaka* school of thinkers, out-and-out materialists, rejects righteousness and spiritual freedom and admits only two values, namely, those related to wealth and sense pleasure."<sup>93</sup>

b) Weber mostra la tensió entre l'esfera de la devoció i la fraternitat dels moviments *bhakti* i l'esfera econòmica (*artha*).

Las religiones de salvación sublimada se han relacionado de manera cada vez más tensa con las economías racionalizadas en razón de que las fuerzas económicas eran esencialmente antagónicas de la fraternidad. Ninguna religión de salvación ha logrado suprimir la tensión existente entre su religiosidad y una economía racional.<sup>94</sup>

Les estratègies de superació del contagi pervertidor de la riquesa acostumen a ser tres:

1. Negant-se a la possessió de bens econòmics (*sannyasa*, *aparigraha*, *asteya*, *dana*). L'espiritual esdevé captaire. 2. Amb la ètica puritana de la vocació del treball en el món com a servei (*seva*) i l'austeritat anhedonista que l'acompanya. 3. La bondat del místic que dona més del que rep. Fet documentat pels antropòlegs per exemple en el sistema de redistribució de les tribus ameríndies del nord, on el cap ho és perquè és el més generós. El sant hindú o el cap amerindi reben molt a causa de llur bondat i esdevenen els més pobres perquè ho donen tot als més necessitats. Donen per rebre i, : "La paradoja es que en todas partes, los templos y monasterios han llegado a ser lugares propios de economías racionales."<sup>95</sup> Paradoxa relacional que en el cas del monacat budhista i els *vaishyes*, la casta dels comerciants, és molt clara. Gran part de la comunitat procedeix d'aquesta extracció i d'ella s'originen els donatius i el suport econòmic per la sangha budhista. Apareix en aquest context el concepte de transferència de mèrits –extrapolat del xamanisme i dels conceptes brahmànics de puresa i de la teodicea del karma- de forma que les donacions econòmiques són considerades com a bon karma i generadores d'interessos kàrmics positius. En certa forma, s'introdueixen conceptes econòmics d'inversió i guany procedents del món de l'*artha*, a través del medi del *dharma*, en la praxis de *moksa*.

---

<sup>93</sup> Nikhilânanda, S. (1959), *Hinduism, its meaning for the liberation of the spirit*, George Allen and Unwin, London, p.82.

<sup>94</sup> Weber, M., op. cit., pp.57-59.

<sup>95</sup> Weber, M., op. cit., p.59.

c) Conciliadors de les dues polaritats, la horitzontal de plaer-riquesa i la vertical de deure moral-alliberament. L'escola del Yoga i la Vaishesika volen conciliar els dos vectors. Patañjali escriu en el *Yogasûtra II:18 i 21*: "El propòsit d'allò perceptut -la natura- és proporcionar l'experiència sensorial (*bhoga*) plaent o dolorosa i aconseguir l'alliberament (*apavarga*). Allò perceptut existeix només pel propòsit del perceptor." La tradició atribueix a Shankarâchârya el següent vers: "Prosternacions davant l'Om, aquest punt lluminós sempre en harmonia que atorga als yoguis, que mediten sense descans sobre ell, el gaudi i l'alliberament espiritual."

### c.3. Tres valors (*trivarga*).

Aquesta visió sintètica dels tres grans valors per aconseguir una vida feliç a la terra, neix en el més remot passat de la tradició vèdica i classificar la realitat de manera ternària serà, com detectà Dumézil la marca de la casa de la tradició hindú indoeuropea (que no és ni índia ni europea com s'ha dit moltes vegades). El pensament en base tres és molt present: tres *Vedes*, tres mons, tres *gunes*, la *trimurti*, tres *dohas*, tres *nadis*, tres *bandhes*, tres aspiracions humanes... El *Rigveda, I,113* descriu la triple fita de l'ésser humà: "El poderós amanecer pone en pie al enrollado dormilón; para que se divierta (*kâma*), para que se enriquezca (*artha*) i para que rece (*dharma*).” I a les *Lleis de Manu II:224*:

Al decir de algunos hombres sensatos, este soberano bien consiste en la virtud y la riqueza, o según otros, en el placer y en la riqueza o según otros todavía, en la virtud sola; o según otros en fin, en la riqueza; pero es la reunión (armonia) de los tres, lo que constituye el verdadero bien (*shrêyah*); tal es la decisión correcta.

En el clàssic *Shukra Nîti* podem llegir: "Hom ha de pensar sempre: no podria ser més culte i virtuós (*dharma*), més ric (*artha*), més joiós (*kâma*)? L'èxit en el viatge de la vida rau en aquesta actitud." I, el *Mahâbhârata* aconsella el mateix:

De la mateixa manera que la mel és l'essència de les flors, el plaer és l'acompliment del desig. Virtut (*dharma*), riquesa (*artha*) i plaer (*kâma*) s'han de cercar plegats. Aquell que cerca només un dels tres no serà feliç, el que en cerca dos serà imperfecte. El millor és aquell que els té tots tres'.

La tradició tântrica ofereix receptes –*mantra*, *yantra*, *mudrâ*- per assolir els tres valors: "The Tantras, though aiming at the realization of the suprem end, have also provided courses of discipline by which the so-called 'lower' ends of *artha* (wealth), *kâma* (desire) and *dharma* (virtue) are achieved."<sup>96</sup> El filòsof MacIntyre exposa:

La tradición hindú de la época védica postulaba un conjunto ordenado de los objetivos humanos o *purusârtha*, constituido por tres niveles, a saber, *artha* (político-económico), *kâma* (erótico-extático) y *dharma* (ético). Su ordenación sitúa lo ético como objetivo supremo, cuya consecución incluye y trasciende los otros dos. El logro absoluto del *dharma* conduce al Cielo. Los medios para tal fin incluyen la adecuada realización de acciones positivas. Tales actos pueden ser de tres clases: físicos, mentales y vocales. Puesto que las actividades de estas clases agotaban el campo de las acciones, la función de la 'ciencia' védica

<sup>96</sup> Lokeswarânaanda, S. (1989), *Studies on the tantras*, Râmakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, p.84.



consistia en indicarnos cómo actuar en estas tres vías, con el fin de lograr la prosperidad, la satisfacción y, eventualmente, el Cielo.<sup>97</sup>

Aquesta axiologia ternària volia aconseguir una integració i una jerarquització dels valors sota la llum rectora del *dharma* per tal d'assegurar el gaudi i els recursos necessaris, en aquesta vida, sense violentar els principis de la moral social i assegurar-se l'adquisició i acumulació dels mèrits morals per continuar amb aquesta vida plena en el Cel (*svarga*) *postmortem*. En les precises paraules de Swami Krishnânanda llegim:

We have to observe the principles of *dharma* because our longings can receive a logical listening only if *dharma* is followed. Our material needs and our vital longings can have justifiable satisfaction only on the basis of *dharma*. Yes, *dharma*, *artha* and *kama* are the three absolute, categorical imperatives of life, without which we cannot live.<sup>98</sup>

Amma els jerarquitzava de manera constructiva per l'individu i per la societat: "En la vida, *artha* y *kâma* –acumular dinero y realizar deseos- no bastan; lo primero y más importante que debe haber es conciencia del *dharma*, rectitud."<sup>99</sup> En la mateixa ona trobem al teòleg T.M.Manickam que escriu en la seva Tesi Doctoral:

But man should not make a choice of either *artha* or *kâma*, violating their inner relationship and subordination to *dharma*. This would be suicidal, for the value itself, because *dharma* determines the criterion for other goods. One has to bear in mind that *artha* and *kâma*, which are parts of one's earthly fortunes, should be abandoned if they are barren of *dharma*; even acts which are lawful should be avoided if they cause pain in the future or are offensive to man<sup>100</sup>

#### c.4. Quatre valors (*chaturvarga*).

L'ordre tradicional dels *purusârthes* (*dharma*, *artha*, *kâma* i *moksa*) està lligat a la socialització (educació, treball-guany, gaudi i alliberament) i a les quatre etapes de la vida o *âshrâmes* (*brahmacharya*, *vânâprastha*, *grihastha*, *samnyâsa*). En el següent quadre podem apreciar el sistema de pensament que estratifica múltiples conceptes:

<i>Purusârtha</i>	<i>Varna</i>	<i>Âshrama</i>	<i>Guna</i>
Valors	'Castes'	Etapes vitals	Qualitats materials
<i>Dharma</i>	<i>Brâhmana</i> , <i>ksatriya</i>	<i>Brahmacharya</i> , <i>vânâprastha</i> , <i>grihastha</i>	<i>Rajas-sattva</i>
<i>Artha</i>	<i>Ksatriya</i> , <i>vaishya</i>	<i>Grihastha</i>	<i>Tamas-rajâs</i>

<sup>97</sup> Deustch, E. (2000), *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, p.134.

<sup>98</sup> Krishnânanda, S ( p.123.

<sup>99</sup> Amritânandamayi, Mata, (2008), *El infinito potencial de la mujer*, Fundación Filokalia, Mutilva Baja, p.44.

<sup>100</sup> Manickam, T.M. (1977), *Dharma according Manu and Moses*, Dharmaram College, Bangalore, p.202.

<i>Kâma</i>	<i>Vaishya, shûdra</i>	<i>Grihastha</i>	<i>Rajas -tamas</i>
<i>Moksa</i>	<i>Brâhmana</i>	<i>Vânaprastha, samnyâsa</i>	<i>Sattva</i>

©Josep Maria Duch

Coomaraswamy exposa les relacions entre valors i etapes vitals:

Los hindúes definen el propósito de la vida, el «fin del hombre» (*purusârtha*) o su razón de ser, de una manera cuádruple, y al mismo tiempo, respectivamente, en lo que concierne a las vidas activa y contemplativa. Por una parte, los propósitos de la vida son la satisfacción del deseo (*kâma*), la persecución de los valores (*artha*), y el cumplimiento de la función (*dharma*, en el sentido del deber); por otra, el propósito final, y, en este sentido, total, de la vida es alcanzar la liberación (*moksa*), de todas las necesidades, valuaciones, y responsabilidades. Estos fines inmediatos y finales se enuncian en el orden de su jerarquía, pero no deben considerarse como independientes o fundamentalmente opuestos unos a otros. Sin embargo, el fin último de la liberación se contrasta claramente de las otras tres categorías del propósito propio a la vida activa; y este contraste se refleja en el hecho de que se reconoce que un hombre tiene responsabilidades sociales vinculantes (consideradas a menudo como una deuda con sus antepasados que ha de ser saldada) y que puede haber acabado con estas responsabilidades de una vez por todas. Por consiguiente, se hace provisión tanto para la vida del hogareño que practica un oficio (ya sea sacerdotal, real, pastoral, o mecánico), como para la vida de pobreza, la del *samnyâsa* mendicante que «abandona» al mismo tiempo todos sus derechos y todos sus deberes sociales y que, no teniendo posesiones, vive de la «caridad», en el sentido más puro de la palabra, a saber, el del amor de sus prójimos los hombres, para quienes es un privilegio alimentarle.<sup>101</sup>

Hiriyanna i altres autors contemporanis plantegen un altre ordre des de la concreció de la matèria al pur esperit, desplaçant *dharma* a un tercer lloc on juga un rol de pont o transició, l'ordre és el següent: *artha*, *kâma*, *dharma* i *moksa*. *Artha* permet disposar dels recursos per gaudir de *kâma*, que s'ha de subjectar a *dharma*, que és instrumental per assolir *moksa*. Per Hiriyanna alguns valors són instrumentals i altres finals, intrínsecs i complets en ells mateixos. Així *dharma* com a valor instrumental té un doble rol, regulatiu o normatiu en primer lloc i productiu, en segon lloc. Regulatiu perquè atorga un criteri que permet sota una guia segura regular *artha* i *kâma*, com afirma N.A.Nikam<sup>102</sup> transforma 'l'hedonisme psicològic en hedonisme ètic'. Es troba escrit en el *Gîtâ* VII:11 "Jo sóc *kâma*, governat per *dharma*". La tradició divideix els valors en dos grans grups: els valors mundans (*sâdhya*) i un quart de naturalesa espiritual (*apavarga, siddha o paramârtha*). L'orde de l'enumeració dels quatre valors reflexa l'*ethos* i el *pathos* del pensament filosòfic hindú i de l'estructura social. Per Karl H.Potter<sup>103</sup> *moksa* és la completa llibertat que culmina el procés continu de deseiximent o renunciació de totes les limitacions socials (*dharma*), del desig de control (*artha*) o gaudi (*kâma*) sorgides del no-ésser. Podem copsar-ho com un creixement progressiu envers l'absolut

<sup>101</sup> Coomaraswamy, A. K. (2008), *La doctrina India del fin último del hombre*, Ignitus Ediciones&Sanz Torres, Madrid, p.51.

<sup>102</sup> Nikam, N.A. (1967), *Some concepts of Indian culture*, Indian Institute of Advanced Studies, Simla, p.59.

<sup>103</sup> Potter, K.H. (1963), *Presuppositions of India's philosophies*, Pentience Hall Inc., Englewood.

després de l'experiència de la triplicitat inferior d'ordre material. Swami Krishnânanda afirma: "The freedom-from corresponds to his lack of attachment, and the freedom-to his universal concern." Per Potter els *purusârthes* són actituds envers els tres objectius de la vida i els objectes concrets que cauen sota llurs esferes particulars. S'ubiquen en una escala ascendent que requereix més implicació personal i que atorguen més assaboriment de la vida o *rasa*. Es va deixant arrere l'ús instrumental fins albirar els deures morals. Els *purusârthes* serien graus de 'concern': "The attitude of *dharma* is an attitude of concern for others as a fundamental extension of oneself. *Moksa* seria la més gran preocupació per tot amb l'absència de possessivitat i afecció."

Van Buitenen<sup>104</sup> percep les oposicions entre *dharma* i *moksa*, les entén com metes essencialment incompatibles. Es tracta d'un conflicte entre la llei i l'ordre de vida horitzontal associat al *samsâra* (procreació i èxit econòmic) i l'anomia o rebuig de l'ordre de la vida i el retorn o l'ascens vertical envers a l'U. Ingalls<sup>105</sup> explicaria aquesta incompatibilitat a causa del sorgiment dels valors en medis socials ben diferenciats d'aquestes dues tradicions espirituals i el subjecte social al qual van adreçats. *Moksa* neix en l'antiga època vèdica, la qual cosa el fa respectable, i s'adreça als renunciants mentre que *dharma* s'articula lentament en el llarg desplegament històric de la cultura índica i s'adreça a les grans masses de creients. Serveixen a motivacions i qualificacions diferents. Aravind Sharma comparteix aquesta visió:

It seems significant that the *purusârthas* as such were formulated in the *smriti* period when the regulative role of *dharma* was considered pre-eminent. Thus it is in the *Manusmriti*, the *Bhagavadgîtâ*, and the *Mahâbhârata* in general, as also in works such as the *Kâmasûtra*, that one first encounters the classical formulation which puts *dharma* at the very beginning with the others ends to be pursued subject to it. *Moksa* was added later. Now *dharma* is also preparatory to *moksa*, so this addition could have had the effect of pulling *dharma* closer to it, but apparently the order of enumeration was too firmly anchored to allow for that.<sup>106</sup>

Ingalls no percep el mateix nivell de discontinuïtat entre *dharma* i *moksa* que Van Buitenen els explica com els dos punts d'una mateixa línia, el punt inicial i el final que requereixen, ambdós, disciplina i auto perfeccionament. Hiriyanã seguint el *Bhagavadgîtâ* defensa que *dharma* no és un fi en ell mateix, subordina<sup>107</sup> *dharma* a *moksa* i reconeix que *dharma* permet que ens elevem a *moksa* i regula els moviments d'*artha* i *kâma* per tal de no pertorbar el benestar social (ideal del *lokasamgraha*).

Aunque el esquema más bien artificial de los fines humanos, los *purusârthas*, corre el riesgo de simplificar demasiado los valores que compiten en el cuerpo social, es significativo por el mismo hecho que intenta, con bastante éxito, integrarlos en un esquema coherente.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Van Buitenen, J.A.B. (1957), 'Dharma and moksa', *Philosophy East and West* 7, nos. 1 and 2.

<sup>105</sup> Ingalls, (1975), *Dharma and Moksa*, *Philosophy East and West* 7, nos. 1 and 2.

<sup>106</sup> Sharma, A. (1982), *The purusârthas: a study in hindu axiology*, Michigan State University, Michigan, p.14.

<sup>107</sup> *Bhagavadgîtâ* III:35, IV:33 i VII:11.

<sup>108</sup> Flood, G. (2008), *El cuerpo tántrico*, Paidós, Barcelona, p.70.

Ciertamente la tradición brahmánica tematizó la dimensión narrativa de la vida y afirmó que existían tres y luego cuatro fines esenciales de la vida: los valores de la responsabilidad social (*dharma*); la prosperidad o éxito material, político y simbólico (*artha*); y el placer (*kâma*) dentro de los límites de la responsabilidad social. Posteriormente se añadió un cuarto fin, que es la salvación o liberación (*moksa*) como objetivo o sentido último de la vida.<sup>109</sup>

Tot i això, no s'escapa a l'ull reflexiu (Harshânanda, Deleury, MacIntyre...), la tensió interna i la dificultat de travar-los amb harmonia o la incompatibilitat d'ambdós paradigmes:

While stressing *moksa* as the ultimate goal of human life, the scriptures advocating *adhyâtmavidyâ* have not forgotten the legitimate desires and aspirations of the average human beings. They are: *artha* (wealth) and *kâma* (instinctive desires of the flesh). However, these can be earned and enjoyed only when they are in conformity with *dharma* (righteousness) and do not transgress it. What *dharma* is and what it is not, can be known only through the holy books and the noble persons. Of course, *moksa*, as the final goal of life is never omitted from such lists. These four together – *dharma*, *artha*, *kâma* and *moksa*- are called *purusârthas* (the four ends of life desired by all human beings).<sup>110</sup>

La oposició ternària (*dharma/artha/kâma*) donà pas a una oposició quaternària (*dharma/artha/kâma/moksa*) composada per dues oposicions binàries, una vertical (*dharma/moksa*) i l'altre horitzontal (*kâma/artha*). Les tensions continuaren a l'interior dels dos valors de cada grup.

La bipolarité *moksa-dharma* au sommet, posée comme un axiome implique la reconnaissance du pluralisme des valeurs animatrices de la société. Pluralisme qui lui-même se structurera en plusieurs bipolarités. Il est clair par exemple, que le couple *kâma-artha* établit une tension dialectique entre valeurs de jouissance et particulièrement d'assouvissement sexuel, et valeurs d'acquisition exprimées en termes de production et d'accumulation des richesses. Ce serait un cercle vicieux, celui-là même où se sont enfermées les sociétés de type capitaliste comme de type socialiste. Mais le modèle indou permet d'y échapper en refusant à ces valeurs l'exclusivité des motifs de l'existence humaine. En effet, le binaire *artha-kâma* est l'un des éléments du nouveau couple formé avec *dharma*, l'ordre social hiérarchisé, qui introduit au-dessus de groupe des producteurs-consommateurs celui des prédateurs, c'est-à-dire le pouvoir politique extérieur au village, lieu privilégié de la dialectique entre *artha* et *kâma*. Mais ici encore le nouveau couple (*artha+kâma*) + *dharma* échappera à la fatalité d'une société impérialiste, étatique et policière, car il n'est à son tour qu'un des éléments dans un autre couple souvent rencontrée (*kâma+artha+dharma*) + *moksa*, dont le brahmane est l'incarnation contraignante.<sup>111</sup>

El filòsof MacIntyre, perceptor fi de les diferències i les incompatibilitats a nivell lògic, apunta la cesura de visions:

Hasta cierto punto, y como he mencionado antes, se dieron intentos de armonización de ambos paradigmas mediante la utilización de la terminología

<sup>109</sup> Flood, G., op. cit., p.59.

<sup>110</sup> Harshânanda, S. (1998), *An introduction to hindu culture ancient & medieval*, Râmakrishna Math, Bangalore, p.17.

<sup>111</sup> Deleury, G. (1978), *Le modèle Indou*, Hachette, Paris, p.160.

inicial. Los filósofos tan solo diferían en el grado en que estaban dispuestos a reconocer la incompatibilidad de ambos paradigmas. Shankârachârya es el filósofo que más insiste en la incompatibilidad, mientras que la *Bhagavadgîtâ* constituye el ejemplo mejor conocido de intento de compromiso.<sup>112</sup>

Aquest esperit de compromís, de percebre abans allò que uneix, la voluntat d'entendre la varietat de valors, de maduresa i de recerca de l'humà porta a la tradició vedàntica a parlar en aquests termes:

The *rishis* knew that most people need to experience marriage, have children and satisfy various ambitions. Not everyone can become a *samnyâsinn* at an early age, but every person has the same innate potential of self-realization when life is set out in an orderly fashion. It was for this reason that the *âshrama* system was devised and the needs of human life were divided into four basic groups, the *purusârtha*.<sup>113</sup>

Dandekar descobreix la pluralitat de valors arrelada en una saviesa profunda de la psicofilosofia hindú:

Hindu thinkers have recognized that man possesses a complex personality which seeks expression through four channels: his instincts and natural desires, his craving for money and property, his social aims and his spiritual urge. A truly integrated personality and an essentially full life are possible by the proper correlation of these four ends of man.

La teoria dels quatre *purusârthes*, sota els ulls de sistemes més limitats i rígids que només perceben contradiccions i antagonismes, se'ns presenta com un sistema flexible i imaginatiu per articular activisme i renunciació, allò empíric amb l'espiritualitat. És una visió holística, optimista i d'un progressiu evolucionisme espiritual. D'aquest parer és Raimon Panikkar quan escriu:

Sería, sin embargo, falso presentar el hinduismo como una religión preocupada exclusivamente por los valores ultraterrenos y pintarla como desconocedora y aun negadora de la realidad temporal, humana y aún demasiado humana. En rigor las dos dimensiones están presentes en la espiritualidad hindú, que procura establecer una síntesis entre estas dos tendencias constitutivas de toda religión. Ya desde las *Leyes de Manu* y desde el tiempo del *Mahâbhârata* se distingue *abhyudaya* (prosperidad material, gozo mundano) y *nishreyasa* (beatitud suprema) como los dos fines a los que conduce el camino del cumplimiento del recto deber. Precisamente la carencia de una creencia de pecado original le permite al hinduismo ser más optimista que una cierta espiritualidad cristiana por lo que se refiere a la conjugación armónica de las dos beatitudes.<sup>114</sup>

Vegem-ho ara amb detall i amenitat de la mà del psicomitòleg Joseph Campbell que ens informa del següent:

En la filosofía hindú clásica se hace una distinción entre los fines por los cuales los hombres se esfuerzan en el mundo y el propósito de absoluta liberación de

---

<sup>112</sup> Deustch, E. (2000), *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, p.136.

<sup>113</sup> Satyânanda, S. (2006), *Sure ways to self-realization*, Yoga Publication Trust, Munger, p.236.

<sup>114</sup> Panikkar, R. (2004), *Espiritualidad hindú, sanâtana dharma*, Kairos, Barcelona, p.242.

estos fines. Los fines por los que los hombres se esfuerzan en el mundo son tres –ni más ni menos-, a saber: amor y placer (*kâma*), poder y éxito (*artha*) y el orden legítimo y la virtud moral (*dharma*). El primero, *kâma*, corresponde al propósito o interés concebido por Freud como fundamental a toda vida y pensamiento, y, como nos permite saber una amplia literatura de investigación psicoanalítica, cualquiera motivado por este impulso, bien sea el paciente o el doctor, ve el sexo en todo y todo en el sexo. ( ) La segunda categoría de propósitos mundanos, *artha*, 'poder y éxito', corresponde a la concebida por la filosofía de Friedrich Nietzsche y la posterior psicología de Alfred Adler como el impulso fundamental e interés de toda vida; y de nuevo tenemos una considerable literatura clínica que nso permite saber que cualquier psique guiada por este impulso, deseando conquistar, comer, consumir y volver todas las cosas a sí mismo o en suyas, descubre en los mitos, dioses y rituales de la religión nada más que los medios sobrenaturales para el engrandecimiento propio y tribal. ( ) Además, debemos decir que estos dos sistemas elementales de interés, *kâma* y *artha*, placer y poder, no se apoyan el uno al otro necesariamente sino que con frecuencia están en conflicto. ( ) Y el hombre también tiene que llegar a un acuerdo. De forma que en la misma psique, incluso antes de que se introduzca el factor de las normas sociales y la moralidad –la meta del *dharma*- existe un problema elemental de equilibrio y de armonización que tiene que ser resuelto, y resuelto y vuelto a resolver, porque el hombre, a diferencia del esquivo, no tiene época de apareamiento, sino que siempre está alerta a los valores y ofertas de ambos mundos.

El *dharma*, el sentido del deber, el conocimiento del propio deber y el deseo de mantenerse en él no es innato, sino que el propósito se les inculca a los jóvenes por la educación. El propósito de la educación en las esferas primitivas arcaicas y orientales siempre ha sido, y sin duda continuará siendo durante siglos, principalmente no enriquecer la mente en lo referente a la naturaleza del universo, sino crear comunidades de experiencia compartida para comprometer los sentimientos del individuo en crecimiento con los asuntos de mayor interés para el grupo local. ( ) Entonces, *kâma*, *artha* y *dharma* –placer, poder y las leyes de la virtud, los dos sistemas primarios de interés del individuo no iniciado controlados por la moral del grupo local- son los campos de fuerza que se encuentran en todo sistema efectivo de mitología en su plano dirigido al hombre común. Y para que el sistema de la ley organizado pedagógicamente (*dharma*) tenga peso y autoridad para funcionar sobre los otros dos (*kâma* y *artha*), se presenta como el deseo y la naturaleza de algún poder superior intachable, quien según el nivel de desarrollo del grupo en cuestión, puede estar representado como el deseo y la magia de los 'antepasados', el deseo de un padre omnipotente, las matemáticas del universo, el orden natural de una humanidad ideal o, en abstracto, imperativos inmutables, asentados en la naturaleza moral de todo hombre que es en verdad un hombre.<sup>115</sup>

### c.5. Cinc valors.

A nivell geomètric es pot representar per la piràmide de base quadrada amb un angle superior que cerca l'experiència teïsta de la Divinitat. Els espirituals vaïnaves com Râmanuja, Jñânadeva (1275-), Chaitanya Mahâprabhu (1486-1533) i Râmakrishna predicaren a l'Índia un evangeli de l'amor a Krisna. Per ells es podia albirar més enllà dels convencionals i decebedors quatre

<sup>115</sup> Campbell, J (1991), *Las mascararas de Dios, mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, pp.525-526.

*purusarthes* un cinquè que s'enlairava envers el vèrtex d'una transcendència de caire teista personal. Chaitanya deia: "Això –els quatre *purusarthes*- no és el que s'ha d'assolir a la vida. La veritable fita és l'Amor (*prema*) per Krisna." I Ânanda Coomaraswamy aclareix:

Cuando se ha alcanzado el fin de la vida (*adhvanah parâm*), y se ha encontrado la Fortuna, cuando el ojo del buscador ardiente (Rohita, Rufo) y el ojo del Sol, son uno y el mismo Ojo, entonces el viajero, está ciertamente preparado para la incorporación –fundido pero no confundido (*bhédâbhéda*)- dentro de los mundos emanados.<sup>116</sup>

De Râmanuja a Chaitanya, descobrim el sorgiment d'un teisme devocional (*bhakti*) que agafant el *Gîtâ* com a eix presenta noves propostes. Chaitanya inicià el moviment del *sankîrtan* o cantar plegats com a moviment espiritual sense distinció de castes i d'allà passà a les altres escoles. Els *Vedes* eren reservats per les tres primeres castes. Però el *Mahâbhârata*, el teatre i la dansa, *Nâtya-shâstra*, es contemplaren com a cinquè *Veda* que s'adreçava a totes les castes. També el cant grupal o *sankîrtana* del gran mantra alliberador (*mahâmantra*) és per a tothom: *Hare Râma Hare Râma Râma Râma Hare Hare, Hare Krisna Hare Krisna Krisna Krisna Hare Hare*. Amb Chaitanya comença el *sârvavarnika dharma*, un únic *dharma* per a totes les castes i l'èmfasi en el servei social. Alguns historiadors veuen el moviment *bhakti* de Chaitanya com una triple reacció. Al sistema de castes excloent, al domini islàmic i a la popularització de formes sufis basades en el cant i, en tercer lloc, un intent de retornar a la matriu hinduista a les orfes masses de Bengala que pertanyien a un difús fons budista tântric del qual Chaitanya incorporà diversos elements com la tradició *sahajiyâ*. La seva síntesis generà tensions, com veurem en el capítol cinquè, perquè l'ideal secret *parakîyâ*, l'amor adúlter de Krisna i Râdhâ<sup>117</sup>, creava rebuig en l'ortodòxia brahmànica. Els seus continuadors, els Gosvâmîs, van jugar bé les cartes en el camp polític enfront el poder islàmic i foren una força viva que treballà en la reestructuració i regeneració social. El veritable *bhakti* transcendeix la tradició basada en la llei del karma i en el camí ritual de les obres (*karmakanda*) és substituïda per un Déu teista, un Déu personal a qui estimar i adorar. El karma continua però és a partir d'ara una llei de segon ordre. *Bhakti* pertany a l'ordre de la intimitat, de la relació personal, és un moviment centrat en la teofania i revelació basada en la relació personal jo-Krisna.

En la India, en torno al año 1000, los filósofos desplazan su atención, desde un examen de las presuposiciones subyacentes a los medios para superar la individualidad y lograr una fusión impersonal con el cosmos, hacia un proyecto de reformulación de los conceptos tradicionales, encaminado a dotar de sentido el concepto de salvación personal aun después de la muerte.<sup>118</sup>

En una conversa entre Shrî Râmakrishna i un deixeble podem copsar com aquest model basat en els cinc valors encara resta vigent a finals del segle XIX. L'exposició es desenvolupa en un clima relaxat i ens recorda la cita evangèlica

<sup>116</sup> Coomaraswamy, A. (2009), *¿Qué es civilización?*, Ignitus, Madrid, p.117.

<sup>117</sup> La interpretació alegòrica i espiritual la podem documentar a l'obra de Herbert, J. (1988), *El yoga del amor*, Edicomunicación S.A., Barcelona.

<sup>118</sup> Harré, J. (2000), *1000 años de filosofía, de Râmanuja a Wittgenstein*, Taurus, Madrid, p.9.

de cercar primer el Regne de Déu i després obtindrem, com a conseqüència la resta dels valors. Es tracta de mantenir l'ordre dels valors, altrament el producte es podria veure alterat. Les idees s'aperceben amb claredat en el fragment següent:

Dirigiendo la mente al interior de uno mismo, se adquiere discernimiento y por medio de éste se piensa en la Verdad. Luego la mente siente el deseo de 'ir a Kali, el Árbol que colma los deseos'. Llegando a ese Árbol, es decir, acercándose a Dios, puedes juntar los cuatro frutos sin esfuerzo alguno, a saber, *dharmā*, *arthā*, *kāmā* y *mokṣā*. Luego de realizar a Dios si lo deseas, también puedes adquirir *dharmā*, *arthā* y *kāmā*, que son necesarios para llevar la vida del mundo.<sup>119</sup>

En la tradició vaisnava, les cinc esferes de valor són exemplificades per la pluralitats de rols representats per Krisna. Apareix com educador i transmissor del *dharmā* en la batalla de Kurukshetra, ensenyament recollit en el *Bhagavadgītā*; com a rei, administrador i guerrer defensor d'*arthā*; com a conreador de *kāmā* en el seu aspecte de Gopījana amb les pastores i com a ésser realitzat, encarnació del *mokṣā*, en el seu aspecte de Yogeshvara. També supera aquests quatre valors en el seu aspecte transcendent o Purushottama. Així mateix, la tradició del culte a la Deessa, reconeix el valor de l'amor:

En la vida mundana, mujeres y hombres tienen sus propias necesidades y derechos. Para cubrir estas necesidades y lograr estos derechos compiten duramente por conseguir dinero, posición social, prestigio y libertad, dedicándole mucho tiempo y esfuerzo. Pero, en medio de todo ese esfuerzo, tenemos que dejar un espacio libre en nuestra mente para recordar una verdad: sin amor, no seremos capaces de obtener felicidad o satisfacción del nombre, la fama, la posición social o el dinero. El amor es una emoción común en todos los seres vivos. Es el camino que siguen las mujeres para llegar a los hombres, los hombres a las mujeres, ambos a la Naturaleza, y la Naturaleza al universo. El amor que desborda todo límite es *vishva matruvam*, la maternidad universal.<sup>120</sup>

La lectura que es fa dels quatre *purusarthes* no s'ha de limitar a una comprensió de l'aspecte social, pot procedir així mateix de la percepció dels espiritualistes. La sonoritat de *mokṣā* vibra en aquesta octava:

El mundo es un *dvanda*, un compuesto de felicidad y sufrimiento. Puede tener lugar allí una felicidad de índole transitoria por adherencia al *dharmā*, al seguir a *kāmā* (deseo) y *arthā* (los medios) por los cuales pueden efectivizarse los deseos legítimos. Esto constituye lo que el brahmanismo llama el *trivarga* del *purusārtha*, o las tres aspiraciones del ser sensible. Pero así como el deseo conduce hacia la manifestación en la forma, de igual manera la ausencia de deseo aparta de ésta. Quienes llegan a este estado buscan el *mokṣā* o el *nirvāna* (el cuarto *purusārtha*), que es un estado de bienaventuranza ubicado más allá de los mundos de formas mutables, pues hay un descanso del sufrimiento que el deseo (junto con una tendencia natural a trasponer sus límites correctos) procura a los hombres. Por lo tanto, los hombres deben vivir con el deseo en armonía con el orden universal, o si están exentos de deseo, pueden (pues cada cual es dueño

<sup>119</sup> M. (1977), *El evangelio de Shrí Rāmākrishna, Tomo I*, Kier, Buenos Aires, p.329-330.

<sup>120</sup> Amritānandamayī, Mata, op. cit., p.34.



de su futuro) transpone Lo manifiesto y convertirse en Eso que es *moksa* o *nirvâna*. La religión y por lo tanto la civilización verdadera, consiste en la elevación del *dharma* como bien individual y general, y en el patrocinio del progreso espiritual, de modo que, con justicia para con todos los seres, pueda alcanzarse la verdadera felicidad que es el fin inmediato y último de toda la humanidad y, en realida, de todo ser.<sup>121</sup>

Si continuéssim el nostre anàlisi arribaríem a la fractalitat *ad infinitum*. Dins de cadascun dels quatre *purusârthes*, en el nucli de cadascuna de les quatre expectatives existencials s'obren altre vegada els quatre valors amb un creixement fractal. Així, com exemple, si aprofundim en *moksa* trobem que: El *dharma* de *moksa* són els valors morals de *yama* i *niyama*. L'*artha* de *moksa* són els guanys dels estats alterats de consciència i els poders psíquics. El *kâma* de *moksa* són la joia interior o *ânanda*. El *moksa* de *moksa* és l'alliberament o *kaivalya*. L'axiologia dels *purusârthes* va sortir de l'Hinduisme irradiant-se a les altres tradicions autòctones de l'Índia (buddhisme i jainisme) i a les que a través de la conquesta o migració es van assentar en el subcontinent com el cas de l'Islam. Vegem la valoració que fa un mestre sufí, Hazrat Inayat Khan, sobre els quatre *purusârthes* i com apunta cap el cinquè valor teista, l'amor a Déu:

The world is engaged in four different kinds of occupations. To one person some of them may be repellent and undesirable, while to another they seem desirable. Everyone has his own occupation in which he seems to be happy, but that of another seems to him useless, foolish or undesirable. In Sanskrit these occupations are called *kâma*, *artha*, *dharma*, and *moksa*. The Occupation of *kâma* is love, affection, attachment, or infatuation, to such an extent that nothing else matter in life neither money nor position, nothing. *Kâma* is the thing he wants; it is his one occupation. *Artha* is the occupation in which one pursues money; he wishes to be rich, to have property, to make trade prosper. *Dharma* is the occupation of pursuing duty. Such a person says, 'these things are not right. The right thing is to one's duty'. Perhaps he is interested in his family, in family duty to mother, father, wife, or children, saying, 'This is my virtue'; or in the people, the nation, the poor, or the rich. Whatever he considers his duty he gives his life to. He may be a soldier, a teacher, or a merchant; but he feels justified according to the way he does his duty. The person who is after money thinks he is a fool. The lover thinks he is a fool too. For him the first thing is to convert people to his Church; to do something good for his nation, city or village. The fourth occupation, *moksa*, is different again. This means to work for heavenly peace. What is the use of bothering about ones duty? The whole aim is heaven; that is the happiness to look for. All things will change, all will pass- wealth, earthly love- they are all changeable. But paradise, the happiness one can get in the hereafter after all the suffering here, that is the unchangeable. A man who thinks thus is pious. He suffers all his life; he goes through all kinds of pain; he is seeking for that paradise.<sup>122</sup>

*Dharma*, l'ètica, i *moksa* coincideixen a l'hora d'adequar medis i fins.

Los motivos puros y los medios correctos son mucho más importantes que los fines, sin importar lo poderosos y útiles que éstos nos parezcan. *Artha* y *kâma* –

<sup>121</sup> Woodroffe, S.J. (1978), *Shakti y shakta*, Ed. Kier, Buenos Aires, p.17.

<sup>122</sup> Inayat, H.I. (1989), *The sufi message vol.VII*: Motilal Banarsidass, New Delhi, pp.205-208

la riqueza y la satisfacción de los deseos- deben ser utilizados para desarrollar el anhelo de liberación de los apegos mundanos, es decir, para la obtención de *moksa*. *Moksa* es *mohakshaya*, la destrucción de todo enamoramiento mundano.<sup>123</sup>

Podem adonar-nos que la tensió que alguns autors (Weber, Dumont, ...) han descobert entre els diferents *purusârthes* no és tant una oposició o incompatibilitat, a nivell teòric, entre *moksa* i *kâma* sinó una oposició de caire social entre les diverses etapes de la vida (*âshrama*)<sup>124</sup>. Es tractava de la oposició entre el *grîhasta* (el casat que guanya *artha* i gaudeix de *kâma*) i el *samnyâsi* (el cast renunciant). Aquest abisme, nascut en el desplegament històric índic, també ha cercat solucions plurals. Algunes, excloents, han posposat la dedicació plena al *moksa* per quan l'individu casat anava, després de la 'jubilació', al bosc. Altres opcions com la del guru de la tradició *bhakti* que pot estar casat i tenir fills o també s'ha provat la solució del *vâmatantra* que permet al renunciant períodes de sexualitat estèril ritualitzada, sense les carreges familiars, permetent el gaudi de *kâma* sense perdre les prerrogatives de *moksa*.

Com veurem en els capítols dedicats a *dharma* i *artha* hi ha dificultats d'incloure tots els *jâtis* en els quatre *varnes* clàssics i tots els valors universals en els quatre valors de la classificació dels *purusârthes*. El filòsof Daya Krishna ha denunciat el que qualifica del 'Mite dels *purusârthes*' perquè es vol reduir a quatre o cinc el que podria ser el reconeixement plural i lliure, modern a l'estil occidental de l'axiologia. Sorgeix un interrogant, poden els *purusârthes* clàssics incloure la diversitat i la complexitat de valors que l'ésser humà i el món actual cerquen?

The oft-repeated traditional theory of the *purusârthas*, thus, is of little help in understanding the diversity and complexity of human seeking which makes human life so meaningful and worthwhile in diverse ways. The *kâma*-centric and *artha*-centric theories of Freud and Marx are as mistaken as the *dharma*-centric thought of sociologists and anthropologists who try to understand man in terms of the roles that he plays, and society in terms of the norms of those roles and their interactive relationship. For all these theories, the independent seeking of any value which is different from these is an illusion, except in an instrumental sense. The ultimately suicidal character of all such theories is self-evident, as they do not provide for any independent value to the life of the intellect which they themselves embody. Fortunately for the Indian theory of *purusârthas*, it has postulated the ideal of *moksa* which is tangential to all other *purusârthas*. But it too has no place for the independent life of reason as a separate value, or for that matter for any other life which is not concerned primarily with *artha*, *dharma*, *kâma* and *moksa*. This is a grave deficiency, and points to the necessity of building a new theory of the *purusârthas* which would take into account the diverse seekings of man, and do justice to them.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Ghandikota, S.R. (1991), *Saitrés*, Júpiter Editores, Caracas, p.104.

<sup>124</sup> Krishna, D. (1996), *The problematic and conceptual structure of classical indian thought about man, society and polity*, Oxford University Press, Bombay, p.22.

<sup>125</sup> Krishna, D. (1991), *Indian philosophy, a counter perspective*, Oxford University Press, New Delhi, pp.204-205.

## 2.2. L'esforç personal (*purusârtha*), clau per assolir els valors (*purusârtha*).

La *Devi Gîtâ*, obra tardana que sintetitza nombrosos elements i tradicions engresca a l'esforç constant a la vida i ja des del primer capítol presenta un escenari d'acció, treball i esforç que implica tant els déus, que s'esforcen per realitzar correctament llurs funcions còsmiques, com els humans que aspiren a la realització. És la filosofia clàssica del lema *Labor omnia vincit*.

Per això, oh rei, hom ha d'esforçar-se amb tota la seva fermesa per assolir la saviesa. En cada pas que doni, obtindrà els fruits com si hagués realitzat el sacrifici reial del cavall blanc. Igual que la mantega s'oculta en la llet, així en cada vivent habita el coneixement del Diví. Hom ha de batre constantment tota l'existència, utilitzant la ment com a bastó, per fer surar la saviesa amagada. El *Vedânta* proclama en veu alta: 'Esforça't en el propòsit d'assolir la saviesa i esdevindràs plenament satisfet (*kritârtha*)'. Cerqueu doncs la realització total, oh rei de les muntanyes! Us ho he descrit breument. Voldríeu ara, escoltar alguna altra cosa?<sup>126</sup>

Es tracta d'actualitzar totes les potències del nucli de l'ésser humà. Així en el capítol *IX.38-45*, la deessa de l'univers (*Bhuvaneshvarî*) alliçona a un rei:

En el decurs d'innombrables vides neix la saviesa, oh rei, i no en una sola vida. Per això, amb un total compromís, dediqueu cada esforç a la recerca de la saviesa i prengueu refugi en l'esforç. D'altra manera, si no s'assoleix la saviesa, una gran calamitat us caurà al damunt, ja que és molt difícil néixer com un ésser humà. I encara més difícil és néixer en una família de brâhmans on s'inculca la saviesa del Veda. Esdevenir deixeble d'un Guru excel·lent i assolir les sis virtuts o les sis riqueses que porten l'èxit en el Yoga: la calma (*shama*), el control dels sentits (*dama*), la impertorbabilitat (*titikshâ*), la fe en el Guru i en les escriptures (*shraddhâ*), la ferma concentració en l'Ésser (*samâdhanâ*), i l'anhel de ser lliure (*mumuksutva*), són coses difícils d'assolir. Oh muntanyenc! Ésser hàbil en el control dels sentits, en el domini de les complexitats del sànscrit i purificar el cos seguint els ritus del Veda, requereix moltes virtuts prèvies. D'altra banda, és el mèrit (*punya*), adquirit en nombroses vides que fa que anhelem l'alliberament. Fins i tot, si hom aconsegueix els excel·lents fruits de les pràctiques espirituals i té les anteriors qualificacions, però no fa els esforços vers la fita de la saviesa, malgastarà les oportunitats que proporcionen un naixement humà i la seva vida serà fútil.

L'esforç per assolir aquestes expectatives es materialitza a través d'un triple aspecte: L'esforç engegat per les accions de la voluntat personal (*karma*). El fruit o conseqüències de les accions realitzades en el passat (*vipaka*) que han madurat generant les situacions vitals de la nostra existència. Som el que férem en el passat, serem el que fem ara. La gràcia divina o la gràcia del *guru*. El *Yogavâsistha*, una obra enciclopèdica i paradoxal, presenta la teoria de la doble veritat. El món tal com el percebem és il·lusori però hem d'esforçar-nos amb tots els nostres recursos per fer produir aquest camp evanescent. L'obra fa un elogi del propi esforç enfront del fatalisme que una interpretació del karma ha cristal·litzat socialment portant-nos a la passivitat. Cadascú construeix la

---

<sup>126</sup> Duch, J.M. (2001), *Devi Gîtâ*, Col·lecció Samâdhi Mârga, Reus.

seva pròpia realitat, un solipsisme omnipotent, on la única causa és evidentment un mateix. Ni condicionants biològics ni socials poden aturar l'individu. Discurs que ens recorda el *New Age* en més d'un punt:

Escucha bien lo que voy a decirte, Râma, porque esta enseñanza puede liberarte para siempre de la oscuridad de la ignorancia. La liberación que se puede conseguir en este mundo sólo se obtiene por nuestro propio esfuerzo. Cuando encontramos dificultades para conseguirlo, es obvio que no hemos puesto suficiente empeño. Lo que llamamos destino es algo ficticio que no puede demostrarse en modo alguno. El propio esfuerzo es una acción mental, verbal y física conforme a la instrucción de los santos versados en las escrituras. Sólo por un esfuerzo de este tipo llegó Indra a ser rey de los cielos, Brahmâ a ser el Creador, y las demás divinidades a desempeñar su papel en el cosmos. Hay dos tipos de esfuerzo personal: el que es conforme a la ley y a las escrituras (*dharma*), y el que es contrario a estas enseñanzas (*adharma*). Lo que llamamos destino sólo es el eco del esfuerzo realizado en pasadas encarnaciones. En la vida presente siempre hay conflicto entre las acciones pasadas y las presentes, pero en todo momento prevalece la acción más potente y decidida. El esfuerzo personal no conforme con las escrituras sólo está motivado por la ignorancia con el fin de obtener ventajas personales. Cuando encontramos dificultad en realizar el esfuerzo correcto, debemos examinarlo con rigor y comprobar si se trata de una acción realizada bajo la ilusión (*mâyâ*), en cuyo caso tenemos que corregirla para no envilecernos aún más. La acción correcta en el momento presente es más poderosa que ninguna de las pasadas.

Por consiguiente debemos recurrir al propio esfuerzo con una decisión inquebrantable y vencer nuestro supuesto destino haciendo rechinar los dientes si es preciso. Un hombre perezoso es peor que un asno. Nunca debemos rendirnos a la pereza, sino perseguir tenazmente la liberación (*moksa*), dándonos cuenta de que la ida se escapa en un momento. No debemos disfrutar con los placeres sensibles (*kâma*) que son como heridas infectadas y mal cicatrizadas. El que cree que el destino le obliga a hacer esto o lo otro, es un necio que pronto será abandonado por Lakshmî, la diosa fortuna. Si persigues la sabiduría (*vidyâ*) con un esfuerzo intenso y prolongado, comprobarás que ese esfuerzo te conduce directamente hacia la realización de la verdad (*satya*). Si en este mundo no fluyera esa perversa fuente de dolor que llamamos pereza, ¿dónde encontraríamos pobres e ignorantes? A causa de la pereza, la gente vive una vida tan miserable y desgraciada como la de los animales. Con el cuerpo sano y la mente despierta, querido Râma, debes aplicarte con tesón para no volver a renacer en este mundo. Ese esfuerzo tiene una raíz triple y da tres clases de frutos: el despertar interior de la inteligencia, la decisión de la mente y la acción física que se deriva de ella de forma irrevocable. El esfuerzo correcto se basa en estas tres cosas: el conocimiento de las escrituras, la enseñanza del maestro y la voluntad personal. Por consiguiente, desde la más temprana infancia, debemos esforzarnos en la verdadera salvación (*moksa*) por un estudio inteligente y profundo (*svâdhyâya*), por la compañía de los sabios (*satsanga*) y ante todo, por nuestro propio esfuerzo. En este mundo todo está en movimiento excepto los cadáveres, y cada acción produce un resultado inevitable (*karma*). El sabio Vishvamitra se transformó en un sabio conocedor de Brahman por su propio esfuerzo y todos nosotros hemos alcanzado el autoconocimiento por nuestra voluntad. Por tanto, olvida los fatalismos y aplícate en un incansable y porfiado esfuerzo personal”<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> Ballesteros, E. (1995), *Yogavâsistha, un compendio*, Etnos Indica, Madrid, pp. 43-46.

L'objectiu cercat en la llarga disciplina dels purusârthes és una fita on l'acció formi part de la realització. Estem lluny del *nirvâna* neutre i passiu.

Give up all your doubts. Resort to moral courage. Be a *mahâbhoktâ* (great enjoyer of delight, who does not hate anything nor long for anything but enjoys all natural experiences, who witness the world-play unaffected by it), *mahâkartâ* (great doer of actions, free of doubts and performs appropriate actions in natural situations whether they be regarded as *dharma* or *adharma* remaining in his mind in a state of silence and purity) and *mahâtyagî* (perfect renouncer, who has banished from his mind concepts like *dharma* and *adharma*, who has abandoned from his mind the notion of world-appearance).<sup>128</sup>

Quasi bé dos mil anys després, Paramahansa Yogânanda (1893-1950) escriurà un llibre *La Llei de l'èxit* emprant elements molt similars: és possible millorar, s'ha d'aprofitar la força del pensament, s'ha d'entrenar la voluntat i la força del destí pot capgirar-se a voluntat... que han estat emprats molt més tard pel moviment *New Age*:

- La ley del éxito

¿Es posible que exista algún poder capaz de revelarnos ocultas vetas de riquezas y tesoros insospechados? ¿existe alguna fuerza a la cual podemos recurrir en nuestra búsqueda de la salud, la felicidad y la iluminación espiritual? Los santos y sabios de la India afirman que tal poder existe. Ellos han demostrado la eficacia de los verdaderos principios espirituales, eficacia que puede ser también comprobada por cualquiera de nosotros, siempre que estemos dispuestos a estudiarlos y aplicarlos objetivamente. Tu éxito en la vida no depende solamente de tu habilidad y entrenamiento personal, sino también de tu decisión para aprovechar las oportunidades que se te presentan. Las oportunidades se crean en la vida; ellas no vienen por azar. Todas las oportunidades que surgen en tu sendero han sido creadas por ti mismo, ya sea en la actualidad o en el pasado; un pasado que incluye tus vidas anteriores. Puesto que tú mismo te has ganado dichas oportunidades, has de aprovecharlas al máximo. Si haces uso de todos los medios externos accesibles, así como también de tus habilidades naturales para vencer cada obstáculo que se presente en tu sendero, desarrollarás los poderes que dios te ha otorgado: poderes ilimitados, que fluyen de los potenciales más íntimos de tu ser. Posees el poder de pensar y el poder de la voluntad: ¡utiliza al máximo tales dones divinos!

- El poder del pensamiento

Tu manifiestas éxito o fracaso de acuerdo al curso habitual de tus pensamientos. ¿cuál es en ti la tendencia más fuerte: los pensamientos de éxito o los de fracaso? Si tu mente se encuentra por lo general en un estado negativo, un pensamiento positivo ocasional no será suficiente para atraer el éxito. Pero si piensas en forma correcta, llegarás a la meta aun cuando parezca que te envuelven las tinieblas. Tu mismo eres el *único* responsable de tu destino. Nadie más responderá por tus acciones cuando llegue el momento del juicio final. Tu labor en el mundo –en la esfera en la cual te ha colocado tu propio *karma*, es decir, el efecto de tus acciones pasadas- no puede ser desarrollada sino por una sola persona: tu mismo. Y tu trabajo puede ser llamado, en verdad, un “éxito”,

---

<sup>128</sup> Venkatesânanda, S. (1991), *The supreme yoga, a new translation of yoga vasistha*, DLS, Rishikesh, p.484.

únicamente en la medida en que haya servido en alguna forma a tu prójimo. No es aconsejable revisar mentalmente un determinado problema en forma constante. Conviene dejarlo descansar ocasionalmente, dándole así tiempo para que se aclare por sí mismo; pero cuida de que tú no descanses en forma prolongada que llegues a olvidarte completamente de discernir. Aprovecha, más bien, dichos períodos de reposo para profundizar más en tu interior, sumergiéndote en la honda paz de tu íntimo ser. Entonces, una vez que estés en armonía con tu propia alma, serás capaz de analizar todas tus acciones; y si adviertes que tus pensamientos o tus obras se han desviado de la meta, podrás corregir su dirección. Este poder de divina “sintonización” (o armonización) puede desarrollarse a través de la práctica y del esfuerzo.

- Puedes controlar tu destino

La mente es la creadora de todo. Es por ello que deberías dirigir tu mente en tal forma que solo cree el bien. Si te aferras a un determinado pensamiento, aplicando en ello tu fuerza de voluntad dinámica, dicho pensamiento llegara finalmente a manifestarse en forma externa y tangible. Y es así que, cuando eres capaz de utilizar tu voluntad con fines únicamente constructivos, te conviertes en el amo de tu propio destino. Mas debes siempre procurar obtener la certeza interior –nacida de la serena profundidad de tu mas intimo ser- de que lo que persigues es algo correcto, que te conviene conseguir, y que esta de acuerdo con los designios divinos. Una vez obtenida dicha seguridad, puedes entonces aplicar toda la fuerza de tu voluntad para alcanzar tu objetivo, pero manteniendo siempre tus pensamientos concentrados en dios: la fuente suprema de todo poder y de toda realización.<sup>129</sup>

### 2.3. Altres mitjans per assolir els *purusârtha*.

L'esforç personal és molt esgotador i l'experiència que la nostra voluntat no és omnipotent ha portat a cercar ajudes alienes –com la religiositat en tota època ha fet. La connexió devocional amb el guru, la recitació de textos farcits de paraules de poder, l'ús de símbols auspiciosos han estat mecanismes per atreure la gràcia, la benedicció o l'energia espiritual a la nostra causa.

a) Els rituals (*yajña* o *pûjâ*) han estat des de l'origen de la tradició hindú els medis privilegiats per connectar els humans amb els déus o Déu i demanar l'ajuda divina o âsúrica per l'assoliment dels *purusârthes*. Hi ha un ventall amplíssim de rituals vèdics, tântrics, purànics... per a tot tipus de fites. Al *Bhagavadgîtâ* Krisna recomana aquesta relació per assegurar-se la satisfacció de les necessitats humanes.

b) La devoció als *deva* i a la Deessa. En el *Purâna Shimad Devi Bhagavatam VII* s'afirma: “Aquella Shakti consciente (*chitshakti*) es la Señora de los cuádruples objetivos de vida (*purusartha*): *dharma* (religión), *artha* (riqueza), *kâma* (cumplimiento de los deseos) y *moksa* (liberación). Cuando es adorada de acuerdo a reglas debidas, premia con todo tipo de deseos.”

---

<sup>129</sup> Yogânanda, P. (2000), *La ley del éxito*, S.R.F. Los Ángeles, pp.111-20.

c) La devoció al guru: "He who has complete, steady and constant devotion in the Guru, why should he worry about *dharma*, *artha* and *kâma*; eve *moksa* is in the hollow of his palm."<sup>130</sup>

d) La recitació de les escriptures. Podem llegir en el *Shrimad Devi Bhagavatam*, llibre II, cant XII, 1-4:

Suta dijo: ¡Oh rey! Ahora te recitaré un *Bhagavata Purâna*, sagrado, maravilloso, lleno de muchas anécdotas, y lleva a resultados auspiciosos. Escucha: Anteriormente, hice que mi hijo Shuka estudiara este Purâna. ¡Oh rey! Ahora recitaré ante ti este supremo Purâna, que contiene todos los secretos. Lo he extraído de todos los *Agamas*, trae consigo *dharma* (religión), *artha* (riqueza), *kâma* (cumplimiento de los deseos) y *moksa* (liberación). Escucharlo siempre da felicidad y buenos resultados.

e) L'ús de símbols auspiciosos com ara la *svastika*, malaguanyada a Occident per l'ús que en van fer els nazis. Dibuixar amb pols d'arròs l'*svastika* o qualsevol altre estructura geomètrica a la porta de la casa després d'escombrar-la al matí forma part imprescindible dels deures de la mestressa de casa, del folklore i de la religiositat hindú dels rituals, especialment en els pobles:

Symbolically, the *svastika's* cross is said to represent god and creation. The four bent arms stand for the four human aims, called *purusârtha*: righteousness, (*dharma*), wealth (*artha*), love (*kâma*) and liberation (*moksa*). Thus is a potent emblem of the Eternal Truth. It also represents the world wheel, eternally changing around a fixed center, God.<sup>131</sup>

f) A través de la pràctica del yoga físic o *hatha-yoga* com s'afirma en el *Yogacintamani II, 97*: "Since body is the means to duty (*dharma*), wealth (*artha*), pleasure (*kâma*) and salvation (*moksa*), it should always be protected with all one's heart by the student of yoga."

g) Recitar mantres en un procés de *viniyoga*, com el *Vishvarûpa mantra* o altres mantres per assolir els quatre *purusarthes*. Swami Nirgunânanda, ho explica amb aquests mots:

*Viniyoga*: A *mantra*, serves multiple purposes of an aspirant. An aspirant engages himself in spiritual endeavors with the view to fulfillment of one or all the following human goals, *dharma* (inspirations to tread the path to the ultimate objective of life), *artha* (riches or effluence in life), *kâma* (desires related to sensual and other worldly enjoyments) and *moksa* (the ultimate beatitude). *Viniyoga* means the adoption of a *mantra* for particular purpose in a particular spiritual rite or practice.

<sup>130</sup> Rai, R. K. (1999), *Kularnava tantra*, Prachya Prakashan, Varanasi, p.163.

<sup>131</sup> Subramuniaswâmi, S. (1996) *Loving Ganesh*, Himalayan Academy Publications, Hawaii, p.128

## 2.4. Crítica a l'acció com a medi per assolir els valors.

Els *Vedes* presenten un món que uneix l'esforç ritual (*yajña*) dels homes amb el món dels déus i els premis que atorguen després de la realització dels rituals o les bones accions (*karma*). Els *Upanisads* –*Katha Upanisad III:14-15*– empenyen el cercador a una acció constant:

Aixeca't! Desvetlla't! Realitza els dons de la comprensió de l'*âtman* apropant-te als grans savis (*satsanga*). Aquests ens descriuen el camí com caminar sobre el tall d'una esmolada navalla, tasca difícil i dura de realitzar. Quan hom realitza l'*âtman* mancat de so, impalpable i sense forma, imperible i sense sabor, sense olor i sense començament ni fi, més enllà de la ment còsmica (*mahat*) i sense canvi, s'allibera de la mossegada de la Mort.

Krisna exposa i propugna l'evangeli de l'acció desinteressada dels seus fruits al *Bhagavadgîtâ*. Però, en el *Tripura Rahasya*, Parashurâma trenca amb aquesta confiança en el valor salvífic de l'acció humana. Després d'anys de meditació i de treballar en el camí de les expectatives rituals en una ermita solitària de l'Himàlaia, retorna a veure el seu mestre per plantejar-li nombroses preguntes i la sospita de la impotència de l'acció humana per assolir els grans objectius de la vida (*purusârthes*):

Los fines justifican los medios que adoptan los individuos en consonancia con sus diferentes tiempos y entornos. ¿Pero qué se gana así? ¿Acaso llegan a ser felices? No hay otra ganancia que aquello que el irreflexivo considera tal, y no más de lo que dura su consideración. Pero yo ya no puedo considerarlo así, viendo que incluso habiendo logrado los pretendidos fines, volvemos a intentarlo todo de nuevo. Si un hombre ha conseguido su finalidad, ¿Por qué se propone otros fines de inmediato? Por tanto lo único que debiera considerarse como el único propósito real es aquello tras lo cual va siempre el hombre –ya sea la obtención de placer o la eliminación del dolor. Pero no puede ser ninguno de ellos, mientras el aguijón por afanarse perdure. Siendo ya el afán miseria, la sensación de tener que esforzar-se para lograr la felicidad es la miseria de las miserias. ¿Qué placer o qué cese del dolor puede haber mientras toda esta rueda continúe? ( ) Sólo aquellos que no necesitan emprender acciones son felices y disfrutan del auto-contento; sólo en ellos rebosan evidentes los signos de la felicidad.<sup>132</sup>

En el *Yogavasistha*, monumental obra sobre la filosofia de la no-dualitat, ens trobem amb un diàleg que exemplifica el pas pel sec desert interior quan el camí de l'espiritualitat es redueix a una repetició aspra sense devoció ni saviesa. L'asceta Shikidhvaja li confessa al savi Chûdâlâ en el capítol *VI:1. 14-42*:

He practicat tots els *kriyâ* –rituals i pràctiques del yoga- sense interrupció. Però només he passat del dolor a un sofriment més gran i el nèctar ha esdevingut verí". El savi respongué: "Una vegada li vaig preguntar al meu pare 'Què és superior la pràctica del *kriyâ* o la saviesa? Ell em va contestar: 'En veritat, la saviesa és superior perquè amb ella assoleixes l'U i esdevens l'U. L'únic existent. El *kriyâ* s'ha presentat amb uns termes acolorits, com un passatemp. Si hom no

---

<sup>132</sup> Parashurama, (2009), *El Secreto de Tripurâ, Tripurâ Rahasya*, Editorial Hurqualya, p.26.



té la saviesa, llavors ha de practicar *kriyâ*. Si hom no té bona roba per posar-se, s'ha de vestir amb roba de sac.

Amb total convergència, pel *vedânta* i el shaktisme l'acció no concedeix l'alliberament, només ens purifiquem. L'acció és necessària però no suficient. En clara sintonia s'expressa la *Devi Gîta VI:9-16*:

L'acció (*karma*), nascuda de la ignorància (*ajñâna*), és incompetent per poder-la abatre, ja que acció i ignorància no són mútuament excloents, oh muntanyenc! L'esperança que la ignorància pot ser destruïda per l'acció és completament fútil. Us ho dic altra vegada; les accions no tenen la capacitat de poder anihilar la ignorància, perquè sempre s'espera algun gaudi del fruit de les accions. L'afecció (*râga*), neix del desig insaciabla (*kâma*), i alguna falta, farà que el resultat no sigui del tot satisfactori. Per això, hom ha d'esforçar-se amb fermesa per tal d'aconseguir la saviesa, *jñâna*. La saviesa deslliga els nusos que traven el cor, mentre que l'acció encara els enforteix més. La saviesa i l'acció estan confrontades, de la mateixa manera com la foscor i la llum no poden aparèixer simultàniament. Aleshores, oh ésser de ment superior! Totes les accions Vèdiques assoleixen llur fi quan aconsegueixen la plena purificació de la ment (*chitta shuddhi*). Fins que la pau mental; el control dels sentits; la paciència per a superar les dualitats; el deseiximent i el naixement de la puresa interior no s'hagin incardinat totes elles en el cor, no hi ha res més gran que l'acció. Llavors, les accions cessaran per aquest home, no abans.<sup>133</sup>

Durant el segle XX Jiddu Krishnamurti recuperarà aquest desvetllament de la consciència crítica i coincidint amb la tradició del *vedânta*, apuntarà que només el desvetllament de la consciència pot alliberar. Segons el savi Sureshvara: "Només quan la ignorància (*avidyâ*) és destruïda completament, es poden satisfer plenament els quatre objectius de la vida humana."

---

<sup>133</sup> Duch, J.M. (2001), *Devi Gîtâ*, Col·lecció Samâdhi Mârگا, Reus, pp.130-131.

## Capítol 3: *Dharma*, el valor de l'*homo religiosus*. L'experiència de la moralitat, la socialització i els ideals de perfecció.

### 3.1. *Dharma*, *sanâtana dharma*, *sâmânya dharma*, *svadharma*.

*Dharma* és la rectitud, el fonament de tots els *purusârthes*.  
*Bhagavadgîtâ XVIII:34*.

El món és el conjunt dels pelegrinatges dels éssers individuals, d'acord amb llurs ideals de perfecció o *dharma*.  
*Kashyapa Sûtra 5*.

La vida d'un home que desconeix el *dharma* és tan inútil com la cua d'un gos, que mai no li tapa el cul ni el protegeix de les picades dels insectes.  
*Nîti Shâstra VII:19*.

Aquest mot és omnipresent en el pensament hindú i budhista, i semànticament és molt ric gairebé incommensurable. *Dharma* (deriva de l'arrel *dhri*, sostenir, donar suport, sustentar, unir). En el *Mahâbhârata*, s'atribueix a Krisna la definició de *dharma* que apareix en el *Radheya Parva*:

L'anomenen *dharma* perquè dóna suport; és *dharma* allò que sosté a la gent. És el *dharma* que ens destrueix quan el destruïm; és el *dharma* que ens protegeix quan el protegim. *Dharma* és allò que ens manté units formant una societat, integrant l'home amb l'home. El savi anomena *dharma* aquest valor que té una capacitat integrativa.

El concepte fa referència a la llei, al deure, a la bona conducta, a l'acció correcta, als preceptes ensenyats per un mestre i també a l'ordre còsmic. És aquella reglamentació ètico-jurídico-religiosa que gravita al voltant de valors heterònoms cohesionadors, com ara l'honestedat, la caritat, la tolerància, el coratge, la cura dels fills i dels avis... Escriu Juan Arnau:

Lo que nosotros llamamos ética, en la India se denomina *dharma*. Merece la pena que nos detengamos en el término. *Dharma* puede significar, 'ley', 'verdad', 'deber', 'ética' e incluso 'derecho natural'. El *dharma* es revelado por el *Veda* y su poder sostiene tanto al cosmos como a la sociedad hindú: es el poder que abarca los fenómenos en sus particularidades y que convierte las cosas en lo que son. Y es que en el hinduismo la práctica prevalece sobre la creencia. Para el hindú es mucho más importante lo que se hace que lo que se cree. Los credos, tan relevantes en la tradición semita, son casi irrelevantes en el hinduismo. Suscribirse al *dharma* no es por tanto asumir como propios un conjunto de proposiciones y creencias, sino participar de una forma de vida, de unas prácticas y deberes definidos en función de la comunidad (*jati*) en la que ha nacido.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Arnau, J., op. cit, p.87.

El *dharma* és la clau de la *paideia* índica que ha d'educar a l'*animal educandum*, en els deures i drets, per tal que passi a ser un membre de la societat. Vegem-ho amb les paraules del filòsof Octavi Fullat: "La prohibición constituye la base de la organización social. La *prohibición* es la condición de posibilidad de todas las prohibiciones empíricas. Educarse es aprender las prohibiciones de una civilización concreta."<sup>135</sup> Altrament tindria raó el *Mahâbhârata* quan diu: "Desproveïts de *dharma*, els homes són com qualsevol altre animal." El *dharma* com a capital cultural bàsic s'aprèn en la infantesa dins de la família i a l'escola, generalment per via materna i a través de les llegendes dels *Purâna*. Les normes del *dharma* afavoreixen la prosperitat, ajuden el creixement humà i social, i preparen per poder assolir els altres valors o *purusârtha*. El psiquiatre Claudio Naranjo escriu:

La propia palabra 'educación' contiene la idea de un desarrollo de la persona desde su interior. La palabra deriva de la palabra latina *educere*, 'extraer o incitar, sacar al exterior algo oculto o encerrado'. La idea implícita de esta etimología es la del ser humano ocupado en un proceso de crecimiento que puede ser facilitado por la mediación de otras personas.<sup>136</sup>

El projecte purusârthic consistent en reprimir, modelar, conduir, gaudir i sublimar la sexualitat (*kâma*) i la violència (*krodha*) amb tabús, moralitat, rituals i consciència per viure en pau amb els altres sense ferir-los (*dharma*), produir més per tenir excedents (*artha*) i alliberar-se espiritualment (*moksa*) després de viure una vida plena ha estat l'objectiu integral de la teoria i la pràctica del pensament hindú. Aquest esforç heroic, quasi bé contra natura, comença amb la socialització en el *dharma*. El Dr Òscar Pujol escriu en el *Diccionari Sànskrit-Català* sobre la tercera de les quatre fites:

**A** Llei; principi; naturalesa, caràcter, essència AV + (segons la interpretació tradicional és allò que aguanta una cosa o allò que fa que una cosa sigui el que és; el *dharma* és tant la llei interna d'una cosa –la seva natura o *svabhâva*, la seva fermesa- com el funcionament, *pravritti*, extern de la cosa; el *dharma* fa que la cosa continuï essent el que és i funcioni o es comporti de la manera que li és pròpia; quan, a causa d'alguna classe de disfunció, la cosa deixa de comportar-se segons la seva pròpia natura, aleshores el seu comportament esdevé *adharma*, val a dir, una mena d'actuació que va en contra del seu propi principi i que si perdura conduirà ineluctablement a la destrucció de la cosa; el desenvolupament d'una malaltia és un exemple clar de la disfunció del *dharma*; la noció de *dharma* pot aplicar-se a diferents nivells: cosmològic, moral, físic, teològic, etc). **B** bé; justícia; allò just o recte *KathUp* 2.14; virtut; merit moral. **C** costum, usatge, tradició, religió. **D** deure (tant social, els deures de casta, com religiós, sacrifici, culte, etc).<sup>137</sup>

I el sufí hindú Hazrat Inayat Khan exposa el següent en el capítol dedicat al *rasashâstra*:

The Sanskrit word *dharma* has wider significance than that usually given to 'religion;' it embraces as well the things of Caesar and whole of duty and law. The

<sup>135</sup> Fullat, O. (1995), *El pasmo de ser hombre*, Ariel, Barcelona, p.29.

<sup>136</sup> Naranjo, C. (1994), *La única búsqueda, hacia una metodología comparada de los caminos de la conciencia*, Ed. Sirio, Málaga, P. 44.

<sup>137</sup> Pujol, Ò. (2005), *Diccionari Sànskrit Català*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, p. 441.

words of all those great teachers who have appeared to guide humanity at various dark moments of history are of supreme value, for the very reason that in their vision and knowledge of life they touched what is beneath and beyond life, and saw creation as a whole<sup>138</sup>.

Aquest mot *-dharma* - és l'arrel de la cultura i l'espiritualitat Índica independentment de l'aparença i els ritual externs amb que es vesteixi. I es fa difícil traduir la rica polisèmia que l'acompanya. Permet, recuperant el desenvolupament de Durkheim, la felix unió de la coherció penal i social i la consciència col·lectiva de pertinença. Sovint és sinònim de llei social ancorada a la llei còsmica i i d'una constel·lació de sentits: codi de conducta personal i de grup, natura de les coses, religió i/o espiritualitat, conjunt de deures o obligacions, ètica, ordre moral, ensenyaments d'un mestre o escola filosòfica, ideal de perfecció, pau, justícia, deure, pietat, virtut, mèrito, doctrina, credo, codi, dret, coneixement, saviesa, veritat, pràctica, costum, bé, obra pietosa, etc... Segons Ânanda K. Coomaraswamy, *dharma* és l'equivalent homeomorf d'*Éthos-Themis* i del concepte de *Dikaïosynê* en Plató i en St. Lluç. La Divinitat n'és el garant, com en l'estat el rei. Ambdós regulen el desig perquè:

It is not possible to give a long rope, in an indefinite sense, to the desires of people. There should be a restriction, not in the manner of a pressure or subjugation by force, but a rational acceptance of the presence of similar needs in all people, everywhere. Intelligence is used even to fulfil the demands of selfishness, and when selfishness realises that its own purposes are going to be defeated by an excessive asking or an overdosed projection of itself, it accepts the necessity to collaborate itself with the similar needs of other people. This is the social side of the law or *dharma* that people generally speak of. We should be righteous. We must be virtuous. Righteousness, goodness, justice, rationality are essentials. These are only various terminologies indicating the need on the part of every individual to accept similar needs in other persons also. Only then, there can be social peace and human solidarity. We cannot get on in life, or even exist in this world, if we insist on an infinite satisfaction for our own selves, individually, personally. The law of mutual respect and co-operation is called *dharma*, or the righteousness of the law.<sup>139</sup>

El *dharma* és assumpte i patrimoni dels *brahmans*, ells legislaren sobre l'*artha* i el *kâma* a partir del *dharma*. Ells l'administraren durant mil·lennis<sup>140</sup> i han esculpit un *artha* i un *kâma* que no transgredeixi el *dharma*: *dharmâviruddha artha* i *dharmaviruddha kâma*<sup>141</sup>. No deixa de ser simptomàtic; *brahmans* foren Kautilya i Vâtsyâyana els redactors de l'*Arthashâstra* i del *Kâmasûtra*. Com ells i Patañjali –el mestre del *moksa*–, els gurus no volen excitar tan sols ensenyen, exposen amb tot detall les possibilitats de la riquesa, la policromia del plaer sexual o els innumbrables poders assolits amb la pràctica del yoga (*siddhis*). El *dharma* necessàriament s'obre i regula la relació social, i en aquella època, la verticalitat i jerarquia en les relacions feien que l'ordre i el respecte irradiessin des del cim social, del rei. Aquest ha d'estar arrelat i centrat en el *dharma* que li és propi (*râjadharma*), i el seu objectiu principal ha d'ésser el benestar de la

<sup>138</sup> Inayat, H.I. (1960), *The sufi mesagge of Hazrat Inayat Khan*, vol III, Sufi movement, Geneve.

<sup>139</sup> Krishnânanda, S., op. cit., pp.120-121.

<sup>140</sup> Biardeau, Madeleine, (2005), *El hinduïsmo antropología de una civilización*, Kairós, Barcelona, p.60.

<sup>141</sup> Sharma, A.&Vohra, A.&Miri, M. (ed.), (2005), *Dharma, the categorial imperative*, D.K.Printworld, New Delhi, p.89.

societat (*lokasamgraha*). Quan la fita es perverteix, el rei esdevé cec, com el rei Dhritarâstra en el *Mahâbhârata*, o ferit, com el rei pescador de la tradició cavalleresca occidental. L'ètica de l'estat rectament governat pel rei, quan la pau finalment arribà amb Yudhisthira es mostra en aquest exemple tan aclaridor. "Un estat ben governat és aquell en el qual una dona sola i adornada amb joies i or pot moure's lliurement per carrers i camps sense cap problema. Ningú no estava trist, ni era pobre, ni tenia gana, ni era infeliç, ni li mancava refinament..." Deiem que el *dharma*, segons els *brahmans* que foren els seus principals promulgadors, reposa en l'ordre còsmic, immutable (*rita*) i veraç (*satya*): "De hecho, *rita* es la armonía cósmica, pero *dharman* es el conocimiento y el mantenimiento existencial de esta armonía cósmica."<sup>142</sup> I un seguidor de Vivekânanda puntualitza:

Si portem la nostra atenció envers altres dos mots antics: *rita* i *satya*, veurem que estan estretament connectats amb, sinó són formes de, *dharma*. La paraula *rita* va ser emprada profusament en el *Rigveda* i el *Krisnayajurveda*. En la seva forma simple, sembla indicar una línia recta i així, les lleis universals de la natura, un ordre impersonal. Quan s'estén al món de la moral, denota una conducta recta basada en la veritat que alhora també és *dharma*. També s'ha emprat en el sentit d'una consciència interior del que és cert, basada, per una part, en els ensenyaments escripturals i les necessitats dels deures diaris de l'altre. Quan aquesta consciència s'expressa a través de les paraules i els fets, esdevé *satya*. Així, veiem que el sentit dels tres mots més o menys es fonen en un.<sup>143</sup>

Però la tradició no ha desenvolupat el concepte de llei natural única derivada de l'ordre còsmic -l'antic concepte de *rita* s'ha volatilitzat de la tradició- i ha potenciat les diverses lleis per cada casta (*varna* i *jâti*). El *dharma* clàssic hindú reposa en la concepció dels quatre castes, (*varnadharma*) i de les quatre etapes de la vida (*âshramadharma*). El *varna* es relaciona amb la vida horitzontal, que es basa en una jerarquia del sagrat fonament de la violència simbòlica, i l'*âshrama* remet a la verticalització de les etapes de la vida. L'antropòleg Marvin Harris ho il·lustra:

La base de toda la moralidad hindú es la idea de que cada casta (*varna*) tiene sus propias reglas de conducta o 'senda del deber' (*dharma*). Uno de los aspectos más importantes del *dharma* (la 'senda del deber') es la práctica de ciertos tabúes con respecto al matrimonio, la alimentación y el contacto físico. El matrimonio con una persona de *varna* inferior se considera normalmente impuro y contaminador; también lo es aceptar alimentos cocinados o tocados por personas de *varna* inferior, y simplemente el contacto corporal entre un *brahman* y un *shûdra* está prohibido. En algunas partes de la India, no sólo había intocables, sino también invisibles -gentes que únicamente podían salir de noche.<sup>144</sup>

Per viure els quatre *purushârthes* necessitem temps i uns rols socials on, sense fricció, puguin experimentar-se. La clau de l'èxit, per la cultura hindú tradicional i tradicionalista, és dividir aquests valors en quatre etapes diferents de la vida de les persones (*âshramas*), però intentant sempre que no hi hagi desequilibris,

<sup>142</sup> Panikkar, R. (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, p.119.

<sup>143</sup> Harshânanda, S. (1990), *Dharma*, Râmakrishna Math, Bangalore, p.6.

<sup>144</sup> Harris, M. (1993), *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid, p.452.

ja que els valors, per separat, porten imperfecció i alienació. La fita és mantenir la homeostasi tant a nivell personal com comunitari. Les quatre etapes de la vida com les quatre estacions ens aportaran el clima característic per vivenciar els quatre valors. Els *purusârthes* relacionats amb una estructura social —la teoria dels quatre *âshrames*— que possibilita l'actualització de la plural natura humana. Especialment en la segona etapa de vida de família o *grihasthâshrama* on es viuen els tres primers *purusârthes* i per algunes tradicions s'hi afegeix el quart o *moksa*. La llista de yoguis casats i realitzats que compleixen amb els seus deures mundans és llarga. P.N.Prabhu<sup>145</sup> els relaciona amb els *âshrames*, per ell els quatre valors són la base psico-moral de la teoria de les quatre etapes de la vida. En cada etapa rep un entrenament per gestionar el valor específic d'una manera social.

De acuerdo con el *dharma* hindú, la vida del hombre se divide en cuatro etapas (*âshrama*) claramente distintas. La primera es la del estudiante, "el que ha de ser enseñado (*shisya*) "el que acompaña, atiende y sirve a su *gurú*". La segunda es la del dueño de casa (*grihastha*), que es el gran período de la madurez y del ejercicio de su debido papel en el mundo. La tercera es la del retiro al bosque para meditar (*vanaprastha*). Y la cuarta es la del sabio vagabundo y mendicante (*bhikshu*). El *moksa* es para los dos últimos, no para el primero ni el segundo. *Grâma*, "el poblado" y *vana*, "el bosque", se oponen recíprocamente. Para el *grâma*, a los hombres les ha sido dado "el grupo de tres" (*trivarga*) y los manuales de los fines y metas normales de la vida mundana; mas para el *vana* —el bosque, la ermita, la acción de librarse de esta carga terrenal de objetos, deseos, deberes y otras cosas— el hombre necesita las otras disciplinas, el otro camino, los otros ideales, técnicas y experiencias —muy diferentes— de la "liberación". Los negocios, la familia, la vida secular, como las bellezas y esperanzas de la juventud y los éxitos de la madurez, ahora han quedado atrás: solo queda la eternidad. Y, así, la mente se dirige a ella y no a las tareas y zozobras de esta vida, ya pasadas, que vinieron y se fueron como un sueño. El *moksa* apunta más allá de las estrellas, no a la calle del poblado. Es la metafísica llevada a la práctica.<sup>146</sup>

L'arrel de la paraula *âshrama*, és transitar i esforçar-se. Ella dóna raó dels estatus adscrits i adquirits i de la mobilitat social col·lectiva. La metàfora de la vida com a camí amb quatre etapes dedicades a aprenentatges específics: la primera la de l'estudiant o batxiller (*brahmacharya*), la segona molt més llarga és la del cap de família amb les responsabilitats familiars (*grihastha*). La tercera és un semiretir on s'interioritzen els rituals i es desprenen dels lligams familiars en una vida al bosc (*vanaprastha*). La quarta que implica tallar tota vida activa i relacional i aprofundir la meditació és el *sannyasa*. Inayat Khan els amplia:

*Brahmacharya-shrama* is the path where a person works with the intellect. He wishes to know about things, reason about them, and understand them. It is the intellectual attainment of knowledge. *Gruhastha-shrama* is the attainment of knowledge through the experience of the responsibilities of life: of home, children, servants, neighbours, friends, and enemies; the experience of living among them, doing one's duty to them, loving them, being kind to them, and taking upon one's shoulders every kind of responsibility. The experiences of welcoming the

<sup>145</sup> Prabhu, P.N.(1954), *Hindu Social Organisation*, Popular Book Deport, Bombay, p.97.

<sup>146</sup> Zimmer, H. (1979), *Filosofias de la India*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp.46-47.

neighbour, the friend, with a smile even when in distress and despair, or in any difficulty. This itself becomes a lesson. *Vanaprastha-shrama* is the service of the world, of humanity. This means considering not only one's only family as one's responsibility, but also one's townsfolk, ones race, the world at large. *Sannyasa-shrama* is retirement, love of solitude, silence, contemplation, and resignation in regard to all things of this world. By these four stages of development perfection is gradually attained.<sup>147</sup>

Swami Sivânanda escriu<sup>148</sup> que el *dharma* no és monolític, és canviant, depèn del temps, les circumstàncies, l'edat, el grau d'evolució, la comunitat a la que es pertany... Així estem dins de cercles concèntrics que emanen codis de deures (*rîna*) heterònoms que es van empetitint, del més general al cas particular: la llei còsmica (*rita*), el *sanâtana dharma* (la llei eterna), el *yuga dharma* (la llei que impera en un dels quatre cicles o etats: *satya*, *treta*, *dvapara* i *kâli*), el *sâmânya dharma* (la llei general per tots els humans independentment de casta i edat), el *varnâshrama dharma* (el deure específic de casta i etapa vital), el diferenciat *purusa-stri dharma* (el deure depenent del gènere), el *kula dharma* (la llei familiar), el *visesha dharma* (la llei particular situacional), el *svadharma* (la llei personal)... Cal tenir present si l'individu es troba en l'etapa d'implicació amb el món *pravritti dharma* (deure en el món social) o es troba en l'etapa de retorn a l'U o *nivritti dharma* (l'èmfasi és en el deure espiritual)... Els reformadors com Chaitanya aportaren un *dharma* únic per a tots els *varna* o castes anomenat *sârvavarnika dharma*. *Dharma* entès com a deure ens permet entendre els cinc tipus de sacrifici (*yajña*) que s'han de pagar diàriament. Envers els *deva* amb oblacions i mantres, envers els *rishis* estudiant els *Vedes* i ensenyant-los, envers els avantpassats amb oblacions per la seva ànima, envers els animals alimentant-los i envers els hostes honorant-los.

Però, el veritable eix del *dharma* radica en la practica personal d'*ahimsâ*, la no-violència. *Ahimsâ* es manifesta en l'esfera del *dharma* com el valor més elevat i més universalment acceptat. En l'esfera d'*artha* es manifesta com una política justa i no feridora i en el manteniment de l'equilibri ecològic que reflecteix l'ordre còsmic o *rita*. En l'esfera de *kâma* com el rebuig a obtenir plaer fent mal o aprofitant-se de la pròpia força o posició social y en l'esfera de *moksa* com la saviesa de la no interferència nascuda de la comprensió y de la superació del desig. Però, a l'Índia no tothom està sota la tutela del mateix codi dharmic. Com evidencià Dumont, la diferenciació entre els éssers i no la igualtat, és la base del *dharma*. Tots els éssers són diferents, físicament, psíquicament, socialment... i s'han de respectar les diferències i cercar les pautes que ajudin a perfeccionar el que cadascú és. Si es pot parlar d'igualtat es deu al fet que tothom és essencialment *âtman*. *Ahimsâ paramo dharmah*, la no-violència és el més alt deure s'escriu en el *Mahâbhârata*, a l'*Anusâsana Parva*. L'altre rostre de l'*ahimsâ* és el perdó. Un passatge de l'obra parla del perdó basat en l'amor i la no-violència:

Hom ha de perdonar tota ofensa. La continuació de les espècies és possible gràcies a la compassió humana. El perdó és sagrat, pel perdó l'univers es manté unit. El perdó és el poder del poderós; el perdó és un acte de sacrifici; el perdó

<sup>147</sup> Inayat, H.I. (1989), *The sufi message vol.VII*, Motilal Banarsidass, New Delhi, pp.208-211

<sup>148</sup> Sivânanda, S. (1990), *All about hinduism*, DLS, Rishikesh, p.41.

és una ment en pau. El perdó i l'amabilitat són les qualitats del savi. Ambdues representen la virtut eterna.

Des de la perspectiva de Feuerstein: "We are independent cells of a cosmic body (*Virat Purusa*). Spiritual life is largely a matter of taking responsibility for the things we have understood about ourselves and the world we live in includes assuming responsibility for over destructive aggression."<sup>149</sup> Tots recordem com Mahâtmâ Gândhi féu d'aquest punt el pilar central de la seva vida i de l'estratègia política que portà l'Índia a la seva independència. En paraules de Vivekânanda no hi ha *dharma*, tan sols amor. El *dharma*, l'acció justa que em pertoca com a deure en aquest cicle de la vida, evoluciona històricament. Malgrat que certs grups i en certs moments de la història de l'Índia s'ha postulat un *dharma* immutable (*Sanâtana dharma*) amb lleis i costums eterns s'ha de reconèixer que els codis normatius han canviat i s'han reformat adaptan-se al moment històric. *Dharma* no és un concepte estàtic:

Sovint s'afirma que la societat hindú és molt conservadora i que el seu *dharma* (lleis socials, costums i formes) estan passades de moda i són estàtiques. Un estudi imparcial de les escriptures mostra, per una part, que les lleis socials han canviat constantment, depenent de les necessitats dels temps, encara que òbviament, els principis centrals espirituals s'han mantingut sempre intocats. Per exemple la crítica al ritualisme vèdic per part dels *Upanisads* va canviar la manera de percebre els matrimonis entre castes diferents i l'alimentació i també el principi de *kâlivarjya* –certs actes d'èpoques anteriors ara no es poden realitzar com ara el sacrifici d'animals en els rituals vèdics- aquests exemples mostren que els savis hindús i els legisladors estaven dotats d'un immens sentit comú i que la societat hindú sempre ha estat dinàmica. *Dharma* va ser concebuda com a Llei còsmica que gradualment es va metamorfitzar en deures i responsabilitats prescrites per diversos éssers en diverses etapes de llur evolució a la vida, però sempre basant-se en el principi que l'evolució ha de menar a l'il·luminació espiritual.<sup>150</sup>

Un dels temes fonamentals de l'ètica hindú és la resolució de conflictes entre els *purusârthes*, no tan sols dins de la *weltanschauung* de l'hinduisme sinó en les relacions entre aquest i el buddhisme, el jainisme i posteriorment amb l'islam i el cristianisme. Tinguem present el rebuig a *artha* i a *kâma* que porta a repudiar la vida mundana d'algunes tradicions monàstiques. Altres conflictes sorgeixen a causa de l'especialització dels tractats –*dharmashâstra*, *arthashâstra*, *kâmasûtra*- que quan es porten a la vida social no es poden compartimentalitzar sense col·lisions. A tall d'exemple: el divorci és percebut de manera diferent i contradictòria en els tres textos anteriorment citats. Pel *dharmashâstra* el matrimoni és sagrat i inviolable mentre que per la tradició de l'*artha* el matrimoni és un contracte i per tant modificable. Mentre que pel *Kâmasûtra* és un àmbit més on gaudir de *kâma*. El procés de gestació de normes morals i costums al subcontinent no sempre ha tingut un origen en la revelació vèdica. El fet és més prosaic. Invocarem en la nostra defensa al filòsof J.S.Mill, que treballà en la Companyia de les Índies Orientals, aquest comenta amb ironia el procés de creació de costums locals que esdevenen norma religiosa:

<sup>149</sup> Feuerstein, G. (1991), *Sacred Paths*, Larson Publications, Burdett, p. 215.

<sup>150</sup> Harshânanda, S. op. cit, pp.21-24.



El cas dels Parsis de Bombai és un cas que treu a cap. Quan aquesta tribu industriosa i emprenedora, descendent dels adoradors del foc perses, tot fugint del seu país nadiu davant l'envestida dels califes, arriba a l'Índia occidental, fou tolerada pels sobirans hindús a condició de no menjar carn de bou. Quan aquelles regions més tard caigueren sota la dominació mahometana, els parsis obtingueren d'ells la continuació de la indulgència, a condició de no menjar carn de porc. El que en principi no fou més que obediència a l'autoritat esdevingué una segona natura, i avui els parsis s'abstenen de la carn de bou i de porc. Si bé la seva religió no els ho exigeix, aquesta doble abstinència s'ha convertit enguany en un costum de la seva tribu; a l'Orient el costum és una religió.<sup>151</sup>

A l'Índia pre-musulmana i pre-britànica els deures morals de l'ésser humà (*dharma*), són molt semblants en les diverses religions. Hi ha, en el fons, un anhel de síntesi i de convergència ascensional per escapar dels particularismes lligats a les professions (*jâti*) i altres contingències d'ordre material. Així, el *Bhagavadgîtâ* amb un afany universalista presenta el llistat del *dharma* dels humans que posseeixen o volen desenvolupar les qualitats divines propies d'un *deva*:

Dijo el Señor: ausencia de miedo, pureza de corazón, firmeza en el conocimiento y en la acción, caridad, autodominio, sacrificio, estudio espiritual, austeridad y rectitud. No-violencia, veracidad, ausencia de ira, espíritu de dedicación, serenidad, aversión a la calumnia, benevolencia hacia todo lo que vive, ausencia de ira, suavidad, modestia, ausencia de veleidat. Espiritualidad, clemencia, fortaleza, pureza, ausencia de odio y arrogancia –todas estas cualidades se encuentran en el que nace con la herencia divina, oh Bharata.<sup>152</sup>

*Les Lleis de Manu VI: 91-92* propugnen un *dharma* universal (*sâmânya dharma*) més resumit, destil·lat en deu principis heterònoms practicables en totes les etapes de la vida (*âshramas*) i per totes les castes:

Los *dvîjas* que pertenecen a estas cuatro órdenes, deben practicar siempre con el mayor celo las diez virtudes que componen el deber. El contentamiento, el perdón, la temperancia, el no robar, la pureza, el control de los órganos sensoriales, la sabiduría de las Escrituras, la ciencia del *âtman*, la veracidad, la abstención de la ira forma el deber (*dharma*) décuplo.

*Manu X:63* presenta com alternativa una versió més reduïda del deure moral que s'apropa als cinc principis morals (*yama*) propugnats per Patañjali:

Abstenerse de hacer el mal a las criaturas (*ahimsâ*), decir siempre la verdad (*satya*), abstenerse de apropiación ilegal (*asteya*), ser puro (*saucham*) y controlar los órganos sensoriales (*indriyanigraha*), he aquí sumariamente en que consiste el deber (*dharma*) prescrito a las cuatro castas (*chaturvarneyah*) por Manu.

En el capítol del *Gîtâ XVI, 6-22*, es dediquen nombrosos versos a descriure els atributs divins que els humans han de fer seus en forma de virtuts dhàrmiques:

El Senyor Benaurat va dir: Absència de por; puresa de cor; constància en las pràctiques del yoga i en l'adquisició de la saviesa; caritat, autodomini; realitzar

<sup>151</sup> Mill, J.S. (1983), *Sobre la llibertat*, Laia, Barcelona, cap.IV

<sup>152</sup> Gandhi, M. (1984), *El Bhagavadgîtâ de acuerdo con Gandhi*, Ed. Kier, Buenos Aires, p.159.

els rituals de sacrifici; estudi dels textos sagrats i d'un mateix; austeritat; rectitud; No-violència; veracitat; no enfadar-se; renunciació; pau interior; no calumniar; compassió envers tots els éssers; absència de cobdícia; benvolença; modèstia; constància; Intrepidesa de caràcter; capacitat de perdonar; fortalesa; puresa; i absència d'odi i d'orgull. Totes aquestes qualitats són la riquesa d'aquell nascut amb la naturalesa divina, oh Bhârata!

Comparem dos codis morals, el del buddhisme antic o *theravada* i l'hinduista, tal com apareixen exposat en el *Mahâbhârata* i en *Les Lleis de Manu, capítol XII* basats ambdós en la llei del karma. S'escriu a *Manu XII:3*: "Todo acto de palabra, de pensamiento o del cuerpo, según sea bueno o malo, produce buen o mal fruto. De las acciones de los hombres resultan sus diferentes condiciones: superiores, medias o inferiores." Aquesta coincidència ètica permet, en el subcontinent, una base comuna paníndica per socialitzar l'individu en l'esperit de convivència, sense esclatxes. Tot i les coincidències en les línies generals, algunes diferències s'albiren entre els dos decàlegs, ja que el codi hindú contempla fonamentalment la legalitat social mentre que el codi moral buddhista pertany a una esfera monàstica i des d'ella s'irradia a la vida social.

	Buddhisme	Hinduisme
Tres accions corporals	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Abstenir-se de matar.</li> <li>- Abstenir-se de robar.</li> <li>- Abstenir-se d'una conducta sexual negativa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- No destruir la vida dels altres éssers sense autorització legal.</li> <li>- No robar.</li> <li>- No festejar ni posseir la dona d'altri.</li> </ul>
Quatre accions de la paraula	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Abstenir-se de paraules feridores.</li> <li>- Abstenir-se de mentir.</li> <li>- Abstenir-se de calumniar.</li> <li>- Abstenir-se de converses frívoles.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- No parlar amb rudesia i fora de lloc.</li> <li>- No mentir.</li> <li>- No injuriar ni esventar l'error d'altri.</li> <li>- No participar en males converses.</li> </ul>
Tres accions de la ment	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pensaments de renunciació.</li> <li>- Pensaments de bona Voluntat.</li> <li>- Pensaments de compassió.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- No cobejar les possessions d'altri.</li> <li>- No pensar en ferir els altres.</li> <li>- No desconfiar del <i>Veda</i> i no esdevenir ni ateu (<i>nastika</i>) ni materialista (<i>charvaka</i>).</li> </ul>

©Josep Maria Duch

El *dharma* tampoc no està mancat d'ambivalència: pot ser alienador i castrador de facultats i potencialitats individuals –recordem la 'tirania del deure' interioritzat, en Freud- i col·lectives –apel·lem a la 'impotència del deure', perquè els projectes normatius fracassen amb l'aguda refutació de la realitat a la que es contraposen, com ens recorda J.Habermas<sup>153</sup>-, tal com ha passat en el rígid i decadent sistema de castes on, a través d'un pacte entre governants i sacerdots, s'ha 'millorat' el control social fins a fer-lo asfixiant. Les castes, que tractarem amb profunditat en el capítol següent, al principi, no eren pas hereditàries, sinó que es basaven en els mèrits i les capacitats personals.

<sup>153</sup> Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós Básica, Barcelona, p. 280.

Aquesta és la tesi mantinguda pels mestres del neo-hinduisme com Vivekânanda o Yogânanda. Aquest afirma:

In India the four castes were originally based on the innate qualities and the outward actions of the people. All had a respected and necessary place in society. Later, through ignorance, the caste rules became a hereditary halter. Confusion crept in; unworthy children of the intellectual and spiritual brahmins claimed to be brahmins by sheer virtue of birth, without a corresponding spiritual stature... This rigid hereditary caste system is defended only by the orthodox minority in India<sup>154</sup>.

El *dharma* del *yama* i *niyama* (abstencions i obligacions personals) és positiu perquè limita les tendències egoistes en l'home i desenvolupa impulsos més refinats, ensenya ideals superiors i acolorix amb el seu idealisme els costums i les lleis. El *Bhagavadgîtâ XVI 23-24* conclou:

Aquell que desobeeix els preceptes dels textos sagrats i actua sota l'impuls dels desitjos, no aconsegueix la perfecció, ni la felicitat, ni la Fita Suprema. Per tant que les escriptures siguin la teva norma per fixar el que s'ha de fer i el que no s'ha de fer. Si coneixes bé el que prescriuen les escriptures, sabràs quin és el millor comportament en aquest món.

Un altre mot fonamental, desplegament que contextualitza un *dharma* molt general i l'adapta a l'especificitat de l'individu és *svâdharma*. Per À.Coomaraswamy i H.P.Blavatsky:

*Sva-dharma*, el 'propio *dharma* de uno' es precisamente 'la Justicia' de Platón, es decir, el cumplimiento de la tarea para la que uno está equipado por naturaleza. De la misma manera, la Justicia (griego *dikê*, raíz sânskrita *dish*, 'indicar') representa el Índice y el modelo último por lo que debe juzgarse toda acción. *Dharma es lex aeterna, svadharma, lex naturalis*.<sup>155</sup>

*Svadharma* es la naturaleza interna, caracterizada en cada hombre por el grado de desarrollo adquirido, y además, la ley que determina el desarrollo en el período evolutivo que va a seguir. Esta naturaleza interna, puesta por el nacimiento físico en un medio favorable para su desarrollo, es lo que modela la vida exterior, que se expresa por medio de pensamientos, palabras y acciones. Lo primero que hay que comprender bien es que el *dharma* no es una cosa exterior, como la ley, la virtud, la religión o la justicia; es a ley de la vida que se despliega y modela a su propia imâgen todo lo que es exterior a ella.<sup>156</sup>

Qui compleix amb correcció amb el seu *svadharma* es troba en el camí que mena a *moksa*. *Dharma* apareix llavors com un valor instrumental (*svayamprayanbhûta*), no com un valor absolut. Sota l'influx del valor de *moksa* el concepte de *dharma* s'escapa de l'estructura social i apunta amb anhel de transcendència al camí de retorn a l'Absolut o *nivritti mârga*. Així, el veritable *svadharma* i el que té d'universal en l'esfera de l'espiritualitat és que no és altra cosa que *âtmadharma*, el deure de realitzar la naturalesa més pregona d'un mateix i alhora més universal. Seguint l'imperatiu de coneix-te a

<sup>154</sup> Yogânanda, P. (1995), *The Bhagavadgîtâ*, Self Realization Fellowship, Los Angeles, p.247.

<sup>155</sup> Coomaraswamy, A. ( ) *¿Qué es civilización?*, pp.11-12.

<sup>156</sup> Blavatsky, H.P. (2004), *Glosario Teosófico*, Editorial humanitas, Barcelona, p.120.

tu mateix (*âtmanam viddhi, gnôthi seauton*) i realitza't!, es superen el *varnadharma*, els deures de la casta i el *dehadharma*, el *dharma* del cos físic que, basat en la por al dolor i a la desaparició, exigeix tot tipus de cura i atenció constant.

### 3.2. Els tractats del *Dharma* o *Dharmashâstres*.

Les obres anomenades col·lectivament *dharmashâstras* –tractats sobre els deures- redactades entre el segle III aC i el I aC<sup>157</sup> contenen les normes reguladores i els valors de convivència que han vertebrat l'estructura social i psíquica de la cultura índica.

The *dharmashâstras* have played a very significant part in preserving the unity and solidarity of the society to a considerable extent. This they have done by: preserving the basic values of life compressed in one omnibus term called '*dharma*'. Stressing the duties and responsibilities towards the society much more than rights and privileges. Making the necessary adjustments to suit the needs of the changing times. Not allowing any socio-political rule to have an absolute status, but always preferring a well-established custom to the rule in the Book. An examination of these works also reveals the startling fact that the higher a person was in the social hierarchy, more stringent were the rules guiding or bidding him! After India gained political freedom, drastic changes have been made in the structure of general laws and hindu law, correcting many an imbalance of the past ages.<sup>158</sup>

Els codis legals es troben exposats en diverses obres classificades dins del concepte de lleis menors fins que foren desplaçades per l'obra cimera i hiperconservadora del *Manava Dharmashâstra* (les lleis atribuïdes a Manu). D'ella escriu el sociòleg Peter L. Berger que:

Legítima simultâneamente las situaciones de todos los estratos sociales, y sus conexiones con la concepción del *dharma* (obligaciones sociales, obligaciones particulares de una clase) constituyen el sistema religioso más conservador que haya contemplado la historia. No resulta sorprendente que cada dinastía principesca que se sucedía fomentase su adopción (prácticamente el establecimiento del sistema de castas por los inmigrantes brahmanes, actuando en forma de 'ingenieros sociales') hasta que se desarrolló por todo el subcontinente indostánico. El *Código de Manu* (aunque no se puede saber hoy hasta qué punto su legislación era eficaz y si no pasaba de una fantasía de sus autores brahmanes) da una buena idea de las ventajas que un sistema así proporcionaba a las clases altas.<sup>159</sup>

El concepte *dharmasâshtra* inclou elements de nombroses obres com l'*Arthashâstra* del polític Kautilya, el *Vidura Nîti*, el *Tirukural* de Tiruvalluvar, el *Nîti Shâstra* de Chânakya Pândit. També les obres en format de faules, paràboles i apòlegs com el *Pañchatantra* de Visnu Sharma, l'*Hitopadesha* de Shrî Nârâyana<sup>160</sup>, el *Haribhaktivilâsa*... i en altres obres en format sapiencial,

<sup>157</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus, an alternative history*, Penguin Press, New York, p.202.

<sup>158</sup> Harshânanda, S. (1999), *The dharmashâstras, a brief study*, Râmakrishna Math, Bangalore, pp59-60.

<sup>159</sup> Berger, P. (2005), *El Dosel sagrado*, Kairós, Barcelona, p.101.

<sup>160</sup> Kale, M.R. (1998), *Hitopadesha of Nârâyana*, Motilal Banarsidass, Delhi.

entre les quals destaca el *Dhammapada* de Buddha, popular a Europa. La ciència política, *nītiśāstra*, de l'Índia clàssica fonamentalment és patrimoni dels reis (*rāja*), i està escrita per servir-los.<sup>161</sup>

The topics generally dealt with in the *dharmashāstras* fall under three broad groups: *âcâra* (general conduct), *vyavahâra* (social conduct, law and order) and *prâyashcitta* (expiatory rites for transgressions). *Âcâra* or *sadâcâra* (good conduct) leads to long life, fulfilment of desires and attainment of wealth, whereas *durâcâra* (bad and sinful conduct) results in disease, suffering, short-life and ill-fame. The *dharmashāstras* advice everyone to protect his health, strength, life and lim by all means at his disposal. Equally important is the cultivation of moral values. All the *dharmashāstras* lay great stress on the *sâmânya-dharmas* or universal principles of truth, selfcontrol, decnt and dignified behaviour, earning one's livelihood by honest and right means, performing one's duties, not harming others, cleanliness, study or listening to sacred literature, a certain degree of austerity and devotion to God.<sup>162</sup>

La tradició desplega els elements més importants del *dharma* i els vehiculà emprant els diversos gèneres literaris. Destaquen les faules i la poesia, recitada o cantada. Les faules del *Pantxatantra* tracten el *dharma*, la llei moral, respectant la tradició, però d'una manera epidèrmica, un tant relativista i no compromesa. Lluny de l'afany normatiu de les *Lleis de Manu*, el *Pañchatantra* davalla a la il·lustració popular: "L'home que passa els dies sense *dharma*, és com una manxa de forn, encara que respira no té vida." Es permet la crítica social, amb humor i ironia, com en la història de la puça i el rei, o la crítica contra els creguts brahmin, erudits orgullosos del seu saber, com en la història dels erudits ximplets, al llibre V:4. L'obra dona consells basats en el *dharma*, com ara la crítica a l'avidesa i les seves conseqüències, i alguns consells que poden semblar contraris al *dharma*, lliçons per espavilar-se i desenvolupar l'astúcia, les quals són models, potser, per sobreviure amb el robatori i la mentida. Però alhora manifesta amb claredat que la llei moral i l'acció correcta, tot i operar en tots els nivells, també en el món animal, depenen de cadascú i del temps històric i del lloc on ens trobem. És allò de "Yo y mis circunstancias", que deia Ortega y Gasset. La preocupació fonamental és la d'escursar el temps de socialització i formar els joves en els clàssics de l'art del govern (*nītiśāstres*) amb rapidesa. El nostre autor ho descriu així:

"Per tant, digueu-me de quina manera i com puc educar els meus fills". Un dels consellers respongué: "Majestat, només amb dotze anys d'estudi de la gramàtica, i després de dedicar-se a les ciències com ara l'economia (*artha*), la religió (*dharma*) i els coneixements sobre l'amor (*kâma*), que són tan variats que necessiten molt temps per poder ser dominats, només llavors s'il·lumina la intel·ligència (*buddhi*). Un altre ministre digué: "Majestat, la nostra vida és efímera i necessitem molt de temps si volem dominar totes aquestes ciències; per tant, hem de trobar un mitjà molt més ràpid per il·luminar la seva intel·ligència. Conec un savi brahmin anomenat Visnu Sharma que és versat en totes les ciències. Proposo que els prínceps siguin encomanats a aquest brahmin; no cal que dubtem que rebran l'educació que necessiten". Tot seguit, el rei convidà Visnu Sharma al seu palau i li digué: "Bhagavan, si us plau, eduqueu els meus fills i inicieu-los tan de pressa com pugueu en els *nītiśāstra*. Us estaré

<sup>161</sup> Altekar, A.S. (1997), *State and Government in ancient India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

<sup>162</sup> Harshânanda, S. (1999), op. cit., p.27.

eternament agraït i us regalaré cent pobles lliures d'impostos". Visnu Sharma donà al rei la següent resposta: "Majestat, escolteu bé el que us diré perquè és la pura veritat. No m'agrada vendre els meus coneixements a canvi de diner; però, si en sis mesos no he aconseguit iniciar els vostres fills en els nítishatra, llavors renunciaré al meu nom. Així, doncs, apunteu-vos la data d'avui! Si en sis mesos no he aconseguit introduir els vostres fills en la saviesa, llavors no em mereixo cap lloc en els cels"<sup>163</sup>.

En relació a l'*artha*, la riquesa i la posició social, Visnu Sharma, com Aristòtil, es posiciona equidistant de la pobresa miserable i de la cobdícia embrutidora. El diner s'ha d'adquirir legalment, és necessari per viure bé en societat i s'ha d'administrar amb seny i saviesa. *Kâma* o eros s'ha de moderar, però no pas destruir, altrament desapareixeria la voluntat de viure, d'actuar, d'assolir fites, elements molt importants de l'aristocràcia de tot temps. Els amics o les bones aliances seran vitals per assegurar-nos que tindrem el plaer, que gaudirem de l'estatus i que no errarem en l'acció. S'hauria de discriminar en la selecció dels amics o dels aliats per no experimentar dolor, per no perdre la posició i per no errar en la conducta. En l'assoliment masculí del plaer (*kâma*), la dona juga un gran paper. Al jove príncep se'l nodreix amb uns punts de misogínia perquè no idolatri la dona. Els tòpics de la misogínia es reflecteixen en diverses històries com la del xacal i el timbal, al llibre *IV*, la de Nanda i Vararuchi, i en la història de la dona d'un pagès. Les diatribes contra les dones, en les cultures antigues, formen part d'un ensinistrament en la cautela i la desconfiança de gènere, sobretot en les cortesanes mestres en les seixanta-quatre arts del plaer, que ens semblen ara, per lenta evolució de la consciència, fora de lloc.

El *Pantxatantra* sànscrit es tradueix, s'esquartera, s'adapta i es recrea a les llengües del ponent, i transita, en definitiva, per tota Euràsia sense conèixer gaire el copyright. El pare de la teoria paníndia de la fauna és Domenico Comparetti, però el sanscritista Theodor Benfey i l'orientalista Max Müller també la defensen. Escriu aquest últim: "La literatura sànscrita és molt rica en faules i contes; cap altra s'hi pot comparar en aquest camp. I, encara és molt probable que les faules, sobre tot aquelles en què figuren animals, tinguin llur origen principal a l'Índia." Deixem que el lector ponderi aquest punt en solitari. El *Pantxatantra* serà traduït al persa, al segle VI, i d'aquest a l'àrab i al siríac, al segle VIII, amb la qual cosa arriba a tots els països islamitzats d'Euràsia i d'Àfrica oriental, i afavoreix l'emergència de la metodologia dels sufís, especialment la de Sâdi en *El Jardí de les roses* o *Gulistan*, o la del persa Attar en *El Llenguatge dels ocells* i la de Rûmî en *El Mathnawi*. Vegem l'expansió d'aquesta gran obra. Durant el segle VI, el metge i filòsof persa Burzûyeh fou enviat pel rei Anushirvâ el Just, contemporani del devot emperador Justinià I, a cercar 'les herbes màgiques' de l'Índia. Aquest metge li va portar, al monarca, molts remeis de la medicina âyurvèdica que enriquí la medicina àrab o unani i una versió tardana d'*El Pantxatantra* que fou realitzada per Vidyâpati i que el metge va traduir l'any 570. Com a pagament, només demanà que hi pogués incloure un resum de la seva vida i opinions. D'aquesta versió procedeix la traducció àrab de l'any 750, ordenada pel gran califa Almansor de Bagdad, contemporani d'Abderraman I de Còrdova, i feta pel persa convertit a l'islam Abdallah ben al-Muqaffa o Ibn Al

---

<sup>163</sup> Duch, J.M.&Martí, A. (2003), *Pantxatantra, faules de Visnu Sharma*, Col·lecció Samâdhi Mârga, Reus.

Mukaffa. Aquesta versió àrab és coneguda com a *Khalîlah Wa Digna*, o més popularment com a *Calila i Dimna*<sup>164</sup>, i s'atribueix a Bidpai o Pilpai (Vidyâpati). L'obra conté trenta-dues faules d'*El Pantxatantra*, amb totes les referències al context religiós hindú ben podades i amb una metamorfosi animal comprensible. La cort de Bagdad del califat abassí, un exemple de proto-globalització, era molt oberta a la saviesa, la matemàtica i l'art hindú; només cal recordar les miniatures perses realitzades amb els animals d'*El Pantxatantra*, i hi treballaren com a ministres cristians tan eminents com sant Joan Damascè.

Després fou traduït al grec per Simeó Seth, durant els segles X-XI; a l'hebreu, el segle XII, pel rabí Joel; al castellà pels jueus espanyols del segle XIII, de l'escola de traductors que Alfonso X el Sabio fundà a Toledo. Ramon Llull escriurà, en català, *El Llibre de les bèsties*<sup>165</sup> l'any 1289, dedicat al rei francès Felip el Bell. L'obra s'inclou en *El Llibre de les meravelles* i forma part de l'entrenament del rei, a qui prepara amb faules d'animals perquè pugui afrontar els mals consellers i materialitzar la utopia lul·liana. Llull realitzà una síntesi esplèndida entre el cristianisme més pur de sant Francesc, la devoció a Déu dels sufís i el coneixement de les *sefirots* de la kabbalah –les dignitats com ell deia–, emmarcada per l'art poètic dels trobadors. El beat *Doctoris Illuminati* finalitza el bestiari amb aquests mots: “Ací conclou el Llibre de les bèsties, que Fèlix portà a un rei perquè veiés la manera segons la qual, observant els actes que fan les bèsties, es dóna a entendre com el rei ha de regnar i com ha de guardar-se dels consellers malvats i dels homes falsos”. Llull manllevà deu contes del *Calila i Dimna*, que abans havien estat copiats d'*El Pantxatantra*, i els presentà amb un estil breu i descarnat. Jaume Vidal Alcover ens ajuda a entendre-ho: “El món mediterrani tenia una llarga i bona tradició de narradors que arrencava dels fabularis indis i dels reculls àrabs de contes i havia donat la novel·la bizantina i d'aquí havia passat al món romà. La clerecia cristiana havia recollit profitosament l'herència i la feia circular en forma d'exemples, de miracles i de vides de sants”. No oblidem, en aquest viatge cultural entre animals, polítics i religiosos, el valent Anselm Turmeda i la seva *Disputa de l'ase*. Castella inicia la recepció de les faules hindús amb Pedro Alfonso, autor d'una recopilació en llatí del segle XII titulada *Disciplina Clericalis*, on hi ha nombrosos contes d'origen oriental que els religiosos utilitzaven en la prèdica, tradició inaugurada per Jesucrist en el seu mestratge exotèric. Don Juan Manuel, nét d'Alfonso X el Sabio, i Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, també seran receptius al material aportat pel *Calila i Dimna*. El primer escriurà al segle XIII el profitós *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio*, més conegut per *El conde Lucanor*, amb sis contes del *Pantxatantra*.

Al segle XIV, el segon escriu *El Libro del buen amor*<sup>166</sup>, on fusiona trenta-quatre faules de la tradició oriental amb *Les faules d'Isop* i de Fedre. Don Fadrique tradueix de l'àrab, al segle XIII, una obra poc coneguda de la qual no resta l'original sànscrit i que es titula *Sendebâr o Llibre dels enganys de les dones*<sup>167</sup>. És un llibre amb elements hindús evidents que són presents en *El Râmâyana*: el rei ofuscat, la reina conspiradora, l'horòscop conflictiu, el savi

<sup>164</sup> Wood, R. (1999), *Kalila y Dimna, fábulas de Bidpai*, Kairós, Barcelona.

<sup>165</sup> Llull, R. (2001), *Llibre de les bèsties*, La Magrana, Barcelona.

<sup>166</sup> Brey, Maria, (1995), *Libro de buen amor*, Ed. Castalia, Madrid,

<sup>167</sup> Fradejas, J. (1990), *Sendebâr, libro de los engaños de las mujeres*, Editorial Castalia, Madrid.

brahmin Siddhapati (el senyor de la perfecció) que alliçona el jove ksatriya, el silenci per superar un karma negatiu, els contes per entendre situacions i comportaments d'altri... La influència de la saviesa oriental emanada de la cort de Còrdova i divulgada des dels monastirs de Ripoll i Sagunt i des de la cort de Toledo fou vital per a l'Europa cristiana. S'obrí, així, un període d'educació moral per les planes castellanques sota la llum dels orientals, via el món musulmà, amb un resultat incert, semblant, potser, al de la venedora de mel *Doña Truhana* en el conte setè de *El conde Lucanor*<sup>168</sup>. Al XVI, amb el títol d'*Espejo político y moral para príncipes, y ministros y todo género de personas*; al llatí pel jueu convers espanyol Juan de Càpua, que el titulà *Directorium Vitae Humanae*; i en llatí encara hi ha altres versions: una feta al segle XIV per Raimond de Beziars i una altra feta al XVII pel jesuïta Petrus Possinus. Al segle XV Antonius von Pforrel el tradueix a l'alemany i el titula *El llibre dels exemples dels antics savis*. En italià hi ha diverses versions, de les quals destaca *Del governo de' regni*, i durant tot el segle XVI es tradueix a l'anglès i al francès, amb moltes llibertats, com passa en *El llibre de les llums o la Guia dels reis* composta pel savi Pilpay, l'hindú. Finalment, i ja en a principis del segle XX hi ha una versió valenciana i a finals, l'Artur Martí en fa una versió al català des de l'alemany, l'anglès i el francès. En total, al llarg dels segles, s'han fet més de dues-centes versions en més de seixanta llengües. Com diu Max Müller: "Aquestes faules no s'introduïren només a través d'aquestes traduccions, sinó també a través dels sermons, les homilies i les obres de moral. Les van desplegar, aclimatar i localitzar en uns termes que fan quasi impossible reconèixer-ne la fisonomia oriental sota les seves rústiques disfresses". Préstecs de les fonts sàncrites, inconscients o coneguts, foren rebuts per la tradició europea i adaptats ací com ara la coneguda història de la lletera que apareix en el llibre V:8 d'*El Pantxatantra*. Elements d'*El Pantxatantra* es poden trobar en autors tan diversos com Boccaccio, Chaucer, Don Juan Manuel, Cervantes, Lope de Rueda, J. Swift, La Fontaine, Beaumont, Fletcher, Perrault, els germans Jacob i Wilhelm Grimm, Andersen i altres faulistes europeus. La Fontaine, en el pròleg de la seva obra, escriu amb sinceritat: Només diré, per reconeixement, que haig d'agrair la major part de les faules a Pilpay, el savi hindú. El seu llibre ha estat traduït a totes les llengües. L'estil de les faules captivarà, amb motivacions diverses, també els nostres contemporanis: Rudyard Kipling, George Orwell, Rudolf Steiner, Karl Gustav Jung, Josep Maria López-Picó, Idiesh Shah i Anthony de Mello.

A l'Índia, la poesia didàctica fou emprada de manera omnipresent. Especialment la poesia cantada era molt propera al poble. Vegem-ne un exemple, el poema 'l'ésser humà perfecte. L'ésser humà perfecte (vaisnava janato) és un poema de Narsi Mehta (1414-1481) que il·lustra les qualitats dhàrmiques. Era la cançó preferida de Mahàtma Gândhi i la cantava cada dia durant les seves oracions.

És un ésser humà perfecte...

Qui sent el sofriment d'altri com a propi,  
qui sempre ajuda tothom sense sentir cap orgull en la seva ment.

És un ésser humà perfecte...

<sup>168</sup> Manuel, D.J. (1995), *El conde Lucanor*, Catedra, Madrid.



Qui inspira tothom amb la salutació i no s'aprofita ni parla malament de ningú;  
qui manté purs el pensament, la paraula i l'acció.  
Qui actua així és una doble benedició per a la seva mare!

És un ésser humà perfecte...

Qui ha desenvolupat una visió equànime i ha renunciat a l'anhel insaciable;  
qui considera tota dona com la seva mare, excepte la seva esposa;  
qui mai no embruta la seva boca amb falsedats;  
qui mai no toca la propietat d'altri;

És un ésser humà perfecte...

Qui mai no és víctima de l'ofuscació ni de la il·lusió mundana;  
qui ha transmutat les afeccions mundanes arrelant-se en la renunciació;  
qui sempre està en harmonia extàtica amb la repetició del Nom del Senyor;  
qui ha transmutat l'aigua mòbil de la seva ment en un lloc de pelegrinatge;

És un ésser humà perfecte...

Qui mai no coneix ni la decepció ni la cobejança;  
qui mai no és víctima ni de la passió ni de l'odi;

El poeta Narsi diu: en veritat, qui pot contemplar un ésser així alliberarà la seva família de l'oceà del *samsâra*.

L'origen d'aquests codis de conducta reflectits o no en els tractats és plural. Poden ser els *Vedas*, els *smritis*, els ensenyaments dels savis, la conducta de persones excel·lents, la pròpia consciència –la reflexió moral– per tal de calibrar el comportament just donada la situació. No podem oblidar les costums locals, perquè sense respectar-les no s'hauria donat un procés de sanscritització i vedització envers el sud de l'Índia o el sud-est asiàtic. Aquesta acció justa (*dharma*) depèn de factors diversos, els més importants són *jâti* (la casta), *desa* (el nivell de cultura assolit), *kala* (el temps històric, el moment vital), *shrama* (l'esforç personal que em pertoca), *guna* (els caràcters psicobiològics o temperamentals heretats). Així, afirma el psiquiatre Sudhir Kakar: "Reduint el pes de la responsabilitat individual enfront de les exigències del superego social o interioritzat davant de l'acció, la cultura hindú ha minimitzat la sofrença de l'individu."

En l'imaginari índic alena una convicció. Quan la situació social a nivell de valors i d'accions ha degenerat absolutament i la humanitat ha invocat amb les oracions l'auxili diví, la divinitat davalla (*avatâr*) per restablir el *dharma*. Aquesta és la promesa del *Bhagavadgîtâ IV: 7-8*: "Oh Arjuna, quan la virtut (*dharma*) declina i el vici (*adharma*) predomina, Jo m'encarno com un *Avatâr* (encarnació de Déu). D'era en era em manifesto en forma visible per destruir el mal, protegir al virtuós i restablir la virtut."

### 3.3. *Karma-vipaka*, la llei de causa i efecte.

El karma, una llei còsmica amb un substrat ètic.

Cada país té el seu karma, l'Índia en té uns quants.

Swami Sivânanda

El concepte de *dharma* es va anar gestant en la casta (*varna*) dels *brahmans* mentre intentaven harmonitzar el pensament basat en el sacrifici vàedic (*yajña*) amb les aportacions dels ascetes o *shramanes* que emergí del substrat preàri i de les fusions de la Vall de l'Indus<sup>169</sup>. La més valuosa d'aquests fou la llei del karma. Els quatre valors que hem exposat i el concepte de karma que ara presentem no s'han de col·locar necessàriament en l'estret marc d'una vida humana, sinó en un escenari més gran, immens, com és la roda en moviment de les vides successives (*samsāra*) o reencarnació que possibiliten una lenta maduració, l'experiència del tedi infinit i la recerca d'una solució definitiva. El karma és la premissa intocable del pensament índic, no hi ha *tabula rasa* quan naixem. Per Max Weber el filosofema *karma-samsāra* és: "La théodicée la plus conséquente que l'histoire ait jamais produite."<sup>170</sup> En la seva obra *Sociologia de la religió* ho desenvolupa:

La teodicea del sufrimiento empezó a verse en dificultades más grandes a medida que fue operando la racionalización de las consideraciones religiosas y éticas sobre el mundo y se dispersaron las nociones primitivas y mágicas. La desdicha individualmente 'inmerecida' era demasiado frecuente; tenían éxito los hombres 'malos' y no los 'buenos', y por añadidura lo 'bueno' y lo 'malo' se regulaba según la pauta de la clase dominante, y no de acuerdo con la de una 'moralidad de esclavos'. Estas tres ideologías suministraron soluciones racionalmente satisfactorias a la cuestión del fundamento de la inadecuación entre mérito y destino: la doctrina India del *karma*, el dualismo mazdeista y la ley de predestinación del *deus absconditus*.<sup>171</sup>

La tercera forma de teodicea fue propia de la religiosidad de los intelectuales indios. Es relevante por su coherencia y por su excepcional alcance metafísico: vincula la redención de tipo virtuoso por medio del propio poder del hombre con la posibilidad universal de la salvación, el más estricto rechazo del mundo con la ética social orgánica, y la contemplación como medio supremo de salvación con una ética vocacional intramundana.<sup>172</sup>

La sortida o alliberament (*moksa*) pot ser individual o col·lectiva, basada en l'esforç o en la devoció, en la saviesa o en la contemplació, en una tècnica espiritual o en una visió filosòfica practicada, tant és, l'essencial és que ens permeti de superar el mareig d'aquest viatge circular. Projecte hindú, budhista, òrfic, pitagòric, platònic i cristià -fins que el cristianisme va xocar amb Justinià al segle VI-, romàntic, teosòfic, transpersonal... El mot *karma*, introduït ja fa molt

<sup>169</sup> Edlholm, E. *The colours of the soul and the origin of karmic eschatology* a Cederroth, S. Corlin, C.&Lindström (ed): On the meaning of death, Acta Universitatis Upsaliensis, Upsala (Suecia).

<sup>170</sup> Weber, M. (2003), *Hindouisme et bouddhisme*, Flammarion, Paris, p.233.

<sup>171</sup> Weber, M. (1997), *Sociologia de la religión*, Istmo, Madrid, p.13.

<sup>172</sup> Weber, M. op. cit, p.92.

en el vocabulari popular i en els diccionaris occidentals, vol dir acció o fet, mental o físic, i les seves reaccions o conseqüències (*karmavipâka*) enteses com el fruit de l'acció (*karmaphala*). És, de fet, la llei de la causalitat aplicada no al camp científicotècnic, com s'ha fet en l'Occident d'arrel grega, sinó en el camp filosòfic, psicològic i en l'ètica de la vida diària. El principi leibnizià de la raó suficient pot explicar tots els avatars de la vida humana en la dualitat. Tota causa genera un o més efectes i tot efecte té una o més causes. La llei de causalitat subsumeix en ella dues altres lleis: la d'acció i reacció, i la de compensació o retribució. Que tota acció genera una reacció no necessita explicació, no és cap novetat per a nosaltres, fills de la il·lustració. La llei de compensació permet explicar el perquè de morts sobtades, nens que neixen amb deficiències, injustícies que no són resoltes, capacitats sorprenents en preadolescents... En aquesta vida culls el que abans has sembrat. És el bumerang que torna. I retorna aquella lliçó que no hem après abans o moltes lliçons que enfrontem per créixer més i més ràpidament encara que a ulls d'altri només siguin dolor i arbitrariedad. D'aquí la constant admonició a sembrar llavors positives, a acumular mèrit, com diuen en el Buddhisme, per aprofitar més el viatge. Aital enfocament ha permès prescindir d'un Déu que judica o salva, perquè tot rau en l'acció humana, especialment en alguns sistemes com el *sâmkhya* i el buddhisme. En el *Dhammapada* (El camí del *dharma*) podem llegir: "Allò que som avui prové dels nostres pensaments d'ahir, i els nostres pensaments presents constitueixen la nostra vida de demà. La nostra vida és la creació de la nostra ment."<sup>173</sup> El sociòleg de la religió Peter L. Berger, seguint el model encetat per Max Weber ens parla del complex *karma-samsâra*, basat en el principi causal que es basa en la connexió necessària entre causa i efecte i en la idea de continuïtat entre el que fa l'acció i qui en cull els resultats:

En el polo opuesto del continuo racional-irracional de las teodiceas, el más racional, encontramos el complejo del *karma-samsâra*, que desarrolla el pensamiento religioso hindú. En la ingeniosa combinación de las concepciones del *karma* (la ley inexorable de causa y efecto que gobierna todas las acciones, humanas o no, en el universo) y del *samsâra* (la rueda de las reencarnaciones), toda anomia concebible es integrada en una interpretación abarcante y racional del universo. Nada, por así decir, queda fuera de ella. Toda acción humana tiene sus necesarias consecuencias y toda situación humana es una consecuencia necesaria de pasadas acciones humanas. ( ) El complejo *karma-samsâra* proporciona, pues, un ejemplo de una completa simetría entre las teodiceas del sufrimiento y las teodiceas de la felicidad.<sup>174</sup>

Per fer-ho més comprensible, el *karmavipâka* o l'emergència de les conseqüències de les nostres accions que crea el *samsâra*, la sînia o roda del desig, ha estat dividit en tres tipus seguint una metàfora agrícola:

a) *Samchita* o *sabijâ karmavipâka*. És la col·lecció del karma generat pel nostre voler, pensament i accions, acumulat en totes les vides anteriors i que encara no s'han manifestat. Són les llavors que volen madurar i pugnen per fer-ho en les vides futures. El nostre caràcter, capacitats, febleses i tendències procedeixen del karma acumulat al pallol, i ens poden permetre albirar llur

<sup>173</sup> Mascaró, J. (1982), *El Dhammapada, la sendera de la perfecció*, Biblioteca Serra d'Or, Barcelona, p.11.

<sup>174</sup> Berger, P. (2005), *El Dosel sagrado*, Kairós, Barcelona, pp.100-101.

qualitat. La *sâdhana* del yoga pot torrar o cremar el poder potencial de manifestació de tot aquest magatzem de latències, anul·lant la seva possibilitat de manifestació. Per l'astrologia tântrica el karma *samchita* es troba emmagatzemat en els chakres, especialment en el *vishuddha chakra*. Per evitar el dolor que encara no s'ha fet manifest, el yogui crema el karma potencial amb el *kriyâ-yoga prânâyâma*.

b) *Prârabdha karmavipâka*. És el karma que es cull i es viu en aquesta vida. Una part del karma del passat ha germinat en el camp de la vida i ha donat origen al cos i a les circumstàncies que propicien les experiències, plaents o no, que viurem. És el gra que ja es troba a l'estomac en forma d'aliment i que s'ha de pair. El *prârabdha* no es pot suprimir, és com una fletxa disparada que ve directe a nosaltres, però es pot canviar l'òptica i l'actitud personal davant les experiències que vivim, tal com aconsellava el filòsof Epictet de l'escola dels estoics: "Les coses, per elles mateixes, no ens fan cap mal ni ens posen entrebancs. Tampoc no ho fan les altres persones. La forma en què veiem les coses és un altre assumpte. Són les nostres actituds i reaccions les que ens causen problemes"... O com ho ensenya la psicologia moderna avui d'un Albert Ellis, per exemple. La tradició aconsella exhaurir aquestes conseqüències de les nostres accions passades vivint-les, sense fugir, amb paciència, acontentament i consciència. L'ascetisme<sup>175</sup>, l'abstinència i l'acontentament, és a dir la pràctica dels principis morals o *niyames*, per portar de bon grat el karma en acte. Segons la tradició, aquest karma, es manifesta en la disposició planetària de la carta astral i s'oculta en els *chakres*. L'astrologia vèdica i tântrica, no tan sofertes, recomanen treballar amb els *mantra* dels planetes, especialment amb el de saturn i amb els dels nòduls nord i sud de la lluna, Râhu i Ketu, de la nostra carta natal. La tradició purànica, més devocional, recomana la recitació del *Shrî Visnushasranâma* -els mil noms de Visnu- com a remei per a millor suportar el *prârabdha karmavipâka*.

c) El *vartamâna* (karma vivent) *karmavipâka* que inclou el karma *kriyâmana* (fruit de l'acció) i l'*agami* (karma que arriba)<sup>176</sup>. És el karma que originem en aquesta vida a través del pensament, el desig i les accions i que ens construeix personalment. Diu Svâmî Sivânanda: "L'home sembla un pensament i recull una acció; sembla una acció i recull un hàbit; sembla un hàbit i recull un caràcter; sembla un caràcter i recull un destí." Aquest karma es manifestarà en el futur llunyà, *agami*, o en un futur immediat en aquesta mateixa vida, com a karma instantani o *kriyâman*. D'aquí la necessitat del discerniment aplicat al desig i a l'acció i del capteniment ètic sense lligar-se als fruits de l'acció (*karma-yoga*), del treball amb els oposats per tal d'integrar l'ombra del subconscient i dominar voluntàriament el tipus de pensament que hi ha en la ment conscient. Així sembrem bones llavors per un futur millor i anul·lem les negatives. Un tipus de *zapping* que substitueix imatges negatives per altres de positives anomenat *pratipaksha bhâvanam* per Patañjali. El *Kriyâmana karma* per Vivekânanda és l'afirmació eterna de la llibertat humana: "*Samâdhi* produces freedom (*moksa*) from all karma."<sup>177</sup>

<sup>175</sup> Kelber, W.O. (1989), *Tapta mârگا, ascetism and initiation in vedic india*, SUNY, New York, p.49.

<sup>176</sup> Svoboda, R. (1998), *Aghora III, the law of karma*, Brotherhood of Life Inc, Albuquerque, p.17.

<sup>177</sup> Kriyânanda, G. (1995), *The laws of karma*, Temple of Kriyâ Yoga, Chicago, p.34.

És el cas de l'alliberat en vida (*jīvanmukta*), que és prou diferent de tots els altres éssers, que no s'alliberen del *samsâra* i experimenten el fruit de les seves accions: "Quien ha encontrado la salida dels *samsâra*, no produce más karma nuevo y ya no tiene que contar con un nuevo renacimiento; vive, por lo tanto, la vida presente hasta el final, pues el karma pasado que ya surte su efecto aún cuenta con el cuerpo como instrumento de recompensa."<sup>178</sup> Com hem vist, per il·lustrar el karma es recorre a l'analogia amb llavors i els exponents actuals empren l'exemple de la benzina. El *sanchita* karma és la benzina emmagatzemada a la benzineria, el *prâabdha* karma és la benzina que portes al dipòsit del teu vehicle i el *kriyâmana* karma la que introdueixes ara en el dipòsit que et permet circular pel *samsâra* o si no ho fas i prescindeixes del cotxe t'alliberes dels problemes i despeses associats a la possessió d'un cotxe... L'especulació de la tradició hindú no es limita a l'esfera del karma individual, també contempla els efectes del karma familiar, de l'individual coordinat, del de grup, del karma col·lectiu, del nacional, del planetari, de l'universal... Si hom vol lliurar-se de tot aquest karma acumulat (*karmashaya*), nascut del desig (*kâma*) i que roman en forma d'impressions residuals i latències, ha de sortir d'aquest univers regit per la llei del karma i assolir *moksa*, el quart *purusârtha*, a través del yoga. En l'*Upadesha Pañchakam 5*, Shankarâchârya, dóna aquests consells per treballar amb els fruits de les accions del passat:

Asseu-te i viu joiosament en un lloc solitari, reposa la teva ment sobre l'Absolut. Esguarda i contempla l'Ésser omnipresent que és arreu i realitza com l'univers és una projecció d'Ell. Destruïx tot el karma anterior (*sanchita*), amb les teves bones accions presents i no pateixis pel karma futur (*agami*), el qual superaràs per la virtut de la saviesa i la realització de la Consciència. Gaudeix amb calma del karma (*prâabdha*), que ha començat a germinar i assoleix ara l'estat d'identitat amb l'âtman suprem mentre t'absorbeixes en Jo, en veritat, sóc Brahman –*aham evam parabrahma*.

El *Bhagavadgîtâ IV:17-18*, compromès en la presa de consciència de les capacitats humanes actives, ens parla de tres tipus d'accions o *karma*: *karma*, *vikarma* i *akarma*.

Hay que saber bien cuáles son las acciones prescritas (*karma*) y cuáles las prohibidas (*vikarma*) por incorrectas, y también, qué es la inacción (*akarma*); porque es difícil saber cuál es el modo adecuado de actuar. Aquel que ve inacción en la acción y acción en la inacción, es un sabio entre los hombres, es un yogui, y puede ejecutar todas las acciones.<sup>179</sup>

Per *karma*<sup>180</sup> s'entén tota acció obligatòria, ritual o deure que s'ha de realitzar amb correcció, ja sigui diàriament o ocasional, i que dependrà del nivell de maduresa personal: família, feina, edat, vots espirituals... Aquí bo o dolent tenen relació amb allò que és evolutiu o involutiu per a cada persona en el camí de retorn a l'Absolut on cadascú tria la velocitat i les etapes. *Vikarma* serà tota acció prohibida pels resultats negatius que genera, i aquí entren tots els vicis, delictes i tendències degradants. Finalment, tenim l'*akarma*, similar a la no

<sup>178</sup> Halbfass, W. (1992), *Karma y renacimiento*, Grupo Editorial Ceac, S.A., Barcelona, p.262.

<sup>179</sup> Sargeant, W. (1994), *The Bhagavadgîtâ*, Suny Press, New York, pp.217-218.

<sup>180</sup> Una lectura teosòfica contemporània del concepte a Saraydarian, T. (1999), *Karma & Reincarnation*, TSG Publishing, Cave Creek.

acció o *Wu Wei* taoista del *Tao Te King*. És el no actuar dins de l'acció, és l'acció perfecta realitzada sense ego i sense esperar els fruits de l'acció. Tal com l'âtman, inactiu i immòbil, dinamitza tota l'acció que contemplem a l'univers. Per assolir els *purusârthes*, el yogui s'ha de centrar en el primer tipus d'acció (*karma*), evitar les accions inútils i negatives (*vikarma*) i arribar al tercer (*akarma*), on s'identifica amb l'âtman o amb l'immutable i bondadós Shiva –el que ens fa recordar el Motor immòbil aristotèlic, que sense actuar irradia l'amor que les criatures utilitzen per apropar-s'hi.

Per a Sri Aurobindo, el *karma* no es limita a un sistema de recompenses, una transacció comercial entre el cosmos i l'humà. El *karma* és l'instrument de la llibertat, l'aprenentatge i creativitat de l'home, li ensenya que ara pot construir i canviar el seu futur. El *Karma* és la llei d'harmonia universal. Sri Aurobindo refuta la interpretació determinista i fatalista que els teòrics anglesos del XIX havien promulgat. El karma és, a més d'un mecanisme d'aprenentatge seguint l'estela platònica, la possibilitat de participar en la manifestació i materialització de Brahma en el món. Es tracta de superar el fatalisme, la fredor d'un mecanisme de càstig i compensació mecanicista basat en un principi legal antiquat o en una teodicea o cosmodicea *old fashioned*. Ara bé, en l'àmbit de la filosofia no-dual<sup>181</sup>, si l'âtman és el mateix que Brahman, llavors la llei de causa i efecte o llei del karma tan sols regeix en el nivell relatiu del cos-ment, l'espai i el temps, i no afecta per a res l'âtman que segueix una llei d'ordre superior. Aquest fet possibilita l'alliberament (*moksa*). La tradició teïsta *bhakti* s'expressa en aquests termes:

Si sientes una profunda devoción por Dios, puedes pedirle cualquier cosa. Yo le hago cada día nuevas preguntas y Él me responde. El señor nunca se ofende cuando se le plantea alguna duda sincera. A veces, incluso llego a regañarle por haber empezado esta creación: '¿Quién va a sufrir el karma de todos los males de este drama? Si Tú que eres el Creador estás libre de todo karma, ¿Por qué entonces nos sometiste a esta desdicha?' Yo creo que Él se siente muy triste por todos nosotros. Su deseo sería hacernos retornar a su regazo, pero no puede hacerlo a menos que cuente con nuestra cooperación y esfuerzo propio. Lo que hacemos por nuestra cuenta, también podemos deshacerlo nosotros mismos.<sup>182</sup>

### 3.4. *Gurukula* o *rishikul*, sistema educatiu tradicional basat en el segon naixement.

Sense un Mestre no hi ha ni el coneixement de la veritat,  
ni la meditació, ni la recerca de la Realitat.  
Sense ell, on és l'amor i l'afecte?  
On és el bon model de capteniment i la satisfacció?

Només el *guru* ens ajuda a raonar amb correcció.  
Ell il·lumina el nostre intel·lecte.  
Els dubtes romanen i la il·lusió preval quan no hi és.

<sup>181</sup> Per aprofundir en aquest punt consulteu l'obra superlativa de Cavallé, Mónica, (2008), *La sabiduría de la no-dualidad, una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Kairós, Barcelona.

<sup>182</sup> Yogánanda, P. (1999), *En el santuario del alma*, Self Realization Fellowship, Budapest, pp.31-32.

Sense els ensenyaments d'un Mestre no hi ha camí.  
Això, oh Sundar, és el que el *Veda* ens ensenya!  
Sundar Dâs

El sistema educatiu clàssic inclou el mestre (*guru* o *âchârya*), el deixeble (*shisya* o *chela*) –que es troba en la primera etapa o *brahmacharyâshrama*-, el lloc on s'imparteix docència (*gurukula* o *âshrama*), els objectius que es cerquen i els mètodes d'educació emprats. L'ensenyament comença després de rebre la iniciació brahmànica que simula el part i, amb el segon naixement, la recepció de la llum. Segon naixement ara ja no biològic sinó cultural i espiritual. L'element més important del ritual al qual accedien les tres primeres castes era la recepció en la orella dreta del sagrat *gâyatrî mantra*. La base de l'ensenyament rebut sobre el *dharma* es relaciona amb desenvolupar una relació futura amb *artha* que sigui no acumulativa, que s'inclini a la donació i exclogui el robatori.<sup>183</sup> El guru ha de ser un expert en la teoria i la pràctica del que transmet. Si l'educació és espiritual l'*acharya* o guru ha de ser un *shrotriya* o bon coneixedor dels *Vedes* i altres escriptures i un *brahmanishta*, ha d'estar ben establert en Brahman. Altres requisits són un caràcter pur construïts sobre els principis de *satya* i *dharma*, amor a l'ensenyament i als deixebles. Les qualitats requerides als alumnes són desig d'aprendre, auto control, esforç i humilitat. Es requereix una bona harmonia entre ells i per tal de fer-se conscients i propiciar l'entesa es cantava el següent mantra abans d'iniciar els ensenyaments:

Om que Brahman ens protegeixi a ambdós, Mestre i deixeble!  
Que Brahman ens dispensi la joia del coneixement!  
Que tots dos tinguem l'energia per a adquirir el coneixement!  
Que allò que estudiem ens reveli la veritat!  
Que mai no hi hagi enfrontaments entre nosaltres!  
Om, pau, pau, pau.

L'aprenentatge socialitzador, que permetia la reproducció social i cultural, es podia realitzar amb els pares o anar a la llar del guru (*gurukula*). La clau era realitzar l'aprenentatge dels codis sociolingüístics que permetien navegar per les complexes aigües de l'estructura social índica. L'estudiant era llavors 'adoptat' temporalment pel guru i la seva família o clan (*kula*) o podia viure en uns *âshrams* o institucions. Algunes d'elles eren molt grans i esponsoritzades pels reis o personatges benestants. També hi havia disputes filosòfiques o trobades d'intercanvi i estudi anomenades *samiti*, *samâja* o *parisad*. Les institucions monàstiques afavoriren la creació d'institucions universitàries budhistes (*mahâpâthashalâs*) com Nâlandâ i Vikramashilâ. I algunes ciutats esdevingueren centres de cultura i formació com Vârânasî, Taksashilâ i Kâñchîpuram. En les *gurukules*, l'alumne treballava unes hores al dia – agricultura, ramaderia- i rebia formació en dos tipus d'educació el coneixement *parâvidyâ* o espiritual i el coneixement *aparâvidyâ* o convencional. El coneixement *parâvidyâ* o espiritual, també anomenat *adhyâtmavidyâ*: ciència de l'ésser interior. Aquest té dos aspectes; la teoria basada en les descripcions de les visions i teoritzacions sobre ella en forma d'escoles filosòfiques

---

<sup>183</sup> Krishna, D. (1996), *The problematic and conceptual structure of classical indian thought about man, society and polity*, Oxford University Press, Bombay, p.23.

(*darshanes*) i la pràctica (*yoga*). Per l'estudi dels *Vedes* era imprescindible haver rebut la iniciació o *upanayama* que el convertia en un nascut dues vegades (*dvija*). I el coneixement *aparâvidyâ* o coneixement convencional, fonamentat en les ciències seculares necessàries per viure confortablement a la vida. Una equilibrada combinació d'ambdós permet desenvolupar la civilització i la cultura. En l'antic *Chândogya Upanisad* es dóna un llistat de quinze branques o disciplines del coneixement. La cultura (*sanskriti*) està directament relacionada amb la llengua sànscrita, i la cultura brahmànica que la vehicula. El procés de refinament o conreu cultural o espiritual rep el nom de *sanskâra*. La naturalesa no conreada o el temperament humà s'anomena *prakriti*; les llengües derivades del sànscrit es coneixen com *prâkrit* (*prâ*-pre i *kriti* fet, allò que no ha patit cap transformació) i la situació adulterada, malaltissa o decadent *vikriti*.

La filosofia índica té un mètode per conèixer la realitat (*tattvajñâna*). Es tracta d'anar de l'oïda a la vista, de la recepció passiva de la tradició escoltada de la boca del guru mentre romanem asseguts als peus del mestre, a la percepció directa i personal. Els tres passos per recuperar el territori que fou nostre, comporta la triple operació que és la base del mètode d'aprenentatge realitzador del *vedânta*:

1. Escoltar (*shravana*) els ensenyaments del guru.
2. Reflexionar (*manana*) sobre ells.
3. Contemplar-los i realitzar-los a través de la meditació (*nididhyâsana*).

El camí és llarg, comença a l'escola que integra en la societat capacitant-nos per viure els tres primers *purusârthes* (*dharma*, *artha* i *kâma*) i sembla les inquietuds persi algun dia, qui sap, gosem aspirar a *moksa*.



## Capítol 4: *Artha*, el valor de l'*homo oeconomicus*. L'experiència de la prosperitat i la política.

### 4.1. *Artha*, *svârtha*, *svarâj*, *parârtha* i *lokasamgraha*.

Más no hay esperanza de alcanzar la inmortalidad mediante la riqueza. -  
Yajñavalkya contestó a Maitreyi.  
*Brihataranyaka Upanisad*1.5.3. <sup>184</sup>

El guany més elevat que un individu pot fer mentre viu és il·luminar-se.  
*Kashyapa Sûtra* 6.

Malgrat les exclamacions del savi Yajñavalkya i del venerable Kashyapa, pare dels *deva* i dels *âsura*, dels humans i dels animals, la recerca de la riquesa no és un objectiu menor, reprimat, ni oblidat ni a l'Índia ni a l'antiga Grècia...

La política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa; es continuación de la ética. Pues Aristóteles no veía ninguna oposición entre la constitución vigente en el *nomoi* y el *ethos* de la vida ciudadana; tampoco cabía separar la eticidad de la acción de la costumbre y la ley. Sólo la *Politeia* habilita al ciudadano para la vida buena: el hombre es, en general, *zoon politikon* en el sentido de que para la realización de su naturaleza depende de la ciudad. <sup>185</sup>

Índia hi estaria d'acord per assolir els tres primers *purusârthes* necessitem de la societat. Una altra cosa ben diferent és l'alliberament (*moksa*), per albirar-lo i realitzar-lo l'individu no necessàriament ha de sacudir-se o anar en contra de la *polis* i del seu *nomos*, encara que s'ha d'encaminar més enllà del seu limitat 'bé i mal'. La *polis* i el seu *dharma* són condició de possibilitat de la maduració humana però no del seu alliberament o il·luminació. Com el presoner platònic de la caverna s'ha d'escapolir per si sol dels guardians i després, quan torni per il·luminar-los, anar amb molta cura per no acabar com Sòcrates. Mentre creix i abans d'escapar-se, l'individu s'ha de trobar amb l'impuls d'*artha* –la voluntat de riquesa i poder- i la seva realitat social omnipresent. Quin és el significat d'*artha*? El sanscritista Òscar Pujol caracteritza la multivalència del mot *artha*, el segon *purusârtha*: "**Artha** De l'arrel *tha* 'que és aconseguit'. 2 *m a*\* objectiu, propòsit, finalitat, e riquesa, diners, béns; i RELIG utilitat, economia (un dels quatre objectius bàsics de la vida humana o *purusârtha*)."<sup>186</sup> Altres enfocaments poden ajudar a copsar la riquesa semàntica de difícil traducció: "**Artha**.- La riquesa, los objetos de los sentidos o los beneficios materiales. En general este concepto designa a lo útil y engloba todas aquellas cosas que son provechosas para el hombre."<sup>187</sup> Recapitulant, per Zimmer, *artha* consisteix...

En las posesiones materiales. Las artes que sirven a este fin son las de la economía y la política, las técnicas para sobrevivir en la lucha por la existencia

<sup>184</sup> Ilárraz, F. & Pujol, Ò. (2003), *La sabiduría del bosque, antología de las principales upanisads*, Trotta, Madrid, p.273.

<sup>185</sup> Habermas, J. (2008), *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, pp.49-50.

<sup>186</sup> Pujol, Ò., op. cit., pp.89-90.

<sup>187</sup> Gallud, E. (1999), *Diccionario de hinduismo*, Aldebarán Ediciones, Madrid, p.42.

contra la envidia y la competencia, la calumnia y el chantaje, la tiranía del déspota fanfarrón y la violencia de vecinos sin escrúpulos. Literalmente, la palabra *artha* significa “cosa, objeto, sustancia” y comprende todo el conjunto de objetos tangibles que podemos poseer, gozar y perder, y que necesitamos en la vida cotidiana para mantener una casa, sostener una familia y cumplir con los deberes religiosos, es decir, para realizar los actos virtuosos de nuestra vida. Los objetos contribuyen también al goce sensible, al placer de los sentidos y a satisfacer las exigencias legítimas de la naturaleza humana: el amor, las bellas obras de arte, las flores, las joyas, las hermosas vestiduras, el alojamiento cómodo y los placeres de la mesa. La palabra *artha* connota, por tanto, “el usufructo de riquezas y de la prosperidad, las ganancias y la fortuna mundanas”, y también “resultado”; en la vida comercial: “negocio, trabajo, precio” y en derecho: “demanda, acción, petición”. Con referencia al mundo externo, *artha*, en su connotación más lata, significa “lo que puede percibirse, un objeto de los sentidos”; con referencia al mundo interno de la psique: “fin y meta, propósito, objeto, deseo, motivo, causa, razón, interés, uso, necesidad y preocupación”; como último miembro de un compuesto, *-artha*: “por causa de, en nombre de, para, a fin de”. Este término reúne así todos los significados de: 1) el objeto de la actividad teleológica del hombre; 2) el medio de esa actividad; 3) la necesidad y el deseo sugeridos por esa actividad<sup>188</sup>.

*Artha* o guany s'aplica a la realització a nivell social: reconeixement, estatus, riquesa, prosperitat, família, possessions, poder, amics, professió. Fonamentalment se centra en el fet d'adquirir, administrar, conservar i augmentar la riquesa, amb l'esforç realitzat per la família extensa i amb el suport d'altres membres del grup (*jâti*). L'aspecte clau d'*artha* és proporcionar independència o autonomia (*svarâj*). La riquesa pot ser per a un mateix (*svârtha*), ens trobem llavors davant d'un teleologisme egocentrat. O per els altres que són nostres (*parârtha*), teleologisme altercentrat, o prosperitat material per a tots (*lokasamgraha*). En el *Gîtâ* es reconeix que la vida és bàsicament acció i l'acció pot crear riquesa en benefici de tots els éssers. El *Nîtishâstra* o la ciència de l'administració de la vida és un text de Chânakya Pândit, un conseller del rei Chandragupta que es va enfrontar amb Alexandre Magne (2<sup>a</sup> invasió ària segons A.Daniélou) i el va aturar<sup>189</sup>; encara és estudiat a l'Índia. Aquestes obres d'administració, economia, justícia, política i art militar són nombroses a Àsia. Malgrat que les obres xineses i japoneses són més conegudes per nosaltres. Excepte en els tractats emanats del *brahmans* el poder no té un origen diví, sinó que se'ns mostra l'interès d'una política de pactes, una geometria interessada, amb els veïns dels nostres enemics. La voluntat de poder és reconeguda i canalitzada en benefici d'un mateix i de la comunitat; ni Nietzsche ni Adler amb el seu èmfasi en la voluntat de poder, sinó els empiristes i els utilitaristes anglesos (Hume, Bentham i els dos Mill), són els que s'apropen més a les obres índiques. L'èxit és el resultat de l'esforç personal i grupal, d'aquí la tasca mancomunada dins la casta, del coratge i d'un factor aleatori, com la sort, la fortuna o el destí que descansen en la doctrina del *karma*. Uns exemples extrets de la tradició:

---

<sup>188</sup> Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Editorial Universitaria d Buenos Aires, Buenos Aires, pp.39-40.

<sup>189</sup> Ajudat per les disputes internes de l'exèrcit grec corprès per les dificultats viscudes al Punjab i les que proveien a la vall del Ganges.

L'assoliment del plaer (*kâma*), depèn de la realització dels deures socials (*dharma*), però aquests es basen en la riquesa (*artha*). Així, virtut i plaer depenen de la riquesa.

*Arthashâstra* I:2.

El més important que s'ha d'aprendre del lleó és que tot allò que l'home intenti fer ho ha de realitzar amb un esforç sincer i enèrgic.

*Nîtishâstra* VI:16.

Les riqueses dels millors produeixen com a fruit l'alleujament dels patiments dels no afortunats. Els bons reis, com els núvols, no reben sinó per donar.

Kâlî Dâsa

*Artha*: "fortuna". Bienestar material y abundancia, dinero, propiedad, posesiones. *Artha* es la búsqueda de fortuna, guiada por dharma. Incluye las necesidades básicas - alimento, dinero, vestimenta y techo- y se extiende a la fortuna requerida para mantener un hogar confortable, criar una familia, realizar una carrera exitosa y llevar a cabo deberes religiosos. El concepto más amplio de fortuna abarca independencia financiera, ser libre de deudas, hijos valiosos, buenos amigos, tiempo placentero, sirvientes fieles, empleos confiables, y los gozos de dar, incluyendo el diezmo (*dashamamsha*), alimentando a los pobres, ayudar a mendicantes religiosos, rendir culto en forma devota, proteger a todas las criaturas, sostener a la familia y dar hospitalidad a invitados. *Artha* mide no solo las riquezas pero la cualidad de vida, proporcionando la seguridad personal y social necesarias para buscar *kâma*, *dharma* y *moksa*. Permite la realización de los cinco sacrificios diarios del dueño de casa, *pañcha mahâyajña*: para Dios, ancestros, *devâs*, criaturas y ser humano.<sup>190</sup>

El valor *artha*, l'èxit pràctic en el camp econòmic, pot ser antagònic de *moksa*. Es pot percebre com a obstacle il·lusori (*mâyâ*) que impedeix arribar al quart *purusârtha*. Una il·lustració la trobem en el *Katha Upanishad* I:23-25. Aquest legítim anhel universal de riquesa i confort és reconegut i engrescat pel primer humà Yama, que esdevingut rei del món subterrani i jutge dels morts, ha de protegir el secret de l'espiritualitat amb mesures distractores de caire material de la perspiciàcia de Nachiketas. "La historia de Nachiketas és la recerca filosòfica de la veritat preferible a una vida de comoditats mundanes."<sup>191</sup>. Així parlà la Mort:

Demaneu-me nombrosos fills i nets centenaris, demaneu-me ramats i elefants abundants, or en quantitat i cavalls veloços. Trieu un vast domini sobre la terra, i viviu-hi vós mateix tantes tardors com anheleu. Si considereu que hi ha algun altre do comparable amb aquest, demaneu-me'l. Escolliu la riquesa i una llarga vida. Oh Nachiketas, esdeveni rei d'un immens territori i us faré gaudir de tots els vostres desigs. Demaneu, d'acord amb la vostra elecció, qualsevol plaer difícil d'assolir en el món dels mortals. Les bellíssimes dansaires celestials, amb llurs carruatges i instruments musicals que mai cap humà ha pogut gaudir. Amb tot això, ofert per mi, us sentireu servit. Oh Nachiketas, però no em pregunteu sobre la mort.

<sup>190</sup> Subramuniyaswâmi, S. (1997) *Dancing with Shiva*, Himalayan Academy Press, Hawai, pp.792-793.

<sup>191</sup> Dasgupta, S.N. (2009), *La mística hindú*, Herder, Barcelona, p.57.

## 4.2. L'origen diví de la riquesa i la prosperitat.

A nivell de l'imaginari índic, l'arquetipus de la prosperitat material s'encarnava, ja en els temps vàedics en el ventrut i ctònic Kubera. "Kubera, el maestro-de-los-tesoros. Kubera es el dios-de-las-riquezas, el caudillo de los genios conocidos como misteriosos (yakshas) o secretos (guhya), que custodian las riquezas y metales preciosos acumulados bajo tierra."<sup>192</sup> Abans que la Deessa Lakshmî fos la Senyora de la prosperitat i desplaçés Kubera de la direcció del banc dels déus, en el *Rigveda* Varuna, el *deva* de les aigües, atorgava paral·lelament la riquesa als devots que li pregaven:

¡Oh Señor Varuna! ¡Que este canto vaya derecho a tu corazón!  
¡Que nosotros prosperemos, conservando y adquiriendo!  
¡Protegednos siempre, oh dioses, con vuestras bendiciones!

Així mateix, en aquesta època, l'heroi Indra, el *deva* de l'aire i cap dels exèrcits celestials ajudava en aquesta tasca. Se l'invoca en el *Rigveda* X,47:

Desitjant la riquesa,  
jo invoco aquell que posseeix el llamp  
i té la mà generosa,  
com la d'un pare envers el seu fill!<sup>193</sup>

Posteriorment, el gestor terrenal de la riquesa de Lakshmî, fou Kubera, ara en un rol subordinat. Avui encara, en els rituals diaris de l'ofrena de llum o *arati* en els temples es dibuixen cercles amb una llàntia mentre es recita aquest antic himne invocant Kubera:

Om, oh Rei de reis, nosaltres et lloem,  
salutacions a qui atorga totes les victòries,  
al Desig que satisfà tots els desigs,  
Emperador del Desig beneeix-nos amb la riquesa  
perquè puguem satisfer tots els nostres desigs.  
Oh Kubera, nosaltres t'ho demanem,  
salutacions al Gran Rei, fill de Vaishvanara.

El regnat de Kubera en el camp de l'economia durant l'època vàedica va deixar pas, amb la recreació de l'hinduisme, a l'imperi de Lakshmî o Vasudhara (la Mare Terra) o Shrî, l'auspiciosa que gestiona les propietats de Visnu, el conservador del món.

La conscience que le Seigneur a de sa fécondité généreuse est intérieure à sa conscience personnelle mais a la manière d'une résonance intime, et, sans constituer une personnalité distincte de la sienne, elle se concrétise comme le terme immanent d'un dialogue éternel que Dieu entretient avec lui-même au sujet de la création dans laquelle il veut répandre sa gloire. Cette polarisation de la vie divine par sa *shakti*, sa capacité créatrice, les Visnuites la nemment Shrî – Beauté- ou Lakshmî –abondance heuresse- et la çoçoivent symboliquement

<sup>192</sup> Daniélou, A. (2009), *Dioses y mitos de la India*, Ediciones Atalanta, Girona, p.194.

<sup>193</sup> Tola, F. (1968), *Himnos del Rig Veda*, Editorial sudamericana, Buenos Aires, p.215.

comme un principe féminin immanent à la Deité Suprême dont le vouloir apparaît alors comme le principe masculin corrélatif.<sup>194</sup>

Lakshmî no és una nouvinguda en aquest monopoli masculí de la prosperitat econòmica. Se li dediquen himnes en el *Rigveda*, especialment el venerat *Shrîsûktam*. Aquest himne vèdic és el vehicle sònic invocador d'aquesta energia tan preuada de la Gran Mare nutricia. La seva representació envoltada d'elefants (Gajalakshmî), la deessa Lakshmî-elefant, és comparada per Joseph Campbell amb la prehistòrica 'Nuestra Señora del mamut'.<sup>195</sup> Sovint la trobem acompanyada de Ganesha que ha fusionat el cos de Kubera amb el cap d'elefant. La Deessa encarna el suprem suport, la bona fortuna, i el seu fruit, l'arribada de la collita i les diverses riqueses que permeten la vida a la comunitat. Tradicionalment es parla del grup de les vuit Lakshmîs. Aquestes són les formes de prosperitat conscient, perquè el seu atent mussol, l'animal que l'acompanya, vetlla sobre l'ús que se'n fa. Svâmî Chidânanda ens dóna el llistat dels àmbits sobre els que Lakshmî en té cura: l'aliment, el diner i els minerals preuats, l'empenta comercial, les arts i les ciències, la victòria sobre els obstacles, la vitalitat psicofísica, la reialesa o el poder a l'estat i la prosperitat en general. Recordant-nos que és necessari a la vida "un robust realisme en la forma d'un idealisme pràctic". Es ret culte a Lakshmî i a Kubera durant les nits de lluna plena –règim nocturn- per assolir el guany material i la maduresa espiritual. En l'esfera de *moksa*, Lakshmî es manifesta en el *bhakti-yoga* i en el *râja-yoga*, els camins de l'amor devocional i del control de la ment i de les energies a través de la meditació yòguica. Chanakyapandit afirma: "La Deessa Lakshmî roman on els ignorants no són honorats, on l'aliment és a l'abast de tothom i on marit i muller no es barallen."

El *Visnu Purâna*, mostra Lakshmî com a companya de Visnu en cada manifestació d'aquest sobre la terra (*avatâra*). Quan davalla com l'heroi Râma, Lakshmî es manifesta en la forma de Sîtâ (el solc de la mare terra); quan ho fa en la forma de Krisna, la Deessa serà Rukminî. Sîtâ representa la riquesa agrícola i encara avui Índia és un país eminentment rural amb un sector primari que ocupa el 70% de la població. Gandhi volia consolidar aquest tipus de civilització rural. Lakshmî és *kriyâ shakti*, la força creativa de la conservació de la vida, amb els seus sis atributs o qualitats Divines: *jñâna* (la coneixença), *shakti* (el poder creatiu), *bala* (la força), *aishvarya* (la reialesa o la dominació sobirana), *vîrya* (la virilitat o energia heroica) i *tejas* (l'ardor o l'esplendor). Qualitats que alhora ha de posseir, a nivell humà, el rei! El seu culte està molt estès ja que Lakshmî<sup>196</sup> s'associa amb el bon auguri, la sort, l'èxit, la prosperitat, la bellesa i la fecunditat. La festa anual de les llums, *dîpavalî*, li està dedicada especialment. Sri Aurobindo ens la descriu en la seva obra *La Mère*:

Mahâlakshmî és vivaç, dolça i prodigiosa, amb el seu pregon secret de la bellesa, l'harmonia i el ritme delicat. On hi ha afinitat amb el ritme de la secreta benaurança i resposta a la crida de la bellesa total, de la concòrdia i la unitat, on

<sup>194</sup> Lacombe, O., op. cit., p.322.

<sup>195</sup> Campbell, J. (1991), *Las mascararas de Dios, mitologia primitiva*, p.373.

<sup>196</sup> Pattanaik, D. (2003), *Lakshmî, the goddess of wealth and fortune*, Vakils, Feffer&Simons Private LTD, Mumbai.

existeix el grat flux de moltes vides que esguarden el Diví, en aquesta atmosfera, Ella, accepta sojornar.<sup>197</sup>

Altres estudiosos la caracteritzen amb tonalitats menys poètiques:

Generally we worship Lakshmî as the goddess of wealth. We desire wealth and so it is customary to worship Kubera together with Lakshmî. But it is necessary to see the significance between the conjured image and of wealth. The fundamentals of prosperity centre around: forest and agriculture, minerals, oceans, trade, animal husbandry, art and craft and conquests. Where does Lakshmî reside? Is it in the heavens alone? Is it confined to agriculture, commerce and state treasury? No, certainly not. We have already said that is the goddess of wealth, knowledge and character. She is eternally present amongst man of taste, character and upbringing. Where these qualities are absent Lakshmî never, even by mistake, makes an appearance.<sup>198</sup>

La prosperitat no és reduïda a pura economia. En el quart valor, *moksa*, apareixen guanys, poders i capacitats psíquiques com els *siddhis* i els *vibhutis*. Alguns yoguis que els posseeixen els transformen en modus vivendi.

#### 4.3. Els tres eons de l'economia.

Deixem el *mythos* i demanem en préstec la triple caracterització econòmica de Jacques Attali, tant en línia amb les divisions tripartides del pensament vèdic, com hem après de Dumézil, tot reduint els nombrosos elements més especulatiu i provocadors -que reconstrueixen un passat llunyà amb una projecció ideològica Occidental- i amb el predomini d'una certa fascinació per l'etapa inicial prehistòrica de la qual ens manquen moltes dades i altres són lectures *ad hoc*. L'emprarem com element heurístic. La seva presentació evolutiva, curulla d'elements escabrosos, com ara els episodis de canibalisme – més propis d'antropòlegs i historiadors del XVIII-XIX amb interessos colonials. Ara bé sembla que els estudis realitzats pels antropòlegs físics a Atapuerca amb l'*homo antecessor* apunten en aquesta direcció- que podrien haver existit- i que en el sediment més pregon de l'imaginari hindú encara alenen desvetllant horrors paorosos i es fan presents en el mite i en el simbolisme tântric. Deixem que l'economista Attali exposi la seva tesi sobre els triple moment d'*artha*:

En el curso de la Historia han existido sin duda miles de códigos. Cada uno se disuelve cuando el bien fértil que le caracterizaba ya no desprende el suficiente excedente que permita al vigilante mantener el orden y hacer durar el grupo que estructuraba. He intentado colocarlos en tres grupo –o tres órdenes- según la naturaleza de ese bien fértil. En los comienzos del hombre, el primer orden está sin duda caracterizado por la caza y el *canibalismo*: la primera propiedad es la vida; el primer desprovisto es el muerto. El primer bien fértil es el otro, el hombre mismo, al cual es preciso comer y cuyas obras es preciso comer para vivir. Cuando el hombre se convierte en sedentario, ese bien fértil se convierte en la mujer, que ya sólo se 'consume', en el sentido figurado, para tener hijos. El

<sup>197</sup> Duch, J.M. (2001), *El Devi Gita, l'univers de la gran deessa*, Samâdhi Marga, Reus, p.61.

<sup>198</sup> Nirmalânanda, S. (1998), *Hindu gods and goddesses*, America Sevâshram Sangha INC, New York, p.127.

muerto debe partir al más allá con una riquezas y unos seres vivos, para durar allí. El orden se apoya en el sacrificio y en el miedo. Es el orden de los dioses.

Cuando el tamaño de las ciudades aumenta, la vida prevalece poco a poco sobre la muerte. Los muertos ya no llevan a los vivos a sus tumbas, sino, en un sentido figurado, unas estatuas y unos bienes agrícolas. Es el *orden imperial*. La tierra produce el excedente, el tributo necesario para el orden que se apoya sobre la fuerza; el parásito es entonces el mendigo, el errante. Finalmente, viene el *orden mercantil*. La muerte parte con la ambición de dejar un recuerdo, o un nombre, por herencia. El dinero es el principal bien fértil, el tributo se convierte en ahorro, y el desprovisto es el que no puede ganarlo. El hombre se apropia poco a poco de todo lo que vive y lo transforma en objeto o artefacto. En el límite, los objetos cambian en cuanto se quiere hacer uso de ellos sin tenerlos: ya no se quiere *tener la propiedad* de las cosas, sino únicamente *gozar de sus propiedades*. Todo objeto, para ser vendible, se define según un criterio único: el dinero. Muy pronto, los sonidos, las imágenes, las ideas, la misma muerte se convertirán en mercancías.<sup>199</sup>

#### 4.3.1. L'Ordre sacrificial basat en la mort d'altri.

D'acord amb els estudis genètics, s'inicià la migració de l'*Homo erectus* i posteriorment de l'*Homo sapiens* des d'Àfrica al voltant del 60.000 aC. Les conegudes onades de migració procedents d'Àfrica -*out of Africa*- el portà primer a l'Índia i després a Europa, la Xina i sobre el 45.000 aC., les migracions des de l'Índia el faràn arribar al Sud-est asiàtic, Indonèsia i Austràlia. La cultura paleolítica d'Euràsia (dels Pithecanthropus als Dràvides<sup>200</sup>) estava formada per caçadors i recol·lectors nòmades que han deixat nombroses indústries lítiques.

Al igual que la Europa prehistòrica, també el norte de India sufrió períodos de glaciación, y fue el Segundo Período Interglacial, entre 400.000 y 200.000 años a.C., cuando el hombre dejó sus primeras huellas en el subcontinente, los utensilios de piedra paleolíticos de la cultura de Soan. Por su forma se parecen a utensilios descubiertos en todo el mundo, desde China a África o Inglaterra. En India no se han encontrado restos humanos asociados a tales herramientas, pero gracias a la información recogida en otros yacimientos podemos saber que su autoría se debe a algunos tipos de antropoides primitivos como el *Pithecanthropus* de Java y China. Con el tiempo aprendió a dominar el fuego, proteger su cuerpo del frío mediante pieles, cortezas u hojas, y a domesticar al perro salvaje que merodeaba por los asentamientos. El hombre vivió de esta manera durante muchos miles de años, tanto en Índia como en el resto del mundo. Después, muy recientemente en términos de edad geológica, tuvieron lugar grandes cambios en la vida humana. En el sur existió un estilo diferente de fabricación de utensilios de piedra, no definitivamente datado, pero posiblemente contemporáneo del valle de Soan. Los habitantes de esta cultura fabricaban sus útiles, en especial hachas de mano muy bien terminadas, sacando esquirlas de piedra, y los hallazgos evidencian que tenían mayor dominio de la técnica que el hombre de Soan. El hombre de Madrás, como lo llaman los arqueólogos, posee características comunes con algunos objetos de piedra encontrados en Europa Occidental y el sur de Inglaterra, pertenecientes a un tipo más avanzado de hombre, el auténtico *Homo sapiens*.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Attali, J. (1989), *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, pp.17-18.

<sup>200</sup> Sergent, B. (1997), *Genèse de l'Inde*, Payot, Paris, p.35.

<sup>201</sup> Basham, A. (2009), *El prodigio que fue India*, Pre-Textos Indika, Valencia, p.39.

Ens trobem en el Paleolític superior entre el 30.000 i el 9.000 aC. amb el final de l'Era Glacial i inici de l'Edat de pedra. Per dir-ho amb M.Harris:

El Paleolítico superior se inicia hace unos 30.000 años y está estrechamente vinculado al surgimiento del *homo sapiens sapiens*.<sup>202</sup> Las poblaciones del Paleolítico superior experimentaban un grado considerable de presión demográfica y una competición intergrupala por los mejores territorios de caza.<sup>203</sup>

A l'Índia s'han descobert restes del Mesolític en format de pintures cavernícoles amb motius animals a Bhimbetka<sup>204</sup> datades al voltant del 30.000 aC. "Un modo de producción de amplio espectro proporcionó las bases de un pueblo mesolítico desarrollado, localizado en la costa de un lago del estado indio de Uttar Pradesh, datado en unos 10.300 a.C."<sup>205</sup> Onades successives d'*homo sapiens sapiens* convergeixen a l'Hindustan transformat en un *melting pot*. Primer foren els Veddah, mongoloides procedents del sud de la Xina, després els dràvides melanohindús o negroides procedents de l'Àfrica que es mesclaren posteriorment amb elamites de la plana Iraniana. Es produí la trobada entre el xamanisme asiàtic i les religions basades en la possessió d'origen africà. M. Eliade ha destriat les seves característiques: el xamanisme es caracteritza per atorgar a l'home moltes ànimes i algunes d'elles poden realitzar el viatge xamànic a l'altre món mentre que en la tradició de la possessió no hi ha viatge humà però sí de l'esperit que visita el mèdiu. Acompanyen aquesta tradició africana elements que perviuen en la tradició dràvida, shivaïta i tântrica: esteles fàl·liques (*lingams*), importància de l'arbre, la serp i l'heroi...

L'etapa neolítica s'inicià progressivament a partir del 9.000 aC. emergint de la última glaciació amb la domesticació de plantes i animals. L'historiador Bernard Sergent<sup>206</sup> parla de tres àrees neolítiques. Al nord-est trobem els Mundâ mongoloides procedents de la Xina del nord, cosins dels que migraren a Amèrica, que introduïren el conreu de l'arròs i tradicions xamàniques. S'establiren mesclant-se amb els dràvides a la Vall del Ganges. Hi ha un jaciment Mundâ a Koldihwa prop d'Allahabad datat el 5.000 aC. Els Mundâ romanen en el substrat genètic ja que foren víctimes de l'ascens dels Indoaris del nord-oest i de les grans civilitzacions dràvides del sud del Ganges. Al nord apareixen pobles de llengües tibeto-birmanes ubicats al Kashmir, a la vall de Swat amb una avançada cultura de ceràmica. I a l'oest, els pobles de la vall de l'Indus i els Indoafgans. Basham caracteritza l'especificitat de les restes hindús recuperades d'aquesta etapa:

Entre el año 10.000 y el 6.000a.C. el hombre aprendió a cultivar, a tejer, a domesticar animales y a fabricar recipientes y desarrolló lo que Gordon Childe llama 'una actitud agresiva hacia su entorno'. Antes del descubrimiento de los metales mejoró las técnicas del Paleolítico aprendiendo a perfeccionar y pulimentar herramientas de piedra. En el Deccan y al noroeste de India se han descubierto muchos de tales objetos, habitualmente sobre la superficie o a poca

<sup>202</sup> Harris, M. (1996), *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, p.205.

<sup>203</sup> Harris, M., op. cit., p.196.

<sup>204</sup> Doniger, Wendy, op. cit., p.66.

<sup>205</sup> Harris, M., op. cit., p.203.

<sup>206</sup> Sergent, B., op. cit., cap.III.



profundidad. La cultura neolítica sobrevivió en India durante mucho tiempo, hasta el punto de que algunas tribus contemporáneas que son todavía salvajes no han salido de esta etapa hasta hace poco.<sup>207</sup>

### a) La cultura de la vall de l'Indus.<sup>208</sup>

En el Període prevèdic destaca la Cultura de l'Indus (7.000-1.300 aC) formada per població indoafgana de tipus mediterrani. Trobem diferents estrats I-VIII en les restes urbanes de l'assentament neolític de Mehrgarh (7.000-3.300) a l'actual Afganistan. Es tractava d'una ciutat neolítica que en el seu apogeu tenia 20.000 habitants, amb els primers agricultors que domestiquen cavalls. Després, aparegueren les ciutats de Harappâ (3.300-1.300 aC), descoberta l'any 1920, Mohenjo-Daro (2.600-1.800 aC.) i Lothal (2.350-1.900 aC.) al Gujarat. La cultura neolítica de l'Indus, és contemporània de la de Creta, Mesopotàmia i de la cultura Xinesa de Henan. La civilització de l'Indus desaparegué el 1.800 aC, destruïda i les hipòtesis són nombroses, per cataclismes (desaparició del riu Sarasvatî<sup>209</sup>) i inundacions, asfíxia per urbanització excessiva, migracions de pagesos (2<sup>a</sup> revolució agrícola), canvis en les rutes comercials per l'aparició de pobles rapinyaires bactrians... Alguns dels seus trets culturals han estat integrats a l'hinduisme com el *lingam*, la Deessa Durga... i estrats més antics van sobreviure a l'Índia fins el segle XX representats pels *nagas*. Sobre Mehrgarh escriu l'antropòleg S.D. Kulkarni: "Los residentes de Mehrgarh en la región Indus-Sarasvatî cultivan cebada, crían ovejas y cabras, almacenan granos, sepultan a sus muertos y construyen edificios de ladrillos de barro cocido al sol." És la primera alta civilització en el subcontinent. El seu territori coincideix amb el que és avui Pakistan. Disposava de ciutadelles fortificades amb una planificació urbanística que sorprèn i que denota una autoritat capaç de dissenyar i implementar la construcció d'aquestes grans ciutats. Amb el naixement de les ciutats-estat, l'excedent agrari provocat per la canalització dels rius i l'aprofitament de les crescudes genera comerç especialment amb mesopotàmia. L'augment demogràfic propicià el sorgiment de regnes pròspers amb una rica cultura:

La civilización, entendida como sistema organizado de gobierno de una porción extensa de tierra, surgió casi simultáneamente en los valles de los ríos Tigris, Éufrates y Nilo. Los arqueólogos llaman a la civilización del Indo la cultura de los Harappâ que se extiende unos 1.500 kilómetros de norte a sur y sus características son tan uniformes que incluso los ladrillos eran, por lo general, del mismo tamaño en toda la zona. Esta civilización debe muy poco a Oriente Medio. Hasta los romanos ningún otro pueblo de la antigüedad tuvo un sistema de alcantarillado tan eficaz. La especial relación de los pueblos de Harappâ con el agua no se debe a que tuvieran un concepto más elevado de la higiene que sus vecinos, más bien indica que, como los posteriores hindúes, los pueblos del Indo creían fervientemente en los poderes purificadores del agua en las ceremonias rituales.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Basham, A., op. cit., pp.40-41.

<sup>208</sup> Keay, J. (2000), *A history of India, cap. 1*, Harper Perennial, London i Doniger p.66-84.

<sup>209</sup> Feurstein & Kak & Frowley, D. (1995), *In search of the cradel of civilization*, Quest Books, Wheaton.

<sup>210</sup> Basham, A., op. cit., p.43-47.

Al comienzo del tercer milenio a. de C. Existía la cultura en el valle del Indo, en Mohenjo-daro, Harappâ y otros sitios; se ha encontrado una escala en que se indica el uso de los decimales. Hay un dato notable en la aritmética India, y es que, según ciertos indicios bien probados, se usaba ya en el siglo III a. De C. Un sistema de numeración, del que se derivó después el sistema numeral que utilizamos hoy en día.<sup>211</sup>

I finalment, en aquest llarg desplegament de continuïtat cultural, l'aparició d'imperis, sempre molt transitoris al subcontinent.

Hacia el VI milenio antes de nuestra era, en una parte del planeta hay unos pueblos que deben, para alimentar a sus habitantes, roturar la tierra cada vez más, los hombres abandonan el suelo del clan para partir a la conquista de tierras nuevas y construir caminos, murallas y canales. Se organizan unos ejércitos, unas ciudades, unos Estados. Ha llegado el tiempo del *orden imperial*. Hacia fines del IV milenio antes de nuestra era, en algunos lugares, la propiedad se hace más laica, más administrativa, más militar. La población aumenta y necesita más excedente agrícola: la tierra se convierte en el bien más fértil esencial, más que las propias mujeres. Esto exige un ejército, unas presas, unas redes de riego, unos caminos, todo un conjunto de trabajadores no directamente productivos. Una nueva regla de propiedad debe reconocer unos derechos sobre la producción de los demás. Es preciso entonces provocar el nacimiento de otro orden entorno a los nuevos mitos, de una nueva relación con la muerte, de una nueva lengua, de una nueva regla de propiedad e imponer por la fuerza lo que el miedo ya no suscita. De otra astucia de poder nace entonces el orden del imperio.<sup>212</sup>

Els pobles indoàris apareixen en la història (1.400 aC.) gràcies a les inscripcions dels faraons Amenofis III i IV coneguts com els guerrers Maryannu (bandits joves), que formaran part com instructors i cos d'elit de les famílies reials. Segons la hipòtesi de Sergent<sup>213</sup> els pobles Indoàris es van dividir al voltant del 3.000 aC. La branca occidental vorejà el nord de l'Iran. Introduïren el cavall a l'Iran i a Mesopotàmia i foren els instructors en la cavalleria i els carruatges de guerra dels hurrites el 2.400 aC- Per trobar-los el 1.600 aC. formant l'imperi Mitanni, a Síria i Palestina, que lluità amb els faraons Egipcis i és finalment destruït pels Assiris essent absorbits per la cultura del Pròxim Orient. Els Mitanni són els únics indovèdics perceptibles en la història, estructurats segons la tripartició funcional, amb noms de déus que apareixeran en el *Rigveda*. La branca Oriental<sup>214</sup> han tingut més èxit, en el subcontinent, reeixint imposant la llengua, la cultura i la religió a les altres ètnies (Mundâ, Dravides, Tibeto-birmans, Burusos...) tot i hibridar-se profundament. Originaris de la Bactria i amb un origen en el poble Kurgà de les estepes, el 1.800 s'estableixen en Pirak introduint el cavall que era desconegut en la vall de l'Indus, el 1.400 creuen la vall del Swat i molt lentament segueixen als pobles

<sup>211</sup> Dampier, W.C. (2008), *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, pp.39-40.

<sup>212</sup> Attali, J., op. cit., p.77.

<sup>213</sup> Sergent, B., op. cit., p.216.

<sup>214</sup> No segueixo, en aquest punt, la presentació fascinant, novedosa, nacionalista i post colonial d'autors com Sita Ram Goel, Ram Swarup, D.K.Chakrabarti, Paramesh Choudhury, Navaratna S.Rajaram, K.D.Sethna, J.R.Rao, Bhagawan Singh, Subhash Kak, Srikant Talageri, Vishal Agarwal amb el suport d'autors occidentals com Georg Feuerstein, Klaus Klostermaier, Richard Thompson, David Frawley, Jim Shaffer, Koenraad Elst... de que 'no hi va haver invasió ària'.

de l'Indus que han realitzat la 2<sup>a</sup> urbanització a la vall del Ganges. La desaparició de la civilització de l'Indus i la posterior migració i les invasions-migracions àries<sup>215</sup> van suposar un període convuls pels pobles que ocupaven la vall del Ganges. D'ací resultà una mitologia complexa que reflecteix estrats est asiàtics, dràvides i mundâ i elements comuns als pobles indoeuropeus. "Après une dure époque d'adaptation qui suivit l'invasion des âryens védiques, l'Inde peu à peu rétablit son équilibre, et c'est sur les bases de l'ancien shivisme que furent redéfinis le sens et les valeurs."<sup>216</sup>

En la cultura protovèdica que continuarà en la cultura vèdica posterior, la percepció més antiga sobre el principi de la vida es basava en el valor del sacrifici<sup>217</sup> (*yajña*) i en la interrelació dels éssers. El filòsof S.Dasgupta la batejà com cultura sacrificial. Per viure, algú altre (planta, animal, humà) havia de morir. En la posterior filosofia *vedânta* encara es defineix el cos físic humà com cos fet de l'aliment consumit (*annamâyâ kosha*). En aquesta primera etapa la mort, la fam insaciable que acompanyava les petites societats de caçadors recol·lectors, es feia visible en la cacera i en la lluita amb altres tribus. Cosmovisió que modificada va sobreviure en el neolític. El *Chândogya Upanishad* ho diu molt clara i concisament: "L'ésser vivent és aquell que devora i és devorat." En els mites fundacionals de l'Hinduisme posterior es recorden elements del sacrifici de la divinitat o de l'home còsmic al principi dels temps. El sacrifici es realitzava a través del foc domesticat, de manera molt personal, perquè el foc pertany a l'amo de la llar. El sacrifici obria un temps de prosperitat i encetava la recuperació de la unitat inicial esberlada, i mantenia encesa la flama d'unificació en els múltiples nivells de la realitat. Sorgit d'aquests llarg cicle prehistòric i protohistòric, encara que elaborat molt posteriorment en una altra època històrica i mediada pel llenguatge escrit sànscrit, s'han conservat en l'imaginari hindú un grup de mitemes que pivoten sobre el sacrifici cruent. Escriu Wilber com a bon lector de l'obra de J.Campbell:

Y esa ecuación fue suplementada por la percepción correcta de que la vida corporal depende de la sangre, de que quitar la sangre equivale a quitar la vida. La conclusión no puede ser, por tanto, más evidente: del mismo modo que la tierra necesita de la lluvia para dar sus cosechas, la Gran Madre necesita de la sangre para crear nueva vida. Ahora bien, estas inmolaciones rituales eran llevadas a cabo literalmente. Ya hemos hablado del sacrificio de la doncella virgen y de su joven consorte en la ceremonia sexo-muerte, uno de los sacrificios rituales más tempranos y primitivos. Pero este tipo de sacrificio ritual – frecuentemente voluntario– siguió llevándose a cabo durante las primeras civilizaciones y, de hecho, ha perdurado hasta hace muy poco en ciertas regiones de África y de India. Y aunque el sacrificio asumiera formas muy diversas, originalmente consistía en la inmolación de seres humanos que más tarde fueron sustituidos por animales.<sup>218</sup>

Desplegant aquest esquema interpretatiu de l'*ordo* sacrificial ens trobem amb el problema de com traduir l'intraduïble mot *yajña* en aquesta època proto-

<sup>215</sup> Daniélou, A. (2005), *Histoire de l'Inde*, Fayard, Paris, p.61.

<sup>216</sup> Daniélou, A. (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, All India Press, Pondicherry.

<sup>217</sup> Sedit, P. (1997), *El misterio del sacrificio*, Ed. Obelisco, Barcelona. En l'obra presenta la concepció sacrificial hindú, jueva i cristiana.

<sup>218</sup> Wilber, K. (2001), *Después del Edén*, Kairós, Barcelona, pp.189-191.

històrica sovint convertit en sacrifici. A Occident la polisèmia associada a sacrifici connota sofriment, pèrdua, privació, assassinat ritual, patiment de l'animal o l'humà ofrenat de manera agònica a la divinitat. Pensem en el sacrifici de Jesucrist i en el ritual de la missa. A l'Índia clàssica el sacrifici s'entendrà més com ofrena o lliurament que connecta amb la divinitat i reproduceix a petita escala la donació constant de la Divinitat que manté l'univers en un ritme còsmic basat en el donar i rebre. En aquest remot passat no podem assegurar que l'enfocament de K.Wilber o de J.Campbell no siguin els més propers al que va ser.

## b) El sacrifici Diví.

Fem una incursió en l'elaboració mítica de la mort i de la vida sacrificial (*yajña*) que tant de pes té en l'imaginari hindú en el seu règim nocturn i en l'espiritualitat posterior del *Gîtâ*<sup>219</sup>. La tradició hindú ens parla del sacrifici de la divinitat en la seva forma de l'Home Primordial (*purusamedha*) que, al principi dels temps, és desmembrat i ofrenat al foc sagrat originant el món i els éssers on viu i es realitza l'ésser humà. Segons Eliade i Feuerstein<sup>220</sup> és un mitema basat en l'experiència xamànica de desmembrament i davallada als inferns (*regressus ad uterum*) i el posterior remembrament (ràpid emprant el yoga o molt lent emprant la reencarnació dins dels cicles del temps). La tradició antropològica ha tematitzat el camp del 'sacrifici', així, seguint Carles Salazar:

El sacrifici respon també al mateix model. Com a acte religiós, és una forma de comunicació amb el més enllà; com a acte ritual, és una forma de comunicació que es realitza mitjançant un comportament. Aquest comportament consisteix en la immolació o destrucció d'un ésser viu, ja sigui real o metafòric, i sovint també el consum de la seva carn. L'interessant d'aquest acte és, primer de tot, la seva universalitat. Si la pregària és el paradigma d'acte religiós, el sacrifici en seria la manifestació ritual més estesa.<sup>221</sup>

A la resposta del per què del sacrifici s'han proporcionat diverses explicacions d'aquesta pràctica. Doncs bé, el sacrifici permet la comensalitat entre els membres del clan després de la mort de l'animal totèmic (Robertson Smith), possibilita la donació i el regal (Evans-Pritchard), és un acte de comunió amb la divinitat (Mauss i Hubert), és un símbol de la transició i dels ritus de pas (Arnold van Gennep), digitalitza els processos analògics (Roy Rappaport),... Per Richard Lannoy<sup>222</sup> participa del record ancestral de la vida comunitària on es compartia solidàriament l'aliment sacrificat.

El mundo y la vida no han podido nacer sino mediante la muerte de un ser primordial amorfo. Bajo innumerables variantes, este mito se halla muy difundido, y en la India lo volveremos a encontrar en el desmembramiento de Purusa por los dioses y en el autosacrificio de Prajâpati. Pero la especulación India utilizaría

<sup>219</sup> Aurobindo, S. (1980), *Sintesis del yoga, yoga de las obras divinas*, Ed. Kier, Buenos Aires, p.99 i ss.

<sup>220</sup> Feuerstein, G. (2008), *The yoga tradition*, Home Press, Arizona, p.94.

<sup>221</sup> Salazar, C. (2009), *Antropologia de les creences*, Fragmenta Editorial, Barcelona, p.220.

<sup>222</sup> Lannoy, R. (2006), *The speaking tree, a study of indian culture and society*, Oxford India Paperbacks, Delhi, p.23.

enseguida este mito como ilustración de la bi-unidad divina y, en consecuencia, como ejemplo de una hermenéutica que trata de desvelar la realidad última.<sup>223</sup>

L'himne del *Rigveda* emprat en aquest ritus de 'la mort de Déu' i origen de tot, és el *Purusasûktam*. Un himne tardà, datat en l'època dels *Upanisads*, compostat en la vall mitjana del Ganges, on el sistema agrícola impera. El *Purusasûktam* és recitat diàriament i reviu en la psique dels *brahmans* i dels devots en les seves devocions, actualitzant en els que són conscients del seu missatge les dues qualitats o *rases* que R.Otto atribuïa a la divinitat: terribilitat i fascinació. Actualitzant-se així l'estrat prehistòric de la psique<sup>224</sup>. En el proto-sacrifici (*yajña*), el Purusa Còsmic, el macràntrop s'ofrena a si mateix en holocaust i genera la humanitat i a la resta d'éssers a partir de la violència exercida sobre els seus membres. Acte fundacional del món i també legitimitzador de les desigualtats del sistema de castes (*varna*), probablement interpolació posterior en el *Rigveda*, de l'època dels *Upanisads*, cercant la sempre útil sanció divina. Apropem-nos-hi amb aquesta versió completa:

Om. L'Ésser Suprem en la forma de l'univers, té mil caps, mil ulls i mil peus, penetra la terra per tots costats i va deu dits encara més enllà.

Tot això és la manifestació de Purusa; tot allò que ja ha nascut i allò que naixerà no és res més que el Purusa. Ell és el Senyor de la immortalitat i de tot allò que neix de l'aliment.

Tal és la Seva majestat, però el Purusa és encara més gran. L'univers sencer i les seves criatures constitueixen una quarta part d'ell. Les tres quartes parts que resten són Pura Consciència immutable.

Aquestes tres quartes parts del Purusa transcendent estan més enllà d'aquest univers mutable. L'altre quarta part interpreta el paper d'aquest univers un i altre cop. El Purusa immanent compenetra tots els éssers siguin animats o no.

Del Purusa immanent procedeix l'univers i, en aquest cos còsmic (*Virât Purusa*), la intel·ligència omnipresent es va manifestar. Després de la seva manifestació vers l'est i l'oest, va aparèixer com a plural en la terra i en els cossos de tots els vivents.

Quan els deva invocaren el *Virât Purusa* a l'inici del món, van realitzar el sacrifici còsmic amb el Purusa com a oblació sagrada; la primavera fou la mantega clarificada, l'estiu el combustible i la tardor l'ofrena de blat.

Aquest Purusa primigeni fou col·locat suaument, sobre l'herba sagrada, el purificaren amb aigua sagrada i fou ofrenat com a oblació en el foc del sacrifici. Per aquest acte Diví tots els *deva*, els *sâdhya* i els *rishis* esdevingueren victoriosos.

D'aquest sacrifici complet es va obtenir iogurt i mantega clarificada (*ghee*), i també d'ell s'originaren els animals voladors, els animals salvatges i els animals domèstics.

<sup>223</sup> Eliade, M. (1999), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol.I, Paidós Orientalia, Barcelona, p.273.

<sup>224</sup> Campbell, J. (1991), *Las máscaras de Dios, mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, pp.203-209.

D'aquest gran sacrifici procedeixen els himnes del *Rik* i el *Sâmaveda*, d'ell sorgiren els set ritmes màntrics i els encanteris, també el *Yajurveda* nasqué d'ací.

D'ell provenen tots els cavalls, els ramats i totes les criatures amb dues files de dents. D'ell també vénen les vaques, les ovelles i les cabres.

I, quan ells dividiren en el sacrifici mental el *Virât Purusa*, quantes porcions en van fer? Què va sorgir de la Seva boca? Què va sorgir de les Seves mans? I de les Seves cuixes i peus sagrats? Com ho anomenaren?

De la seva boca nasqueren els *brahmans*, dels braços ho feren els *ksatriyes*, les seves cuixes esdevingueren els *vaishyes* i els seus peus produïren els *shûdra*.

De la ment del *Virât Purusa* sorgí la lluna, dels seus ulls nasqué el sol, de la seva boca sorgiren Indra i Agni, i del seu alè *Vâyu*, que ocupa tota l'atmosfera.

Del Seu melic sorgí el firmament, el cels procedeix del Seu cap, la terra dels Seus peus, i de les Seves oïdes les regions dels punts cardinals. Així es van formar els mons.

Per a aquest sacrifici, els *deva* escamparen set manats d'herba *kusa* per allunyar els *râkshasa*, d'on sorgiren els set ritmes poètics i van arranjar vint-i-un bastons per utilitzar com a combustible (els dotze mesos de l'any, les sis estacions i els tres mons) on sacrificaren el *Purusa*, lligat, com a oblació al foc en les seves meditacions.

Els *deva* sacrificaren mentalment el Senyor de tots els sacrificis, el *Virât Purusa*, i d'aquesta manera els sacrificis es convertiren en els actes rituals més sagrats, d'on sorgiren les lleis naturals i els codis de conducta social (*dharma*). I, en el cel més alt, on viuen els *sâdhya*, els sacrificadors primigenis, també hi romandran aquells que el realitzin ara.<sup>225</sup>

En aquest mite, l'operador totèmic relacionaria el cos de l'Anthropos amb el cos social i s'empra per conceptualitzar una comunitat integrada per grups socials. La societat vèdica tardana, ja no l'ària del *Rigveda* basada en la ramaderia nòmada, es vertebrava en quatre grups procedents de la desvertebració cosmogònica del *Purusa*. Els redactors del *Purusasûktam* són agricultors sedentaris, mesclats genètica i culturalment amb els habitants de la vall mitja de la plana Gangètica on es componia el quart *Veda*, l'*Atharva*, on s'ubica la nova classe dels *shûdres*, la quarta casta que dinamita l'esquema tripartit del cicle anterior reservat als nascuts dues vegades. És l'època posterior en que l'esquema quadripartit s'enforteix quan l'Estat ja s'ha definit a través de nombroses experiències de govern (Mauryas, Shungas, Shakas i Kushanas). Podem veure com en les posteriors *Lleis de Manu*<sup>226</sup>, es recull aquest motiu, ja sense cap poesia, cristal·litzat en la doctrina de les mal anomenades quatre castes (*varna*): "Mientras tanto, para la propagación de la raza humana, produjo de su boca, de su brazo, de su muslo y de su pie al *brahman*, al *ksatriya*, al *vaishya* y al *shûdra*." El sacrifici del cos del *Virât Purusa* es reviu cada vegada que es construeix un temple o una casa. La ciència de la construcció i l'habitatge, el

<sup>225</sup> Subramaniam, Kamala (1997), *El llibre del Senyor, Shrimad Bhagavatam*, Samâdhi Marga, Reus, pp.559-560.

<sup>226</sup> García, V., *Manava-dharma-shâstra, las leyes de Manú*, Biblioteca de autores célebres, Paris, p.7.

*vâstuvidyâ*<sup>227</sup>, considera que sota el terreny on s'ha d'edificar el temple<sup>228</sup> hi ha el cos bocaterrossa del Purusa i quaranta-cinc *devâs* còsmics que li donen suport. Per un sistema d'analogia i correspondència amb les diferents parts del cos i de les direccions de l'espai es distribueixen les habitacions cercant l'optimització de les diverses activitats com en el *feng shui* xinès. Rituals precisos s'han d'executar abans de començar a ferir la terra quan s'aprofundeixen els fonaments per evitar aspectar negativament la llar i la vida familiar que acollirà. El diagrama humà del temple, el *vâstu purusa mandala*, és un diàgrame màgic que fa que el temple sigui eficaç des del punt de vista ritual:

Le maître d'ouvre (*sthâpaka*) n'était pas seulement architecte mais véritable magicien. Le terrain qui allait servir de base au temple était transformé en un véritable mandala vivant et devenait un lieu sacré. Quant au plan du temple, il devait figurer l'homme céleste<sup>229</sup>.

Altres vegades el sacrifici sovint es circumscriu a determinades parts del cos. El motiu o mitema de la decapitació de personatges divins en els mites del subcontinent (Ganesha, Hayagrîva, Daksha, Chinnamastha,...) i la posterior acefàlia o zoocefàlia per retornar-los a la vida és la representació artística del sacrifici universal i de l'autosacrifici o lliurament de la Divinitat. Els antropòlegs ens parlen de la pervivència de l'animal totèmic i el espiritualistes ho interpreten en un altre registre, es tracta del lliurament de la divinitat a l'univers que inclou l'humà i el lliurament del'humà a la divinitat, filosofema que es troba a l'*Îshvarapranidhana* del yoga de Patañjali i en el *yajña* del *Bhagavadgîtâ*. Un himne adreçat a Chinnamasthâ –la deessa acèfala– diu: "I pay homage to Chinnamastha who is the sacrifice, the sacrificer and the recipient of the sacrifice. May she liberate all beings."<sup>230</sup> Aquest antiquíssim mite de decapitació i reconstrucció d'un ésser amb un cap que no toca o en un cos diferent, fou el motiu emprat per Thomas Mann<sup>231</sup> en la seva novel·la *Els caps bescanviats*...

### c) El sacrifici humà.

Wendy Doniger<sup>232</sup> planteja nombrosos dubtes sobre<sup>233</sup> que el sacrifici humà fos real i no merament simbòlic. Molt abans J.G.Frazer<sup>233</sup> i Mircea Eliade<sup>234</sup> i en una altra línia, Carmen Dragonetti i Fernando Tola dedicaren un capítol als 'Sacrificios humanos en la India'<sup>235</sup>. En ell presenten nombroses cites: el *Rigveda X,90*, el *Shatapatha Brâhmana XIII,6,2,12*, l'*Aitareya Brâhmana VII:13-16* i molts altres on es parla del sacrifici d'un ésser humà (*purusamedha*). Real o figurat? No ho sabem. El *Canon Pâli* i el *Jâtaka* budhista també en parlen

<sup>227</sup> Merlo, V. (1999), *Simbolismo en el arte hindú*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, p. 63. Per aprofundir en el tema és de gran interès: Hach, G. (2002), *Vastu, el yoga de la vivienda*, Ediciones Obelisco, Barcelona i Cox, Kathleen, (2000), *Vastu living*, Marlowe&Company, New York.

<sup>228</sup> Harshânanda, S. (1981), *All about hindu temples*, Râmakrishna Math, Chennai.

<sup>229</sup> Coquet, M. (2002), *Linga, le signe de Shiva*, Les Deux Océans, Paris, p.60.

<sup>230</sup> Benard, Elisabeth Anne (1994), *Chinnamastâ, the aweiful buddhist and hindu tantric goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.xv.

<sup>231</sup> Mann, T. (1984), *Els caps bescanviats*, Edhasa, Barcelona.

<sup>232</sup> Doniger, Wendy, op. cit., p.151-152.

<sup>233</sup> Frazer, J.G. (1995), *La rama dorada*, F.C.E., México, p.848.

<sup>234</sup> Eliade, M. (1991), *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88 S.A., Madrid, pp.202-205.

<sup>235</sup> Tola, F.&Dragonetti, Carmen, (1978), *Yoga y mística de la India*, Ed. Kier, Buenos Aires, pp.216-230.

com a causants de grans desgràcies. El *Mahâbhârata* ens presenta personatges reials que practicaven el sacrifici o l'autosacrifici, després sembla que passà a ser patrimoni de grups shaktes i de tribus ferotges com els shabares. El segle XVIII i XIX l'antropòleg francès l'abbé Dubois i diversos antropòlegs anglesos informen de la pràctica de sacrificis humans, practicats des dels *râjas* a grups marginals per tal d'aconseguir millors collites o prosperitat econòmica. Finalment la legislació britànica prohibeix els sacrificis humans i a l'Índia independent els diaris 'The Indian Express' i 'Times of India' publiquen cada pocs anys alguna notícia sobre aquesta pràctica en remots districtes. Un profund coneixedor del shivaisme antic escriu:

El sacrificio humano es la forma más alta de sacrificio. Ha sido practicado en todas las partes del mundo. Skanda, dios de la guerra, exige sacrificios humanos y Dionisos entrega a Penteo al furor de las ménades. Los dioses han deseado al hombre cazador y guerrero. Sacrificándoles víctimas pueden evitarse las hecatombes que suscitan para limitar el dominio de los hombres sobre las demás especies. El sacrificio del hombre (*purusamedha*) se menciona en los textos rituales vinculados a los *Vedas*, como el *Shatapatha Brâhmana* (13,6,1-2) y otros muchos. En un sello de Harappâ, se ve a un hombre con un cuchillo curvo que se aproxima a una víctima sentada, con los cabellos en desorden y los brazos levantados.<sup>236</sup>

Les elaboracions posteirors deixaràn en propietat exclusiva dels *âsures* i *râkshases* la pràctica de la *homofagia*. El món de l'imaginari ho conservarà: "Los antiguos dioses, *âsuras* y *râkshasas*, son devoradores de carne cruda. Pertenecen al mundo natural en el que las bestias, hombres y dioses se confunden y son intercambiables, en el que el hombre es a la vez bestia y dios."<sup>237</sup>

#### d) El sacrifici dels fills.

Como los objetos de los primeros grupos nómadas, los hijos pertenecen ya a los que los han fabricado. Condicionan la duración del grupo y son, pues, unas propiedades valiosas. Cuando se establece la patrilinealidad, el padre se convierte en su propietario con una autoridad absoluta sobre ellos, incluido el derecho de muerte.<sup>238</sup>

Els fills, propietat i potestat dels pares, s'han pogut sacrificar arreu. Ens trobem davant d'un motiu arquetípic universal, tematitzat entre altres per S.Freud. Recordem en la tradició semita el sacrifici –real o simbòlic- d'Isaac per Abraham al *Gènesi* 22,1-19. En la tradició índica s'apunta en la venda del fill d'un brahman per ser la víctima sacrificial en un sacrifici reial en la història de Shunashopa en el *Rigveda* o en el sacrifici del fill, el jove Nachiketas, en ambdós casos s'aconsella la substitució del fill per un animal, posteriorment sota l'influx de la prèdica de la no-violència o, al Judaisme per mandat d'*Elohim*, l'animal serà substituït per ofrenes vegetals. Podem llegir a l'inici del *Katha Upanisad* I,1-7 la narració de la sort del jove Nachiketas:

<sup>236</sup> Daniélou, A. (1987), *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Kairós, Barcelona, p.239.

<sup>237</sup> Daniélou, A. op. cit., p.241.

<sup>238</sup> Attali, J., op. cit., p.46.



l:1. Una vegada, desitjant gaudir del Cel, Ushan fill de Vâjashravasa, va realitzar l'ofrena *vishvajit*, en la qual lliurà totes les seves propietats. Tenia un fill anomenat Nachiketas.

l:2. Quan els present foren distribuïts als brâhmins, la fe (*shraddha*) va emergir en el cor de Nachiketas tot i que encara era un noi. Nachiketas, preocupat pel seu pare, pensà:

l:3. El miserable que ofrena vaques que han begut aigua i menjat herba per última vegada, i que ja fa molt que no donen llet i són estèrils, anirà vers els mons mancats de joia.

l:4. I preguntà al seu pare: Pare estimat, a qui m'ofriràs? I repetí la pregunta una segona i encara una tercera vegada. El seu pare, contrariat, li contestà: T'ofereixo a la Mort.

l:5. Nachiketas pensà: Entre els molts deixebles sóc dels millors o dels normals, però mai dels últims. Quin guany obtindrà de mi la Mort (Mrityu)?

l:6-7. Esguardo el passat i recordo el que els passà als avantpassats; miro el futur i veig el que els passarà als que han de venir. L'home decau i mora com el gra de blat, i com el gra retorna a la vida. Nachiketas arribà a la llar de la Mort però Mrityu no hi era. El noi el va esperar tres nits sense prendre cap aliment.<sup>239</sup>

## e) El sacrifici de les dones.

Com més ens allunyem del present envers el món vàdic més drets tenen les dones en el món indoari. Abans del període Vàdic hem d'entendre que la dona és la riquesa que s'acumula, distribueix, intercanvia. El tabú de l'incest genera les seves contrapartides que són les regles de parentiu i les de matrimoni. Llavors, en paraules de Lévi-Strauss: 'Un home no pot obtenir una dona sinó d'un altre home'. Posteriorment amb el sedentarisme i el comerç, el rapte i el segrest de dones se'ns fa més conegut per la literatura en sànscrit (*Bhagavatam*, *Mahâbhârata*, *Purânes...*):

La apropiación de mujeres, como cualquier toma de posesión, no siempre se realiza respetando un ritual, sino que se hace a menudo por la guerra y por la fuerza. Así, a fines del IV milenio aC., cuando los proto-indios-arios se organizan en pueblos poderosos que tienen algo que defender, y estos se dotan con carros de combate y con escudos, tal vez los primeros. Casi por todas partes, las jefaturas guerreras afirman la superioridad de los hombres y se apoderan de las mujeres de otros clanes que se convierten en cosas, en bienes muebles, en objetos de tráfico y acumulación. Por eso en sânscrito, la palabra *vivâha*, que significa 'matrimonio', deriva de *vivah*, que significa raptar.<sup>240</sup>

L'antiga creença indoeuropea de la inseparabilitat de marit i muller ha estat articulada en un ritus cruel per la perfecta muller (*Sutee*)<sup>241</sup> on durant la incineració del marit l'esposa es llança o és llançada a les flames.

<sup>239</sup> Ranganathânanda, S. (1990), *The message of the upanisads*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Bombay.

<sup>240</sup> Attali, J., op. cit., p.46.

<sup>241</sup> Morris, D. (2000), *Masculino y femenino, claves de la sexualidad*, Plaza&Janés, Barcelona, p.177.

## f) El sacrifici dels esclaus.

L'esclavatge a l'Índia ha estat una figura menor i residual, l'antic conte de Shunashepa mostra aquesta figura, però serà a partir de la invasió musulmana que augmentarà el seu rol. Basham ho afirma: "Ninguna otra cultura antigua ha tenido tan escaso número de esclavos y ningún código jurídico antiguo regula y protege con tanta exactitud sus derechos como el *Arthashâstra*."<sup>242</sup> El *Veda* menciona a *brahmans* fills de dones esclaves, prostitutes o serventes (*dasiputra*), la tradició ens ha fet arribar el nom del jove Satyakâma, aquell que anhela la veritat, i que és reconegut pel seu guru, un pur *brahman* quan aquest reconeix el seu origen anomic. Exemple que mostra que si es tractava d'esclavitud, no era del tipus com l'entenem habitualment<sup>243</sup>. Llegim a Attali amb nombroses reserves:

En la India, donde la esclavitud existe ya hace siete milenios en los pueblos, los esclavos (*shûdras*) deben honrar a los senyores, adorarlos como dioses. M.Mauss escribe: 'Existe entre ellos y esos primogénitos de la especie humana una distinción al menos igual a la que separa a esos hombres divinos del *Parabrahman*, cuyo *shûdra*, bajo pena de muerte, debe ignorar incluso el nombre y los atributos; también debe, y bajo la misma pena, ignorar el contenido de los *Vedas* y de los *shâstras*, patrimonio exclusivo de las castas superiores'. Sin embargo, la esclavitud no constituye todavía una propiedad importante en el orden ritual; no lo será hasta más tarde. Según la tradición India, hay siete maneras diferentes de convertirse en esclavo: los cautivos de guerra, los esclavos por causa de servicios prestados, el hijo nacido de una mujer esclava, el esclavo vendido, el esclavo regalado, el esclavo heredado de los antepasados y el hombre hecho esclavo a causa de un castigo. La tipología es en realidad más general, pero el concepto de esclavitud no está todavía claro. Habrá que esperar al orden siguiente para que lo esté.<sup>244</sup>

M.Eliade repensa la situació:

Sin embargo, muy pronto se inicia la simbiosis con los aborígenes. Si en los libros tardíos del *Rigveda* el término *dâsa* significa 'esclavo', con lo que se indica la suerte que cupo a los vencidos, hay otros miembros de la población sometida que aparecen decorosamente integrados en la población aria. Por ejemplo, el jefe Dasa, alabado porque protege a los brahmanes (*Rigveda VIII, 46, 32*). Los matrimonios con los autóctonos dejan huella en el idioma.<sup>245</sup>

## g) El sacrifici dels animals.

La tradició recull el sacrifici d'animals. Especialment per la seva transcendència destaca el sacrifici del cavall<sup>246</sup> reial, l'*ashvamedha*<sup>247</sup>. El podem trobar en el *Rigveda I.162-3*, en el *Shatapatha brâhmana 13* i en el *Taitiriya Samhitâ 7.5.25* i es fa referència a ell de manera recurrent en el *Râmâyana*, el *Mahâbhârata* i

---

<sup>242</sup> Basham, A. op. cit., p.37.

<sup>243</sup> Doniger, Wendy, op. cit., p.116-119.

<sup>244</sup> Attali, J. op. cit., p.48.

<sup>245</sup> Eliade, M. op. cit., p.260.

<sup>246</sup> Vesci, Marina (1992), *Heat&sacrifice in the Vedas*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 32-40.

<sup>247</sup> Frits Staal argumenta en contra del sacrifici del cavall com a sacrifici real en el seu llibre *Discovering the vedas*, p.237-240.

en els *Purânes*. El ritual és molt elaborat i pot durar més d'un any, en ell es sacrifica l'animal, hi ha un simulacre de coit amb la reina i es consumeix la carn. Alguns d'aquests elements els tornarem a trobar en el ritual tantric de les 5 ms. Comentaristes posteriors com Sureshvara<sup>248</sup> es dedicaren a explicar el simbolisme d'aquest ritual tan preuat en el passat i caigut en el desús en el present. El sacrifici del cavall és el sacrifici anual del Sol cel·lebrant-lo al començar l'any i el sacrifici diari quan cada matí treu el seu cap de la foscor nocturna. El cavall esdevé símbol solar i de reialesa per excel·lència. A nivell macrocòsmic, hi ha una estreta relació entre l'*ashvamedha* i el zodiac<sup>249</sup>, els animals en el cel que es sacrifiquen a la terra. Sacrificis basats en la *magia simpatètica* que es fonamenta en la creença que el control del microcosmos (cavall) afecta a l'ordre i control del macrocosmos (planetes). Un altre significat del ritus, en lectura microcòsmica, que permet connectar el sacrifici del cavall amb el yoga i amb *moksa*, és la relació que el pensament hindú ha descobert entre el cavall i l'energia vital (*prâna*). Quan el ritus s'interioritza, el cavall es substitueix per l'energia interior vehiculada a través de la respiració (*prânâyâma*) i de la visualització. Democratitzant, en la mesura que aquesta paraula té sentit en el context hindú, la pràctica i els beneficis, fent-los arribar a tot *brahman* i als renunciants quan abans beneficiava al monarca. Un comentarista contemporani, Subhash Kak<sup>250</sup> desvetlla algunes claus astronòmiques del ritus. Els animals sacrificats no eren triats a l'atzar, eren els mateixos animals que s'havien entrevist o projectat en el cel, el zoo celest del zodiac, i les diferents formes de l'altar de maons tenien les mesures basades en els dies de l'any i els estels o *naksatres* coneguts. L'altar sacrificial esdevenia un microcosmos, on es reproduïa amb fidelitat a petita escala, el sacrifici del macrocosmos.

Quan es construí la cosmogonia quàdruple s'assignaren analogies entre castes i animals. Així segons uns computs la vaca i el *brahman*, el cavall i el *ksatriya*, el gos i els intocables. Simbolisme que encara avui el veiem en la iconografia on cada *deva* és acompanyat per un o més animals transformats en vehicles dels *deva*. La prèdica jaina i buddhista basada en la no violència (*ahimsâ*) i els edictes d'Ashoka reduïren la pràctica dels sacrificis animals. Les presentacions bucòliques dels vaisnaves amb la veneració a la vaca i el suport al vegetarianisme transformaren molts hàbits i percepcions. Es passà del sacrifici de molts animals (*pashu*) a sacrificar tan sols la cabra (*aja*) i aquesta finalment fou substituïda per ofrenes vegetals. Certament els sacrificis de cabres es continua realitzant en determinats cultes especialment a Bengala i Nepal. La sacralització dels animals ha estat un tret totèmic que perviu en l'imaginari i en el dia a dia de l'Índia, especialment de la vaca, el mico, el paó i l'elefant.

Lentament es passarà, sota l'influx del *dharma* en la següent etapa històrica, de sacrificar a... (animals, humans...) a sacrificar-se per... (els avantpassats, els savis,...) tal com ho feu la divinitat (el Virât Purusa o la Deessa Chinnamasthâ dins del tantra,...). És l'inici del *dharma* cultural:

---

<sup>248</sup> Sureshvara *vârtika on ashva and ashvamedha brâhmana*, a Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>249</sup> Krisnamacharya, E. (2005), *La sabiduría de los cielos*, Dhanishta, Barcelona.

<sup>250</sup> Kak, S. (2002), *The ashvamedha, the rite and its logic*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Todo el sistema del Universo se divide en cinco formas de sacrificio. La Decapitada (Chinnamastha) reina sobre todas ellas. Para los hombres, las cinco formas de sacrificio son las siguientes: el sacrificio a los elementos de la naturaleza (*bhûta yajña*), el sacrificio a los hombres (*manusya yajña*), el sacrificio a los ancestros (*pitri yajña*), el sacrificio a los dioses (*deva yajña*) y el sacrificio a la inmensidad (*brahma yajña*). Es te último se identifica con el estudio de los textos sagrados. Pueden encontrarse detalles de este simbolismo de la decapitación en la historia de Hayagrîva que aparece en los *Purânas*, en la que se cercena la cabeza de Visnu mientras duerme.<sup>251</sup>

#### 4.3.2. L'Ordre reial.

En el principi no hi havia ni estats ni governants, ni càstigs, ni ningú que els adjudiqués. Es protegien els uns als altres gràcies a la seva rectitud (*dharma*), i a un viu sentit de la justícia. *Mahâbhârata, Shânti Parva LIX:14*.

##### a) El rei (*râjâ*).

La figura del rei es va construir històricament partint del líder tribal, nucli de la futura casta guerrera o *ksatriya*, que dirigia la guerra imitant Indra, el cabdill dels déus. Les tradicions heterodoxes del buddhisme i el jainisme presentaren la doctrina del contracte social mil·lennis abans de Locke i Rousseau. L'hinduisme l'absorbí sense oblidar la teoria brahmànica de la sanció divina del poder reial. El rei protegeix i guerreja, és la garantia de la moralitat social (*varnâshrama dharma*) i de la prosperitat, és l'amo i jutge de la terra. Pel rei han estat escrits els manuals de govern i de les diverses conductes polítiques, els *Arthashâstres* i els *Nîtishâstres*. L'estrategia de la geometria política, l'art dels pactes i d'encerclar els enemics (*mandala*) formen part de les arts que ha de dominar el rei perfecte. Aquest autòcrata impedia l'anarquia i l'abús propi de la lògica dels peixos (*mâtsyanyâya*), en la qual el peix gros es menja el petit. En l'imaginari, el rei encarna els rols d'Indra i Yama, els *deva* de la reialesa guerrera i del jutge dels morts. Amb el suport de les epopeies la figura s'anà investint de títols cada cop més ampul·losos com *mahârâja* (gran rei) o *râjâdirâja* (rei de reis) que procedents dels antics mites passaren a ser compartits pels déus, els reis i els gurus. La cosa anà a més quan el rei volgué esdevenir primer l'estimat dels déus (*devanampriya*) i més tard Emperador Universal (*chakravartin*). La coronació es basava en el ritual del cavall (*ashvamedha*) i en una espècie de baptisme (*abisheka*) comú en els rituals de consagració hindú i buddhista.

El Rei (*râja*) i el regne (*râjya*) s'identifiquen. L'estat s'enten com a cos social i el cos social com a cos del rei i el rei és identificat amb una divinitat celest (Indra). El model, derivat del *Rigveda*, mostra la continuïtat entre el cos de la divinitat, el rei i el regne. El deure del rei és el conreu de la prosperitat, entesa com a riquesa (*artha*) i educació (*dharma*). El poder polític és articulats a través de lleis i càstigs. El rei es veu acompanyat per un estol de col·laboradors per fer créixer la riquesa, administrar-la i mantenir l'ordre. El rei no pot governar sense l'ajuda del sacerdot brahmà. Un detenta el poder, l'altre l'autoritat. L'antropologia

---

<sup>251</sup> Daniélou, A. (2009), *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Girona, p.370.

estructuralista Madeleine Biardeau apunta: “*Artha* es el asunto de los reyes su función es permitir a sus súbditos perseguir en paz las tres metas comunes a todos los seres humanos.”<sup>252</sup> Els grans reis i llurs savis consellers *brahmins* són nombrosos en l’imaginari hindú: Janaka, Bhârata, Harishchandra, Vikramaditya, Shibi Rana, Yuddhisthira, Vidura... Però aquell que fou recordat per instaurar un autèntic paradís a la terra fou Shrî Râma que tot i les dificultats que va patir i que ens narra el *Râmâyana* va saber administrar el seu regne i no perdre-hi l’ànima. El *Râmarâjya* (regne de Déu a la Terra), encara alena en l’imaginari *ârthic* de l’Índia. Podem llegir en el *Râmâyana*:

Durant el seu regnat cap dona no va esdevenir vídua, no hi havia por als atacs d’animals ferotges, les malalties eren inaudites, en tot el regne havien desaparegut els bandolers i lladres, ningú no coneixia el sofriment i els vells no hagueren de celebrar funerals als joves; durant aquell temps tothom era feliç i virtuós, ningú no intentava fer cap acte de violència a ningú per respecte i amor a Râma. La gent vivia fins als mil anys i tenia nombrosos fills. Tothom fruïa de bona salut i era lliure de malalties, els arbres sempre oferien fruita i flors. El déu de la pluja donava la pluja necessària i el vent bufava agradablement; cadascú estava content amb els seus propis negocis i seguia la vocació que més preferia; ningú no deia mentides i tothom tenia una mirada d’optimisme.<sup>253</sup>

Malgrat la bondat i el sotmetiment a la llei i a l’opinió pública finalment Râma perdrà la seva esposa, Sîtâ. Com hem vist en el capítol quart *artha*, la riquesa i la prosperitat, ha estat en el segon període sota el poder dels reis. Aquests no sempre han estat favorables i el llistat de reis corruptes, ineptes i despietats és llarg, tant en la història i en el mite. Dasharatha, el rei feble del *Râmâyana* que, impotent davant de les peticions d’una de les seves joves esposes, exilia al jove príncep durant dotze anys a la selva. També en el *Râmâyana* apareix el rei *âsura* Râvana que porta tots els seus a la mort a causa del segrest de l’esposa de Râma. En el *Mahâbhârata* ens presenten a Dhritarashtra, el rei cec, que potencia els innumbrables vicis dels seus cent fills fins que generen una guerra civil fratricida. Entre els altres reis corruptes destaca Kamsa, el botxí de Krisna. El seu lideratge megalomaniac i amb un replegament egòtic, fa que el seu regnat comporti una auto inflació improductiva. Duryodhana acabarà desencadenant la guerra de *Kuruksetra* que no és altra cosa que una guerra entre *dharma* i *adharma*. El lloc on es desenvolupa l’acció és un *dharmaksetra*, la guerra entre la moral i la immoralitat de Râvana, Kamsa i Duryodhana, arquetipus de l’*adharma*. Tots ells són els alteregos ombrívols de Râma, Krisna i Yudhisthira. Deixà escrit Sri Aurobindo: “Sino pudiese ser Râma, seria Râvana; pues es este el lado oscuro de Visnu.”<sup>254</sup> És la dita cabalista de *deus est demon inversus*.

El rei honest, dhàrmic, cerca l’*artha* per tothom, els súbdits poden cercar el seu propi profit (*svârtha*). Com el *svadharmâ*, el *svârtha* dona oxigen a l’individu en una societat cristal·litzada. La tradició ensenya als reis a emprar quatre formes de poder o persuasió, recuperades per a nosaltres en el segle passat gracies

<sup>252</sup> Biardeau, Madeleine, (2005), *El hinduismo antropología de una civilización*, Kairós, Barcelona, p.73.

<sup>253</sup> Martí, A. (1999), *El Râmâyana de Valmiki*, les gestes de Rama, Col·lecció Samâdhi Mârگا, Reus, p.554.

<sup>254</sup> Aurobindo, S. (2002), *Pensamientos y aforismos*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, aforismo 223.

als brillants psicòlegs conductistes. Aquestes són: *sama*, *dana*, *bhedā* i *danda*. *Sama* motiva usant paraules amables i guanyant-se l'altre. *Dana* ho aconsegueix amb la donació de regals. *Bhedā* intenta ensenyar o motivar per tal de millorar el propi capteniment amb l'estratègia de la comparació amb una persona superior que desvetlla la mimesi. Es perceben els valors encarnats per aquesta figura i es volen adquirir. A nivell filosòfic és el pensament nascut de la diferència i de la distinció (*bhedā*)... I, per últim, *danda* (bastó és la primera accepció del mot que inclou coerció, ús de la força legítima, multa, exèrcit...) que és un mètode basat en el càstig; aquest s'ha d'emprar només quan els altres tres no han fet cap afecte. La tradició literària ha creat situacions arquetípiques per exemplificar els quatre mètodes. En elles el paper principal no sempre se l'emporta el rei:

*Dharma* es la doctrina de los deberes y derechos de cada uno en la sociedad ideal, y como tal es la ley o espejo de toda acción moral. En este sistema, quien recibe el más alto lugar y honor no es el rey ni el millonario sino el sabio, el santo, el *Mahātma* (que literalmente significa "magnánimo": "Espíritu o Yo [ātman] grande [mahānt]"). Como visionario que expresa la verdad intemporal, de él toda la sociedad deriva su orden. En rigor, el rey es solo el administrador de ese orden; los agricultores y mercaderes proporcionan los materiales que dan cuerpo a la forma; y los trabajadores (*shūdra*) son quienes contribuyen con el necesario trabajo físico. Así todos están coordinados para revelar, conservar y experimentar la gran imagen divina.<sup>255</sup>

El poder reial es va rendir davant la tradició tântrica per l'estètica i la fastuositat dels rituals i per la recerca directa del poder. En l'esfera política el rei es divinitzà convertint-se en *kuleshvara* (l'emperador del clan) i la reina en *kuleshvarī*. Hi van haver préstecs i connexió entre la iniciació tântrica i la consagració reial. Les divinitats guerreres, els mantres i ritus que no es limitaven a invocar la pau i la prosperitat, les iniciacions reials... desbancaren progressivament la versió vèdica. Els brahmans incorporaran el tantrisme a la seva tradició reformant-lo. La institució de la reialesa va controlar els elements més transgressors de violència i erotisme que van romandre en les icones. La civilització tântrica, l'anomenada cosmòpolis tântrica, s'estengué per l'Àsia vehiculada per textos sànscrits nascuts de la *intelligentsia* brahmànica de primera generació o per brahmans convertits al buddhisme. Recordem la teocràcia del Nepal, el període dels mandarins<sup>256</sup> buddhistes a la Xina o la introducció del buddhisme tântric Shingon<sup>257</sup> al Japó medieval per part de Kukai<sup>258</sup>, monjo i aristòcrata, esponsoritzat per l'emperador o la més mediàtica buddhocràcia tibetana representada avui pel Dalai Lama... L'arribada de l'Islam i la reconversió de l'hinduisme eliminaren les corrents tântriques buddhistes del subcontinent i la decadència de les corts tântriques hindús.

<sup>255</sup> Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp.43-44.

<sup>256</sup> Strickmann, M. (1996), *Mantras et mandarins*, Éditions Gallimard, Paris.

<sup>257</sup> Chandra, L.&Rani, Sharada, (2000), *Mudrās in japan*, Vedams Books, New Delhi.

<sup>258</sup> Coquet, M. (2004), *Shingon, le bouddhisme tantrique japonais*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris.

## b) La *terra mater* i la vaca són la vera riquesa (*artha*).

La Mare Terra, la Deessa Bhumî, té diversos orígens en el món del mite. És la filla del desig del déu de l'amor Kâmadeva i l'encarnació del verb original (*vach*) de la deessa creativa Sarasvatî. Està protegida per la serp primordial (Ananta Sesha). La Terra és returada i llaurada amb l'arada per Balarama, germà de Krisna que també l'empra com a arma de combat. Dels seus solcs emergirà Sîtâ l'heroïna del *Râmâyana*. La terra és regada per les aigües dels Rius sagrats Yamuna, Ganga, Godavari... La valoració de la Terra (*Prthivî*) és una vella herència del *Veda*, especialment de l'*Atharvaveda 12:1* que conté un meravellós himne a la Terra o *Prthivîsûkta*<sup>259</sup>. Encara avui, els poetes de Bengala componen versos amb força hímnic que vehicula tot tipus d'esperances humanes dipositades en la terra. Els poetes bauls van escriure la Terra Sagrada, *Punya Bhûmi*, cant molt apreciat per Gândhi:

La terra on es troba la Llar de les llars  
és una terra de flors sense espines;  
en ella estan absents els obscurs boscos de la por  
i la collita del dolor mai hi germina.

Tot el dia el rierol de l'Amor oneja blavós,  
i la creació, ací, és un delit joiós.  
És la terra on es manifesten les visions celests  
i s'apaivaga la mirada habitual sense tardança.

Allí, s'acompleix tot prec  
perquè ningú s'apropia d'aquests dons.  
Allí, la vida es vessa en els motlles de la Veritat  
sense les cadenes del joc de la il·lusió.

Desterrat està el clam egoïsta  
i exiliat el pensament que diferencia entre propi i aliè.  
Cap amo no governa, ni cap esclau obeeix,  
mai cap ombra no fa malbé la Llum Divina.

No és un conte de fades inventat per poetes,  
aquest món de l'Amor i del dolç èxtasi,  
és un regne en el cor de l'home,  
ocult, esperant que l'ànima el descobreixi.

Els *mantres* de la riquesa porten sovint el nom de la Mare Terra (Vasudhârâ) o algun dels seus epítets tant en la tradició hindú com en la buddhista<sup>260</sup>. La terra és l'exemple de la plasticitat del karma i les seves lleis: "En la India, la tierra es también un ser vivo y propiedad de los dioses. Mauss relata que 'La tierra habla al héroe solar, a Râma, hijo de Jamadagni: 'Recíbeme, dame, dándome me obtendras de nuevo'. Y añade: 'En este mundo y en el otro, lo que es dado es obtenido de nuevo'."<sup>261</sup> La generositat de la terra també es manifesta en la forma de la vaca (*go*), materialització dels valuosos rajos del Sol, llum espiritual que a més i

<sup>259</sup> Pujol, Ò. (2001), *Himno a la tierra*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca.

<sup>260</sup> Bhattacharya, B. (1989), *An introduction to buddhist esoterism*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.143-144.

<sup>261</sup> Attali, J., op. cit., p.56.

sortosament en forma líquida alleta a humans i animals. El mitema de les quatre potes de la vaca, en el *Shrimad Bhagavatam*, representarà les quatre edats o *yugues* i serà el termòmetre de l'estat del *dharma* social. Cal no oblidar la seva vessant més prosaica: "Los arios confiaban en la vaca como unidad de cambio y trueque."<sup>262</sup> Posteriorment per canvis climàtics i la sobreexplotació van quedar poques terres de pastura i per mantenir l'equilibri bioenergètic es van primar els productes obtinguts de la vaca viva: la llet, la mantega, la quallada, el formatge, els fems assecats (que substitueixen la fusta per evitar la desforestació), la orina desinfectant... enfront dels productes de la vaca cadàver: carn i pell, putrina i motius d'impuresa tan volguts pel sistema *varna*. Aquesta és, molt resumida, la interpretació marxista-ecològica de Harris que desenvolupa en altres obres<sup>263</sup>.

El caso de la vaca sagrada en la India se ajusta a la teoría general de que la carne de algunos animales se convierte en tabú cuando se vuelve muy costosa debido a cambios ecológicos. Es interesante señalar que los brahmanes, en otro tiempo la casta responsable del sacrificio ritual del ganado vacuno, después se convirtieron en la casta más preocupada por su protección y más opuesta al desarrollo de una industria basada en el sacrificio del ganado vacuno en la India.<sup>264</sup>

Amb el jainisme i el buddhisme, entre la crítica i l'exemple moral, el sacrifici dels animals va anar abandonant-se i deixant pas a unes ofrenes vegetals i a una dieta vegetariana que les castes superiors adoptaran amb criteris de puresa i diferenciació. Els seguidors d'aquestes religions, molt populars entre els comerciants i agricultors, que no viuen de la ramaderia es permetran la crítica ètica i la revisió dels costums. Posteriorment, la literatura ho farà conèixer, dignificant la ramaderia amb el suport mític de l'encarnació juvenil de Krisna. El *Mahâbhârata*, ho reculla al *Anusgâsana Parva CXV.26*: "La carne no crece en la hierba ni en los árboles ni en las piedras. Tan sólo se obtiene por la muerte de un ser viviente. Tan sólo por esto es pecado comerla."

### c) Estructura social jeràrquica: la casta (*varna* i *jâti*), la humanitat cromàtica.

Si la chose est mal vue, le mot a fait une belle fortune.  
Émile Senart

Les claus teòriques que Max Scheler presenta en la seva *Sociologia del saber* ens guien en l'estudi del complex món índic. Ens aconsella que hem de moure'ns entre dues sociologies. La primera, la sociologia cultural que estudia els continguts ideals, la superestructura ideològica, en el nostre camp els *varna*. I la segona, una sociologia real dels factors empírics, de la infraestructura econòmica, dels impulsos i necessitats naturals, el món dels *jâti* productius. Així ho farem però abans creuem la frontera que separa les disciplines universitàries i visitarem els antropòlegs. La tradició antropològica

<sup>262</sup> Basham, A., op. cit., p.72.

<sup>263</sup> Harris, M. (2010), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>264</sup> Harris, M. (1996), *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, p.510.



francesa ha fet de l'estudi de les castes el seu bastió. Des de l'abbé J.A.Dubois<sup>265</sup> (1806), passant per una constel·lació d'antropòlegs, etnòlegs i sociòlegs com Émile Durkheim, el sanscritista Émile Senart, el sociòleg Célestin Bouglé i sobretot Louis Dumont amb el seu clàssic *Homo hierarchicus*<sup>266</sup> (1966) –també Lévi-Strauss– han teoritzat i bastit una interpretació del fenomen de les castes amb les seves ramificacions metafísiques, econòmiques i polítiques. Tant important fou l'obra de Dumont que durant els últims trenta anys se l'ha revisat, criticat, esmenat però encara no superat. Especialment important per Dumont era copsar la cultura de la diferència jeràrquica (*bheda*) per entendre millor la cultura política de la igualtat Occidental<sup>267</sup>:

Las castas nos enseñan el principio social fundamental de la jerarquía de la que los modernos hemos tomado el contrapié, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido.<sup>268</sup>

A Dumont se li van escapar aspectes d'aquesta complexa institució paníndica potser perquè descartà algunes intuïcions de Weber i altres punts han canviat des del seu estudi. Sobretot a causa del profund i ràpid procés d'aculturació, diàspora i globalització que ha experimentat l'Índia i que ha comportat modificacions en la percepció èmic i ètic sobre el tema. Ens diu l'antropòleg Robert Deliège:

Quelle que soit la position que l'on prenne dans ce débat, il n'en reste pas moins que la caste fait preuve, aujourd'hui encore, d'une belle vitalité et qu'elle continue de marquer une bonne part de la vie sociale du sous-continent. Elle s'est même particulièrement bien adaptée à la démocratie parlementaire dans laquelle se meut aujourd'hui comme s'il s'agissait de son milieu naturel.<sup>269</sup>

L'enfocament de Louis Dumont a *Homo hierarchicus*, que certifica l'aliança de l'antropologia social amb l'indologia clàssica, és la de presentar la coherència del sistema de castes com a sistema de relacions construïdes al voltant dels *brahmins*. Treu a la llum com diu Parsons la racionalitat universal de la jerarquia. Per Max Weber l'objectiu a *Hindouisme et Bouddhisme*<sup>270</sup> (1913), és analitzar aquesta societat i veure com treballa en relació a altres sistemes de dominació en societats no hindús. A l'obra realitza un anàlisi dels poders i privilegis que acompanyen a la possessió del saber (*vidyâ*, *Vedes*) concentrats en les mans d'un grup d'intel·lectuals, els *brahmins*, per tal de 'domesticar les masses' i mantenir l'ordre establert (*dharma*). La no recepció i ocultació de l'obra de Weber, durant dècades, a causa de la rivalitat franco-alemanya agreujada per la primera guerra mundial va ignorar aportacions aclaridores per la seva profunditat. Dumont diu de l'obra de Weber: 'Un livre dont on ne peut que déconseiller l'usage.' Marcel Mauss escriu que les reconstruccions proposades per Weber són 'dans une certaine mesure une oeuvre d'imagination'. L'obra de Weber és menystinguda fins que als anys 60 Índia

<sup>265</sup> Dubois, A. (1999), *Hindu manners, customs and ceremonies*, Book Faith India, New Delhi.

<sup>266</sup> Dumont, L. (1970), *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid.

<sup>267</sup> Dumont, L. (1999), *Homo aequalis*, Taurus, Madrid.

<sup>268</sup> Dumont, L. (1970), *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid, p.4.

<sup>269</sup> Deliège, R. (2006), *Le système indien des castes*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, p.10.

<sup>270</sup> Weber, M. (2003), *Hindouisme et bouddhisme*, Flammarion, Paris.

amb els no alineats rep l'influx de l'obra sociològica funcionalista de Talcott Parsons que amb el permís de Nehru formarà les noves elits universitàries. Les categories d'acció i funció de la racionalitat jeràrquica permetran recuperar l'anàlisi de Weber al cercar els 'habitus pro-actius' tant del gust de la sociologia del desenvolupament. En un enfocament reduccionista podem afirmar que els *brahmans*, per Weber, són mers dominadors mentre que per Bouglé llur tasca és la de cohesionar i moralitzar. Weber no tematizta *moksa* ni desenvolupa massa *kâma*, l'art i la sexualitat, i menysté l'estudi dels fenòmens simbòlics. Despleguem l'aportació de Weber a *Hindouisme et bouddhisme*. L'imatge del món dels *brahmans* que funda la teodicea de l'ordre social existent està basada en els conceptes de *samsâra* –transmigració de les ànimes- i *karma* –la doctrina de la sanció dels actes comesos i el *moksa* que els transcendeix. No hi ha contingència ni arbitrariedad en el naixement. La construcció d'aquest sistema 'strictement rationnel' fou l'obra dels *brahmans*. "La théodicée la plus conséquente que l'histoire ait jamais produite, fut le fondement idéal du traditionalisme des basses castes, et c'est elle qui rendit impensable pour ses membres l'idée d'une révolution."<sup>271</sup> El filòsof Ernst Tugendat manté la mateixa idea motriu:

Lo que torna tan curiosa a la mística hindú para el que la mira desde fuera, son principalmente los aspectos relacionados con la doctrina del *samsâra*. Que esta doctrina ni siquiera haya sido puesta en duda por la mística hindú, puede parecer tanto más sorprendente considerando que se desarrolló paulatinamente recién en la época de los *Upanisadas* y que luego se impuso de golpe, sin provocar en lo sucesivo la menor discusión. Particularmente curiosa es la forma en que mezcla cuestiones biológicas y morales. Según qué tan bien o tan mal se haya comportado uno en esta vida, se producirá una reencarnación más alta o más baja (*karma*). El que mira desde fuera tiene la impresión de estar frente a un engaño sacerdotal, pues parece evidente que le concepto de karma cumple dos funciones. Primera: inducir a la gente, mediante el miedo y la esperanza, a actuar moralmente bien. Segunda: impedir que las castas inferiores protesten contra su situación, dado que se encontrarían en ella por su propia culpa. Las doctrinas del *samsâra* y del *karma* tienen además una repercusión inmediata en la representación que el místico se hace del modo de alcanzar su meta.<sup>272</sup>

O l'alienació dels *brahmans* s'ha contagiad a les altres doctrines de manera inconscient o la teoria del *karma-samsâra* -que no és patrimoni exclusiu dels *brahmans* ans també dels 'protestants' buddhistes, jaines, ajivikes i fins i tot dels posteriors sikhs- ha de contenir quelcom valuós que transcendeix la pura coartada de l'explotació que oculta una teoria emanada pels ideòlegs de la superestructura. Així, les doctrines de salvació ortodoxes i heterodoxes foren obra dels intel·lectuals hindis, els *brahmans*. Ens recorda l'Abbé J.Dubois a través d'un *mantra* el poder sobirà d'aquesta casta: "L'univers és sota el poder dels déus; els déus es troben sota el poder dels *mantrams*; els *mantrams* sota el poder dels *brahmans*; per això els *brahmans* són els nostres déus."<sup>273</sup> I l'Abbé considera que el sistema de castes és l'obra mestra de la legislació Índia. Weber escriu sobre els *brahmans* legisladors:

Agrupaciones 'hierocráticas', es decir, su poder directriz se funda en su monopolio del otorgamiento o denegación de valores sagrados. La hierocracia,

<sup>271</sup> Weber, M., op. cit., p.232

<sup>272</sup> Tugendat, E. (2004), *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Madrid, p.125.

<sup>273</sup> Dubois, A. (1999), *Hindu manners, customs and ceremonies*, Book Faith India, New Delhi, p.140.

por doquiera, ha intentado el monopolio administrativo de los valores religiosos. La religión en la medida en que se ha visto sometida a la burocratización, ha tomado siempre un carácter ritualista.<sup>274</sup>

Que afectaren la percepció col·lectiva dels tres valors fonamentals de *kâma*, *artha* i *dharma*. La Tasca dels brahmans comportà seguint una tesi que ens recorda la *Genealogia de la moral*:

1. La desvalorització de l'orgia màgica primitiva (on *kâma* no està regulat per *dharma*) com a camí espiritual indigne. El brahmanisme va reservar a una elit les formes d'una ascesi i una mística contemplativa que després tematitzaran els intel·lectuals brahmans. Com diu Weber: "La frontière entre l'école philosophique et le monastère était fluide". El yoga, massa xamànic pels *brahmans*, fou desvaloritzat en benefici de la gnosi dins dels cercles brahmànics, no així en el món dels renunciants on sempre ha romàs viu. La orgia retornarà després de la desaparició del buddhisme d'estat com a 'revival piétiste' en els vaisnaves que comporta una interiorització de les orgies sexuals transmutades en 'amour du sauveur' i castració-sacrifici de l'intel·lecte'. O una 'castració ritual del l'orgia' sublimada amb el culte al *lingam* per part dels shivaites. Sacrificar els plaers (*kâma*) comporta pels *brahmans* la legitimació religiosa de la seva preeminent posició social de monopoli de l'autoritat i assessors del poder polític. Scheler i Escotado, seguint l'estela de Weber, també veieren aquesta lluita en el camp de *moksa* entre l'enfocament apol·lini dels *brahmans* i la crida dionisiaca del cos que cerca *kâma*:

La mística oscura de la embriagues vital que elimina artificialmente el 'espíritu' como centro contra la mística clara, espiritual, intelectual de las Ideas, que elimina el impulso y la percepción sensible.<sup>275</sup>

Los brahmanes pretendian instaurar un un sistema de castas perfectamente cerrado, donde la posición del sacerdote no fuera tanto la más elevada a nivel económico como la nuclear al nivel del orden, encargada de definir el comportamiento ritual de cada una de las otras castas, así como las ceremonias. Es evidente que tales orgías violaban lo más básico del orden brahmánico al implicar siquiera temporal de techo, mesa y cama y, por tanto, la comunicación entre castas. Basta esto para explicar el incondicional rechazo de bebidas alcohólicas, así como el vegetarianismo estricto.<sup>276</sup>

2. El brahmanisme consolidà la separació dels poders polític i religiós, divisió que comportà la juxtaposició d'una infinitat de drets positius. Per Dumont diferencià els dos àmbits: el poder del *status* jeràrquic el 800 aC. La idea del dret natural (l'antic concepte de *rita*) no es va desenvolupar i que va comportar l'atomització de la societat a causa de l'especialització del *dharma*. Una de les característiques dels *brahmans* ha estat preservar una autonomia important del poder espiritual enfront del poder temporal tot i no constituir un clergat jerarquitat ni unificat. Els *brahmans* desferen els poders dels *ksatriyees* al donar suport als reis, marginares els *shûdres* i impediren als *vaishyees* desenvolupar la

<sup>274</sup> Weber.M., op. cit., p. 22

<sup>275</sup> Scheler, M., op. cit., p.86.

<sup>276</sup> Escotado, A. (1999), *Historia general de las drogas*, Espasa, Madrid, p.99.

seva potencialitat comercial: "Le 'pur pouvoir de l'argent' ne fut pas en mesure de s'imposer face à l'organisation de caste que les brahmanes et les rois firent jouer contre la puissance des guildes."<sup>277</sup>

3. La cultura brahmánica fou oral i recitada, gelosa i tancada, detentadora del capital simbòlic. Religió d'intel·lectuals que dominaven la societat que no podia accedir a un corpus acústic invisible. El primat del lligam amb el guru sobre els deures amb la família caracteritza la religió dels intel·lectuals. Un factor d'estabilitat en l'estructura social que emana dels *brahmans* és el carisma hereditari del llinatge. En el cas dels *brahmans* és la qualificació per la cultura i d'un ensenyament vehiculat a través d'una iniciació i una formació sota la tutela d'un mestre:

Le brahmane doit suivre une initiation qui se réduisait pour l'essentiel, à l'époque classique, à un apprentissage des formules sacrées et des actes rituels, et à une récitation mécanique du Veda, transmis oralement, sous la direction d'un maître brahmanique librement choisi, qui déclamaient mot à mot les ouvres classiques.<sup>278</sup>

La clase de los brahmines, a demás de proveer a la sociedad de pensadores y filósofos, a fin de preservar sus intereses, se convirtió en un poderosos y atrincherado sacerdocio. La clase de los brahmines exhibió todos los vicios de una clase privilegiada obstinada en su propio pasado y, en gran número de ellos, no poseyeron ni conocimiento ni virtud. La tradición era respetar el conocimiento y la bondad, y por tanto, obviamente, también se respetaban las personas que poseían estas cualidades. Existen innumerables casos de no brahmines, o incluso personas provenientes de las clases pobres que fueron tan veneradas que algunas de ellas llegaron a ser consideradas como santas. Incluso en nuestros días, en esta época del dinero, la influencia de esta tradición es marcada: debido a ella, Ghandiji (que no era brahmin) pudo convertirse en el líder supremo de la India, conmoviendo a su paso millones de corazones, y esto lo realizó sin fuerzas, dinero, compulsión o posición oficial alguna.<sup>279</sup>

L'Hinduisme, per Weber, és una de les religions més tolerants, no imposa l'adhesió a cap dogma perquè no és una ortodòxia. Però, en contra, imposa el *dharma* o conjunt d'obligacions rituals específiques a cada casta, al ser una ortopràxia, com afirma Staal. Esdevenint aquesta religió de facto un ritualisme. El primat de les prescripcions rituals emanades del *dharma* reglamenta de la manera més estricta els actes de la vida diària dels individus i marca les seves interrelacions. Així: "Le *dharma* se fonde en premier lieu sur la tradition sacrée: la pratique des jugements et l'exposé rationnel de la doctrine des brahmanes dans des textes."<sup>280</sup> Un aspecte que ajuda a confondre la percepció Occidental sobre les castes és que fins i tot el mot no pertany a la civilització índica. Com molts altres elements, potser el més impactant és que el nom d'Índia procedeix dels seus veïns. D'origen portuguès fa referència a la puresa i no mescla d'una qualitat en els braus. A Andalusia, encara avui es manté el significat original llatí de *castus*, pur, on podem trobar el seu ús connotant puresa racial o ètnica. El mot, que ens podria recordar al de l'*areté* aristocràtica grega, oculta dos nivells en el seu interior estretament trenats. Hem de diferenciar llavors dins de la

---

<sup>277</sup> Weber, M., op. cit., p.190.

<sup>278</sup> Weber, M., op. cit., p.146.

<sup>279</sup> Nehru, J. (1991), *Nehru, escritos*, Litoral/UNESCO, Málaga, pp.70-71.

<sup>280</sup> Weber, M., op. cit., p.106.

casta el *varna* i el *jâti*. Senart i Bouglé foren els primers a assenyalar-ho. Deliège i d'altres postulen que el *varna* es relaciona amb la superestructura ideològica bastida pels brahmans que cerca un origen religiós fonamentalment en els textos vèdics, en les *Lleis de Manu* i en el *Bhagavadgîtâ* de les diferències entre els humans.

In the *Vedas* the four castes are described as four important parts of the body of the Cosmic Person: the head, the arms, the thighs and the feet. This analogy suggests the interdependence of the four castes for the common welfare of all; it also suggests that the exploitation of one by another undermines the strength of the whole of society. The rules regarding the four castes sum up the experience, sagacity and experimental morals of long centuries of Hindu thinkers.<sup>281</sup>

La complexitat s'acompanya d'una terminologia plural. Max Müller escrigué: "Se sirven, es verdad, de distintas voces para designar lo que nosotros llamamos indistintamente la casta: la llaman *varna* y *jâti*, y usarían las voces *kula* y *gotra*, *pravara* y *karana*, en varios casos en que nosotros usamos indistintamente la voz casta."<sup>282</sup> Afirmar Agustí Paniker a *Indika* que el mot recuperà visibilitat per l'afany anglès de classificar i enfrontar els habitants de l'Índia que foren essencialitzats per les seves religions. Què signifiquen aquests dos mots (*varna* i *jâti*) que s'empren com a sinònims, encara que no ho són, però que es donen generalment de manera concomitant?

### c.1. *Varna*.

Els *varna* – etimològicament 'color' - i per Senart significava originàriament 'estat' o 'classe', 'categoria'. La ideologia dels *varna* dibuixen i descansen en la visió d'un món idíl·lic, jeràrquic, ordenat, on tot és al seu lloc, com hem vist en l'himne cosmogònic del *Purusasûktam*, amb quatre estats o castes nascudes míticament del cap (blanc), braços (vermell), cuixes (groc) i peus (negre) de l'*Anthropos* diví. Com assenyala Â.Coomarsawamy, basant-se en la desigualtat natural de les tres *gunes*, que subjau en les diferències humanes:

*Varna*, le couleur provient du contact de la lumière avec une matière qui présente alors une couleur, déterminée non par la lumière mais par sa propre nature. La seule distinction réelle entre les couleurs s'effectue entre les trois premières et la dernière, les couleurs en question étant respectivement celles du jour et de la nuit, ou de l'or et le fer; dans l'opération divine, l'Identite Suprême assume tantôt l'une, tantôt l'autre, à son gré.<sup>283</sup>

Swami Nikhilânanda, Ânanda Coomaraswamy i Sri Aurobindo ens desvelen les bondats d'aquest sistema:

According to the Hindu scriptures, a normal society consists of the *brahmins*, who are men of knowledge, of science, literature, thought and learning; the *ksatriyas*, who are men of action and valour; the *vaisyas*, who are men of desires, possessiveness and acquisitive enterprise; and lastly the *sûdras*, who are men of little intelligence, who cannot be educated beyond certain low limits, who are incapable of dealing with abstract ideas, and who are fit only for manual labor.

<sup>281</sup> Nikhilânanda, S. (1959), *Hinduism, its meaning for the liberation of the spirit*, Georg Allen&Unwin, London, p.71.

<sup>282</sup> Müller, M. (1996), *Mitología comparada*, Edicomunicación S.A., Barcelona, p.229.

<sup>283</sup> Coomaraswamy, Â.K., (1979), *Suis-je le gardien de mon frère?*, Pardes, Puiseaux, p.139.

Each of them, in the words of Nietzsche, has its own hygiene, its own domain of labour, its own sentiment of perfection and its own specific superiority.<sup>284</sup>

La tarea de cada uno es cumplir las funciones para las que está dotado por naturaleza, las cuales funciones son todas necesarias para el bienestar de la comunidad de la totalidad del hombre, pero deben ser coordinadas por un poder desinteresado que cuida de todas. El concepto es el de una corporación en la que los distintos miembros de una comunidad trabajan juntos, cada uno según su propia manera; y una tal sociedad vocacional es un organismo, no un agregado de intereses que compiten, y que, por consiguiente, construirían un 'equilibrio de poder' inestable.<sup>285</sup>

El antiguo ideal social de la India exigía al sacerdote una simplicidad voluntaria de la vida, la pureza, el saber y la instrucción gratuita a la comunidad. Al príncipe, la guerra, el gobierno, la protección del débil y la entrega de su vida en el campo de batalla. Al mercader, el comercio, la ganancia y la devolución de sus ganancias a la comunidad por medio de donaciones voluntarias. Al siervo, el trabajar para todos los demás y bienes materiales. En compensación por su condición de siervo, se le eximía del impuesto de abnegación, del impuesto de sangre y del impuesto de sus riquezas.<sup>286</sup>

Sistema, malgrat tot terriblemnet procustia, pels no *brahmans*. Des de l'òptica contemporània Occidental, el discurs estructura la carcassa de les castes, aquest pesat fardell de la civilització hindú -que Weber anomenava 'la gàbia de ferro'- ja es classifiquin en tres, quatre o en cinc: *status ecclesiasticus* (*brahmans*), *politicus* (*ksatriyes*), i *oeconomicus* (*vaishyes* i *shûdres*) i els intocables o *outcast* (*chandâles*, els nascuts d'un pare *shûdra* i una mare *brahmani*):

El *Código de Manu*, con sus famosos preceptos sobre el trato al *shûdra*, procede del Estado *felah*, ya desenvuelto en la India, y sin referirse a la realidad jurídica existente, ni aun siquiera a la posible, diseña con su oposición el ideal orgulloso de los *brahmanes*; no muy distinto hubo de ser, sin duda, el concepto del vulgar trabajador en la filosofía antigua posterior. Esto nos ha inducido a entender mal la casta, como fenómeno específicamente indio, y a adoptar una opinión errónea sobre la actitud del hombre antiguo ante el trabajo.<sup>287</sup>

Coomaraswamy, per fer-ho comprensible i per presentar el fenomen com un fet no aïllat en la història de la humanitat, recorre al mite cosmogònic i a la *República* de Plató. Perquè per ell si l'aïllem no el comprendrem:

De la division sacrificielle, naissent deux groupes de quatre castes, par une répartition des qualités et des fonctions. Les classes des Dieux sont celles de sacerdote, du règne et du tiers-état, correspondant aux trois premières castes que nous venons de citer, tandis que les âsuras son les shûdras. Ce n'est pas une hiérarchie des races, mais des fonctions et des niveaux et modes de vie. L'ordre fonctionnel de Platon prend en compte non seulement les trois 'genres' d'hommes libres de l'État, qui correspondent aux trois castes supérieures du

<sup>284</sup> Nikhilânanda, S., op. cit., p.71.

<sup>285</sup> Coomaraswamy, A. ( ), *¿Qué es civilización?*, p.10.

<sup>286</sup> Aurobindo, S. (2002), *Pensamientos y aforismos*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.42.

<sup>287</sup> Spengler, O., op. cit., p.407.

systeme indien, mais l'autre genre qu'il désigne comme les 'serviteurs', *diaconoi*, comparables aux *shûdras* indiens et aux hommes sans caste<sup>288</sup>.

Aquestes antigues estructures són, pel sociòleg Srinivas incapaces, per elles soles, d'explicar la complexa realitat social. Repetides vegades s'afirma en els textos que no hi ha un cinquè *varna*, de facto tots els altres s'ajunten en el quart com és el cas dels intocables, els chandâles, els harijans, els paries (de parai la gent del timbal de pell)... Un tret fonamental de l'anàlisi de Dumont és haver diferenciat dins les castes l'esfera de l'estatus i el prestigi, l'esfera del poder i l'esfera de la riquesa i els recursos. Les tres esferes o escales d'estratificació social no sempre són paral·leles. Posem com exemple el cas d'un *brahman* que pot detentar un estatus elevat en la seva comunitat, pero pot no tenir cap poder polític i viure en la pobresa. Un *vaishya* pot tenir un estatus social baix, i gaudir de poder polític i econòmic.

Weber i Dumézil<sup>289</sup> descobriren una tendència envers l'espiritualitat (aspectes *dharma* i *moksa*), diferent per a cada un dels tres/quatre *varnes*. És l'àmbit a-racional on cada *varna* trasllada el seu hàbitus. Així, els *brahmans*, els intel·lectuals, van adoptar un racionalisme relativament teòric, amb la filosofia dels *Upanisads* i del *vedânta* posterior, encara que: "En la mayoría de las religiones orientales, los virtuosos autorizaron la permanencia de las masas en la tradición mágica."<sup>290</sup> Aquesta dualitat d'acció, seguint Dumézil, era una pervivència brahmànica de la veneració de Mitra-Varuna, substituït posteriorment per Visnu o Shiva, que equivaldria al Júpiter grecoromà, amb els atributs del sol de la saviesa fraternal no violenta (Mitra, *ahimsâ*) i els lligams màgics de les aigües (Varuna). El gran medi operatiu de Varuna és *mâyâ*. En aquesta parella trobem l'ambivalència mil·lenària dels *brahmans* com de molts gurus. Els *ksatriyes*, els militars, han preferit una visió on el destí, la lluita contra ell i l'emulació dels herois han estat fonamentals. Com postulava Dumézil Indra (Ares) i Vâyu que es perpetuaren en el *Râmâyana* com Râma i Hanuman i en el *Mahâbhârata* com Arjuna i Bhîsma alenen en l'esperit d'aquest *varna*. L'ascesi del Buddha –amb la incorporació posterior en la iconografia tântrica de guerrers, éssers armats i irats- i els herois de les gran Epopeies en són testimoni com també les tradicions del jainisme, l'ajivikisme i el sikhisme. Els *vaishyes* (classes comerciants, mercaders i artesans), han emprat un racionalisme més pràctic amb una gran ambigüitat en qüestions religioses tot i mostrar una inclinació envers la gracia mistagògica i sacramental. El culte a les divinitats plurals i feminoides de la riquesa com Ganesh, Kubera, Lakshmî, Sarasvatî,... els són molt volgudes. La religiositat del buddhisme, en els seus tres vehicles, del jainisme i dels parsis arribats de Pèrsia li és molt escaient. Els *shûdres* (camperols, estigmatitzats i descastats) han optat per la màgia, la recerca de les benediccions carismàtiques, el tantrisme i els cultes *bhakti* superadors de les diferències de casta. Cada llinatge feia remuntar el seu origen a un avantpassat de prestigi, M. Coquet ho il·lustra:

Il faut savoir que les gents qui, en Inde, appartiennent aux castes les plus élevées, ont *gotra* et *sutra*. Cela signifie qu'ils font remonter leur lignée (*gotra*) à l'un des sept

<sup>288</sup> Coomaraswamy, Â.K., (1979), *Suis-je le gardien de mon frère?*, Pardes, Puiseaux, p.140.

<sup>289</sup> Dumézil, G. (1999), *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona, p.58 i ss.

<sup>290</sup> Weber, M., op. cit., p.30.

grands *rishis* de l'un des quatre âges de la tradition hindoue, et qu'ils perpétuent le rite (*sutra*) révélé par ce *rishi*. Le *rishi* est un ancêtre divin véhiculant une force particulière en relation avec les sept planètes sacrées de notre système, ainsi qu'avec les sept étoiles de la Grand Ourse.<sup>291</sup>

El ritus d'iniciació és el que actualitza el potencial del *varna*, aquest no és automàtic pel fet de nèixer en una família determinada, cal que a través del ritus es passi de la potència a l'acte. Acte que implica l'aprenentatge de tota la cultura del *varna*. Â.Coomaraswamy escriu:

Le mythe sacrificiel nous enseigne que le *brahmane* est 'ne de la bouche', même l'enfant dans une famille *brahmane* ne reçoit de ses parents qu'une existence et ne vaut pas mieux qu'un *shûdra* avant d'être né du *Veda*; il devient un *brahmane* digne de ce nom dès lors qu'il a été initié par un maître *brahmane*, qui représente l'Ancêtre in divinis et dont il est né à nouveau 'de sa bouche'<sup>292</sup>.

### c.2. *Jâti*.

Hem d'entendre pel mot *jâti* (naixement, espècie, professió) les classes socials, els estaments laborals, les professions diverses nascudes de la divisió social del treball..., en un mot marxista, la infraestructura econòmica. Segons O.Paz, amb una apropament més naturalista: "El modelo del régimen de castas es la naturaleza: la diversidad de las especies animales y vegetales y su coexistencia." No hem de confondre *varna* amb *jâti*.

Nosotros cometemos el mismo error respecto a la India. La clase y la casta se diferencian como la cultura primera se diferencia de la civilización posterior. En la formación de las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, se desenvuelve la cultura. En las castas se expresa el Estado *felah* definitivo. La clase es lo más vivo que existe: es la cultura en marcha, es 'forma acuñada que se desenvuelve viviendo'. La casta, en cambio, es lo definitivamente concluso: es el tiempo del acabamiento absoluto pretérito.<sup>293</sup>

Llur origen plausible s'ha cercat en moltes teories diverses que no són necessàriament excloents. Així, es un sistema que neix d'una jerarquia entre races –com més xato és el nas menys importància social- (Risley), té un origen en les professions (Nestfield), la seva fita és el benestar de tots basat en tolerar la diferència en la gestió dels afers privats (abbé Dubois), és l'expressió Índia d'una institució d'estratificació social tripartida dels invasors indoeuropeus que era l'extensió de la família i de la *gens* (Émile Senart, G. Dumezil, Lévi-Strauss), és l'infant brahmànic de la cultura 'indo-ariana' (Ghurye), un constructe propi per suplir l'atomització o l'absència d'unitat política i geogràfica (J. Baechler<sup>294</sup>), d'una lectura realitzada en clau d'opressió antifàustica de les potencialitats dels individus (Max Weber), té un origen religiós basat en la puresa o impuresa (Bouglé, Dumont)... Pel polític Jawaharlal Neru:

<sup>291</sup> Coquet, M. (2002), *Linga, le signe de Shiva*, Les Deux Océans, Paris.

<sup>292</sup> Coomaraswamy, Â.K., (1979), *Suis-je le gardien de mon frère?*, Pardes, Puiseaux, p.129.

<sup>293</sup> Spengler, O., op. cit., p.408.

<sup>294</sup> Baechler, J. (1988), *La solution indienne: essai sur les origines du régime des castes*, PUF, Paris, p.135.



Es probable que en su origen el principio de las castas no fuera ni ario ni drávida sino que se tratase de una tentativa de organización social entre razas diferentes; vale decir, una racionalización de los hechos tal como existían en la época. Pero luego el principio fue degradándose y aún hoy día es un fardo y una calamidad. ( ) La división de castas -destinada originariamente a separar los arios de los no arios- actuó sobre los mismos arios y a medida que aumentaron la división de las funciones y la especialización, las nuevas clases tomaron la forma de casta.<sup>295</sup>

Swami Harshânanda ens permetrà copsar la percepció *emic* que la tradició de Vivekânanda té sobre l'origen, el manteniment i la transformació de les castes (*varna* i *jâti*).

c.2.1. L'origen d'aquesta estructura social dels *varna*, mot que no apareix citat als *Vedes*<sup>296</sup> es troba en un procés natural:

As a society grows in size and civilization, there has got to be a division of labour since all persons cannot do all things. In the early vedic period, this division of labour might have taken place on a voluntary basis even as the members of a family do so on any important occasion affecting the whole family. Though this was a natural process based on *guna* (aptitude) and *karma* (vocation chosen as per that aptitude), it was more a general rule and an ideal one at that. It was almost impossible to estimate the *guna* of every individual and assign an appropriate *karma* to him. Hence birth in a *varna* became an easier and a more practicable principle to fix up the *varna* of that individual. This was the beginning of the *jâti* system -now called the 'caste system'- wherein the *varna* got automatically fixed by birth (*jâti*, birth).<sup>297</sup>

c.2.2. El manteniment milenari de l'estructura s'explicaria pels seus beneficis plurals:

An unbiased study of the reasons for the survival of the caste system can easily reveal its positive and constructive aspects thus:

a) It has given social security to every member of the caste by instilling a sense of belonging even from his early childhood days.

b) It has, in an easy and natural way, given excellent training in the particular trade or profession, since the whole family is engaged in it. Most often, since people of the same caste, practicing a particular profession, lived together, the very atmosphere was congenial to his training. This has automatically eliminated the problem of unemployment which has assumed alarming proportions now.

c) It has abolished unhealthy and cut-throat competition in the trade due to the cooperative efforts of the entire community.

d) Endogamous marriages within the community have further strengthened the social bonds among the various members, thus safeguarding the interest of the individual even in emergencies.

e) A clear demarcation of the duties and obligations of each caste group towards the society in general and a recognition of the rights and privileges of each group

---

<sup>295</sup> Nehru, J., op. cit., pp.68-69.

<sup>296</sup> Staal, F. (2008), *Discovering the Vedas*, Penguin Books, New Delhi i Lannoy, R. (2008), *The speaking tree*, Oxford, New Delhi, p.142 i tot el capítol 1r de la 3ª part (*The cast system*).

<sup>297</sup> Harshânanda, S. (1997), *The caste system, a monograph*, Râmakrishna Math, Bangalore, pp.10-11.

by the others in particular, conduced to peaceful coexistence over several centuries.<sup>298</sup>

Daniélou afegeix en *Shiva y Dionisos* que una altra avantatge del sistema de castes és que permet l'existència de grups humans amb diferent nivell de desenvolupament, alguns en estat neolític i altres en estat post revolució industrial.

c.2.3. Les causes de la gradual decadència del sistema de castes.

Harshânanda ho desglossa en dos moments. En el passat a causa de la mescla entre varnes o *varnasankara*:

a) Human nature being prone to sense attraction and sex desire, the general rule of endogamy among the castes was often violated. Hence *anuloma* marriages – marriages of men of the higher *varnas* with the women of the lower ones – became common and had to be accorded legal sanction. On the other hand, *pratiloma* marriages –the reverse of the *anuloma* ones- could not be prevented, though frowned upon.

b) Incessant invasions from outside, by people of other races and cultures like the Greeks, the Hunas, the Shakas, the Scythians, the Persians and others who often settled down in India and got integrated into the Hindu society, also contributed to the multiplication of the castes.

El Primer ministre Nehru aprofundeix en el factor de les invasions i especialment la dels recurrents i bel·licosos veïns afgans.

El efecto de la conquista afgana sobre la India y el hinduismo tuvo dos aspectos contradictorios. La reacción inmediata fue un éxodo del pueblo hacia el sur para alejarse de las regiones dominadas por los afganos. Los que se quedaron se volvieron más rígidos, impermeables; se atrincheraron dentro de su caparazón y así trataron de protegerse de influencias y costumbres extranjeras acentuando el sistema de castas. Por otra parte existió un gradual acercamiento, casi insensible, hacia estos modos extranjeros de pensar y de vivir. Así, poco a poco se fue produciendo una síntesis, desarrollándose nuevos estilos de arquitectura; se produjeron cambios en los hábitos alimentarios... Esta síntesis fue especialmente notoria en la música, la cual siguiendo sus antiguos modelos indios se desarrolló en múltiples direcciones. El persa se convirtió en el idioma oficial de la corte y muchas de sus palabras se deslizaron en el lenguaje corriente. Al mismo tiempo se desarrollaron también las lenguas populares.<sup>299</sup>

c) Increase of population and development of civilization necessitated the manufacture of many new implements, instruments and devices for greater comforts and smoother living. This led to a multiplication of new professions, automatically absorbing more and more number of persons into them. They became the new castes

d) During further periods of decline of their brâhmanhood, they advocated the theory of the superiority of a *brahmana* just by birth and started claiming the privileges as of old, as a matter of right. This had a twofold deleterious effect: they contributed to their own spiritual damnation. They also generated unhealthy

<sup>298</sup> Harshânanda, S. (1997), *The caste system, a monograph*, Râmakrishna Math, Bangalore, pp.18-19.

<sup>299</sup> Nehru, J., op. cit., pp.126-129.

reactions from the other members of the society. If today the Hindu society in general is sunk in the quagmire of corruption, nepotism and immorality, much of the blame should be apportioned to the brâhmanas themselves..<sup>300</sup>

I en la contemporaneïtat, la corrupció dels *brahmans* continua perquè no han pogut mantenir el seu dur i pur estil de vida que Daniélou caracteritza:

Dans l'Inde des castes, on marque beaucoup plus les devoirs de chacun que les avantages. Et plus on s'élève dans la hiérarchie, plus la caste a des devoirs épouvantables. Les brahmanes sont des intouchables qui n'ont le droit a rien, ils n'ont pas le droit de divorcer, de boire de l'alcool, ils ne peuvent avoir qu'une seule femme, etc. Ce qui fait qu'un pauvre ouvrier n'a aucune envie d'être un brahmane.<sup>301</sup>

During the last 150 years, there has been a gradual decline of the true spirit behind the caste system. It has been much more pronounced during the 50 years after our political independence. These may be listed as follows:

a) Men decay where wealth accumulates. Concentration of power leads to corruption. The *brâhmanas* and the *ksatriyas*, developed vested interests in their position, status and power, which had helped them to better their worldly prospects. Instead of striving to serve the society through these, they tried to subjugate it for selfish ends. It naturally produced reactions and caste conflicts. In fact, these conflicts have spread even to the so-called lower castes, each of which trying to establish its 'superiority' over the others.

b) Forgetting their duties and obligations to the society as a whole, people have started asserting their rights and privileges and fighting for them. This has led to the disturbance of the equilibrium and peace of the social structure.

c) The import of science and technology from the West, with its concomitants of less work, more leisure and grater material comforts, has had a devastating effect on the Indian society. The need-based pattern of life has yielded its place to a greed-based one, thus sowing unrest in all fields of the society.

Les impactants novetats introduïdes per l'imperi britànic i que Nehru, el president de l'Índia independent, pondera:

Cada vez que analizamos la dominación británica en la India, nos topamos a cada paso con una notable contradicción. Los ingleses dominaron la India y fueron la más importante potencia mundial porque fueron los heraldos de la nueva civilización industrial. Representaban una fuerza histórica que cambiaría el mundo y aunque de alguna manera lo ignoraban, fueron los precursores y representantes del cambio y la revolución<sup>302</sup>.

Retornem a l'explicació de Harshânanda:

d) As a result, all sections of the society including the *brâhmanas* –the original custodians of religion, ethical and spiritual values- have forsaken their great and

<sup>300</sup> Harshânanda, S., op. cit., pp.12-14.

<sup>301</sup> Daniélou, A. (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, All India Press, Pondicherry, p.179.

<sup>302</sup> Nehru, J., op. cit., p.80.

time tested ideals and have fallen a prey to the sensate culture of the machine-made civilization, of the West.<sup>303</sup>

Les castes foren abolides per llei l'any 1949 però el grup de referència ha continuat essent els *brahmans* i aquest fet coïmplica la pervivència de les castes. Tant l'estructura com els efectes negatius a molts nivells persisteixen. En part pels interessos de molts i perquè en la seva vessant positiva cal destacar 'la gran cohesió entre els membres i l'ajuda mútua' que generen. Avui veiem la substitució de l'estratificació per estatus per l'estratificació per classes d'ingressos. Però, el camp d'estudi és feixuc, hi ha milers de castes (*jâtis*) i subcastes i moltes d'elles tenen un abast que depenen del territori –no sempre idèntic a les divisions polítiques posteriors a la independència-, de la llengua, de la tradició religiosa... "Cada *varna* incluye un amplio número de castas (*jâti*). Cada una de las cuales incluye a las personas de una región que pueden casarse entre sí. Todos los *jâti* de un *varna* en una región dada están jerarquizados del mismo modo que lo están los propios *varna*."<sup>304</sup> La casta (*jâti*) és un grup d'estatus. Cada casta és en termes de Dumont a *little kingdom* amb subcastes depenents de la casta dominant. Els *jâtis*, les veritables castes, existeixen com un entramat local i laboral, n'hi ha documentades més de 3.500. El sociòleg Srinivas<sup>305</sup> la defineix com: "Un groupe localisé, héréditaire qui voit la caste comme un groupe localisé, héréditaire et endogame, associé à un métier et occupant une position particulière dans la hiérarchie." Si se'm permet fer una síntesi de les troballes de Bouglé, Dumont i d'altres podríem presentar l'esbós teòric següent, la casta (*jâti*):

a) Està regida per les lleis o conceptes excloents de puresa versus pol·lució ritual i de fast (*subha*, auspiciós, benèfic) enfrontat a nefast (*asubha*). Així, en el camp de l'espiritualitat els elements brahmànics, yoguics i tântrics de 'mà dreta' basats en allò pur i benèfic i les conductes sinistres dels tântrics de 'mà esquerra' conreadors de capteniments impurs i involutius.

b) I posseeix tres trets distintius que han anat canviant al llarg dels segles:

b.1. La jerarquització –que no autarquia- del sistema no sempre és piramidal. La casta pertany a un sistema de relacions en xarxa, a allò que Dumont anomenà un 'sistema'. Aquesta jerarquia es basa en la interdependència no igualitària, en una estructura d'oposats complementaris –a imatge dels rols representats per *devàs* i *âsuras*- que es mostra en una tolerància. La jerarquia es mostra en les salutacions, en la distància de seguretat, sobretot en els missatges del llenguatge del cos. El govern intern de la casta l'exerceix el *pañchayat* o assemblea de cinc membres que regulen i jutgen els problemes de relacions dins del *jâti* o en els pobles. El terme *pañchayat* s'empra avui com a sinònim de democràcia. Els canvis provocats per la modernitat han propiciat que noves professions sorgeixin o que s'integrin en *varnas* o *jatis* anteriors i amb elles els canvis de relacions entre castes especialment en les grans ciutats on, per exemple, el transport públic és un test diari per aquesta visió del món.

<sup>303</sup> Harshânanda, S., op. cit., pp.19-21.

<sup>304</sup> Kottak, C.P. (2004), *Antropología cultural*, McGraw Hill, Madrid, p.196.

<sup>305</sup> Srinivas, M.N. (1962), *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay.

b.2. L'especialització laboral hereditària. La casta està associada a una professió (*jâti*) i a les altres per uns lligams d'interdependència mútua. Ja Aristòtil afirmà que 'l'home és el que fa' i Marx que 'l'existència genera la consciència', en aquesta línia podem entendre que l'acció professional, el karma esdevingut *modus vivendi*, reforça la comprensió de l'Hinduisme com ortopràxia. L'antropòleg Salazar ho explica:

Segons la doctrina del karman, aquells que han nascut en castes inferiors poden aspirar a reencarnar-se en una casta superior si compleixen amb totes les seves obligacions de casta, és a dir, si compleixen amb el seu *dharma*, el seu deure, de tal manera que el fet d'haver nascut en una casta inferior s'interpreta així mateix com un càstig per incompliment del *dharma* en una reencarnació anterior. () En l'imaginari del sistema, per tant, hi ha una mobilitat social absoluta: tothom pot arribar a ser un *brahman* i tothom pot arribar a ser un *pariah*, tot depèn del seu comportament. Però aquest canvi de casta no es pot realitzar en la vida present sinó tan sols en reencarnacions successives de l'ànima.<sup>306</sup>

Dumont i Deliége apunten que aquestes relacions formen part del sistema *jajmânî* a l'Índia rural. Es basa en les prestacions i contraprestacions hereditàries que lliguen als membres de les castes dominants que posseeixen la terra amb les castes que subsisteixen a través de les relacions personals. El mot *jajmânî* ha evolucionat del terme *yajamâna* que designa el sacrificant o patró que paga a un sacrificador *brahman* perquè li faci l'ofrena. En el marc dels *jâti* es manifesta la solidaritat orgànica, per emprar un concepte de Durkheim, que permet equilibrar en part les injustícies d'aquest sistema.

b.3. La separació matrimonial i durant l'ingesta d'aliments. El rebuig al contacte amb l'inferior/impur obliga a mantenir la distància social i com a conseqüència: el control de la sexualitat femenina amb el matrimoni endogàmic i el comensalisme excoient. Weber afirma: "El *commercium*, en el sentido de relación social, y el *connubium* entre grupos son rasgos característicos de la mutua estima entre los que disfrutan del mismo status, y su ausencia denota diferencias de status."<sup>307</sup>

b.3.1. El matrimoni, veritable columna vertebral de l'hinduisme, ha estat l'eina que ha permès mantenir l'estructura sota tot tipus de règims. El *dharma* de la vida social i la religió entès com a ordre i cohesió social basada en la família és antagònic amb l'*adhharma* matrimonial. Arjuna en el capítol primer del *Bhagavadgîtâ* 1:39-45, avisa dels riscos socials d'un comportament negatiu (*adharmic*). Les tesis esgrimides per 'Arjuna' consideren que les causes futures dels mals socials -quan es destrueix el *dharma*- procedeix de la mescla de les castes i de la feblesa de les dones:

La destrucció d'una família desfà els seus rituals virtuoses, i quan ja no hi són el *dharma* familiar és anihilat i la corrupció sobrevé a tota la família.

Oh Krisna, amb la manca de *dharma* les dones de la família es fan malbé. Quan les dones no són pures s'engendra la confusió entre les castes.

---

<sup>306</sup> Salazar, C., op. cit., p.97.

<sup>307</sup> Weber, M., op. cit., p.46.

La confusió de les castes arrossega a l'infern als membres de la família i als seus destructors. I s'envileixen llurs avantpassats, perquè no reben les oblacions d'aigua ni les ofrenes d'arròs.

Aquestes malifetes dels destructors de la família produeixen la barreja de castes que destrueixen el dharma de les castes i de les famílies.

Oh Krisna, sovint hem sentit dir que els homes mancats de rituals religiosos familiars estan condemnats inevitablement a l'infern.

Ai las! Per la cobdícia de posseir un regne, estem disposats a matar els nostres parents, això segur que ens portarà una gran iniquitat.

Més m'estimaria i em seria molt més beneficiós que els fills de Dhritarâshtra, amb les armes a les mans, em trobessin inermes i resignats, i em matessin en la lluita!

El matrimoni s'estén com una aliança<sup>308</sup> entre famílies extenses o grups, no com un afer personal sotmès a l' enamorament. "El matrimoni és una forma de donació que s'acompanya per un intercanvi. L'intercanvi generalitzat és comú a tot el món eurasiàtic."<sup>309</sup> Les parelles van a viure a la localitat del marit (patrilocalitat). Les diferents castes eviten el matrimoni amb d'altres castes, ens trobem amb el matrimoni intravarna. No casant-se a l'exterior del grup s'evita portar la contaminació al grup. "Aunque las castas de la India son grupos endogámicos, muchos de ellos se hallan divididos internamente en linajes exogámicos. Tradicionalmente esto significaba que tenían que casarse con un miembro de otro grupo de filiación de la misma casta."<sup>310</sup> Si no es cerca fora, l'endogàmia esdevé total i llavors neix una nova casta. Tot i que l'endogàmia es relaxa a mesura que davallam en la jerarquia. Apareix llavors la hipergàmia quan el matrimoni s'empra per unir-se a castes superiors i es neguen els matrimonis amb membres de castes inferiors. Està ben vist que la dona de casta inferior es casi amb un home de casta superior i ascendeixi (hipergàmia) –llurs fills seran de casta alta-, però mal vist que un home de casta inferior es casi amb una noia de casta superior perquè això la fa davallar (hipogàmia) a ella i els seus fills. La casta la transmet l'home. En el segle XX han aparegut petites esquerdes en la tradició del matrimoni concertat pels pares –sovint des de petits- dins dels membres de la mateixa casta.

Algunos sistemas, que pueden ser siempre estudiados en la India, formulan una regla preferencial de matrimonio aplicable solamente a la línea primogénita, mientras que las demás líneas gozan de una independencia mayor, que puede llegar inclusive a una libre elección, con la reserva de excluir los grados prohibidos.<sup>311</sup>

La industrialització, la diàspora i la globalització de les últimes dècades ha portat canvis en les formes de parentiu que es poden detectar en el contingut dels anuncis matrimonials (diaris o a la web). A les grans ciutats i amb la diàspora a l'estranger (USA, Anglaterra...) els matrimonis per amor han

<sup>308</sup> Kakar, S. &Kakar, Katharina, (2007), *The Indians portrait of a people*, Viking, New Delhi.

<sup>309</sup> Lévi-Strauss, C. (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 473.

<sup>310</sup> Kottak, C.P., op. cit., p.196.

<sup>311</sup> Lévi-Strauss, C. (1995), *Antropología estructural*, Editorial Paidós, Barcelona, p.118.

començat a sorgir sobretot dins de la mateixa casta. Els grups religiosos també vetllen perquè el canvi, a l'exterior sigui mínim. Recordem la repercussió dels canvis que va portar Gandhi d'Anglaterra i Sud-àfrica! En les famílies de classe mitjana urbana i 'modernes' s'ha arribat a una solució a mig camí on la família tria un grup de candidats, i el noi o noia selecciona dins d'aquest ventall amb trobades prèvies per tal de conèixer-se, la qual cosa abans hauria estat impensable. En el món modern la casta respon ensenyant les seves millors cartes la capacitat de solidaritat intergrupal i la donació d'identitat en un món despersonalitzat. L'individu té identitat a través de la seva família. I el matrimoni és un assumpte de família perquè uneix a dues famílies extenses amb un estatus similar. En el passat el matrimoni entre castes diferents comportava la incomunicació amb la comunitat de naixement i la mort social.

b.3.2. El comensalisme excloent, el que Lévi-Strauss anomenà endocuina<sup>312</sup>, comporta tres elements: no menjar amb gent que pertany a altres castes, no menjar certs aliments cuinats de determinada manera –no els preocupa en canvi la seva producció- i no emprar determinats elements (vaixel·la, utensilis) en la preparació i presentació del menjar. Una solució intermèdia permet substituir els plats per fulles de plàtan o d'altres arbres que després del menjar s'ofereixen a les vaques, evitant el contacte impur que comporta el rentar la vaixel·la.

Many taboos existed with regard to food since it was believed that food affected the mind also. Pure food was conducive to purity of mind. Hence, rules and regulations were set out about food and eating –what to eat and what not to eat; how to eat and how not to eat and so on. *Mâmsabhojana* (eating of meat) was common during the vedic period. However, it was later on discouraged –though tolerated- due to the influence of Jainism and Buddhism<sup>313</sup>

La ideologia de l'oposició entre pur (*shuddhi*) i impur (*ashuddhi*) és un element clau per entendre el capteniment de la societat hindú i de la seva espiritualitat, com de la neteja dels carrers i de tot espai públic. L'estudi d'aquest punt es deu sobretot a L. Dumont i Mary Douglas.

Sostengo que las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, desordenada por naturaleza. Solo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden.<sup>314</sup>

Hi ha impuresa temporal i permanent. La puresa és molt volàtil i es veu eliminada per la pol·lució que fonamentalment es transmet per les emissions corporals líquides (sang, semen, menstruació, saliva, orina...), per l'alimentació (la carn especialment, l'alcohol, aliments bullits, estris de cuina), pel contacte amb objectes (les monedes, la vaixel·la, roba), per situacions de canvi en l'estat de l'individu (com ara el naixement, la mort, un viatge...) i pel contacte amb

<sup>312</sup> Lévi-Strauss, C. (1968), *El pensamiento salvaje*, FCE, México, p.186.

<sup>313</sup> Harshânanda, S. (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore, p.29.

<sup>314</sup> Douglas, Mary, (2007), *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p.22.

individus d'altres grups socials (els més contaminants els intocables). Aquests tabús apareixen històricament documentats amb l'aparició del fenomen de la urbanització i dels primers estats (Koshala, Magada, Anga, etc) a la vall mitjana del Ganges entre els segles X al V aC.

*Asprishyatâ* or intouchability, though unknown during the vedic days, might have gradually started during the 8th century B.C. certain vocations considered as unclean and a healthy hazard, committing of heinous sins, people of certain countries whose ways of life radically differed from those of the people here, certain cults considered as heretical and hence dangerous –these seem to be the various reasons for the origin and spread of the idea of untouchability over the centuries.<sup>315</sup>

El tabús del contacte amb l'impur s'estructuren en les normes de relació social recollies en els tractats d'usos i costums (*Arthashâstra*, *Manavadharmashâstra*,...) que s'interioritzen i es projecten de manera automàtica.

C'est la pollution rituelle qui permet d'expliquer tous ces comportements et de multiples autres aspects de la vie quotidienne. Sans s'y référer, il serait impossible de donner un sens à la vie des hindous.<sup>316</sup>

La 'obsesión' del hinduismo no es la conversión de 'incrédulos', sino, por el contrario, el mantenimiento de una pureza primordial, tanto intelectual, como moral y ritual.<sup>317</sup>

Els elements més poderosos per eliminar la impuresa i retornar a l'estat de puresa són eminentment l'ús de l'aigua. L'aigua dels rius sagrats (Ganges, Yamuna...), l'aigua santificada en els rituals, els banys habituals, la pluja... i els omnipresents mantres.

La creencia de que las uniones sexuales entre castas conllevan la impureza ritual para el participante de la casta más elevada es de gran importancia en el mantenimiento de la endogamia. Un hombre que mantenga relaciones sexuales con una mujer de casta inferior puede recuperar su estado de pureza con un baño y una oración. Sin embargo una mujer que tenga una relación sexual con un hombre de una casta inferior no tiene ese recurso. Su contaminación no puede deshacerse.<sup>318</sup>

Pondereu per un moment l'associació d'idees, sentiments i sensacions negatives associades al coit viscudes per milions de dones i homes durant milers d'anys!

L'avi de Rabindranâth Tagore es va casar amb una dona brahmán d'una categoria molt superior a la seva. Cada vegada que feien l'amor, ella, pel fet d'haver estat en contacte amb una persona pol·luent, havia de prendre un bany al Hugli per purificar-se. Una nit en què el senyor se sentia molt ardit, ella va

---

<sup>315</sup> Harshânanda, S., op. cit., p.23.

<sup>316</sup> Deliège, R. (2006), *Le système indien des castes*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, p.71.

<sup>317</sup> Schuon, F. (1983), *Castas y razas*, Olañeta, Palma de Mallorca, p.8.

<sup>318</sup> Kottak, C.P., op. cit., p.196.



haver de sortir diverses vegades a prendre un bany al riu. A conseqüència d'això, va agafar una pulmonia i va morir.<sup>319</sup>

La puresa ritual permet accedir als *deva* i aconseguir gràcies diverses per la comunitat. És el rol que juguen els *brahmans* i d'ací la necessitat d'una hiperpuresa assolida amb una vida d'austeritat i contenció a la taula i al llit. Aquesta cosmovisió farcida de 'prejudicis' incomoda als occidentals, d'entrada perquè no accepta l'ideal d'igualtat sobre la que s'edifiquen les estructures democràtiques Occidentals des de no fa massa. Dumont escriu: "La perspective matérialiste de la société (...) ignore les castes pour ne voir que les classes, même lorsque celles-ci ne sont qu'à l'état naissant. Elle masque ainsi les problèmes et difficultés sous une phraséologie assurée, qui risque de conduire à l'échec à force d'être infidèle au réel."<sup>320</sup> Malgrat tot, no es pot escapar al sistema d'estratificació de la casta. Els que se'n surten formen *ipso facto* una nova casta. Així ha estat amb moltes tradicions nascudes de l'ensenyament de reformadors religiosos com els *lingayats* shivaites i altres corrents de la *bhakti* vaisnava. El sistema de castes també és vigent entre els sikhs i els invasors o convertits a l'Islam i al Cristianisme de l'Índia. Però sí modificar els *jâti* perquè el karma, l'acció, et situa en un *jâti* i el karma el pot modificar.

Las diferencias necesarias para la diversidad no se adquieren arbitraria o accidentalmente, sino como resultado de la actividad de los eslabones en el propio proceso (a través de la transmigración). De esta concepción (el sacrificio del Purusa) surge la ideología de los *varnas*, que no debe ser confundida con el sistema social de 'castas' (que en sánscrito se denomina *jâti* i no *varna*) existentes en la cultura hindú.<sup>321</sup>

Ja hem vist que hi ha possibilitats de mobilitat social, modificació que es realitza en els *jâtis*: elevació social al marge del naixement. Hom ascendeix socialment (hipergàmia, *anuloma*) realitzant sacrificis en tres camps: "Tendre vers une nourriture plus végétarienne. Adopter les costumes brahmaniques du mariage. Éviter les actes réputés impurs et s'adonner aux études."<sup>322</sup> I davalla socialment (hipogàmia, *pratiloma*) si s'allunya d'elles. La lluita per escapar a aquest sistema cristal·litzat ha generat diverses estratègies per la superació de la casta. Aquell que va més enllà de la casta (*ativarnâshramî*) esdevenint *samnyâsin*.

El hinduismo considera ante todo en la naturaleza humana tendencias básicas que dividen a los hombres en otras tantas categorías jerarquizadas, no deja por ello de realizar la igualdad en la supercasta de los monjes errantes (*samnyâsis*), en la que el origen social no tiene ninguna función.<sup>323</sup>

Encara que els exemples de *samnyâsins* d'origen brahman que per exemple no es desfan del seu cordó sagrat i que en fan ostentació, l'afecció a la casta és molt forta fins i tot en els que han 'renunciat' a ella. Es pot 'superar' la casta a través de la devoció o *bhakti* tal om apunta Schuon: "Chaitanya i Nityânanda

<sup>319</sup> Pernau, J. (2004), *Per a comprendre l'Índia*, Pòrtic, Barcelona, p.19.

<sup>320</sup> Dumont, L. (1975), *La Civilisation indienne et nous*, Armand Collin, p.90.

<sup>321</sup> Bowes, Pratima (1986), *Entre dos culturas, dos visiones del mundo: arquitectónica y orgánica*, Etnos Indica, Varanasi, p.133.

<sup>322</sup> Deleury, G. (1978), *Le modèle Indou*, Hachette, Paris, p.83.

<sup>323</sup> Schuon, F. (1983), *Castas y razas*, Olañeta, Palma de Mallorca, p.7.

transmitían el nombre de Hari (la iniciación para la invocación ritual, *japa yoga*) a todos, incluso al paria, y a todos abrazaban. Por el *bhakti* un intocable se vuelve puro y elevado.”<sup>324</sup> O, a través de la santedat, ja Buddha deixà dit en el *Dhammapada* que el *brahman* no ho és per naixement sino per estat interior: “ No es el trenzarse el cabello, ni las riquezas, ni el nacimiento lo que hacen al *brahman*. Aquel que reconoce la verdad y la justicia, éste es dichoso y éste es un *brahman*.” També amb la iniciació en la tradició tântrica on durant el lapsus de temps dedicat al ritual, tots els iniciats són ‘iguals’ o amb la conversió a una religió estrangera, que reproduirà en el seu interior, amb el pas del temps, els estrats de casta.

### 4.3.3. L'Ordre mercantil i capitalista.

Reprenem el fil expositiu d'Attali i analitzem el tercer període econòmic.

En la periferia occidental del orden imperial, en los márgenes de la feudalidad europea, aparece en el siglo XI una nueva concepción de la propiedad, un nuevo orden, el orden mercantil. La duración ya no se gana por la tierra, sino por el dinero. El código de propiedad ya no se funda en la fuerza, sino en la moneda, medio de intercambio para todos y de acumulación para algunos, nueva manera de figurar, de canalizar la violencia, de representar el objeto y de significar su valor.<sup>325</sup>

L'escola mercantilista descansa, seguint Escohotado<sup>326</sup>, en els supòsits següents: s'ha de protegir la indústria pròpia per tots els mitjans i apoderar-se dels metalls valuosos, es tracta del dogma de la acumulació de riquesa en metàl·lic –or i plata. La prosperitat rau en l'exportació i en la pirateria. Pel mercantilisme el guany es troba en que la balança comercial sigui favorable en les exportacions per damunt de les importacions. El bé propi i l'aliè no coincideixen.

Alrededor de la Europa en la que se despierta el orden mercantil, los imperios se duermen. En la India, donde se constituyen algunos grandes reinos, la tierra sigue siendo la propiedad común de cada pueblo. Como el riego permite una agricultura intensiva, la población aumenta masivamente y un artesanado cualificado se desarrolla para el hierro, el acero, los tejidos, la construcción naval y el trabajo de los metales.<sup>327</sup>

Les conseqüències nefastes s'albiraren aviat i es van sumar a totes les anteriors:

Es la obsesión del comercio mundial, que hace de las 'civilizaciones' industriales una 'maldición para la humanidad', y la obsesión del concepto del progreso industrial, 'en línea con la empresa de la civilización manufacturera', lo que ha provocado y provocará el surgimiento de las guerras modernas.<sup>328</sup>

<sup>324</sup> Schuon, F., op. cit., p.12.

<sup>325</sup> Attali, J., op. cit., p.163.

<sup>326</sup> Escohotado, A. (2008), Los enemigos del comercio, Espasa, Madrid, p.422.

<sup>327</sup> Attali, J., op. cit., p.221.

<sup>328</sup> Coomaraswamy, A. ( ), *¿Qué es civilización?*, p.12.

Nada ni nadie tiene importancia en sí mismo más que según sus posibilidades de ser intercambiado por otra cosa. El canje hace conmensurables, idénticos a seres y acciones aisladas.<sup>329</sup>

Però Europa, després de segles de subordinació a les condicions de l'imperi turc, es llança a l'espoli comercial de l'Índia a través del comerç armat amb un afany monopolista... Primer fou l'Estat portuguès, continuat per l'East Indian Company fundada l'any 1599 per iniciativa privada d'uns comerciants a Londres, la Companyia holandesa ho fa el 1602, la Companyia francesa de les Índies Orientals es crea l'any 1664...

El mercantilismo tiene entonces tendencia a eclipsarse en Inglaterra, mientras que en otras partes las grandes potencias se aferran a él. En 1632, bajo la presión del Parlamento, Jacobo I, por el *Statute of monopolies*, abole todos los monopolios limitando la industria privada, suprime la venta del derecho de crear corporaciones, y la Compañía Inglesa de las Indias Orientales concentra sus actividades en la India. En el momento en que Inglaterra bascula lentamente hacia el liberalismo, el mercantilismo arruina a los Países Bajos y se disgrega en Francia.<sup>330</sup>

Per la filosofia del lliure canvi o liberalisme, que substituirà el mercantilisme, un govern feble condueix al progrés i a la prosperitat desactivant la tesi de l'autoritari Hobbes. Per Adam Smith, deixeble de David Hume, la clau és l'equilibri entre producció i consum, ja que el diner sense industria i comerç empobreix els països. El bé propi i l'aliè coincideixen si hi ha d'haver comerç. A. Tocqueville afirma que hi ha un estret vincle entre llibertat, industria i comerç: "El capitalismo es todavía esencialmente europeo (1800). La industria británica acondiciona fábricas y canales en Gran Bretaña y conquista mercados en América y en Asia, especialmente en la India y China."<sup>331</sup> Per Weber el capitalisme a Índia és un producte d'importació. *Artha*, l'*ethos* econòmic fundat en la teodicea construïda sobre les nocions de *karma* i *samsâra* embolcallades pel *dharma* fou un obstacle al desenvolupament endogen del capitalisme encara que disposaven dels elements per fer-ho com la divisió del treball. Weber rebutja tota explicació monocausal i empra el seu racionalisme per cercar.

La forte incidence du facteur religieux dans l'histoire économique de l'Inde. Le développement d'un régime féodal, en Inde, fut tardif et en tout cas postérieur à l'instauration du régime des castes. La force d'attraction de l'ordre de vie hindou fut surtout conditionnée par son action spécifique: la légitimation du rang social, et les avantages économiques éventuellement liés à ce dernier<sup>332</sup>

Els brahmans amb les nocions de *dharma* i *karma*, potenciaren les castes professionals (*jâti*), basades en el carisme gentilici que els dotà d'un tradicionalisme immovilitzador amb reticències davant les innovacions tècniques essent llur tradicionalisme un obstacle decisiu per a la implantació del capitalisme. La resposta dels intel·lectuals hindús a la tesi de Max Weber:

---

<sup>329</sup> Adorno, T. (1986), *Bajo el signo de los astros*, Muchnik Editores, Buenos Aires.

<sup>330</sup> Attali, J., op. cit., p.231.

<sup>331</sup> Attali, J., op. cit., p.290.

<sup>332</sup> Weber, M., op. cit., p.99.

The truth of the matter is that during the period when the free World got the full benefits of the industrial and technological revolutions, India was under colonial rule and was denied progress in that field for political and economic advantages to the rules. India's spirituality has never stood in the way of her prosperity; it has, on the other hand, given the people a rare fortitude and strength to withstand difficulties and disappointments and work with a long-range purpose. Human nature, everywhere, has a way of attending to its material and vital interests reserving metaphysics and philosophies for a different role.<sup>333</sup>

La rebelió de les tropes hindús i musulmanes, l'any 1857, desvetllà la por en els britànics afincats a l'Índia i modificà immediatament la política del British Rāj que va possibilitar la independència cent anys després.

A partir de 1857 els anglesos volen formar una sèrie de persones per assistir en l'administració de l'Imperi Britànic a l'Índia. Mai no havien pensat a crear una elit política, sinó bons administradors al servei d'Anglaterra. Persones com Gàndhi, Nehru o Jinnah estudien dret a Anglaterra, on descobreixen el nacionalisme anglès. Més tard volen aplicar aquestes teories a l'Índia.<sup>334</sup>

El Partit del Congrés es funda l'any 1885 per Allan Octavian Hume i presidit un any per Annie Besant, fou el partit de Gandhi i Nehru i la dinastia dels Gandhi amb Indira. L'Índia lliure vol modificar segles o mil·lennis.

La política dels successius governs indis per promocionar els dàlits i les tribus ha estat de reservar-los un cert percentatge de llocs en l'administració i en les empreses públiques. El govern actual, d'extrema dreta i nacionalista, exclou els beneficis d'aquesta llei els membres de les religions exògenes i especialment els cristians intocables. Aquests que majoritàriament havien adoptat el cristianisme pensant en els beneficis que en podien treure, s'hi troben més que mai exclusos. El pare Dubois, missioner francès al sud de l'Índia al segle XIX, diu que mai no havia aconseguit convertir un indi per motius purament religiosos i sense pensar en les conseqüències que podria obtenir de la seva conversió.<sup>335</sup>

La situació en la primera dècada del segle XXI és prou diferent i el capitalisme s'introdueix ara de la mà dels joves brahmans i dels seus hàbitus intel·lectuals. Una emprenedora i nombrosa classe mitjana, els *vaishy*es de l'esperit, s'han llençat de ple 'al desarrollismo', com a una de les noves economies emergents:

S'ha creat una classe mitjana forta i emprenedora, molt ben preparada, que no existia fa trenta anys. Si comparem l'Índia amb la Xina podem constatar que, si bé en els anys cinquanta els dos països estaven en el mateix nivell de desenvolupament econòmic, l'any 2001 la Xina va tenir una renda per càpita de 840 dòlars i l'Índia, de 460. Segons Amartya Sen això es deu al fet que la Xina havia posat en pràctica, força anys abans, una política d'educació de base, de tal manera que en alliberar-se l'economia la població estava en condicions de progressar ràpidament, mentre que l'Índia va descuidar l'educació primària i es va concentrar a crear una elit molt ben preparada. Avui Índia fa un gran esforç per desenvolupar l'educació de la població en general, però ha acumulat un gran retard.<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> Pandit, M.P. (1987), *Traditions in mysticism*, Sterling Publishers, Bangalore, p.47.

<sup>334</sup> Pernau, J. (2004), *Per a comprendre l'Índia*, Pòrtic, Barcelona, p.43.

<sup>335</sup> Pernau, J., op. cit., p.76.

<sup>336</sup> Pernau, J., op. cit., pp.47-49.

L'économie indienne est déjà la quatrième au monde en termes de parité de pouvoir d'achat. Elle se situe parmi les dix premières économies mondiales en termes de produit national brut. La plus grande démocratie du monde est aussi une puissance nucléaire, convaincue de son droit à siéger parmi les membres permanents du conseil de sécurité de l'ONU.<sup>337</sup>

---

<sup>337</sup> Varma, P.K. (2005), *Le Deff indien, pourquoi le XXI siècle sera le siècle de l'Inde*, Babel, Arles, p.15.

## Capítol 5: *Kâma*, el valor de l'*homo sexualis*. L'experiència del gaudi sensorial i estètic.

### 5.1. *Kâma* i *Kâmadeva*.

El desig (*kâma*), lliga a l'existència (*samsâra*) a cada ésser individual.  
*Kashyapa Sûtra 2*.

Si vius a la vora del riu fes-te amic del cocodril.  
Swâmi Satyânanda Saraswati

El matrimoni és una institució social que cerca la satisfacció mútua a través dels tres valors temporals de la vida: *dharma*, *artha* i *kâma*.  
*Shaiva Siddhânta*

Què hem d'entendre per *Kâma*? En el món del mite, *Kâma* és el Cupido índic, déu de l'amor en el *Veda* i en la mitologia posterior dels *Purânes*. El seus altres noms són Manmatha –aquell que fa embogir la psique humana-, Madana –aquell que intoxica amb l'amor-, Mara –el que fereix o mata- i també Damana - el domador. Com l'Eros grec és bell i jove, persegueix a Psique i vesteix nuesa. Motius arquetípics que ens recorden la mitologia grecoromana: Eros fill de la nit primigènia i de la deessa Afrodita; assetjador de Psique... Va armat amb un arc de sucre de canya anomenat *Ikshu*. La corda de l'arc està feta d'un eixam d'abelles meloses. L'arc ensucrat li permet disparar cinc sagetes florals embogidores –per atacar cadascun dels cinc sentits- que porta en el buirac.

En fait, *Kâma* utilisa cinq flèches, donc chacune portait le nom d'une fleur dont la fonction était: de rendre fou, d'enflammer, de dessécher, de pétrifier et d'exciter. Ces caractéristiques sont donnés pour démontrer la nature dangereuse et conditionnante des cinq éléments et des désirs qu'ils suscitent<sup>338</sup>.

La primera sageta és la flor de l'arbre *ashoka* que floreixen en grup i tenen un color vermell i taronja; la segona és la flor del mango; la tercera és la flor del gessamí; la quarta és el lotus blau fosc i la cinquena es la flor de lotus vermell. Totes elles s'acompanyen per la brisa primaveral (*vasanta*) per formar un jardí de plaer o *ashokavana*, escenari idíl·lic per les gestes de l'amor a l'abast, només, dels reis (*râjâ*) o dels déus. El Creador li concedí aital poder: "Brahmâ dijo entonces a *Kâma*: 'Con esta forma y con tus cinco flechas de flores puedes inspirar el deseo, hacerte dueño de hombres y mujeres y perpetuar, así, la obra de la creación'."<sup>339</sup> *Kâma* té un germà petit anomenat *Krodha* (odi) que ajuda l'amor a venjar-se quan es veu rebutjat. *Kâma* i *Krodha*, Eros i Thanatos (mort), Eros i Anteros (no-amor), són l'experiència dual universal de la volubilitat dels estats emocionals. *Kâma* va néixer al principi de la creació –fou el primer nounat- del foc de l'austeritat meditativa del Creador *Brahmâ*, la voluntat d'existir i gaudir. En el *Rig-Veda 10.129.4*: "Se describe a *Kâma* como el primer movimiento que surgió en el Uno, una vez que éste hubo venido a la vida por el poder del fervor o de la

<sup>338</sup> Coquet, M. (2002), *Linga, le signe de Shiva*, Les Deux Océans, Paris. P.36.

<sup>339</sup> *Shiva Purâna*, cap. III, 37.

concentració.<sup>340</sup> L'himne de la creació del *Rig-Veda* formula l'inici seminal del món:

Le désir, tout d'abord, remua en lui,  
Le désir qui fut la première semence de l'Esprit.  
Le lien de l'Etre chez les sages du Non-Etre,  
Révéla dans leur coeur le désir de Sagesse.

Deixar de ser un, superar la solitud i el solipsisme, és l'anhel de la divinitat darrera de la creació. El *Brihadâranyaka Upanisad* explica que l'Ésser còsmic creà el món perquè no coneixia la joia (*ânanda*) i per això va voler esdevenir dos: "Il désira: Je suis un; Que je sois multiple afin que la création soit!" Prajâpati desitjà un segon ésser, l'U volia dos per gaudir i superar l'avorriment de la solitud, i es sacrificà (*yajña*). De la seva pregonesa curulla de fervor ascètic (*tapas*) emergiren dos principis intrínsecs: el desig (*kâma*) i la por (*bhaya*). La força centrífuga que partí del nucli diví i que es duplicà fractalment era propulsada pel desig. Però, per al yogui que cerca *moksa* o anhela retornar a l'U, la manca de por (*abhaya*), la superació del desig (*nishkâma*) i l'emancipació total és l'objectiu. Qui anhela *moksa* ha de refer el camí i retornar a l'U. Són els dos camins, emanació i reabsorció (*pravritti* i *nivritti*), i per ambdós es necessita en certa mesura l'energia de Kâma. S'empra la força d'eros però canviant l'objecte per elevar-se, així, per sobre de la nostra biologia. Krisna diu al *Bhagavadgîtâ VII:11*: "Yo soy la fuerza de los fuertes exento de deseo (*kâma*) y pasión (*râga*). Yo soy en los seres el deseo (*kâma*) no opuesto al *dharma*, ¡oh el mejor de los Bhâratas!"

Kâmadeva és un dels primers déus i com a tal disposa de moltes prerrogatives, lidera el camí del desig que segueixen tots els vivents. Posteriorment amb l'ascens de la tradició Visnuïta se'l feu fill de Visnu i Lakshmî o se l'igualava a Krisna. Kâma, en la seva manifestació com a luxúria és un dels sis arxienemics de l'home que obstrueix el seu camí envers la plenitud en la vida moral i social impedit el recte capteniment (*dharma*); el cega en la recerca de prosperitat material (*artha*); l'esvera en la gestió dels plaers (*kâma*) i esdevé un obstacle de primer nivell en el seu progrés espiritual (*moksa*). Els altres cinc enemics de la psique i de la polis són *krodha* (ira, violència), *lobha* (avarícia), *moha* (engany o ofuscació mental), *mada* (arrogància, orgull, vanitat) i *matsarya* (enveja, gelosia). És un valor ambivalent, per això sagrat, ja que és un del quatre *purusarthes* i alhora un poder distractiu i antiharmònic que consumeix als humans en la foguera d'allò inessencial. El seu objectiu és aconseguir la reproducció i de fet ho aconsegueix amb Shiva, el més refractari entre els grans *deva*. Aquest record és encara vigent en els rituals de matrimoni on s'invoca la seva intervenció per assegurar-se el plaer, la felicitat i la descendència. Té dues esposes, la bella Rati (voluptuositat, desig, delit i plaer sexual). La deessa de l'amor fa embogir la ment dels humans com la del seu espòs. Ella és la que se l'estima de veritat i lluita per que reneixi després de la seva desaparició quan Shiva el fulmina. I la misteriosa Priti (el plaer mental, la imaginació desbocada, el somieig distractor...), molt més inconstant. Però també té una amant tant poderosa com ell, la delerosa o el desig d'existir. El dos germans Kâma i Krodha no actuen mai sols, sempre ho fan amb els seus amics poderosos i les

<sup>340</sup> Wilkins, W.J. (1980), *Mitologia hindú*, Visión Libros S.L., Barcelona, p.249.

seves esposes Rati, Priti, i les seves amigues: la fortuna, la joia, l'excitació, la fermesa, l'afecte, l'embraguesa, la unió i la beatitud. Alguns animals que li fan el joc són el cocodril, el dofí, el borinot, el cucut reial i els ocells hipercopuladors –periquitos, lloros... i també la primavera (*vasanta*) que amb la seva brisa suau activa el desig de coit en tots els vivents. En el *Diccionari Sànskrit-Català* del Dr Òscar Pujol llegim sobre la polisèmia i la mitohistòria d'aquest mot:

1 m **a** desig; desig sexual RV+. **b** passió, afecció (pels objectes mundans). **c** amor, estima. **d** plaer, delit; plaer sexual. **e** objecte del desig. **f** MIT Kâma (déu de l'amor; la importància del desig com a força primordial i generadora és present ja des del *Rigveda*; en la mitologia posterior Kâma és el déu de l'amor i la història dels seus orígens és prou variada; segons el *Taittirîyabrâhmana* és fill de Dharma i Sraddhâ; per a d'altres el seu origen és en les aigües o és fill de Lakshmî o neix del cor de Brahmâ; també es diu que el déu de l'amor és no nascut *aja*, o neix de si mateix *âtmabhû*; la seva dona és Rati o Revâ, la deessa del plaer sexual; se'l descriu com un jove formós, rodejat de belles nimfes, de les quals és el rei, i que porta un lloro com muntura; el seu company i ajudant és el déu de la primavera, Vasanta; té un arc de canya de sucre, el fil és una renglera d'abelles i cada una de les seves cinc fletxes està coronada per una flor diferent; porta la senyera del tauró o *makara*, sobre un fons roig; va disparar una de les seves fletxes a Shiva perquè s'enamorés de Pârvatî, però, Shiva, enrabiât, pel seu atreviment, el va reduir a cendres amb el poder del seu tercer ull; per això es diu que cama no té cos, *Ananga*, perquè va ser consumit per la mirada de Shiva; després el va fer néixer de nou amb el nom de Pradyumna.<sup>341</sup>

H.Zimmer recapitula la constel·lació particular del mot:

**Kâma**, el segundo de los cuatro fines de la vida, es el placer y el amor. En la mitología India, Kâma es el equivalente de Cupido. Es el dios hindú del amor que con el arco de flores y cinco flores por flechas envía deseos que estremecen el corazón. Kâma es el deseo encarnado y, como tal, es dueño y señor de la Tierra, así como de las esferas celestes inferiores. El principal texto clásico de las enseñanzas sobre el *Kâma* que la llegado hasta nosotros es el célebre *Kâmashâstra* de Vâtsyâyana. Esta obra ha dado a la India una ambigua reputación de sensualidad, lo cual es bastante erróneo, pues el tema erótico se presenta en un plano enteramente secularizado y técnico, más o menos como manual de amantes y cortesanas. La actitud dominante de los hindúes, en realidad, es austera, casta y extremadamente contenida, y se señala por acentuar las actividades puramente espirituales y sumirse en experiencias religiosas y místicas. La enseñanza del *Kâma* se originó con vistas a evitar y corregir la frustración de la vida matrimonial, que tiene que haber sido muy frecuente cuando los casamientos por conveniencia eran la regla y los casamientos por amor la rara excepción. A través de los siglos, el casamiento había llegado a convertirse en un asunto de familias. Los jefes de las familias cerraban tratos basándose en horóscopos establecidos por astrólogos y en consideraciones económicas y sociales, determinando así el destino de los jóvenes novios. Sin duda había muchas casas tristes y aburridas, donde un poco de estudio de la ciencia de las cortesanas hubiera sido de gran utilidad. Este compendio de las técnicas del ajuste y del estímulo fue compilado para una sociedad de emociones frías, no para libertinos.<sup>342</sup>

<sup>341</sup> Pujol, Ò., op. cit., p.245.

<sup>342</sup> Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, p.42.



*Kâma* comporta l'experiència de la líbido sexual, la satisfacció evanescent i la realització, en el nivell sensual, del plaer, el gaudi sensorial, l'erotisme i la sexualitat. L'experiència del gaudi sensorial i estètic, terrenal i celestial. A Occident, és l'etapa de l'hedonisme de la vida estètica de Kierkegaard i pedra fonamental en l'edifici freudià. Eugenio Trias sentència: "No es casual que Freud acudiera a Platón, al concepto platónico de *Eros*, para iluminar, casi de forma testamentaria, sus descubrimientos."<sup>343</sup> Juan Arnau ho desenvolupa:

Según la cosmología hindú el universo es fruto del deseo; hablemos pues de ese otro fundamento del ser. Freud señaló la influencia de la filosofía india en El banquete de Platón, donde Aristófanes narra uno de los mitos sobre el origen del amor. Contra la opinión corriente, Freud citaba la *Upanisad del bosque*, un texto seguramente anterior al texto platónico y cuyo mito se encuentra ya en el *Rigveda*. Según este mito el amor no es tanto la búsqueda de la satisfacción íntima o emocional como el deseo de reintegrarse en una antigua unidad perdida, de regresar a una androgenia primitiva, volver a ser uno y no dos.<sup>344</sup>

La pulsio que desvetlla *Kâma* cerca el coit (*maithunâ, copula carnalis dúo amoroso*) i la identitat a través de l'orgasme –*coito ergo sum*. Sostenia Weber:

En un principio, el vínculo entre sexo y religión fue muy estrecho. Muy a menudo, la relación sexual integró la orgía mágica o fue una consecuencia no premeditada de la excitación orgiástica. Una determinada tensión entre la religión y el sexo únicamente se manifestó con la castidad cúllica de los sacerdotes.<sup>345</sup>

En l'àmbit estètic és la recerca del *rasa*, l'assaboriment de les emocions, l'entreteniment, la recerca de bellesa i s'expressa en la vida cultural com arquitectura, música, arts com la dansa... El coneixement destil·lat pels segles s'ha recopilat en tractats o *shâstra* dedicats a l'*ars erotica*.

Por un lado, las sociedades –fueron numerosas: China, Japón, India, Roma, las sociedades musulmanas- que se dotaron de una ars erotica. En el arte erótico, la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y en el alma. Más aún: ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos. Así se constituye un saber que debe permanecer secreto, no por una sospecha de infamia que mancharía a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto, ya que según la tradición perdería su eficacia y su virtud si fuera divulgado. Es, pues, fundamental la relación con el maestro poseedor de los secretos; él únicamente, puede transmitirlo de manera esotérica y al término de una iniciación durante la cual guía, con un saber y una severidad sin fallas, el avance de su discípulo. Los efectos de ese arte magistral, mucho más generosos de lo que dejaría suponer la sequedad de sus recetas, deben transfigurar al que

---

<sup>343</sup> Argullol, R.&Trias, E. (1992), *El cansancio de Occidente*, Ediciones Destino, Barcelona, p.100.

<sup>344</sup> Arnau, J., op. cit, p.103.

<sup>345</sup> Weber, M., op. cit., p.72.

recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y sus amenazas.<sup>346</sup>

Aquests manuals i assajos només s'han integrat a Occident a partir que l'any 1905 quan Freud trencà el tabú de la sexualitat al publicar els seus *Tres assajos sobre la teoria de la sexualitat*. Alguns, que ja s'havien traduït abans, són: el *Kâma Sûtra*, l'*Ananga Ranga*<sup>347</sup>, el *Koka Shâstra*, el *Madana Mandira*, el *Rati Rahasya*, el *Kâma Kutûhâla*, el *Kâma Gîtâ* del *Mahâbhârata*, el *Shringâraprakâsha* de Bhoja... La poesia *bhakti* més picant inclouria el clàssic místic eròtic *Gîtâ Govinda* de Jaya Deva. Alguns són força coneguts, el *Kâmasûtra* ha esdevingut un *bestsellers* des dels anys 60 coincidint amb el moviment sexual dels *hippies*, però mal interpretats, són manuals de l'erotisme per formar Casanoves urbans, però que haurien avorrit al Marquès de Sade o a la pastoral cristiana. Tampoc commou massa a Spengler: "Por no citar sino un ejemplo, léase el *Kâmasûtra* y se comprenderá qué clase de gente era aquella que encontraba *igualmente* gusto en el budismo."<sup>348</sup> L'ur objectiu, que modulen Basham i Daniélou era un altre:

La sexualidad que muestra el *Kâmasûtra* pertenece a la de la clase alta. La satisfacción de la dama era tan importante como la suya. ( ) En este sentido puede decirse que la cultura India fue más saludable que la mayoría de las civilizaciones antiguas.<sup>349</sup>

Nous trouvons dans le *Kâmasûtra* toutes les informations nécessaires à la pratique de l'érotisme sous toutes ses formes, la description des différents types d'hommes et de femmes, de leur tempérament et de la dimension de leurs organes, les trente deux postures principales correspondant sur le plan érotique aux postures du yoga, leurs nombreuses variantes, le choix des lieux, des parfums, des aphrodisiaques, les manières de séduire les femmes, les baisers, les caresses, les morsures, le coït buccal ou anal, les jeux homosexuels, les prostituées, la musique et les arts.<sup>350</sup>

La literatura índica recull amb naturalitat les expressions menys elevades de la sexualitat:

En uno de los mejores dramas de Kalidasa –o quizá en *Malati Madhava* de Bhavabhuti- después de una porción de pasajes que son de una emoción sentimental irresistible y que dan ganas de llorar, la niña interesada escucha esta pregunta de su servidora... ('¿Sientes en tu vagina la humedad que precede...?') Realmente no se hablaría en otro tono de una potranca en celo. Sin embargo, la niña responde sin asombrarse y con la gracia de las niñas al hablar de estas cosas: -'¡Cállate! ¿Cómo haces para leer de este modo en mi corazón?'. El europeo se pone colorado. El europeo es un inhibido. No tiene equilibrio total.<sup>351</sup>

<sup>346</sup> Foucault, M. (1989), *Historia de la sexualidad, vol 1, la voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, pp.72-73.

<sup>347</sup> Traduït per Sir Richard Burton l'any 1885.

<sup>348</sup> Spengler, O., op. cit., p.134.

<sup>349</sup> Basham, A., op. cit., p.259.

<sup>350</sup> Daniélou, A. (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, All India Press, Pondicherry, p.144.

<sup>351</sup> Michaux, H. (1984), *Un bárbaro en Asia*, Tusquets Editores, Barcelona, p.64.

Kâma serà tot plaer que implica contacte sensorial i fricció, sobretot, fa referència a les dues llengües, la de la boca i el penis/clítoris; l'art culinari i l'art amatori. És el territori de *bhoga*, l'experimentació del plaer sensorial, no pas del yoga, treball que pivota en el deseiximent i en la contemplació. Aquest gaudi serà recuperat en els graus superiors del yoga com *upabhoga*, transmutat per sublimació en *ânanda*, la joia sempre nova mancada d'objecte. És el *hierosgamos* entre la consciència del logos i la joia de l'eros (*chid* i *ânanda*). El fort lligam entre el jo, el menjar, el plaer sexual i el gaudi es posa de manifest quan fem un cop d'ull als termes sanscrits que els defineixen: *aham*, *anna*, *ânanda*, *kâma*. Una descoberta que hauria fascinat Freud o que potser ja coneixia a través del seu amic el vedântí Romand Rolland que li proporcionarà entre altres coses el concepte de 'experiència oceànica o *nirvâna*... En la tradició de la kabala, *nahash* o la serp temptadora representa l'atracció original, la set egoista de l'existència individual, la força que aïlla, els àngels caiguts coneixedors de la dinàmica que impera en el regne material, el 'desig d'allò que ens falta'<sup>352</sup>, la Fam primigènia segons Jacob Böhem. Llegim en el *Rig-Veda*: "Et l'homme désire la femme, aussi naturellement que la grenouille assoiffée, la pluie."

## 5.2. Genitalitat, sagrada o profana?

L'òrgan sexual (*lingam/yoni*) és sempre l'últim referent o font de plaer (*kâma*).  
Svâmî Prajñânpad

El *Yoni*, l'*utérus mystique*, la vulva femenina, ha estat associada a la naturalesa material i a la terra. En les societats agràries les metàfores sexuals procedien del conreu de la terra i d'ací, en una octava superior, passen a l'espiritualitat. Per Eliade: 'El surco fértil y la vulva femenina son indisociables'. L'antic *Brihadâraryaka Upanisad* es retrotrau a un estrat més antic, aquell del sacrifici (*yajña*) preagrari, i mostra la valoració dels contemplatius vèdics de l'òrgan sexual femení (*yoni*<sup>353</sup>). La seva visió sacramental els permeté albirar analogies entre el sacrifici vèdic (*yajña*) de la ofrena al foc i la sexualitat humana.

2.4.11. Así, el órgano sexual femenino es el punto de unión de todos los placeres<sup>354</sup>.

6.2.13. Verdaderamente, Gautama, la mujer es el fuego del sacrificio. El órgano sexual femenino es en verdad el combustible; los pelos, el humo; la vagina, la llama; lo que uno introduce, los carbones; los sentimientos de placer, las chispas. En este fuego, los dioses ofrecen en oblación el esperma. De esta oblación nace el hombre. Este vive mientras vive. Después, cuando muere, lo llevan al fuego<sup>355</sup>.

6.4.2 Pensó Prajâpati: 'Bien. Tendré que proveer al hombre de una base firme de asentamiento'. Así pues creó a la mujer. Una vez creada, la adoró debajo. Por

---

<sup>352</sup> Plató, *Lisis*, 221,e.

<sup>353</sup> L'obra de l'antropòleg holandès Rufus Camphausen ofereix una visió del sexe femení en les cultures de l'antiguitat, centrant-se amb gust estètic en la visió índica: Camphausen, R. (1996), *The yoni, sacred symbol of female creative power*, Inner Traditions, Rochester.

<sup>354</sup> Ilárraz, F. (1988), *La upanisad del gran bosque*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, p.106.

<sup>355</sup> Ilárraz, F., op. cit., p.

eso uno debe adorar a la mujer debajo. Extendió la piedra para extraer el jugo del Soma que de si mismo surge y con ella la impregnó.

6.4.3. Su regazo es el altar; su vello, la hierba sacrificial; su piel, la prensa del Soma. Los dos lados de la vulva, el combustible del medio. El mundo de quien, así conociéndolo, practica la unión sexual, es tan grande como el mundo de quien sacrifica con el sacrificio *Vājapeya*. Para sí se apropia de las buenas obras de las mujeres. Más las mujeres se apropian de las buenas obras de quien sin así conocerlo practica la unión sexual<sup>356</sup>.

Aquest pensament per analogia tindrà llarga vida. Milers d'anys després, s'atribueix a Shankarâchârya el reformador del *vedânta* la descripció de les parts més íntimes de l'anatomia de la Deessa en aquest *mantra* del *Shrî Saundarya Lahari 78*:

Oh filla de la muntanya! Gloriós és el teu melic que és com un ferm remolí sobre la superfície del riu Ganges. L'humida llera on s'arrela la planta enfiladissa del Teu pel púbic porta envers els dos capolls de flors dels teus pits. La gentil depressió del Teu *yoni* és el clot sacrificial, on sojorna el foc del coratge de Kâmadeva, que és també la casa del plaer de la seva esposa, Rati, que obre la cova per la realització yògica per als ulls de Shiva.

El *yoni* apareix com la base sobre la qual s'eleva el *lingam*. En la representació el *lingam* remunta des de l'epicentre del *yonishakti*. No penetra a través dels llavis! *Lingam* significa penis a nivell genital i l'home, segons Daniélou, és anomenat *lingadhara*, aquell que el porta, el servidor del fal·lus. Però alhora *lingam* és tot 'signe' distintiu o cultural que es defineix a partir d'un fons amorf omnipotencial, el magma original de Shakti. Del *Lingam*<sup>357</sup> escriu Basham, durant els anys 50 del segle passat: "El culte fàlico era un importante elemento de la religión de Harappâ."<sup>358</sup> Una afirmació que avui està molt contestada entre els estudiosos. Per Coquet, l'origen del *linga* es troba en la misteriosa civilització megalítica:

Il est effectivement certain que le menhir-*linga* primitif était un symbole phallique représentant le pouvoir créateur et fertilisant. Les anciens ont toujours fait de la pierre levée un emblème solaire et masculin. La terre, autour de cette pierre, figurait la matrice féminine. De par cette union, la pierre se chargeait d'un certain pouvoir, et son rayonnement électromagnétique était alors utilisé pour rendre les femmes fécondes, pour améliorer les récoltes, tirer des oracles, guérir ou initier<sup>359</sup>.

La representació tridimensional, a nivell 'pre', de la parella hierogàmica Shiva i Shakti en pedra, es realitza a primera vista per llurs part sexuals, *pars pro toto*. Raimon Panikkar aclareix que: "En virtud del efecto *pars pro toto* conocemos el *totum sólo in parte y per partem*."<sup>360</sup> Aquesta cognició ens fa anar més lluny dels

<sup>356</sup> Ilárraz, F.&Pujol, Ò. (2003), *La sabiduría del bosque, antología de las principales upanisads*, Trotta, Madrid,p.292.

<sup>357</sup> Daniélou, A. (1995), *The lingam, sacred symbol of male creative power*, Inner Traditions, Rochester.

<sup>358</sup> Basham, A., op. cit., p.54.

<sup>359</sup> Coquet, M., op. cit., p.45.

<sup>360</sup> Panikkar, R. (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, p.109.

apropaments reductius i penetrar en la base mítica que l'explica. Cal no allunyar-se del cicle vital *mythos-logos*.

Shiva cohabitaba con su mujer cuando entraron dos dioses, creo que Visnu y Brahmâ. Lejos de interrumpirse prosigue con naturalidad. Estaba un poco achispado. Visnu y Brahmâ salieron. Shiva vuelve a la lucidez y pregunta qué ha sucedido. Se lo cuentan. Entonces, tocándose el sexo, dice esta palabra tan humana (la repito de memoria): 'Y sin embargo ahí también estoy yo'. Y después: 'Quien lo adora, me adora'. Ahora el indostan está lleno de *lingams*. Hay centenares de millones, no solo en los templos.<sup>361</sup>

A Vârânasî s'ha calculat que n'hi ha més de 1.500 repartits en els diferents temples. En la ment contemporània, la part visible genital itifàlica pot 'censurar cognitivament' i ocultar la dimensió metafísica. S'ha volgut veure en el culte al *Shivalingam* un priapisme malaltís cossificat. Cal conèixer llurs valències simbòliques o claus arquetípiques, altrament la representació del sagrat emprant un lèxic sexual pot desvetllar en la psique Occidental una resposta pornogràfica, puritana, burlesca o un col·lapse interpretatiu. El *yonî* fa referència a la *prakriti* o *substantia* femenina i el *lingam* a l'*essentia* masculina i a l'*axis mundi*<sup>362</sup>. La sexualitat, des d'aquesta òptica, no és res més que una de les nombroses manifestacions del principi Shiva-Shakti inherent al *lingam*. Desvetlla M.Coquet:

Le *lingam* (ou *linga*) est communément une pierre érigée de forme prismatique ou cylindrique, d'apparence phallique, qui représente la nature divine dans l'univers créé, complément de la *yonî* symbolisée par une pierre couchée représentant l'énergie féminine manifestée. L'association de ces deux symboles constitue la fusion des énergies mâle et femelle de Shiva, dont la fonction est de créer et de détruire. Dans la doctrine populaire, donc altérée, le *lingam* est quelquefois appelé *shishna*, le membre viril. Cependant, ce symbole n'a jamais été, dans sa réalité spirituelle, un symbole phalique. Le *Veda* n'y fait aucune référence. Dans le *Linga Purâna*, il est écrit que: 'Shiva est sans signe, sans couleur, sans goût, sans odeur, hors d'atteinte des mots et du toucher, sans qualités, immuable, immobile'. On en peut être plus clair! Si le *lingam* représente l'attribut de Shiva, puisque celui-ci est sans signe et sans qualités, il est forcément sans sexe! Le *lingam* devient alors identique à la nature de Shiva, et c'est ainsi qu'il doit être compris et adoré<sup>363</sup>.

El *lingam* té una connotació molt més profunda i significativa<sup>364</sup>. El químic i teòsof I.K.Taimni, professor de la Universitat d'Allahabad, escriu sobre la dimensió 'trans' del *lingam*:

El *lingam* és un el·lipsoide. Simbolitza Shiva-Shakti, el principi primari de la bipolaritat de les forces positives i negatives. Sobre aquest principi d'oposats es basa l'univers. La realitat última, que hom anomena Absolut o Brahman, no té

<sup>361</sup> Michaux, H. (1984), *Un bárbaro en Asia*, Tusquets Editores, Barcelona, pp.65-66.

<sup>362</sup> Grossato, A. (2000), *El libro de los símbolos, metáforas de lo humano entre Oriente y Occidente*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, p39.

<sup>363</sup> Coquet, M. (1990), *Aux sources du Gange*, Dervy Livres, Paris, p.202.

<sup>364</sup> Per aprofundir consultar l'obra de Swami Kapâtrî sobre el *lingam*: Karpâtrî, S.&Daniélou, A. (1993), *Le mystère du culte du linga*, Les Éditions du Relié, Robion. Doniger, Wendy (1981), *Shiva the erotic ascetic*, Oxford University Press, Oxford.

polaritat; tots els principis es troben equilibrats i harmonitzats. Llavors, la realitat última es representa per la figura matemàtica més perfecta, és a dir, l'esfera. Si el centre o punt focal de l'esfera es divideix en dos, obtenim l'el·lipsoide. Així, aquesta figura representa simbòlicament la parella inicial d'oposats, emanats d'una harmoniosa unitat original. El *lingam* és la forma fonamental que existeix a la base de tota la creació, talment com l'Om n'és el so fonamental. És, de la mateixa manera, significatiu que la forma el·lipsoïdal, que simbolitza el principi Shiva-Shakti, jugui un paper fonamental en l'estructura i el funcionament de l'univers. Es troba a la base de de tota la matèria, en l'àtom o en els electrons, que en aparença segueixen un camí el·líptic al voltant del nucli central. A nivell solar, nosaltres sabem que els planetes descriuen al voltant del Sol òrbites que no són circulars, sinó el·líptiques.

I, Swami Veetamohânda, parafrasejant el *Linga Purâna*, transcendeix la dualitat Shiva-Shakti i empra els mots Shiva i *linga* com fonemes referencials de l'estat i de l'Ésser apofàtic:

Le *Linga Purâna* symbolise l'Absolu en tant que Shiva. Shiva est au-delà de toutes formes visibles, il est donc appelé '*alinga*'. *Alinga* est la base de toute forme il est donc aussi *linga*. *Linga* est à l'origine de toutes choses. Shiva est connu en tant que l'Ultime, sans attribut, éternel, indestructible et s'est matérialisé en tant que *alinga*. L'aspect informel, sans corps, de Shiva indique qu'il est le Brahman suprême, et donc sans image, sans icône. Cet aspect informel, c'est le *linga*, c'est le 'signe' de l'Absolu. Le signe distinctif par lequel on peut reconnaître la nature de quelque chose est appelé *linga*.

Per tal de copsar la concepció ambivalent que tenen els hindús sobre *eros-libido* –perill que s'ha d'anular o energia sagrada de vida a reconèixer-, haurem d'anar al món del mite del *Shiva Purâna* on s'escenifica l'antagonisme:

Kâma, el cupido hindostànic, volia fer sortir Shiva, encarnació del poder ascètic, del seu profund estat meditatiu. Kâma, que sempre ha estat del costat de l'esclat vital, la rauxa, la fricció genital i el plaer, va aconseguir desvetllar Shiva i aquest, enfadat, va obrir el seu tercer ull i va fulminar amb un raig de foc l'entremaliat déu. El seu cos va desaparèixer i amb ell les limitacions corporals. El déu del plaer és ara Ananga, el sense cos, i, per tant, omnipresent i amb una multiplicada capacitat d'actuació.

Parvatî, que representa la matèria, necessità de la complicitat de Kâma, per desvetllar el desig de Shiva –l'asceta cast- per tal que aquest volgués casar-se amb ella -altrament sense la llavor seminal de Shiva la natura esdevé estèril. A causa d'aquest acte Kâma, responsable en part, fou reduït a cendra (*vibhuti* que Shiva i els ascetes empen per protegir llurs cossos) i Parvatî hagué de realitzar llargues ascesis. Finalment Parvatî es casà amb Shiva i Kâma va rebre un nou cos. El *Râmâyâna I:21*. ens presenta aquesta versió instructiva adreçada pel guru Vishvamitra al seu deixeble Râma:

Vishvâmitra va contestar amb un somriure: "Escolteu a qui va pertànyer aquesta ermita en el passat. El déu Ananga (sense cos), el qual la gent anomena Kâma (plaer sensorial), una vegada va viure en carn i ossos, aquest recés era seu. En certa ocasió, Shiva, el gran Senyor del Kailash, va interrompre la seva meditació

(*samâdhi*) i, mentre estava en companyia dels déus, l'insensat Kâma va gosar destorbar la seva ment, llavors, el déu Rudra (un altre nom de Shiva) se'l va mirar enrabiât i el pobre Kâma va quedar reduït a cendra. A partir d'aquest moment a Kâma se'l coneix com a Ananga'.

La situació arquetípica la va reviuire a nivell històric el Buddha Shakyamuni en l'Era Axial. Ens mostra com actuen plegats, Kâma i els seus, per temptar els meditadors. Buddha s'enfrontà intrapsíquicament amb les tres filles de Mara (la Mort): (la set de viure), Priti (l'amor) i Râga (el desig de plaer) que tot i la seva bellesa juguen aquí el paper de bruixes, Parques o Gorgones:

Entonces, Mâra adoptará otra tática y aparecerá ante Gautama con la forma de Kâma, el sonriente dios del amor, con el arco a cuyas flechas de amor no hay ser que se resista: tal vez la seducción fuera lo indicado para confundir el espíritu de Gautama. Rati (el deseo), la diosa de la sensualidad llamada por Kâma, se desnudará frente al meditador, pero se marchitará ante él en unos pocos segundos pasando por todas las fases de la edad hasta convertirse en una anciana arrugada. También el arma más potente de Kâma había fracasado.<sup>365</sup>

Encara que la lluita entre opostos que es troba a la base dels malentesos entre Shiva i Kâma, el puritanisme dels *brahmans* o dels renunciants hindús o buddhistes i l'enfocament hedònic del tantra que exposarem més endavant és una falsa oposició<sup>366</sup>. Wendy Doniger trenca els conceptes: "The conflict between Shiva and Kâma is only on the surface a conflict between opposites, between an antierotic ascetic power and an anti-ascetic erotic power. They are two sides of the same coin, two forms of heat, ascetic heat (*tapas*) and erotic heat (*kâma*)."<sup>367</sup> La percepció positiva de la sexualitat genital es manifesta quan el sufí Hazrat Inayat Khan addueix: "The desire to make sex passion a most sacred thing is seen in the teaching of Shiva; and the origin of phallic worship lay in the desire to raise in the sight of humanity the sacredness of passion, and to free it from the shame and contempt with which men viewed it."<sup>368</sup> *Kâma*, com a *purusârtha*, és una aspiració legítima de tot ésser vivent, és un dels *purusarthes* més importants.

G.Feurstein matitza:

In the sense of pleasurable experience or objects, *kâma* is considered to be one of the legitimate goals of human aspiration (*purusa-artha*). Yet, from the point of view of the highest human potential, which is liberation (*moksa*), it is typically viewed as unworthy of the one's pursuit. In fact, together with anger and greed, *kâma* is widely deemed to be one of the three gates to hell.<sup>369</sup>

Ara bé, dependrà del marc on es viu i de la dosi o quantitat, ja que el plaer amb facilitat deixa de ser medicina i esdevé verí. Per què? Perquè, segons la tradició, ofusca la raó i complica la vida. Així ho explica la *Bhagavadgîtâ II: 62-63*:

Quan un home contempla els objectes dels sentits, li creix l'atracció cap a ells (*sanga*). De l'atracció sorgeix el desig (*kâma*), l'anhel de possessió, i, si aquest

<sup>365</sup> Schumann, H.W (2007), *Las imágenes del budismo*, Abada Ediciones, Madrid, pp. 53.

<sup>366</sup> Marcuse, H. (1984), *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, p.40.

<sup>367</sup> Doniger, Wendy, , op. cit., pp.394-395.

<sup>368</sup> Inayat, H. (2005), *The art of personality, Rasa shâstra*, Vol III, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>369</sup> Feuerstein, G. (1990), *Encyclopedic dictionary of yoga*, Unwin Paperbacks, wllington, p.169.

és frustrat, neix la ira (*krodha*). De la ira ve la confusió de la ment (*sammoha*), i d'aquí la pèrdua de la memòria, l'oblit del deure. D'aquest oblit ve la ruïna de la raó (*buddhinâshât*) i la ruïna de la raó mena l'home a la destrucció.

### 5.3. Prostitució o matrimoni.

El desig vital de plaer fruit de la voluntat del creador i reconegut per la tradició com un legítim *purusârtha* ha de trobar un espai i un temps per viure'l. Als perills emocionals hem de sumar altres temors que afecten l'imaginari. Els motius de destrucció de la psique com a resultat de la passió sensual són, per a l'ànima hindú, la consolidació de l'egoisme de la persona gaudidora, el desordre social que instaura, les malalties venèries i la pèrdua econòmica, exemplificada a bastament en la literatura hindú, com en l'obra de Dâmodara Gupta del Segle IX dC. *Kuttanîmatam* (*Els consells de la Celestina*) i en les novel·les del segle II dC. *Shilippadikaram* (*El braçalet d'or*) i *Manimekhalai* (*La ballarina de l'escudella màgica o l'escàndol de la virtut*)<sup>370</sup>. Dos textos de Dâmodara Gupta ens serviran per ponderar-ho:

La unión con la esposa,  
Es para procurarse descendencia.  
Y se posee a la esclava,  
Para calmar la fiebre del deseo;  
Pero el verdadero placer,  
Es el placer con la mujer ajena  
-y ese placer no es nada fácil de alcanzar.<sup>371</sup>

En relació a la perillositat de les prostitutes adverteix:

Todos se retiraron de la alcoba.  
Él, suavemente, empezó a quitarle su vestido;  
Ella entonces dijo,  
Fingiendo temor y vergüenza,  
'¿Qué estás haciendo, Señor?'

'Ah tontilla,  
¿Qué estoy haciendo?  
Aquello que es la flor y nata  
De lo que el hombre debe perseguir en esta vida'  
Y diciendo así, con una sonrisa,  
Ebrio de pasión,  
El Príncipe empezó el combate del amor.

Y Mañjarí, la prostituta,  
Embelesándolo con mil ardides amorosos,  
Se hizo pronto de su fortuna,  
Y en poco tiempo lo dejó  
Pellejo y huesos.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Daniélou, A. (1997), *Shilippadikaram (El braçalet d'or) i Manimekhalai (La ballarina de l'escudella màgica o l'escàndol de la virtut)*, Indica Etnos, Varanasi.

<sup>371</sup> Gupta, D. (1999), *Los consejos de la celestina, Kuttanîmatam*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, p.82.

<sup>372</sup> Gupta, D., op. cit., pp.87-88.



També deia Epicur que: “En els assumptes de Venus, guanyar era no perdre”. Aquest amor egocentrat, *kâma*, és criticat en els aforismes de la devoció divina (*Bhaktisûtra*) de Nârada: ‘En l’Amor profà, el desig tan sols es preocupa del propi plaer oblidant la plena felicitat de l’altre’. Un altre factor, important des del punt de vista de *moksa* és la visió del yoga. Es tracte del risc de pèrdua seminal, que en l’anatomia subtil de molts pobles asiàtics està acompanyada de la disminució de la claredat mental, el vigor corporal i l’empenta espiritual. Com diu un yogui contemporani, Svâmî Chidanada: “La *brahmâcharya* és al yogui el que l’electricitat a un ascensor”. I, de la mateixa manera, Svâmî Ânanda Moy, deixeble de P. Yogânanda digué: “No parlem de supressions sinó de transmutacions, es tracta de transmutar l’energia sexual en energia vital.” La sol·lució tradicional propugnada des de l’esfera dels valors *dharma-artha*, és la unió conjugal. Com hem vist en el capítol anterior:

La boda complia tres propòsits principals: el fortalecimiento de la religión gracias a la realización de rituales domésticos; tener hijos, lo que aseguraba al padre y a los antepasados una feliz estancia en el otro mundo y la continuidad del linaje familiar; y *rati*, el placer sexual. El padre de la novia se adelantaba y se la entregaba formalmente al novio, el cual prometía que actuaría correctamente con ella en lo referente a los tres objetivos principales de la existencia: la devoción (*dharma*), las riquezas (*artha*) y el placer (*moksa*).<sup>373</sup>

El matrimoni, segons la tradició textual que no coincideix sempre amb la tradició oral, no mata el desig:

Al cohabitar con su mujer el hindú piensa en Dios, del cual ella es expresión y partícula. Qué hermoso tener una mujer que lo entienda así, que despliegue la inmensidad sobre el pequeño pero tan turbador y decisivo sacudón del amor y sobre ese brusco y gran abandono. Y esa comunión en lo inmenso en un momento tal de placer compartido, debe ser, en verdad, una experiencia que permite mirar la gente cara a cara, con un magnetismo que no puede retroceder, santo y lustral a la vez, insolente y sin miedo; hasta los animales deben comunicarse con dios, dicen los hindúes, tan odiosa les es toda limitación. Hay hindúes que se masturban pensando en Dios. Dicen que sería mucho peor acostarse con una mujer (como las europeas) que individualizan demasiado al hombre y ni siquiera saben pasar de la idea del amor a la idea del Todo.<sup>374</sup>

Ans el contrari el disciplina permetent derivar i sublimar l’excedent energètic en funcions de responsabilitat, reproducció i productivitat. El *Manava Dharma Shâstra II:4* dictamina: “Un home sense desig mai no aconsegueix crear res. Tot allò que ha fet a la vida ha estat un medi per aconseguir satisfer el seu desig.” Diu el refrany popular, extret del *Râmâyâna* de Vâlmîki, sobre l’esposa perfecte: “No és una dona digna aquella que en el treball és com una esclava, en la seva forma com una deessa, en la relació sexual com una cortesana, en la virtut ferma com la Terra i en donar menjar com una mare?” El matrimoni religiós no era l’únic acceptat pels textos jurídics. Se’n reconeixen fins a vuit formats. Les *Lleis de Manu*, les tres primeres formes són per donació: en el matrimoni *brâhma* la noia aporta la dot, en el *daiva* quan es lliura la noia com a remuneració dels rituals, en el *prâjâpatya* quan es lliura la núvia sense dot. *Ârsha* quan la dot es paga

<sup>373</sup> Basham, A., op. cit., pp.249-251.

<sup>374</sup> Michaux, H., op. cit., p.50.

simbòlicament per intercanvi d'animals. El matrimoni *gandharva* és per inclinació mútua sense ritus, tan sols es prometien de paraula i sovint de manera oculta. Dins d'aquest trobem el subtipus *svayamvara* o per elecció pròpia –és el cas de Sâvitrî de Shakuntalâ. El matrimoni per compra és *âsúric*, el *râksasa* és per rapte, captura o segrest i el *paisâcha* implica la seducció o violació de la noia que està en un estat de pèrdua de consciència (adormida, beguda, deficient). La forma *gândharva* d'aparellament apareix en diversos episodis de la literatura èpica i les núvies són encara heroïnes culturals, vehiculadores de valors i habitants de l'imaginari: Sâvitrî, Sîtâ, Draupadî... Basham aporta alguna novetat:

*Gândharva*, matrimonio por mutua elección de los contrayentes, para cuya consumación bastaba que se prometieran de palabra. Este matrimonio a menudo se realizaba clandestinamente. No estaba claro que los brahmanes pudieran contraerlo, pero desde luego sí estaba permitido a los guerreros y los miembros de las clases sociales inferiores. Más bien da la impresión de que, con un realismo sorprendente, lo que intentaba era recoger dentro del derecho un amplio abanico de casos que otorgaran un grado mínimo de legitimidad a las mujeres seducidas por las promesas de sus amantes o raptadas y a los hijos fruto de esas relaciones. Una clase especial de matrimonio *gândharva* era el *svayambvara* o 'elección propia'. Los textos legales afirmaban que si una niña no era casada por sus padres como mucho poco después de alcanzar la pubertad ésta podía escoger a su marido.<sup>375</sup>

Però el gaudi (*kâma*) pot desaparèixer amb la maternitat imposada per pares i sogres: "La jeune épouse devient rapidement la mère de vos fils. Elle est associée à la réalisation sociale et matérielle de l'homme et son rôle devient différent. L'erotisme, doit être libre, désintéressé, fantaisiste et varié."<sup>376</sup> I una esposa mal triada pot ser una font de problemes que anul·li el gaudi. Inayat Khan ens recorda el pes de l'astrologia, que a partir de la sinastria entre les dues cartes astrals, cerca la companya compatible:

There was an idea of old among the Hindus, that mankind falls into three distinct classes: *deva*, the divine man, *manusya*, the human man, and *râksasa*, the monster man. Before marriage it was the custom, and it still exists, to consult someone who could read the horoscopes of the contracting parties, so that a third person, an intelligent observer, could give advice, and thus prevent the union of two beings belonging to different types of humanity, which could never be harmonious to each other. The idea was that there should be harmony between two: *deva*, or both *râksasa*; thus, kind to kind, wise to wise, cruel to cruel, foolish to foolish. While it was thought there should be harmony between mates of classes near to each other, that is to say between *deva*, divine man, and *manusya*, human man, or between *manusya* and *râksasa*, it was believed there was little chance of harmony between *deva* and *râksasa*, that is between divine and monster man; and that either the finer nature would be dragged down and ruined by the grosser, or else the grosser nature would be destroyed by the finer nature. The third person, the *brahmin*, with the excuse of reading the horoscopes, could make every inquiry about character, and was thus able to place the man and woman in their rightful categories as he observed them, and so give warning, and possibly avert future disaster.

<sup>375</sup> Basham, A., op. cit., pp.253-254.

<sup>376</sup> Daniélou, A. (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, All India Press, Pondicherry, p.144.

D'aquí la importància de conèixer previamente la tipologia correcta de la propia esposa. La tradició eròtica de l'*Ânangaranga* i del *Kokashâstra*<sup>377</sup> analitza les dones, a nivell psicològic i no anatòmic com ho fa el *Kâmasûtra* caracteritzant-la per la profunditat i amplitud del seu *yoni*. Les classifica en quatre grans tipologies d'ordre decreixent relacionant-les amb les experiències de contacte espiritual de la tradició devocional (*bhakti*). La tesi és que la dona és divina i apropa a *moksa*. La *padminî* (la dona lotus, la més preuada) ens porta al *samâdhi sayujya* (on es dona l'absorció en l'essència de la Divinitat), la *chitrinî* (la dona artista) al *samâdhi samipyã* (ens apropa a la Divinitat), la *shankhinî* (la dona cargol marí) al *samâdhi sarûpyã* (identificació amb els atributs de la Divinitat) i la *hastinî* (la dona elefanta) al *salokya* (residir en el paradís de la Divinitat). De l'estudi de les tipologies femenines ens en parla Hazrat Inayat Khan. La cita és extensa però substanciosa:

In Sanskrit woman is called *Ardhangî*, the half-body; half of that complete body constituted of male and female. According to Hindu ideas there are four different types of women who influence the lives of men: *Padmanî*, the ideal of the poet, fine and delicate and graceful in bearing, is made to be loved and is herself full of love. Her voice is low and soft, her words are gracious, her expression is sweet and gentle. She is admired by women and her friendship and presence brings heaven on earth to men. When she makes a friend of a man, it is something of a venture or a step, taken as it were out of her own circle; for women are her natural friends, and to them she turns, both out of interest and for protection. In her heart is kept one beloved alone, whom nothing can remove. Her smile for him is as the unveiling of heaven, her kind glance is a lasting impression, her sweet words ring forever in his heart. And it is clear to all that she looks on him as her king. She is intelligent and simple, courageous and shy, patient and enduring, constant and firm in thought. And she is moved by all things that are tender and appealing. There is fittingness in her behavior. She has a love of order, a respect for the aged, patience and constancy in face of difficulty. And she is self-denying and unassuming throughout all. Her affections are deep, and she finds them inexpressible. But her face, her features, her glance, every word and every movement show a picture of beauty and devotion to the ideal. Rarely does one see a *Padmanî* in life. And the man who wins her heart gains the kingdom of *Indra Loka*, the heaven of the Hindus.

*Chitrinî* is beautiful and brilliant. She is happy amongst women, but prefers the friendship of the opposite sex. She is affectionate by nature, and desires affection. Her voice is music, a song. And there is poetry in her words. She is not so idealistic as *Padminî*, but she is refined and skilled in manner, and delightful and amusing in expressing her likes and dislikes. She herself loves but one man, though her manner may show another that he might perhaps be able to win her love too. She is vain and she is modest. She is bold and she is exclusive. She plays at hide-and-seek with her lover. Her swift glance, the lift of her eyebrows, her slightest gesture, a movement of a hand or shoulder, will convey her thought or mood as no words can. She expresses her love and wins her lover's heart a thousand times over. And one straight look of her eyes draws his soul to the surface. She is controlled by him and yet controls. She is with him and yet apart. She is *Mâyã*, the elusive one. She is the pearl of his heart. *Shankinî* is strong, rough, and determined. She is desperate in her likes and dislikes. Her heart is gained in a moment if her passion is touched. And she changes easily from one

---

<sup>377</sup> Egli, Julie, (1998), *Koka shâstra*, Integral, Barcelona, pp.45-49.

lover to another. Men are her preoccupation; but the love of any one man does not impress her deeply, nor could she, for her part, hold any man forever. She is forward in expressing herself, and she is emotional. She is little inclined to friendship with women, and they find her inconsiderate towards them. She is ungainly in figure. She is unbalanced in mind. One day she will esteem a person highly. The next day her devotion is thrown to the ground like a stone and broken. *Hastinî* is greedy and impulsive. Voice, movement, and words, all show that self-indulgence and passion predominate in her. She does not form any deep or serious attachment in life. And she will suddenly break a thread, which unites, with a word of anger, or a hasty feeling of displeasure or disagreement. Her actions are untimely. There is an abruptness in her ways that jars peace or friendship. She does not appeal to women, who are on their guard against her and fear her. Nor does she prove a pleasant and lasting comrade even to her own mate. From the ideal of *Padminî* to the idea of *Hastinî*, there is seen to be increasing force in the power of expressing emotion, but also a lessening of the capability of holding any lasting attachment. In *Chitrinî* there is perhaps an equal balance between depth of feeling and beauty in expression of feeling. While in *Padminî* there is an absorption in the ideal, which means selflessness. And this is actually more fruitful in producing the beauty that gives solace and calm and the glow of happiness, than anything else in life.<sup>378</sup>

L'engany i la infidelitat és el gran dinamitador de la parella matrimonial. Trobem episodis míticnormatius masculistes com el d'Ahalyâ, l'esposa luxuriosa d'un asceta, que exemplifica la natura infidel de la dona *shankinî*:

Râma va preguntar: "Oh, reverend senyor! Aquesta ermita sembla abandonada. M'agradaria saber què va passar?". Vishvâmitra li explicà: "Aquesta ermita va pertànyer al sant Gautama. Solia practicar austeritats en companyia de la seva dona Ahalyâ. Un dia, mentre el savi era absent, Indra, el marit de Sachi, va entrar a l'ermita disfressat de Gautama, adreçant-se a la dona, li digué: "Oh, estimada bella meva! Els amants no esperen els cicles mensuals, per tant, ara em satisfaràs el meu desig". La perversa Ahalyâ, sabent que era Indra el qui havia vingut disfressat de l'asceta, acceptà la seva proposta. Després del gaudi, Ahalyâ digué a Indra: "El meu desig ha estat satisfet, ara treu-me d'aquest lloc i protegeix-me, com també a tu mateix, de la ira de Gautama". Indra respongué: "He quedat satisfet, però ara marxo, sense esperar ni un segon, cap a casa meva". Temia la ira de l'asceta, abandonà l'ermita a cuita-corrents. El poderós Gautama, un cop va acabar de banyar-se en les sagrades aigües i va haver ofert les oblacions, amb l'herba *kusha* i llenya a la mà, va aparèixer davant l'ermita com una flama de foc. A Indra, quan el va veure, se li va enfosquir la cara; en veure Indra que es feia escàpol de la seva ermita disfressat d'asceta, enrabiat el va maleir: "Ja que has gaudit de la meva dona assumint la meva forma, et quedaràs sense sexe". Adreçant-se a Ahalyâ, digué: "Viuràs en aquesta ermita, però seràs invisible als altres, el teu llit serà de cendra, t'alimentaràs només d'aire i el teu remordiment serà il·limitat. Així viuràs durant uns quants mils anys. Quan Râma, el fill de Dasharatha, vingui a l'ermita, el serviràs segons els ritus de l'hospitalitat sense cobdícia. Llavors seràs absoluta del teu pecat, tornaràs a recuperar la teva anterior forma i et reuniràs altra vegada amb mi". Amb aquestes paraules, Va abandonar la seva ermita i se'n va anar als Himàlaies a meditar. Indra, amb molts problemes i amb l'ajut dels déus, va recuperar la seva virilitat després de molt de temps. Seguint Vishvâmitra, Râma i Laksmana van entrar a l'ermita i trobaren que Ahalyâ havia adquirit una gran bellesa com a

<sup>378</sup> Inayat, H. (2005), *Rasa Shâstra*, vol III, Motilal Banarsidass, Delhi.

conseqüència del seu ascetisme, fins i tot massa fascinant per a ser mirada pels déus. Semblava que el mateix Creador hagués fet amb molta cura aquest model de bellesa femenina. Ahalyâ va estar amagada fins que va expirar la maledicció, però, tan aviat com va quedar lliure va ser visible a tothom. Râma i Laksmana es van inclinar davant d'ella, però Ahalyâ recordant, les paraules de Gautama, es llançà als seus peus i els oferí aigua, rebent-los amb calorosa hospitalitat. Flors van ploure del cel i els déus la lloaven per la seva pietat. El Maharshi es va assabentar de tot això mitjançant el seu yoga, llavors va tornar a la seva ermita i, tot content, comencà a fer penitències religioses amb Ahalyâ.<sup>379</sup>

#### 5.4. La màgia amorosa d'atracció (*akarshana*) i de fascinació (*vashîkarana*).

Per tal de satisfer el desig sexual fora del matrimoni dhàrmic, en una societat tancada regida pels criteris de casta i puresa, ja des dels primers testimonis escrits es recorria al *mantra*<sup>380</sup>, a l'ocultisme sonor. La tradició tântrica es servia del món de la màgia amorosa per atreure l'esposa ideal o el/la partner desitjada emprant el poder dels *mantres*, vegem-ne un exemple extret del *Purâna Shrimad Devi Bhagavatam XLIV: 28-36*: "Si es recita el *svadha mantra*: *om hrîm shrîm klîm svadhadevyai svâhâ*, tres vegades cada dia: al matí, al migdia i al capvespre, s'obté una esposa obedient i fèrtil." Aquests encanteris que també s'esgrimien en el món vàdic s'han d'inscriure en un ritual més o menys elaborat, que cerca com explicà l'antropòleg britànic James Frazer d'unir la força del desig (*kâma*) amb la força del verb (*mantra*) i a través de les analogies desvetllar un efecte per simpatia. Mostrem dos encanteris de l'*Atharvaveda* per aconseguir l'amor d'una dona:

Esta planta nacida de la miel  
Con dulzura la arrancamos.  
Eres vâstago de la miel  
Cúbrenos de miel.

Désire mon corps, mes pieds,  
Désire mes yeux, désire mes cuisses.  
Que tes yeux, tes cheveux, amoureuse,  
Se consomment de passion pour moi!

Miel, en la punta de mi lengua,  
Dulzura de miel, en la raíz de la lengua.  
¡Que estés bajo mi voluntad,  
Acércate a mi intención!

Je te fais suspendre à mon bras,  
T'attacher à mon coeur,  
Que tu deviennes en mon pouvoir,  
Te soumettes à ma volonté!

Meloso mi paso al llegar,  
petit,  
Meloso cuando me alejo,  
Con voz melosa hablo,  
Que llegue a ser de mirada de miel.

Celles qui ont au coeur la tendresse pour leur  
petit,  
Qu'elles lèchent les vaches,  
Mères du beurre sacré:  
Qu'elles fassent que cette femme m'aime!  
*Atharva Veda VI, 9*

Más miel soy que la miel,  
Más meloso que la melisa.  
¡Deséame tú,  
Como una caña de miel!

Con una caña de azúcar que te rodea,  
he venido,

<sup>379</sup> Martí, A. (1999), *El Râmâyana de Valmiki*, Ed. Samâdhi Marga, Reus, pp. 55-56.

<sup>380</sup> Avalon, A. (1979), *La doctrina du mantra*, Éditions Orientales, Paris.

Para que no haya enemistad,  
Para que seas mi amante,  
Para que no te separes de mí".<sup>381</sup>  
*Atharva Veda I, 34.*

Els encanteris per aconseguir l'amor d'un home requereix més ritual. Mentre es repeteixen aquests mantres poètics d'encanteri s'han de realitzar unes accions màgiques com ara escampar fesols, cremar puntes de sagetes –per connectar amb les sagetes de Kâma i llançar a l'aigua (les emocions) una figureta moldejada amb fang que recordi a l'estimat a captivar. El primer mantra només vol obtenir d'ell el plaer i sotmetre'l restant amb el cap fred, mentre que el segon utilitza el desig per aconseguir un marit i descendència. Ambdós versos invoquen l'ajuda del déus.

Este amor de las Apsaras  
Victoriosas, deseadas,  
Oh dioses, impulsad este amor,  
¡Que él arda por mí!

Que de la cabeza a los pies  
Te invada el deseo.  
Oh dioses, impulsad este amor,  
¡Que él arda por mí!

Que él me ame,  
Que mi querido me ame.  
Oh dioses, impulsad este amor,  
¡Que él arda por mí!

Ânumati, consiéntelo,  
Kâma, consíguelo,  
Oh dioses, impulsad este amor,  
¡Que él arda por mí!

Así como él me ame,  
Así yo nunca a él.  
Oh dioses, impulsad este amor,  
¡Que él arda por mí!

Si corres tres yojanas,  
Si corres cinco yojanas, un día a caballo,  
Entonces vendrás de nuevo,  
Sé el padre de nuestros hijos.<sup>382</sup>  
*Atharva Veda VI, 131.*

Maruts, enloquecedle,  
Antariksha, enloquécele,  
Agni, tú también, enloquécele,  
¡Que él arda por mí!"<sup>383</sup>  
*Atharva Veda VI, 130.*

Els exemples es poden multiplicar *ad nauseam*. Així, en el *Kâmasûtra* se'ns presenten un recull de receptes químiques afrodisíaqes i màgiques per guanyar-se la parella i en el text *Yantrachintamani*<sup>384</sup> apareixen figures geomètriques (*yantries*), *mantres* i rituals tàntrics amb el mateix objectiu.

### 5.5. *Râga* i *dvesha*.

La dualitat selectiva de filia (*râga*) i fòbia (*dvesha*) alenen darrera de les nostres atraccions amoroses i estètiques. Seguint-les es realitzen els jocs de *kâma* però també els de *dharma* i *artha*. El filòsof Bhagavan Das els incardina:

<sup>381</sup> Moncó, Sofía, (1999) *Mujeres en los Vedas*, Ediciones Akal, Madrid, pp. 50-51.

<sup>382</sup> Moncó, Sofía, op. cit., pp. 48.

<sup>383</sup> Moncó, Sofía, op. cit., pp. 46-47.

<sup>384</sup> Rivière, J.M. (1962), *Ritual de magia tàntica hindú, yantrachintamani*, Ed. Kier, Buenos Aires.

El deseo de unir-se a un objeto es amor (*râga*); el deseo de separarse de un objeto es odio (*dvesha*). El punto inmediato es que al placer acompañan la atracción y el gusto, y al dolor la repulsión y el disgusto. La disposición y actitud del yo en presencia de lo que le causa placer, es de deseo, atracción y gusto, con anhelo de acercarse a ello. La disposición del Yo respecto de lo que le causa dolor es de aversión, repulsión y disgusto, con anhelo de separarse de ello. Generalmente hablando y en el más amplio sentido de los términos empleados, verdaderamente es apetecible lo que causa placer y repugnante lo que causa dolor; y las primeras consecuencias del placer y del dolor son, por una parte, el deseo de tomar, absorber y abarcar el objeto causante del placer y, por otra, el deseo de desechar y repeler el objeto causante del dolor.<sup>385</sup>

L'atracció, per aquest autor sempre és valorativa, sempre hi ha consciència d'estrat jeràrquic. Extrapolació de les estructures socials o *varna* als àmbits valoratius? Les tres principals subdivisions de l'atracció (*râga*) són classificades emprant categories del yoga de Patañjali que presentarem en el capítol dedicat a *moksa*:

- 1º La atracció, més la consciència de la superioritat del objeto atrayente respecto del yo, se llama reverencia (*mudita*).
- 2º La atracció, més la consciència de la igualdad entre el yo y el objeto atrayente, se llama afecto o amor propiamente dicho (*maitri*).
- 3º La atracció, més la consciència de la inferioridad del objeto atrayente respecto del yo, se llama benevolencia (*karunâ*).<sup>386</sup>

*Dvesha* és el rebuig que pot magnificar-se com a odi. Ell també és expressat després d'un filtre valoratiu. Així, *dvesha* més l'autoconsciència envers el superior genera els estats de temor, recel, horror. *Dvesha* més l'autoconsciència envers l'igual origina la ira, l'enemistat, la violència. *Dvesha* més l'autoconsciència envers l'inferior els del menyspreu, la malvolença, l'arrogància. *Dvesha* és el rebuig que poc magnificar-se com a odi. Ell també és expressat després d'un judici valoratiu. *Dvesha* més l'autoconsciència envers el superior genera els estats de temor, recel, horror. *Dvesha* més l'autoconsciència envers l'igual: ira, enemistat, violència. *Dvesha* més l'autoconsciència envers l'inferior: menyspreu, malvolença, arrogància. *Dvesha* és dolorós i addictiu, tan poderós que és el pare de la poesia hindú i el tantra l'ha conreat per emprar la seva energia irada en el camí de *moksa*. *Râga* i *dvesha*, l'atracció i el rebuig són axiològics, no són purs, es filtren pel *topos* jeràrquic interioritzat que es manifesta en i amb l'embolcall de les emocions i els sentiments. Així, *râga* més l'autoconsciència envers el superior, desvetlla els sentiments de reverència, respecte, estimació, veneració, adoració. *Râga* més l'autoconsciència envers l'igual activa els sentiments d'amor i amistat, cortesia... i *râga* més l'autoconsciència envers l'inferior els de compassió i benvolença, tendresa, pietat. Totes elles formes de la satisfacció i el plaer (*sukha*), de l'alegria joiosa (*mahâsukha*) i del goig-benaurança (*ânanda*). Estats d'una profunditat existencial i una alçada humana que reposen en el reduït fonament de *râga* i els seus supòsits. *Râga*, l'atracció, afecció, gust o amor, implica les següents pressuposicions:

<sup>385</sup> Bhagavan Das, (1999), *La ciencia de las emociones*, Humanitas, Barcelona, pp.21-22

<sup>386</sup> Bhagavan Das, op. cit., p.33.

1º Que del contacte y la associació amb un altre objecte, empíricament considerat, hagi de resultar plaer (*sukha*).

2º També implica el record de la experiència (*smṛiti*).

3º La esperança de que en les mateixes circumstàncies es reproduzcan el mateix plaer (*samskâra-vâsanâ*).

4º Que, en conseqüència, existeix el desig de repetir el contacte, la associació o unió amb l'objecte causant de plaer; però que si el contacte i la associació són possibles, és impossible la absoluta unió (yoga). Quan la unió és possible, com entre el que menja i el que es menja, el desig no passa de ser desig sense arribar a la categoria d'emoció pròpiament dita, que consisteix en l'actitud d'un *jîva* respecte d'un altre *jîva*, entre els quals és impossible la unió absoluta, tot i que sí és possible la sempre creixent aproximació d'ambdós, que constantment s'efectua en el procés del món. Per tant, una emoció és un desig, més el coneixement inclòs en l'actitud d'un *jîva* respecte d'un altre.<sup>387</sup>

Aquesta és la tràgica situació de l'humà, la dolorosa vivència de la impossible unió amb l'estimat o l'amic, sempre subjecte a frustracions i impediments. Potser per això, la petita fusió que proporcionen l'aliment i les arts, és més universal i menys decebedora.

## 5.6. *Rasa*, el gaudi estètic, i *bhâva*.

*Rasa* és l'experiència de l'essència, la saba de la vida que assaborim culturalment a través de les experiències estètiques. El filòsof X. Zubiri, gran coneixedor del pensament filosòfic de l'Índia escriu al respecte:

*Rasa* tiene un valor dinámico no en el sentido de movimiento como algo opuesto a lo estático, sino dinámico en el sentido de fuerte, vigoroso, lo que da fuerza para que la cosa (*bhûta*) sea lo que es (*svabhâva*), se manifieste como tal (*svarûpa*) y pueda discernirse de otras. La esencia como *rasa*- no es, pues, fisonomía, *species*; la savia no posee ninguno de los caracteres formales de ésta, pero es el principio activo que los produce intrínsecamente.<sup>388</sup>

El mot es troba en el *Rigveda* i apareix en els rituals diaris dels brahmans quan reciten: "Qualsevulla sia la Vostre Sagrada essència que nosaltres en puguem gaudir junts sobre la terra"... mullant-se el cap amb aigua beneïda. La música i la dansa formen el *gandharvaveda* i d'aquest procedeixen els textos canònics del *Shilpa shâstra* i el yoga de l'art o *shilpayoga*. El terme *rasa* pertany, així mateix, al vocabulari tècnic del tantra, de l'estètica hindú, de la cuina tradicional, de la medicina *âyurvédica* i de l'alquímia *siddha*. *Rasa* és l'essència cercada tant en l'*âyurveda* com en l'alquímia pel rejuveniment (*rasâyana*)<sup>389</sup> basada en el mercuri. Shiva és Raseshvara, el Senyor del mercuri. Fora del marc espiritual, la poesia és el vehicle privilegiat del *rasa*<sup>390</sup>. La poesia mètrica, rítmica, lligada a l'emoció (*râga-dvesha*) i a la inspiració divina, desvetlla l'entusiasme del *rasa*, la petita divinització que perllonga el fugitiu èxtasi estètic de *kâma*. En el *Râmâyana*, el poeta Vâlmîki ens narra el naixement de la poesia. L'emoció de l'ira apareix quan el caçador no respecta el tabú del plaer –no es pot matar cap

<sup>387</sup> Bhagavan Das, op. cit., p.34.

<sup>388</sup> Zubiri, X. (2008), *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, pp.179-180.

<sup>389</sup> Sadashiva, S. (1998), *The âyurveda encyclopedia*, AHC Press, New York,

<sup>390</sup> Merlo, V. (1999), *Simbolismo en el arte hindú*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 99-107.



animal ni cap humà quan fa l'amor. El nostre plaer no ha d'anular el plaer d'un altre ésser. Situem-nos en aquest instant matricial del naixement de la poesia índica:

Vâlmîki va començar a vagar pels voltants de les riberes del Tamasa mirant-se la profunda i extensa selva. Es fixà en una parella d'ocells flirtejant i cantant melodioses notes. En aquest moment, aparegué un ocellaire vil i matà el mascle sense cap mena de provocació. La femella, mirant-se el seu company mort, cobert de sang i estès damunt la sorra, va començar a llançar crits de desesperació. Quan va veure com l'ocell havia estat mort en ple joc amorós, va quedar aclaparat de dolor, el seu cor batejava al compàs de les commovedores notes de la dissortada au. Ho va considerar un acte de gran injustícia, la seva indignació esclatà: "Oh, caçador! Ja que has matat un de la parella de kraunchas mentre estaven ocupats en els seus jocs d'amor, mai no aconseguiràs la fortuna".

Després d'haver pronunciat la maledicció, es va sorprendre, contínuament s'anava repetint: "Què acabo de dir quan sentia aquesta aflicció pel dolor de l'ocell!" Llavors, adreçant-se a Bharadvaja, el savi li digué: "Aquestes paraules que tot just, ara, acabo de proferir, són d'igual peu i de la mateixa mesura, són aptes per a ser cantades acompanyades d'una *vina* (una espècie de lira). Com que han estat creades a causa del meu *shoka* (dolor) que siguin conegudes com un vers (*sloka*)". El seu deixeble Bharadvaja va estar-hi d'acord. Vâlmîki, després de banyar-se i fer les ablucions en el Tamasa, va tornar cap a la seva ermita, rumiava constantment sobre la composició del vers. Quan va arribar a l'ermita, es va asseure i començà a donar tóms en la seva ment sobre els versos, els quals li havien vingut d'una manera tan espontània. Després, el déu de les quatre cares, el gloriós Brahmâ, el Creador dels Cels i de la Terra, se li va aparèixer. Tan aviat com el sant El va veure, s'aixecà reverentment del seu seient i es quedà dret, amb les mans juntes i el cap inclinat en senyal de profunda obediència. Vâlmîki li oferí aigua per a rentar-se els peus i altres objectes usats per a les recepcions. Brahmâ es va asseure i preguntà a Vâlmîki com estava, també li digué que s'assegués. Ho féu davant del Senyor de totes les coses creades, però la seva ment encara seguia donant voltes sobre l'incident del vers. Va pensar en el trist destí de l'ocell i, mentre estava absorbt en els seus pensaments, automàticament repetí el vers: "Oh, malvat caçador! Ja que has matat un de la parella mentre estaven ocupats en els seus jocs d'amor, mai no aconseguiràs la fama".

Llavors, Brahmâ va dir amb alegria: "Oh tu, el millor dels ascetes, has fet inconscientment un vers, ho feres a instància meva. Ara, doncs, l'obra no s'ha de retardar més. Aquests versos teus s'han de tornar immortals, per tant, et demano, oh tu, el millor dels sants, que glorifiquis la vida de Râma amb els teus versos. Relata la sagrada història del pietós i intel·ligent Râma tal com l'has escoltat de Nârada. Conta també la de Lakshmana, Sîtâ i els *râksases*, inclòs tot el que fins ara és conegut o desconegut. Fins i tot el que ha estat omès per Nârada, et vindrà a la teva ploma en el moment que ho escriguis, cap paraula teva no portarà la mes mínima falsedat. Mentre existeixin les muntanyes i els mars sobre la terra, la sagrada història del *Râmâyâna* perdurarà i tu gaudiràs de doble vida, una al Cel i l'altra a la Terra". Dit això, l'Excel·lentíssim va desaparèixer, els deixebles de Vâlmîki van començar a cantar els versos i, quant més cantaven, més creixia la seva sorpresa. Aleshores, Vâlmîki, en cents de

melodiosos estrofes, va compondre la història dels gloriosos fets de Râma en emocionants metres.<sup>391</sup>

La poesia mística ha tingut una llarga vida i ha estat conreada des de totes les sensibilitats: els alvars, poetes vaïnaves del segle VI-IX; el nayanars, poetes de Shiva; els bauls tântrics de Bengala, els sahaijyes, el premi Nobel Rabindranath Tagore i Sri Aurobindo<sup>392</sup>, el poeta de la inspiració supramental... L'àmbit de la poesia no va poder acotar totalment els *rases* que migraren a la música en forma derâgai al teatre i a la dansa tradicional (*Natyashâstra*) desenvolupant-se amb plenitud. Els *rasa* són emocions dramatitzades a partir d'estats afectius naturals (*bhâva*), que generen en la psique (*anathkarâna*) gaudi emocional i èxtasi estètic.

*Rasa* no es por lo tanto el 'efecto' psicológico que el artista 'produce' en nosotros, sino más bien la (raíz y) el principio organizador interno de la creación estética, su verdadero significado.<sup>393</sup>

Vuit són les emocions naturals que possibiliten la vivència dels vuit *rases*<sup>394</sup> fonamentals. Els *bhâva* es transformen en *rasa* en determinades situacions comunicatives on es comparteixen col·lectivament. Veiem en el següent quadre les relacions entre emocions naturals, *rasa*, caràcter i color:

<i>Bhâva</i> (l'emoció natural)	<i>Rasa</i> (que desvetlla l'assaboriment de l'estat interior)	Caràcter	Color
L'amor ( <i>rati</i> ), tendresa	Eròtic ( <i>shringâra</i> ), enamorat	Bellesa	Verd
El riure ( <i>hâsa</i> ), alegria	Còmic, alegre ( <i>hâsya</i> )	Grotesc	Blanc
La pena i el dolor ( <i>shoka</i> )	Compassiu, pietós ( <i>karunâ</i> ), patètic	Pena	Lila
La còlera ( <i>krodha</i> )	Furiós, irat ( <i>raudra</i> )	Insult	Vermell
L'entusiasme ( <i>utsâha</i> )	Heroic, coratjós ( <i>vîra</i> )	Exaltació	Groc
La por ( <i>bhaya</i> )	Espant, paürós ( <i>bhayânaka</i> ), Aterrat	Amenaça	Negre
L'aversion ( <i>jugupsâ</i> )	Repugnància, aversió ( <i>bibhatsa</i> ), Odiós	Horror	Blau fosc
L'admiració ( <i>vismaya</i> ), Sorpresa, astorament	Meravella, sorpresa ( <i>adbhuta</i> )	Inesperat	Daurat
La tranquil·litat	Pau ( <i>shânta</i> ), calma, equanimitat	Tranquil	Platejat

©Josep Maria Duch

<sup>391</sup> Martí, A. (1999) *El Râmâyana de Valmiki*, Ed. Samâdhi Marga, Reus, pp. 25-26.

<sup>392</sup> Vijay, (1973), *Sri Aurobindo and the Mother on art*, vol.I-II, Sri Aurobindo society, Pondicherry.

<sup>393</sup> A.A.V.V. (1997), "Revista Saraswatî n°7, estudios de Oriente-Occidente para impulsar un renacer humanista", Fundación Purusa, Madrid, p.177.

<sup>394</sup> Maillard, Chantal&Pujol, Ò., (1999), *Rasa, el placer estético en la tradición india*, Indica Etnos, Varanasi, p.26.

El *bhâva* i el *rasa* no esgoten el camp de l'estètica. La tradició hindú ha generat un conjunt d'oficis per conrear i evocar els *rases*. D'aquests oficis artesanals lligats als *jâtis* neix l'artista (*shilpa*). L'artista té ofici i un plus d'inspiració, és un yoga reconegut<sup>395</sup>. Es parla del *Rasa sâdhana*<sup>396</sup>, el yoga de les emocions que conjuga el yoga interior meditatiu, la tradició estètica hindú<sup>397</sup> (poesia, teatre, dansa, escultura...) i l'ús creatiu de les emocions procedent de la psicologia de la autorealització<sup>398</sup> que emana de les escoles *sâmkhya* i especialment del tantra sivaïta del Kashmir. L'objectiu d'aquesta disciplina és familiaritzar-se amb la sînia de les vuit emocions ubicades en el plexe solar –*manipura*, el tercer *chakra*- que generen estrés i dolor: l'alegria, l'eròtica, la meravella, el coratge, la tristesa, la por, l'aversion i l'odi. Per conèixer-les, dominar-les i transformar-les en una experiència estètica plaent, viscudes i assaborides des de la pau interior (*shântarasa*)<sup>399</sup>. D'ací la necessitat de la meditació yòguica. Per passar després a viure en els sentiments positius que irradia el cor –el *chakra* rei. El cor és el *sancta sanctorum*, el *devasthânam*, la llar divina. Es tracta dels quatre sentiments humanitzadors, fonamentals en la tradició *bhakti*, com el servei altruista, l'amistat i la fraternitat, la maternitat i paternitat i l'amor conjugal i místic.

When it reaches the third chakra, i.e. navel centre, one desires for contact with a guru, gets initiation and progresses in *sâdhana*. At this stage one develops also *astha bhavas* –eight kinds of emotion like horripilation, weeping, laughing, trances etc. There is a danger of man mistaking this to be of the nature of higher experiences. He has to be careful to continue his *sâdhana*, praying to the *sadguru* to take him above *astha bhavas* to the experience of the final merger in *shânti*<sup>400</sup>.

El camí del *rasa* ha evolucionat històricament: primer els teòrics de l'art (de Bharata a Abhinavagupta) parlaren de vuit, la tradició meditativa shivaïta n'afegí un altre, el *shântarasa*, i finalment els místics vaïnaves coronaren l'edifici amb quatre estats basats en les relacions humanes (servent, amic, pare o mare i amant) elevades a les altures místiques presentades en les obres *Bhakti-rasâmrita-sindhu*, *Bhaktirasataranginî* i en els *Nârada-bhaktisûtras*. La primera de les emocions estètiques, l'eròtica, ha tingut un gran predicament en l'art hindú tot i els canvis històrics i les modalitats religioses que ha patit.

For the man a woman is an instrument of pleasure and an object of the senses (*indriyârtha*) –one physical need among many others. The obligation of conjugal love and the virtue of chastity within marriage were primarily demanded of the wife, while few limits were set on a husband. The Buddhist domination of Indian society that followed brought with it Buddhism's sombre view of life, in which the god of love was identified with Mara or Death. All this seems to have changed radically with the dawn of the classical period that spanned the first six to seven centuries of the present era. In the poetry and drama flourishing at the courts,

<sup>395</sup> En la tradició del *kriyâ-yoga*, és interessant l'obra de Swami Kriyânanda: Walters, D. (1997), *Art as a guide to self-realization*, New Age Books, Delhi.

<sup>396</sup> Marchand, P. (2006), *The yoga of the nine emotions*, Inner Traditions India, Rochester.

<sup>397</sup> Per aprofundir en un camp tant complex l'obra col·lectiva de Maillard, Chantal (2001), *El arbre de la vida, la naturalesa en el arte y las tradiciones de la India*, Kairós, Barcelona.

<sup>398</sup> Rama, S.&Ajaya, S. (1976), *Creative use of emotion*, Himalayan Institute, Honesdale.

<sup>399</sup> Shankarânanda, S. (2006), *The yoga of kashmir shaivism*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.215.

<sup>400</sup> Shuddhânanda, S. (2001), *The vision*, Ânandâshram, Kanhangad.

love became a predominant theme, indeed one overshadowing every other sentiment. ( ) What is considered important –and this is the core of the Indian theory of aesthetics –is to capture the *rasa*, literally flavour or essence or the mood, of a particular passionate instant, which can be relished by the poetically cultivated connoisseur. The intensity of the mood is not enhanced through psychological depth but by the accumulation of sensuous detail.<sup>401</sup>

La tradició eròtica no s'ha reduït a l'estudi dels tecnicismes de l'acoblament exposats en el discurs asèptic del *Kâmasûtra*, ans al contrari ha impregnat amb aquesta essència els quatre valors purusârthics.

Aunque la literatura sobre el *Kâma* que ha llegado hasta nosotros es excesivamente técnica, todavía pueden extraerse de ella algunas ideas fundamentales acerca de la actitud recíproca de los sexos, algunas nociones de la psicología del amor según los hindúes, análisis de los sentimientos y formas de expresar las emociones, así como una concepción de la finalidad y ámbito propios del amor. Mejor aún que el *Kâmashâstra* es, para este fin, otra clase de tratados dedicados a las diferentes artes del placer: los manuales de poética y de representación llamados *Nâtyashâstra*, que resumen, para los profesionales, la técnica del baile, las pantomimas, el canto y la representación teatral. Presentan y discuten los tipos corrientes del héroe y de la heroína hindúes. Bosquejan los rasgos de su psicología, descubren la marcha de los sentimientos que experimentan en diferentes situaciones típicas. Estos textos reflejan una psicología de las emociones finamente desarrollada, comparable a la tipología y pintura de las emociones y reacciones humanas presentadas en Occidente por la ópera italiana y la tragedia francesa de los siglos XVII y XVIII. Aquellas obras nos recuerdan constantemente los ensayos y aforismos de psicólogos literarios franceses como La Bruyère, La Rochefoucauld, Chamfor y Vauvenargues, que renovaron la tradición griega de Teofrasto, quien a su vez habíase inspirado en el teatro griego.<sup>402</sup>

Tornem a la societat índica en la qual Weber detectà una tensió entre les esferes de la vida estètica i eròtica (*kâma*) i l'esfera del *dharma* dels ascetes *brahmans*. L'art competeix directament amb el monopoli de la religió de salvació brahmànica. És l'àmbit, sovint no normatiu, dels sentiments, l'amistat, l'afecte, l'amor i el plaer.

La vida sexual extramarital, deliberadamente excluida de las cuestiones diarias, podía llegar a ser lo único que todavía vinculara al hombre a la fuente natural de toda vida. El ascetismo racional activo, repudia lo sexual como irracional, y considera el erotismo como su poderoso y mortal enemigo, esta relación sustitutiva está específicamente dirigida hacia la fusión del místico con Dios.<sup>403</sup>

L'art índic, pensem en l'escultura eròtica del temple de Kajuraho o en els *Shivalingams* abans esmentats, esdevé un univers amb valors autònoms, la música i el cant col·lectiu extàtic (*kirtan*) de la tradició devocional (*bhakti*) com a via d'alliberació que ofereix una salvació de la rutina de la vida quotidiana. Tota representació eròtica porta alegria i bona sort, representació de l'escultura eròtica hindú amb escenes sexuals en els temples, amb l'arribada de l'Islam es

---

<sup>401</sup> Akhtar, S. (2008), *Freud along the ganges*, Stanza, New Delhi, pp.185-186.

<sup>402</sup> Zimmer, H., op. cit., p.43.

<sup>403</sup> Weber, M., op. cit., pp.76-78.

prohibí la representació del cos humà a les façanes i en les cases. La selva protegí alguns monuments per a la posteritat com fou el cas de Kajuraho<sup>404</sup>. Els objectes emprats en el ritual d'ofrenes també s'utilitzen en el territori de l'eros (flors, encens, música, llums...). Es vol fascinar ja sigui a un *deva* o a una dona per obtenir plaer. El novè *rasa*, el *shântarasa* fou una aportació d'Abhinavagupta, acceptada posteriorment per totes les escoles i passà a la poesia i a l'èpica. Dels nou *rases* tradicionals que analitzats per la teoria dels *gunes* de l'escola *sâmkhya*, es mouen pendularment de *tamas* a *rajas*, és a dir de la passivitat a l'acció, tan sols el novè, el *shânta rasa*, conrea el *sattvaguna*, l'estat de lluminositat tranquil·la, que és el sentiment de pau neutral quan la nostra naturalesa s'ha purificat. *Shântarasa* porta al *nirvikalpa samâdhi*. El *shântarasa* és assaborit pel yogui en la meditació i per l'espectador que després d'experimentar les emocions més diverses a través de l'art retorna al seu interior pacificat i purificat com en la *katharsis* aristotèlica.

Aquí nos interesa su énfasis en la existencia de un noveno *rasa*: *shânta*, que se puede traducir como 'paz' o 'serenidad', pero que hace referencia no a un sentimiento más entre otros, sino a nuestra naturaleza afectiva más profunda. En realidad, se trata del gozo más íntimo de ser, de la dicha inherente a nuestra naturaleza átmica. Se trata de *âtmânanda*.<sup>405</sup>

Cinc són les *rases* dels *vaisnaves* recollides en l'obra *Bhaktirasataranginî*: la primera és el *shântarasa*. Més enllà hi ha Purusottama Krisna i les altres quatre *rases*. La segona anomenada *dâsya rasa* o *priiti rasa* és el sentiment que impulsa a servir a un superior (*seva*) com ho feu Hanuman amb Râma. El *sakhya rasa* o *priya rasa* desvetlla l'amistat, la fraternitat i l'atracció com la que sentiren per Krisna els pastors de Vrindâvan. El *vâtsalya rasa* es manifesta com una afeció maternal o paternal envers la divinitat que és percebut com un infant (Bala Krisna o Bala Râma) necessitat de totes les atencions. Finalment, el *Mâdhurya rasa* o la dolçor de l'amor conjugal. L'estat d' enamorament fou viscut per les *gopis*, especialment per Râdhâ, i cantat pels grans poetes i místics (Jayadeva, Chaitanya, Nimbarka, Vallabha...). *Mâdhuryarasa*, l'emoció que desvetlla l'enamorament és conreada sistemàticament a través del *gâyatrî mantra* de Kâmadeva com explicaré en el següent apartat. El

*Râsakadamvakâlîka* afirma: "El deseo o el amor, al que llamamos Kâma, es peligroso si lo consideramos como un fin. En verdad, Kâma es solo el principio. Cuando la mente se satisface con el cultivo de Kâma, entonces sólo puede surgir el verdadero conocimiento del amor (*prema*)." L'objectiu és molt clar: Toda la mística eròtica India tiene por objetivo específico alcanzar la perfección del hombre por su identificación con una 'pareja divina', es decir, por vía de androgínia.<sup>406</sup> La poesia devocional al voltant de Krisna i Râdhâ il·lustra les desventures de l'estimada i les emocions i sentiments que l'atracció amorosa –recerca, sospita, gelosia- ha generat. Gaudim de dos exemples del poeta rebel del segle XV, Chandidas,<sup>407</sup> que recitats o cantats fan vibrar l'ànima devota:

<sup>404</sup> Desai, D. (2000), *Khajuraho, Monumental legacy*, Oxford India Paperbacks, Delhi.

<sup>405</sup> Merlo, V. (2002), *La fascinación de oriente, el silencio de la meditación*, Kairós, Barcelona, p.73.

<sup>406</sup> Eliade, M. (1981), *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones cristiandad, Madrid, p.589.

<sup>407</sup> Mandala, P. (1996), *La voie du coeur, textes mystiques de l'Inde du XIII-XVIII*, Ed. Chiron, Paris.

a) Descobrint els senyals de l'engany

"Krisna!  
Qui ha maquillat l'atzur de la teva pell  
i ha tintat així el teu cos?

desaparegut

Krisna!  
Entre les dones del poble,  
Quina t'ha estret contra el seu cos  
i t'ha deixat tan torbat?

Tresor meu encisador, essència saborosa de l'amor!  
Qui ha tacat els Teus llavis amb la seva boca roja  
i ha ombrejat amb pólvores negra els Teus ulls?  
Hi ha un senyal vermell al Teu front  
i els Teus ulls llangueixen de son.

Krisna!  
No acotis el cap, mira'm als ulls!  
Vull veure't!

Râdhâ, no t'avergoneixes  
del teu capteniment amb el Senyor?  
Qualsevol dona suportaria molt més!  
Això diu Chandidas".

b) Gelosia

"Krisna!  
Has d'entendre la natura d'una dona  
i, no T'has de mostrar furiós!  
Com has vist, la meva còlera ha

a l'instant en què Tu has parlat.

El *Deva* de l'amor ha unit en un de sol  
el Teu cor i el meu.  
Emmotllant el nostre amor  
en un sol camí, en una sola forma.

Però, t'haig de fer una pregunta, Krisna  
Oï que mai no has mirat cap altra dona?  
Digues-m'ho amor meu.  
Això diu Chandidas".

Modulacions de l'ànima humana que es poden aplicar a la recerca de *moksa*.  
En la literatura mística vaisnava l'amor veritable ha de ser il·legítim (*parakîyâ*).  
Il·legítim i festiu com la dansa del *rasalîlâ* que ballaren Krisna i les Gopîs.

*Parakîyâ bhâva* is a feeling which may not fit into the conventional aesthetic categories established by the *rasa* theorists of the great Indian aesthetic tradition or even the *dharmâ-shâstra* or the *moksa-shâstra* traditions. But the question is of a feeling, a very authentic, very rich and very life-giving feeling. The phenomenon was given to these people through poetry and experience and other things, and then as philosophers they try to analyze it in a meaningful, communicative, philosophical language. That is how *bhakti darshana* got its substance.<sup>408</sup>

Transcendent els vuit *rases* artístics, el *rasa* pacífic de la meditació i els quatre *rases* devocionals, la tradició del *moksa* proposa un *rasa* que coroni l'obra. L'art és *mâyâ* dins *mâyâ*, qui contempla meditativament l'art pot alliberar-se de l'esclavatge emocional. El camí de l'art, es transforma en un yoga que es nodreix de les emocions estètiques i dels arquetipus divins. Finalment s'apropa a *moksa* quan obté l'experiència del *sâmarasa* de la qual ens en parla el clàssic *Avadhuta gîtâ*. Eliade ens ho resumeix: "El *samarasa* se obtiene mediante la 'inmovilización' del hálito, del pensamiento y del semen<sup>409</sup>." Per la tradició índica tant l'experiència estètica espontània, el domini de la respiració, la meditació profunda i el control alquímic de l'ejaculació menen a l'estat d'equanimitat en la dualitat del món, aquesta és la veritable experiència de la unitat. El filòsof Daya

<sup>408</sup> Daya Krisna, (2000), *Bhakti, a contemporary discussion*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, p.114.

<sup>409</sup> Eliade, M. (2001), *Erotismo místico en la India*, Kairós, Barcelona, p.21.

Krisna conclou: "*Samarasa bhakti* this stage of bhakti where one leaves behind all the ideas of difference and merges with the supreme consciousness<sup>410</sup>."

## 5.7. *Trishna*, el desig sexual i la voluntat de viure, i *brahmacharya*.

### a) Bases fisiològiques de la medicina âyurvèdica.

La tradició mèdica índica -i la xinesa- afirma que l'essència energètica (*retas*) que es troba en l'hipervalorat semen és el resultat final de les funcions biològiques de l'alimentació. I que cent gotes de semen (*bindu*) formen una gota d'*ojas*<sup>411</sup>. *Ojas* és l'essència masculina transmutada, curulla de vigor i virilitat (*vîrya*) que és el combustible fonamental per la longevitat i l'ascesi yòguica. L'ejaculació es vista, en aquest context, com una perdua de vitalitat perquè hi ha una equació, molt arrelada en l'imaginari, entre energia sexual, *prâna* o vitalitat, energia intel·lectual i creativitat: "L'acte sexuel vide le corps de cette énergie accumulée, et temporairement diminue la mémoire, l'imagination, le pouvoir de comprendre."<sup>412</sup> La recerca del coit és empès per *trishna* (desig sexual i voluntat de viure). Però, l'acte sexual, alhora és l'experiència física d'un *moksa* fugaç i democràtic, que el *Brihadâraryaka 4.3.21* tradueix: "Así como el hombre en íntimo abrazo con la mujer amada no es consciente de nada ni de dentro ni de fuera, de la misma manera este ser *purusa* en íntimo abrazo con el *âtma*-inteligencia no es consciente de nada ni de dentro ni de fuera."<sup>413</sup> És la idea o mitema la oposició entre *kâma* i *moksa*, perquè l'amor mena a la mort. L'ascesi del control seminal pot convertir *ojas* transformant-lo en *tejas* (foc espiritual) fonamental per a la il·luminació (*boddha*). Alain Daniélou continua:

Pour que le fonctionnement sexuel puisse être effectivement suspendu, même en rêve, il est nécessaire d'avoir recours à un système alimentaire spécial, à des exercices physiques, mentaux et respiratoires très méthodiques. Comme toutes les disciplines qui tendent à suspendre l'usage d'une fonction physique, c'est seulement lorsqu'elle est sans fissure, sans réaction psychologique ou tension mentale que la chasteté a une valeur positive. Elle permet alors d'emmagasiner les forces d'une des énergies vitales les plus importantes et de l'utiliser pour développer certains pouvoirs magiques ou pour tout autre but.<sup>414</sup>

Moltes disciplines prescriuen el celibat (*brahmacharya*) com a mitjà de sublimació i transmutació alquímica, acompanyat de dieta, respiració i exercicis de *hatha-yoga* per estimular que les glàndules endocrines fabriquin més hormones. Un pont fàcil de creuar porta de les visions mèdiques de l'*âyurveda* a les invocacions religioses del *Yajurveda* o potser es donà a l'inrevés?

Om, Vós que sou virilitat, concediu-me-la.

Om, Vós que sou força, concediu-me-la.

Om, Vós que sou poder, concediu-me'l.

<sup>410</sup> Daya Krisna, (2000), op. cit., p.60.

<sup>411</sup> Per aprofundir en aquest punt, vegi's al respecte: Frawley, Dr.D. (1997), *Âyurveda and the mind, the healing of consciousness*, Lotus Press, Twin Lakes i Frawley, Dr.D. (1999), *Yoga and âyurveda, self-healing and self-realization*, Lotus Press, Twin Lakes.

<sup>412</sup> Daniélou, A. (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, All India Press, Pondicherry, p 117.

<sup>413</sup> Iláraz, op. cit., p.145.

<sup>414</sup> Daniélou, A., op. cit., p .77.

Om, Vós que sou energia vital, ompliu-me d'ella.  
Om, Vós que sou l'Ira envers el mal, atorgueu-me-la.  
Om, Vós que sou fermesa, ompliu-me d'ella.  
*Shukla Yajurveda, XIX.9.*

## b) La pràctica de la castedat (*brahmacharya*).

Des d'antic, en tots els corrents espirituals hindús, s'ha entès la *brahmacharya* com el seguiment del capteniment Diví, forma d'austeritat asexual contraposada a la recerca dels plaers sensorials (*kâma*) a través del *pathos* sexual. Es tracta de cercar un punt de calma que permeti relacionar-se amb els objectes i subjectes del món tal com ho fa la Divinitat. A nivell de les quatre etapes de la vida (*âshrames*), la vida del que segueix l'etapa de *bharmachari* o batxiller, comporta el retard del gaudi de *kâma*, fins que ha finalitzat la seva vida d'estudiant i passa a la següent etapa de la vida de casat. Pels casats implica la fidelitat i la lleialtat a la parella mentre es porta una vida de moderació amb períodes de castedat cíclica. Pels monjos i renunciants significa l'abstinència sexual de pensament, paraula i obra. El *Bhagavadgîtâ* prefereix parlar de *nishkâma* o absència de desig sensorial, més proper a l'arrel psicològica i menys preocupat pel comportament cèlibe que pot esdevenir, amb facilitat, hipòcrita i insà.

El hinduismo sonríe ante el feliz cumplimiento de estos deseos (*kâma*), pero no trata de animarlos cuando comienzan a declinar. Si seguimos las estaciones por su orden, veremos que hay un momento en el que el sexo y los deleites sensuales (*kâma*) y los logros en la vida (*artha*) no producen ya más giros nuevos y sorprendentes, en el que el cumplimiento responsable de una vocación humana (*dharma*) comienza a perder su sabor por repetitivo y rancio. Cuando llega esta estación, es el momento en que el individuo avanza hacia la tercera etapa de la vida.<sup>415</sup>

Recordant l'episodi de la destrucció de *Kâma* per part de Shiva, s'han desenvolupat un conjunt de pràctiques rituals per protegir l'asceta de l'empenta pulsional. Vegem-ne una basada en el dibuix d'un estel pentagonal, l'anomenat 'Aquell qui elimina el desig' (*smarahara*) mentre es recita el mantra de Shiva o el de Târâ:

Está formado por cinco triángulos que rodean un pentágono. És un yantra de Shiva, ya que el cinco es el número que corresponde al principio procreador y destructor. Estos triángulos son ígneos y forman falos de fuego. 'Con el poder de este diagrama el hombre puede dominar a Eros (*Kâma*). El adepto que conoce su secreto está protegido por todas partes, de modo que ningún enemigo pueda alterarlo con las armas de la lujuria, la cólera, la avaricia, el error, el sufrimiento y el temor. ( ) Este yantra ayuda al hombre a vencer el poder de Eros y las ilusiones de la vida'. Aquel-que-elimina-el-deseo es utilizado para vencer a los enemigos externos, así como para conquistarse a sí mismo.<sup>416</sup>

<sup>415</sup> Smith, H. (1995), *Las religiones del mundo*, Thassàlia, Barcelona, p.68.

<sup>416</sup> Daniélou, A. (2009) *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Barcelona, pp. 458-459.



A l'Occident filosòfic el tema de la castedat i la 'des-hedonització' de les relacions en un ésser conjugal com és l'humà preocupà durant el pensament hel·lenístic:

Que el matrimonio del filósofo haya sido, desde la edad clásica, un tema de debate puede explicarse por varias razones: la heterogeneidad de este tipo de vida en relación con las otras formas de existencia; o también la incompatibilidad entre el objetivo del filósofo (el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones, la búsqueda de la tranquilidad de espíritu) y lo que se describe como la agitación y las cuitas de la vida matrimonial. En resumen, parecía difícil conciliar el estilo característico de la vida filosófica y las exigencias de un matrimonio definido sobre todo por sus cargas.<sup>417</sup>

Semblava que el filòsof havia de conrear el *Hiegoslogos* enlloc del *Hierosgamos*. Gandhi seguí aquest esposori. Alguns autors han vist en ell un fervent purità i han advertit dels riscos de divisió interior en la pràctica de la castedat. Gandhi demanava aquest vot de *brahmacharya* als *satyâgrahis*, que havia d'estar motivat pel desig de servir la comunitat i no pas per aconseguir poders o per viure tranquil i no ser molestat. La castedat permetrà no dispersar energies i temps en objectius hedonistes egocentrats i acumular vitalitat per tal de posar-la al servei del bé de tota la comunitat o *sarvodayâ*. La tradició ja ho havia descobert, tan sols una relectura del text fundacional del yoga ens recordarà la convicció que el yogui Patañjali expressa en l'aforisme II:38 dels seus *yogasûtra*: "Quan la continència d'aquell que es comporta com Brahma (*brahmacharya*), està fermament arrelada, adquireix un gran vigor (*vîrya*)." Paracels hi coincideix: "La castedat atorga un cor pur i la capacitat d'aprendre les coses de Déu". La *brahmacharya* és el motor que uneix el nivell teòric de la recerca de la veritat amb la praxi de la no-violència. La tradició entén la *brahmacharya* com l'aplicació en l'esfera sexual del vol d'*ahimsâ* o no violència. Aquest és l'eix ascètic gandià, que s'activa amb un compromís nascut d'una potent reflexió sobre el desig sexual (episodis com ara la mort del seu pare mentre ell coitava amb la seva dona embarassada amb la posterior mort del nen i la negativa influència de l'amic musulmà Sheik Mehtab addicte a la prostitució l'aproparan a l'ascetisme) i es materialitza amb un estil de vida, dieta inclosa, que afluixi les passions i transformi les pulsions. No es tracta de reprimir sinó de transmutar. Hi ha dos mètodes el de l'abstinència i el de l'ús moderat. És, com en el pensament platònic un canvi en la direcció de l'eros, del que ens porta a perdre'ns en la pluralitat infinita al que ens eleva vers la unitat alliberadora i ens fa retornar al món per ajudar els humans afligits. Leonardo Boff s'hi adhereix: "El vot de castedat, si s'entén bé, no és un vot de desamor; és de superabundància d'amor". Curiosament es parla de *brahmacharya* i no de *dharmacharya*. Ens ho recorda el text del *Bhagavadgîtâ*: II:59: "Els objectes dels sentits s'allunyen de l'home abstinent, encara que el gust (*rasa*) per ells romandrà; però fins i tot aquesta inclinació a assaborir-los s'allunya quan es contempla el Suprem."

Després d'introduir-nos en la visió de la castedat (*brahmacharya*) i abans de fer-ho en la rica i minoritaria tradició de la sexualitat tântrica, que sempre és hiper ritualista, classifiquem algunes de les manifestacions de la sexualitat en la

---

<sup>417</sup> Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad, la inquietud de sí*, vol III, Siglo XXI, Madrid, p.146.

tradició hindú. Que encara que ens ho sembli no ha reconegut mai la llibertat sexual. Seguim, en part, a A.Padoux, aquestes són:

- a) La sexualitat reproductiva dins del matrimoni (*grihastâshrama*).  
L'esquema social de *varna* i *jâti*, que és sagrat perquè imita la generació divina, documentada ja des del *Brihadâranyaka* i el *Chândogya Upanishads*.
- b) La continuació de l'estat d'estudiant cast (*brahmacharya*) renunciant a la sexualitat dins d'un grup monàstic (*swamin*) o seguint una vida nòmada (*samnyâsin, sadhu*).
- c) La recerca de plaer com a conqueridor, a l'estil *playboy*, seguint els ensenyaments del *Kâmasûtra*.
- d) La prostitució 'sagrada' (*devadâsi*) a l'empara dels temples o la prostitució convencional d'ambdós sexes i amb els transvestits i castrats (*hijras*) procedents de famílies pobres o de persones expulsades de la seva casta.
- e) La masturbació convencional i l'acompanyada d'imatges tântriques.
- f) Sexualitat tântrica *vâma* amb ejaculació de l'esperma (*bîja*):
  - f.1. Ejaculació i posterior aspiració uretral (*vajroli mudrâ*) per part del practicant masculí de les essències sexuals masculines i femenines segons els ensenyaments del *Hathayoga Pradîpikâ*. Es prefereix la postura invertida (*viparîta-maithunâ*) amb l'home immòbil sota com Shiva i la dona activa damunt com Shakti.
  - f.2. Ejaculació i posterior consumició de les essències sexuals masculines i femenines ja sigui directament del sexe femení (*yonitattva*) o recollides en un recipient, tradicionalment un crani, i begudes per ambdós implicats.
  - f.3. Sexualitat orgiàstica en grup (*chakrapûja*) on l'important és incorporar-se l'efervescència (*shaktikshoba*)<sup>418</sup> de l'energia grupal que mescla diferents castes, sexes i edats.
- g) Sexualitat tântrica *vâma* sense ejaculació:
  - g.1. *Brahmacharya* o castedat. Transmutació de l'energia seminal (*retas*) i elevació de l'essència (*ûrdhvaretas*) fins el *chakra sahasrara* on coiten Shiva i Shakti.
  - g.2. Adoració ritual del sexe femení (*yonipûjâ*) o del masculí (*lingapâsanâ*).
  - g.3. Relació sexual sense ejaculació.
  - g.4. Relació sexual sense ejaculació i posterior aspiració de l'essència sexual femenina via uretral (*vajroli mudrâ*). Hi ha versió femenina.

---

<sup>418</sup> Padoux, A. (2010), *Comprendre le tantrisme*, Albin Michel, Paris, p.162.

h) El ritual de les 5 emes (*pañchamâkara*) que mescla elements de f) i g) amb transgressió de les normes tabú d'*artha* i *dharma* de commensualitat i sexualitat.

## 5.8. El tantra esquerrà: *maithunâ* i el ritual de les cinc emes (*pañchamakâra*).

L'hinduisme popular es basa en la pràctica de les cinc Gs: *guru*, *gîtâ*, *gâyatrî*, *ghee*, *go*. Traduït maldestrament: devoció al mestre, estudi del *Gîtâ*, recitació del *gâyatrî mantra*, ofrenes al foc i respecte a la vaca. El tantra (trama, xarxa), inverteix aquesta fórmula i practica la transgressió del tabú en el ritual de les cinc emes. En ell es subverteixen els tabús de casta basats en la comensalitat i el sexe dins del matrimoni. Totes les impureses –aliments animals, líquids corporals...- són consumides i es mesclen genitalment les castes. Analitzem ara amb més detall la naturalesa del tantra i posteriorment la del famós ritual. Sri Aurobindo caracteritza els dos sistemes tântrics: el de la mà dreta (fausta) i el de la mà esquerra (nefasta, nefanda, pudenda), *dakshinâ* i *vâma* en sànscrit, en la seva obra magna. Una, la dreta, més propera a la norma social i l'altra aquella que subverteix i inverteix, com la missa negra, el codi normatiu de la societat dels *brahmans*. Distinció fonamental! El tantra és, per Sri Aurobindo, un...:

Notable sistema yóguico que, en su naturaleza, es sintético y parte de un gran principio central de la naturaleza, de una gran fuerza dinámica de la naturaleza; pero es un yoga aparte, no una síntesis de las otras escuelas. En su origen, el tantra fue un gran y pujante sistema fundado en ideas que, al menos, eran parcialmente verdaderas. Incluso su doble división en senderos de la mano derecha y de la mano izquierda, *dakshinâ mârگا* y *vâma mârگا*, partió de cierta percepción profunda. Según el antiguo sentido simbólico de la palabras, *dakshinâ* y *vâma*, fue la distinción entre el camino del conocimiento y el camino de *ânanda* –la naturaleza en el hombre que se libera mediante correcta discriminación en el poder y práctica de sus propias energías, elementos y potencialidades y la naturaleza en el hombre que se libera mediante aceptación gozosa en el poder y práctica de sus propias energías, elementos y potencialidades. Pero ambos senderos fueron, al final, un oscurecimiento de los principios, una deformación de los símbolos y una caída. En el tantra es más bien *Prakriti*, la naturaleza-alma, la energía, la voluntad-en-el-poder ejecutiva en el universo. Aprendiendo y aplicando los íntimos secretos de esa voluntad-en-el-poder, su método, su tantra, el yogui tântrico persiguió los objetivos de su disciplina –dominio, perfección, liberación y beatitud. En lugar de retraerse de la naturaleza manifestada y de sus dificultades, las enfrentó, capturó y conquistó. Pero al fin, tal como es la tendencia general de la *Prakriti*, el yoga tântrico perdió en gran medida su principio en su maquinaria y se convirtió en un formulismo y oculto mecanismo, aun poderoso cuando se lo emplea correctamente, pero caído de la claridad de su intención original.<sup>419</sup>

Són el camí de la Gran Deessa del *dakshinâtantra* i el camí de la Gran Mare del *vâmatantra*. Wilber, seguint Aurobindo, també les diferencia:

<sup>419</sup> Aurobindo, S. (1980), *La Vida Divina, Vol III*, Ed. Kier, Buenos Aires, pp.451-452.

La Gran Madre exige sangre, mientras que la Gran Diosa, por su parte, reclama conciencia. La gran diferencia externa existente entre ambos ritos es que las ofrendas a la Gran Madre siempre iban acompañadas de sacrificios sangrientos y, con cierta frecuencia, de asesinatos rituales, mientras que la inmolación del alma a la Gran Diosa, por el contrario, era un sacrificio que tenía lugar en el corazón y que nunca conllevaba la muerte del cuerpo.<sup>420</sup>

Com hem vist en el capítol d'*artha*, hi ha un mite de sacrifici diví fundacional, el del *Virat Purusa*. En el tantra trobem la versió matricial. *Kâma*, el desig de fruir de la natura articula el mite de l'autosacrifici de la Gran Mare de l'existència Chinnamasthâ, arquetípic en el *vâmatantra*.

The tale about the manifestation of goddess Chinnamasthâ is as follows, Once, goddess Bhagavatî-Bhavanî, went to have a bath in the river Mandakinî, with her two companion Jaya and Vijaya. After having their bath all of them became hungry. The complexion of goddess Bhagavatî turned dark because of sheer hunger. Jaya and Vijaya asked for something to eat. Goddess Bhagavatî told both of them to wait for some time. After sometime they demanded for food again. They were again told by goddess Bhagavatî to wait. Unable to control their hunger Jaya and Vijaya said very politely to Bhagavatî that "Mother, give food to her hungry children as soon as it is demanded." Bhagavatî was very pleased by their innocence, she severed her head by her own hand and held the severed head in her left hand, three streams of blood started to ooze out from the neck. All of them, satisfied their hunger by drinking the blood from the three streams of blood respectively. She is called Chinnamastâ because of her severed head. Goddess Chinnamastâ is a symbol of the perception of secrecy. She stands on the seat of white lotus. In her navel '*Yoni Chakra*' are situated. The directions itself are her apparel. Her two companions symbolizes the two qualities of *tama* (dark) and *raja* (medium). She is alive even though her head is severed from her body. This severed head is symbolic of introverted nature of accomplishment.

El perennialista Frithjof Schuon esguarda positivament el tantrisme tot i reconèixer un cert amoralisme en aquesta via. Així:

Por razones evidentes, existe cierta relación entre la idea de Shakti y el tantrismo. A propósito de éste, es importante destacar que, lejos de ser un hedonismo gratuito, tiene por el contrario unas exigencias sin las cuales no podría constituir un método espiritual. Ante todo, el tantrismo presupone la intuición de la transparencia metafísica de los fenómenos y, por consiguiente, el sentido de las realidades arquetípicas; sobre esta base puede realizar la integración de los placeres naturales y normales, y por lo tanto legítimos, en la vía hacia los arquetipos y el Sumo Bien. Opera esencialmente con la belleza, que es objetiva, y el goce, que es subjetivo: belleza visual, auditiva o mental, es decir, formas, sonidos y palabras; y goce del olfato, del gusto y del tacto.<sup>421</sup>

El *dakshinâtantra* aprofita el desig sexual, diferenciant el desig (*kâma*) de l'energia que aquest vehicula (*prâna*), i porta la psíque envers l'amplitud de l'espai (*âkâsha*). Aquest són els passos de la transmutació del desig sexual dins del marc dels *purusârthes*.

<sup>420</sup> Wilber, K. (2001), *Después del Edén*, Kairós, Barcelona, p.202-203.

<sup>421</sup> Schuon, F. (2002), *Raíces de la condición humana*, Olañeta, Palma de Mallorca, p.48.

The next step in this *vidyâ* is to shift the meditation from the body to their subtler principle *kâma*, desire. It is *prâna* that manifests itself from the grossest principle, the earth, up to the most subtle *âkâsha*. It is the abode of desire. The intellect which is also a manifestation of *prâna*, is the instrument of desire. The term *kâma*, though generally used in a limited sense to mean the sexual urge, has a wider meaning in this meditation. It is one of the four human aims. *Artha* and *kâma* if based on *dharma* are no more obstacles to liberation, but are a help to the aspirant to attain the ultimate goal or *moksa*. When *kâma* is identified with *prâna* it becomes divine.<sup>422</sup>

Centrem-nos, a partir d'ara, en el *vâmatantra* que cerca l'alliberament (*mukti*) i el gaudi (*bhukti*) gaudi a través de l'aliment i la sexualitat. Hem vist que l'acte sexual reproductiu, reservat dins de l'esfera matrimonial, és percebut com a ritus sacrificial en l'antic període vèdic. Està escrit en el *Chândogya Upanisad* V,8,1-2: "La femme est le feu, sa matrice le combustible, l'appel d'un home la fumée. La porte est la flamme, la pénétration est la braise, le plaisir l'etincelle. En ce feu les dieux forment l'offrande. De cette offrande jaillit l'enfant." L'acte sexual no reproductiu i/o transgressiu és emprat en el *vâmatantra*, que es construeix sobre la promesa d'un *agape* eròtic. El xoc entre l'*ordo* brahmàmic heterònom i el *pathos* anti brahmànic del *vâmatantra*, veritable caixa de Pandora estarà servit.

En el tantrismo, la *maithunâ* (unión sexual ceremonial) se convierte en un ejercicio de yoga. Pero la mayor parte de los textos que la describen 'están escritos en un lenguaje intencionado, secreto, oscuro, de doble sentido, en el cual se expresa un estado de conciencia con un término erótico' o también a la inversa. Hasta tal punto 'que no se puede jamás precisar si *maithunâ* es un acto real o simplemente una alegoría'. De todos modos, la finalidad es la 'suprema gran felicidad... la alegría de la aniquilación del yo. Y esa beatitud eròtica, obtenida por la interrupción no del placer, sino de su efecto físico, es utilizada como experiencia inmediata para obtener el estado de *nirvâna*.<sup>423</sup>

En algunes practiques de yoga *vâmatàntric* es cerca el contacte amb els *âsura*. Alguns dels seus exercicis es realitzen sobre l'esquena d'un cadàver. El practicant substitueix la catifa de meditació pel dors del difunt fins que supera totes les seves pors i aversions. Hem d'entendre que el crematori i el cementiri són llocs especials per aquests yoguis, ja siguin hindús o buddhistes. A l'Índia, la mort no comporta les connotacions tràgiques a les que estem acostumats a Occident; els enterraments i les incineracions són més una mostra d'alegria, envers un ànima que s'ha després del cos ja inoperant, que una tragèdia que s'ha d'ocultar. La transitorietat i la mort són omnipresents, i davant les restes de la coberta inanimada (*sharira*), s'actua de tres maneres: s'enterra si és un Swâmi o pertany al culte shivaïta; la gran majoria de la població incineren el difunt prop d'un riu on després llançaran les cendres o esquarteren i abandonen el cos, les minories parsis i tibetanes, perquè els carronyaires ajudin al difunt a desprendre's de la seva coberta carnal. Diverses raons aconsellen la visita al crematori. La meditació sobre la corrupció i la descomposició del cos humà –escenari de múltiples preocupacions en l'esfera d'*artha* i *kâma*- permeten experimentar amb tota la cruesa i realisme la fugacitat

<sup>422</sup> Brahmânanda, S (1990), *The supreme knowledge revealed through vidyâs in the Upanisads*, DLS, Rishikesh, p.418.

<sup>423</sup> De Rougemont, D. (1990), *El Amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, p.122.

de l'existència i la insatisfactòria condició del cicle de la vida i la mort, la roda del *samsâra*. També s'aconsella per a dissipar el desig sexual. El yogui tibetà i professor a la Universitat de Milà, Namkhai Norbu, escriu:

Para los adeptos tántricos existe una ventaja de orden superior. Sentados en meditación entre los huesos y la carroña humana, aspirando el fétido olor de los cadáveres en descomposición, los adeptos tratan de lograr un estado de mente no dual, en el que no exista la distinción entre lo que es objeto de apetencia y de repulsión, pues todas las cosas se contemplan como manifestaciones del Vacío puro y replandeciente.<sup>424</sup>

El no fer diferències i veure's lliure dels parells d'oposats és una mostra d'haver-se alliberat dels prejudicis humans i d'estar prop de l'esfera divina. "La lutte entre les Puissances de Lumière et les Puissances de ténèbres est une vérité d'ici-bas ; à mesure que nous nous elevons, elle perd de sa vérité, et dans le Supramental elle n'en a plus de tout."<sup>425</sup> La pedagogia hindú tântrica posseeix un ric llegat de contes sapiencials i històries curtes que s'introdueixen a tall d'exemple o falca exemplificadora d'un tipus de capteniment que ajuda a l'alliberament. Vegem-ne una:

Una vez en Dakshineswar, un *sadhu* se paró fuera de los recintos del âshram y cantó un bello himno a Kâli. Râmakrishna quedó muy complacido y le comentó a uno de sus devotos que ese sadhu que cantaba era muy piadoso y tenía un alma muy avanzada. El devoto corrió a pedir enseñanzas a ese sadhu. Sin embargo, quedó muy asombrado cuando vió que éste tenía un brazo alrededor del cuello de un perro callejero, y que ambos comían del mismo plato. El devoto se acercó a él con el debido respeto y reverencia y le pidió una enseñanza. Éste apuntó hacia un charco de agua sucia que había en el borde de la carretera y también al sagrado río Ganges que fluía cerca y le dijo: 'el día que tomes conciencia de que no hay diferencia entre el agua del charco y el agua del Ganges, estarás liberado'.<sup>426</sup>

El tântrica ho entén no com una exposició de relativisme o nihilisme il·lustrat sinó com a l'extensió a tots els fragments de la realitat del reconeixement del valor sagrat de tot allò existent, per després passar a l'estat de la no-dualitat (*advaita*). L'alliberament del tantra s'assoleix englobant allò totalment altri, diferent, marginal, per no menystenir la unitat ni acceptar tan sols un aspecte unilateral del tot. Aquestes forces còsmiques també afecten els humans, que es poden transformar a imatge i semblança seva. El Tantrisme de la mà esquerra (*vâmachara*) gira al voltant del ritual del *chakra pûjâ* o adoració grupal realitzada entre parelles disposades en cercle. Dins d'aquesta pràctica orgiàstica i secreta es realitza l'*agape* de les 5 Ms. El nom li ve perquè en el punt àlgid del ritus es consumeixen cinc productes que comencen per la lletra m. Les 5 emes són: *madya* (el vi o beguda fermentada), *mâmsa* (la carn d'animals mascles sense importar l'origen), *matsya* (el peix fregit sense espines), *mudrâ* (el cereal torrat amb virtuts afrodisíacues) i *maithunâ* (el coit amb la pròpia esposa, l'esposa d'un altre, una prostituta o qualsevol dona que

<sup>424</sup> Norbu, N. (1986), *The Crystal and the way of light*, Routledge and Kegan, London.

<sup>425</sup> Aurobindo, S. (1970), *Le guide du yoga*, Albin Michel, Paris, p.135.

<sup>426</sup> Vijoyânanda, S. (1976), *La enseñanza de Râmakrishna*, Ed. Kier, Buenos Aires.

pertany al grup... dependent de l'escola), que suposen la subversió dels codis de puresa social, una incursió ritual en el territori del perill.

Like so much of tantra, the five M's are an inversion, in this case an inversion of other pentads in more conventional forms of Hinduism. Puranic Hinduism ingested the 'five products of the cow' (*panchagavya*) to purify themselves of pollution: clarified butter, milk and yogurt, plus bovine urine and feces.<sup>427</sup>

En el *chakra pûjâ* s'ignoren les diferències de casta i de classe i es retorna, emprant els conceptes de Lévi-Strauss, de l'estat cuit de la cultura a l'estat cru de la natura. L'element clau és el *maithunâ* o el coit ritualitzat. Els coneguts lemes tântrics: 'qui ha caigut al terra s'ha d'aixecar ajudant-se del terra' o 'que les mateixes dents de la gata transporten els gatets o maten les rates' permet entendre la voluntat d'emprar l'immens poder del sexe en un context no reproductiu ni merament hedonista per elevar-se sobre ell. Doniger seguint la tesi de David Gordon White a *Kiss of the yoginî* escriu: "As for the last element, *maithunâ* is usually translated as sexual intercourse, more literally 'pairing', but since all the others terms seem to be material substances, it may mean more precisely 'what is derived from sexual intercourse' –that is, the fluids produced in sexual intercourse."<sup>428</sup> Punt fonamental, negat per alguns, ritualitzat en la majoria dels cassos, suggerit i velat per un llenguatge al·lusiú o reconegut sense problemes que explicarem amb més detalls en l'apartat següent sobre la història del Tantra.

Per preservar-se dels prejudicis socials que una pràctica com aquesta pot desvetllar, el tântric segueix la norma d'ocultació estipulada en el *Kularnava Tantra*: "En públic, sigues un vaisnava. Entre amics, sigues un shaiva. Però, en privat, sigues un shakta." El shakta segueix el capteniment següent en els ritus sexuals: la dona com la Shakti ha d'ésser activa, i l'home com Shiva, passiu. Actius i passius en les manifestacions del *pathos*, ja siguin amoroses o irades com en la mitologia egípcia i en la kabala on la sacralitat de les relacions sexuals permet tornar a ser u i viure, breument, en l'estat paradisiac anterior a la separació d'Adam i Eva, quan Adam 'coneixia' Lilith. Molt diferent als rols sexuals estipulats durant l'època vèdica o la victoriana on l'home és actiu i la dona passiva. Analitzem les etapes del passat d'aquesta tradició segons els estudis exhaustius d'A.Padoux, Alexis Sanderson<sup>429</sup>, David Gordon White<sup>430</sup> i Hugh B.Uban<sup>431</sup>.

---

<sup>427</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus an alternative history*, Penguin Press, New York, p.424.

<sup>428</sup> Doniger, Wendy, op. cit., p.425.

<sup>429</sup> [www.alexissanderson.com](http://www.alexissanderson.com) (18 setembre 2009).

<sup>430</sup> White, D.G. (2003), *Kiss of the Yoginî, tantric sex in its south asian context*, University of Chicago Press, Chicago.

- (2000), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton,.

<sup>431</sup> Urban, H.B. (2003), *Tantra, sex, secrecy, politics and power in the study of religion*, University of California Press, Berkeley.

- (2006), *Magia sexualis, sex magic and liberation in modern Western esotericism*, University of California Press, Berkeley.

### 5.8.1. Prehistòria de l'escola *vâmatantra*.

Si fem una caracterització de les divinitats de l'imaginari tântric amb les quals el practicant tântric vol posar-se en contacte i obtenir llurs favors ens trobem amb un conjunt de divinitats, la majoria femenines 'angry and hungry, and very often angry because hungry'. Aquestes deesses ctòniques de la vegetació, del bosc i de l'aigua reben culte en la religiositat popular i formen el *mainstream* de la religiositat hindú. Entre les tribus *adivasis* d'Orissa encara trobem cultes i sacrificis de sang associats amb elles. El *bhakti* i el *Sanâtana dharma* brahmànic és posterior i sobreposat, masculinitzant aquest substrat. Totes elles pertanyen a un clan (*kula*) o família matriarcal i en llur culte apareixen conceptes, de rica polisèmia, com fluids (*dravyam*), boca (*mukham*), heroi viril (*vîra*), semen (*vîrya*), ésser perfecte (*siddha*), i vol (*kechara*). Si els posem en joc entendrem que aquestes deesses o bruixes voladores, afamades i terribles (*yoguinîs*), que vivien en els crematoris, cercaven de llurs devots una sèrie de fluids –sang, semen, alcohol- i sacrificis animals i, els bescanviaven, atorgant als herois que s'atrevien a retre-les culte poders (*siddhis*) per volar (*kechari*) i la perfecció (*siddha*) a través de llurs fluids sexuals que els *vîra* consumien, sovint, directament de la vagina de la Yoguinî i preferentment durant la menstruació (*pusparûpinî*). Aquesta consumició, com hem apuntat, podia ser a través de sexe oral o emprant tècniques de yoga –*vajrolî mudrâ*<sup>432</sup>- per aspirar uretralment vampiritzant així l'essència femenina a través del penis. Segons White i Sanderson, el ritus secret del clan o *kula prakriyâ* és una pràctica antitabú de consum d'aliments socialment –brahmànicament- impurs i dels fluids sexuals obtinguts del sexe ritualitzat. Les dones que hi participen oficien de serventes o missatgeres (*dûtî*) de la Yoguinî. Cal que siguin dones esboixerrades (*pramâda*) que previament han fumats cannabis i preferiblement durant la menstruació. La finalitat és produir el *yonitattva* o el *mahârasa* rejuvenidor, l'essència dels fluids sexuals, que s'han d'oferir a les Yoguinîs ferotges. Aquest està format pel flux sexual femení (*rajapâna*) i el semen (*reta*). El practicant masculí ha de participar amb total autocontrol i deseiement del plaer com un heroi (*vîra*) o un perfecte (*siddha*), altrament es degrada a l'estat d'animal (*pashu*). Una oculta alquímia sexual era el motor d'aquestes pràctiques que pivotaven sobre l'analogia semen/mercuri. Els practicants shivaites del *vâmatantra* transgressiu foren primer els *kapalikes* (portadors de cranis) que vivien en l'anomia, en l'esclètxa nocturna i marginal, es lliuraren al segrest, l'assassinat, els sacrificis humans, la màgia negra, els rituals de les 5 M (*pañchamakâra*) i després, un cop extingits aquesta praxi fou continuada pels *aghoris*, al voltant del 1.300 dC. Les escoles *kaula* i la *krama* desenvoluparan aquestes pràctiques.

En la India, el tantrismo de forma shivaíta implica la liberación de todos los tabúes religiosos, morales, ascéticos y alimentarios, mediante ceremonias rituales que violan voluntariamente esos mismos tabúes. En algunas sectas esto puede llegar muy lejos; de la trivial manducación de la carne de las vacas sagradas a la necrofagia, de los ritos sexuales normales con una mujer al coito con un cadáver, de las prácticas adivinatorias clásicas al *ro-lang* o 'cadáver que se levanta' por una magnetización análoga a la de las mesas giratorias espiritistas. ( ) A veces

<sup>432</sup> Gharote, Dr.M.L. (2006), *Hathapradîpikâ of Svâtmârâma (10 chapters)*, Lonavla Yoga Institute, Lonavla.



se entregan a una antropofagia ritual, asando los cadáveres de criminales ejecutados y comiéndoselos, a fin de atribuirse psíquicamente sus 'virtudes' y sus 'méritos' particulares. Este rito se llama *mahãmansa*, o sea, 'la gran carne' o carne sagrada. Aquí se trata, como lo veremos por esta comunión eucarística particular, de una verdadera iniciación al revés, orientada hacia el mal en el estado puro.<sup>433</sup>

Daniélou desvetlla, en un altre ordre de coses: "En ciertos ritos tántricos, el discípulo absorbe brebajes que contienen el esperma de un maestro respetado. El esperma representa la herencia genética transmitida de generación en generación y, por lo tanto, los ancestros."<sup>434</sup> Amb el pas del temps i quan els reis i la classe alta practicaven aquests ritus basats en el culte orgiàstic es va substituir el brut crematori per temples de nova construcció que trencaven amb totes les normes de l'arquitectura sacra hindú, amb una base circular i sense sostre perquè les yoguinis<sup>435</sup> arribaven volant. Les crítiques a aquestes pràctiques també els arribaren dels alquimistes *siddhes* que consideraven que no atorgaven la transmutació: "If liberation is to be identified with the exitacion of the female genitalia, would not even the donkeys be liberated?"<sup>436</sup> Així mateix les pràctiques es refinaren de manera progressiva, segellant l'aliança entre poder polític i rituàlia tântrica. La inversió de rols que acompanyava el tantra, l'anulació de les castes i els criteris de puresa tots ells afecten l'esfera d'*artha* mentre propugnaven un nou *dharma* que desplaçà, com una revolució silenciosa, l'antic ordre brahmànic.

### 5.8.2. Tantra medieval buddhista (s.VI-XIII).

Es pot trobar en el primer tantra buddhista, el *Guhyasamâja Tantra* l'aparició sorprenent d'elements sexuals anòmics dins de la praxis meditativa buddhista, fins aquell moment purament monàstica, per tant casta. L'obra emprà el llenguatge codificat i crepuscular amb múltiples nivells d'interpretació però que incita textualment a l'incest, a la pederàstia per tal d'assolir l'estat de Buddha. Escriu l'erudit Benoytosh Bhattacharya en el seu article *Tântrika culture among the Buddhists* sobre la introducció del culte de la shakti en el buddhisme tântric:

Another elements that the *Guhyasamâja Tantra* introduced into Buddhism is that of *shakti* (woman, considered as a manifestation of divine energy), particularly for obtaining emancipation through yoga and *samâdhi*. There is it is said that the preceptor should take the hand of the *shakti*, who is beautiful, agreeable to the disciple and an adept in the practice of yoga and place it on the hand of the disciple after citing the *Tathâgatas* as witness. Then, after placing his own hand on the head of the disciple, he should say that as buddhahood is impossible of attainment by any other means, this *vidyâ* (*shakti*) should be accepted. He should never abandon her in life. This is what is known as the *vidyâvrata* or the vow of

---

<sup>433</sup> Ambelain, R. (2005), *Los arcanos negros de Hitler, el ocultismo en el Tercer Reich*, Robinbook, Barcelona, pp.129 i 131.

<sup>434</sup> Daniélou, A. (1986), *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y del Eros*, Kairós, Barcelona, p.243.

<sup>435</sup> El temple de les seixanta-quatre yoguinis a Kajuraho ne's una excepció.

<sup>436</sup> White, D.G. (1996), *The alchemical body*, UCP, Chicago, p.172.

*vidyâ*, and any one who disregards this cannot obtain perfection of the *uttama* (highest) kind.<sup>437</sup>

En el buddhisme esotèric sorgit a Índia i exportat (i important també elements diversos) amb adaptacions a la Xina, el Tibet, al Japó..., es treballa a nivell operatiu en els rituals i en el món de la meditació amb visualitzacions d'imatges arquetípiques que mobilitzen les energies psicofísiques del desig. Es tracta, generalment, de la divinitat meditacional Râgarâja (el rei de la passió) o Râgavidyârâja (el rei del coneixement apassionat, en japonès Aizen Myo-o) i de la deessa Kurukulle, popular al Tibet, versió femenina del cupido hindustànic.

*Râgavidyârâja* (Aizenmyo-o) représente l'amour, l'amour sublimé, mais avec un tréfonds d'erotisme comme c'est le cas ordinairement dans le tantra; il a hérité de l'amour l'arc et la flèche classiques (tel l'Eros grec), le croc ou hameçon, et la couleur rouge. Mais sa fureur ne se tourne que contre les erreurs grossières d'où naît l'amour profane, la croyance au Soi et la croyance aux choses. Destructeur des Passions vulgaires, il suscite à leur place un Amour plus grand et plus fort qu'elles, qui embrasse l'univers d'une ardeur égale pour l'amener au salut. Une autre forme, dite de l'arc céleste, encoche une flèche vers le ciel.<sup>438</sup>

Tant Râgavidyârâja –venerat per geishas, prostitutes i artistes- com Kurukulle desvetllen la *boddhicitta*, la ment que anhela la il·luminació en benefici de tots els éssers que pateixen en l'oceà del *samsâra*, però no podem oblidar que en el llenguatge críptic del tantra buddhista significa la gota de semen. Les divinitats meditacionals representen l'estat de fusió o superació de la dualitat entre el món del lotus femení i el món del diamant masculí que aporta l'experiència de la gran joia (*mahâsukha*). Llurs mantres, secrets en el passat, són: "Râgarâja: *om mahârâga vajrosnisa vajrasattva jah hum vam hoh*. Kurukulle: *om kurukulle hrîh svâhâ*." En la tradició tântrica hindú i buddhista, ambdues comparteixen a Chinammasthâ, quan s'ha assolit un nivell elevat en la pràctica meditativa que comporta la superació de les dualitats mentre es sojorna en un estat de calma interior i l'impuls de vida representat per Kâma ha estat desvetllat -i fins i tot incrementat- es comença una pràctica secreta per assolir la gran saviesa adual (*mahâvidyâ*). Es tracta de treballar amb l'arquetipus meditatiu femení de Kâlî o de Chinnmasthâ<sup>439</sup>, la Deessa autodecapitada, en la tradició hindú o de Vajravairochanî o Vajrayoguinî<sup>440</sup> en la tibetana. Sri Aurobindo amb penetració apunta: "¿Quién puede resistir a Kâlî cuando se abalanza sobre el organismo con su fuerza terrible y su divinidad incendiaria? Sólo el hombre que está poseído ya por Krisna."<sup>441</sup> La Gran Mare decapitada, la deessa acèfala és símbol de la transcendència de la ment (el cap tallat), la lluminositat esclatant de la intuïció indestructible, de l'absoluta autonomia i

<sup>437</sup> Lokeshwarânanda, S. (1989), *Studies on the tantras*, Râmakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, p.91.

<sup>438</sup> Demiéville, P. (1930), *Hobogirin, dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Maison Franco-Japonaise, Tokyo, pp.15-16.

<sup>439</sup> Benard, Elisabeth Anne, (2000), *Chinnmasthâ, the awful buddhist and hindu tantric goddess*, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>440</sup> Kelsang, G. (1991), *Guía al paraíso de las dakinis*, Editorial Tharpa, Sevilla i Tamding, G. (1995), *La dama del espacio, comentario a la práctica del tantra de Vajra Yoguinî*, Ediciones Amara, Barcelona.

<sup>441</sup> Aurobindo, S. (2002), *Pensamientos y aforismos*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.48.

interdependència de la *prakriti*<sup>442</sup> en constant sacrifici (*yajña*) transformador i de l'autollurament en el camí del *karma-yoga*.

Il existe dans l'hindouisme une représentation quelque peu étrange de l'union mystique, mais qui s'explique aisément si on connaît un tant soit peu le yoga ; il s'agit de celle de la déesse tantrique Chinnamasthâ (*masta*, tête ; *chinna*, coupée). On la représente nue, dansant sur Kâma et Rati, le dieu et la déesse du désir allongés en union sexuelle au sein d'un lotus géant, et elle tient sa propre tête coupée entre les mains. De son cou sortent trois jets de sang ; celui du centre nourrit sa propre tête, les deux latéraux alimentent ses deux compagnes qui avaient faim et soif et qui lui avaient demandé quelque chose pour se nourrir. Comme ils étaient en pleine mer et qu'elle n'avait rien d'autre, elle s'est tranché la tête et leur a offert son propre sang. La danse de Chinnamasthâ sur le couple en union représente la montée de l'énergie vitale. Le jet central correspond au *sushumnâ*, et le fait qu'il nourrisse la tête de la Déesse elle-même exprime le rayonnement spirituel qui découle d'une montée réussie de l'énergie. Ce rayonnement profite également aux autres, d'où les deux jets latéraux alimentant les compagnes. Du point de vue non duel, la vie de la nature où certains animaux mangent les autres et l'homme mange les animaux évoque le sacrifice incessant de la déesse-mère qui est à la fois celle qui mange et celle qui est mangée.<sup>443</sup>

El sacrifici de les forces ofidianes del cervell reptilià (paleocòrtex), de les forces impersonals del cervell mamífer (mesocòrtex) i de la pulsio individualitzadora de l'escorça humana (neocòrtex), totes elles limitatives i cristal·litzadores, són transcendides definitivament en un estat en el qual el jo i tota la seva parafernàlia sensual i el dolor existencial s'han auperat sense que per això s'hagi deixat de ser. L'energia del desig ha portat al yogui fins el punt inicial de la mística apofàtica, ara només roman allò essencial, el silenci de la meditació que transcendeix paraula i símbol, i el servei a la humanitat.

A quite different interpretation of the presence of Kâma and Rati in the Chinnamasthâ icon emphasizes that the goddess is beign charged with the sexual power of the copulating couple. On the analogy of a lotus seat conferring its qualities and power on a deity, Chinnamasthâ may be thought of as acquiring the sexual energy of the copulating couple upon whom she stands or sits. Surging up through her body, which is usually described as a naked, sixteen-year-old girl's, that energy gushes out of her head in the form of blood to feed her devotees and replenish herself. In this interpretation the copulating couple is not opposed to the goddess but an integral part of a rhythmic flow of energy symbolized by sex and blood.<sup>444</sup>

### 5.8.3. Tantra medieval shivaïta amb Abhinavagupta<sup>445</sup> (s.XI).

Seguint aquests principis el filòsof kashmiri Abhinavagupta elaborà una síntesi de les diverses tradicions tântriques shivaïtes, shaktes i buddhistes, la tradició vèdica i la teoria estètica. Embolcallat per unes dosis elevades d'estetització (*kâma*) va introduir la no-dualitat contemplativa (*moksa*) dins del corpus del

<sup>442</sup> Jacobsen, K.A. (2002), *Prakriti in sâmkhya-yoga*, Motilal Banarsidass, Delhi,

<sup>443</sup> Vigne, Dr.J. (2001), *Le mariage intérieur en Orient et en Occident*, Albin Michel, Paris, p.87.

<sup>444</sup> Kinsley, D. (1998), *Tantric visions of the divine feminine*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.154-155.

<sup>445</sup> Dupuche, J.R. (2003), *Abhinavagupta, the kula ritual, as elaborated in chapter 29 of the Tantrâlôka*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Shivaisme de Kashmir i dels rituals sexuals tântrics de l'escola *Kaula* (*pañchamâkara*). Amb la invasió islàmica aquesta escola es desplaçà al sud i s'hibridà sobrevivint fins avui.

The sanscrit term '*kula*' means 'female womb' while *kaulika* suggests returning to a 'womb-like state'. This of course is not to return to the womb itself, which is as a desireis a negative psychological disorder of the modern western mind. *Kaulas* are tantrics. Unfortunately, the word 'tantra' has become associated with esoteric sexual practices which is not at all true. Many misinformed persons make use of this, to 'build up popular cults' and 'make money' through gullible persons. Of course, one gets what one deserves, and thus, all levels of teachers act as vehicles of karma for their students.<sup>446</sup>

Abhinavagupta és una rar ésser que harmonitza erudició i inspiració. Erudició que el porta envers la no dualitat i inspiració que el fa capaç, com a home de síntesi, de fusionar en una octava superior pràctiques que pertanyien a un estrat profund de la psique i apropar-les a una societat benestant on *artha* predomina i que no vol renunciar a *kâma*.

Certain elite brahmin tantric practitioners, led by the great systematic and scholastic theologian Abhinavagupta of Kashmir (975-1025 ce), sublimated the ritual into a body of ritual and meditative techniques 'that did not threaten the purity regulations required for high-caste social constructions of the Self.' The tantra of the cremation ground was cleaned up and housebroken so that it could cross brahmin thresholds. The theoreticians eliminated the major goal of the unsanitized tantrics, the consumption of the substances, and kept only the minor goal, the expansion of consciousness, now viewed as the cultivation of a divine state of mind homologous to (rather than actually produced by) the bliss experienced in orgasm.<sup>447</sup>

Abhinavagupta i la seva escola salvaren i autenticaren antigues pràctiques que la ortodòxia brahmànica no tolerava i alhora divulgaren entre les classes benestants una síntesi filosòfica que permetia entendre l'experiència meditativa a partir de símils dramàtics i sexuals.

Se pasa del apaciguamiento de divinidades feroces y eróticas mediante el 'sacrificio' de sustancias sexuales, a la práctica de la unión sexual en un contexto ritual como transformación del deseo, de modo que se piensa que la experiencia del coito refleja o actualiza el goso de Shiva y Shakti.<sup>448</sup>

Universalitzà els camins que porten a la unificació i al mateix moment que construïa un sistema més esotèric donà a conèixer una teologia basada en la paraula (*vâc*), la vibració, l'energia femenina i quatre nivells de pràctica meditativa. El primer nivell és l'*anupâya*. És el més elevat perquè la maduresa del yogui permet no emprar mètodes o medis, és la vivència no mediada de 'Jo sóc Shiva (*Shivoham*). El segon és el *shâmbhava upâya*: el mitjà de pràctica o contemplació meditativa és Shiva. Es basa en el conreu de la voluntat espiritual o *iccha shakti*. El tercer nivell és el *Shaktopâya*. El mètode és la saviesa (*jñâna*) de la Shakti i s'acompanya, entre d'altres recursos, de la visualització i

<sup>446</sup> Gitânanda, S.(1997), *Frankly speaking*, Satya Press Icyer, Pondicherry, pp.122-123.

<sup>447</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus an alternative history*, Penguin Books, New York, p.426.

<sup>448</sup> Flood, G. (2008), *El cuerpo tântrico*, Paidós, Barcelona, p.117.

del mantra *soham* lligat a l'observació de la respiració. I el quart o *ânupâya*. És el mitjà apropiat per l'individu atomitzat, que se sent aïllat de Shiva. La pràctica reposa en les accions purificadores o *kriyâ shakti*, com les ofrenes i els rituals. Devem a Abinavagupta la recuperació de la realitat del món després de mil anys de tractar-lo com a mera il·lusió. La realitat del món se'ns presenta a través dels sentits que en un determinat context artístic de contemplació permeten captar i experimentar la unitat. Primer com a *rasa* i després com a goig de l'energia universal de Shakti o Kâlî fusionada amb la pau absoluta de Shiva. Kâlî, en l'aspecte d'emperadriu del plaer (Kâmeshvarî) o Rasânkushî, i Shiva com a Kâmeshvara emperador del plaer) o Rasabhairava es troben en el centre del Shrîyantra o Shrî Chakra (el cercle auspiciós) gaudint de la joia extàtica. White crític amb Abhinavagupta el desmitifica: "Abhinavagupta 'packaging' of tantra as a path to ecstatic, exalted god-consciousness was pitched at a leisured Kashmiri populace whose 'bobo' profile was arguably homologous to the demographics of the twentieth and twenty-first-century *New Age* seekers who treat 'tantric sex' as a consumer product."<sup>449</sup>

#### 5.8.4. Tantra vaisnava (s.XV-XX).

L'Eros platònic acompanyava l'ascens, dur i esforçat, epistemològic i ontològic alhora que permetia escapar de la caverna de la ignorància i esdevenir un habitant del *kosmos noetós* il·luminat per la llum del Bé. Aquest Eros, motor de l'ascens exposat en el *Simposium*, és l'Eros Urani en la inspirador del diseg de saviesa (*satyakâma*), auriga del carro alat, suport en les dures proves del currículum de la *República*. L'altre Eros, el Pandemos dispers i sensual, s'ha de concentrar i minimitzar en aquest ascens envers l'abstracció. Després, en el camí de retorn mudarà en compassió pels ignorants o deure social del savi o *âgape* envers 'Tot el món, que és un déu visible, sensible'..., però que pateix la malaltia de l'oblit de la seva naturalesa divina i astral. Eros Urani és l'equivalent homeomorf de *prema* i Eros Pandemos de *kâma*. "La différence essentielle entre le désir sensuel (*kâma*) et l'amour sublime (*prema*) tient au fait que le premier mène à rechercher une satisfaction personnelle, égoïste, tandis que le second est entièrement oblatif et purement désintéressé."<sup>450</sup> Les tradicions orientals també festegen la divinitat de l'amor ambivalent, que posseeix un pol analític ascendent (*kâma*) i un pol sintètic descendent (*prema*). Tota situació que evoca *kâma* pot ser transformada en *prema*. Pura energia de vida que necessita ésser canalitzada envers una orientació, una diana -metàfora molt del gust dels arquers *ksatriya* del passat convertits en veritables filòsofs. A l'Índia aquest company de viatge, paradigmàtic i ambivalent, que ens magnetitza i il·lumina el camí serà Kâmadeva, el Krisna dionisiac que dansa amb les pastores com el Senyor fascinator dels tres mons (Trailokyamohana) o en les tradicions de caire matriarcals com Kâlî<sup>451</sup> o Chinnamasthâ la deessa tântrica sense cap. Eliade desvetlla: "Intégrer, unifier, totaliser, en un mot abolir les contraires et réunir les fragments est, dans l'Inde, la voie royale de l'Esprit."<sup>452</sup>

<sup>449</sup> White, D.G. (2003), *Kiss of the Yoginî, tantric sex in its south asian context*, University of Chicago Press, Chicago, pp.xii-xiii.

<sup>450</sup> Saille, R. (1986), *Chaitanya et la dévotion a Krisna*, Dervy-livres, Paris, p.166.

<sup>451</sup> Kinsley, D. (1998), *Kâlî and Krishna*, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>452</sup> Eliade, M. (1962), *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, p.139.

Al Japó budhista, en l'escola Shingon<sup>453</sup> de Kukai, serà el *deva* de la joia amb Ganapati abraçat amb Avalokiteshvara (Kangi Ten o Shoden-Sama) o el cupido Râgavidyârâja (Aizen myo-o); al Tibet i a la Xina –com hem vist- les deesses tântriques Kurukulle, Vajrayoguini o les imatges *Yabyum* dels buddhes coitant en postura de lotus (Samantabhadra, Vajrasattva), drets (Kâlachakra, Vajrabhairava, Ghuyasamâja, Chakrasambara, Hevajra...) o volant per l'espai com els *mahâsiddhes*<sup>454</sup>. Els arquetipus dionisiacs romandran en secret, matèria d'iniciats, però traspuaran a la societat en versions devocionals, artístiques o extàtiques. El tantra en l'escola vaisnava també segueix la divisió en mà dreta, l'escola *pâncharâtra*, i mà esquerra, escola *sahajiyâ*. L'exposició que segueix pertany a aquesta última.

### a) Râdhâ o l'amor com ascèsis mística.

La *coincidentia oppositorum* s'articula en el mite de l'androgínia humana, que de manera plàstica es tematitza en mites i rituals de divers format. L'objectiu moldejar a través de l'amor l'androginització de l'home primordial, reintegrar-lo al seu estat pre-temporal. En la narració de Krisna i les *gopîs* dos tipus d'amor i la tensió que es genera a nivell social i de consciència personal. L'amor marital (*svakîyâvâda*) i l'amor d'amants adúlter (*parakîyâvâda*) es ressol en l'amor místic. Tast evanescent de fusió mística que requerirà d'una posterior ascési per ser recuperat en una dimensió interior ja no sotmesa a les lleis del temps i l'espai i a la presència de l'amant. Aquest punt de l'erotisme de Krisna incomoda a molts dels seus puritans seguidors tancats en una moral convencional: l'episodi del robatori de la roba de les noies quan aquestes es banyen; la seva relació amb Râdhâ, dona casada més gran que ell i el ball en rotllana de les essències (*rasamandala*) del *rasakridha* o *rasalîlâ*. "Râdhâ is simply the personification of *mahâbhâva*, a 'great feeling' that is heedless of social properties and unbounded by conventions."<sup>455</sup> El control de la sensualitat que el brahmanisme i el budhisme havien imposat a la societat va canviant a partir del segle VI. dC. amb l'aparició del moviment *bhakti* que s'anà impregnant de tantrisme. La parella d'enamorats, podriem dir amants?, s'expandí arreu. Pel psiquiatre Akhtar les figures de Râdhâ i Krisna:

Are primarily products of the *bhakti* movement, whose principal mood has always been erotic. *Bhakti* is pre-eminently feminine in its orientation, and the erotic love for Krisna (or Shiva as the case may be) is envisioned entirely from the woman's viewpoint, or at least from her position as imagined by the man.<sup>456</sup>

A Bengala, terra tardanament brahmanitzada, es va donar un *melting pot* on les antigues tradicions supervivents a nivell popular dels tântrics budhistes (*sahajiyâ*) no monàstics s'hibridaren amb desenvolupaments posteriors del

<sup>453</sup> Matsumoto, J. (1988), *Avec le bouddha*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris, p.179. Per conèixer la fascinant escola shingon, vegi's: Tajima, R. (1959), *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'esoterisme shingon*, Kasai Publishing, Tokyo. Wayman, A.&Tajima, R. (1992), *The enlightenment of Vairocana*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi. Hodge, S. (2003), *The mahâvairocana-Abhisambodhi tantra*, Routledge Curzon, Abingdon.

<sup>454</sup> Dorman, K&Beer, R. (1988), *Masters of enchantment, the lives and legends of the mahâsiddhas*, Inner Traditions International, Rochester. Biografies, *dharma* i belles il·lustracions.

<sup>455</sup> Akhtar, S., op. cit., p.185.

<sup>456</sup> Akhtar, S., op. cit., p.189.

Visnuisme homònim (*sahajiyâ*), cultes *kaula vâmamârga* de la Gran Mare i elements sufís centrats en la poesia amorosa polaritzada en el dolor de la separació i la distància entre els amants.

La liaison de Râdhâ et Krisna est un thème qui a certainement contribué à rapprocher le vishnouisme de Bengala et le mouvement tantrique appelé *sahajiyâ*, lequel a commencé d'exister dans le bouddhisme tardif du Véhicule de Diamant. Les *sahajiyâ* sont les adeptes d'une voie 'naturelle' dans la recherche de l'expérience mystique. Ils mettent en valeur la simplicité, la spontanéité et surtout ne rejettent pas la vie des sens, les impulsions sexuelles, mais volent au contraire utiliser celles-ci pour la réalisation spirituelle.<sup>457</sup>

En aquest Visnuisme *sahajiyâ*, el pol Râdhâ-Krisna s'articula sobre altres polaritats anteriors<sup>458</sup> com Prakriti-Purusa (matèria activa-consciència passiva) del *sâmkhya* o Shakti-Shiva (Energia-Espai) del shivaisme, ampliant la relació polar. En la teologia que desenvolupen Krisna, la consciència amorosa activa, vol degustar i gaudir de l'amor, com hem vist en el mitema de Prajâpati i es desdobra en Râdhâ (la joia que desapareix en l'amor).

Pour les *sahajiyâ* visnouites, 'le but de l'homme' est l'expérience perpétuelle de la joie divine. L'homme est divin, il a donc en lui la possibilité de cette expérience, mais il faut qu'il redécouvre sa vraie nature divine, dissimulée par l'ignorance. Selon certains textes, l'homme et la femme ont en eux simultanément les divins Krisna et Râdhâ. Une femme est féminine, parce que Râdhâ prédomine en elle, un homme est homme parce qu'il est principalement Krisna. L'amour entre l'homme et la femme est une réplique dans le microcosme de l'amour de Râdhâ et Krisna. Un amour à deux phases : la séparation et l'union. Ainsi, quand on se conçoit comme divin, on fait l'expérience dans l'union non pas des joies insignifiantes de l'amour humain, mais des joies divines et perpétuelles de Râdhâ et Krisna.<sup>459</sup>

El principi d'aquesta via d'amor a Krisna parteix d'una emoció eròtica (*rati*) que va transmutant-se en un *rasa* eròtic (*shringâra*) que culmina en la devoció (*bhakti*) i en *ânanda*.

L'amour humain, lié au désir (*kâma*) est admis comme point de départ d'une progression graduelle à travers une discipline continue, physique et psychologique, vers une émotion de félicité suprême, insondable et sans limites d'extension et de profondeur, qui devint elle-même l'amour divin : le plus haut gain spirituel.<sup>460</sup>

A la fi el devot perfeccionat hi participa:

L'émotion amoureuse née du désir (*kâma*), lorsqu'elle en est 'dissociée par la discipline physique et psychologique' peut se transformer en amour sublime (*prema*). Il ne peut y avoir de *prema* sensé *kâma* et, par conséquent, *prema* ne peut être atteint par la négation absolue de *kâma*. Le *prema* des *sahajiyâs* n'est

<sup>457</sup> Sailley, R., op. cit., p.58.

<sup>458</sup> Sobre aquest concepte vegi's: Reymond, Lizelle&Anirvân, S. (1973), *La vida en la vida*, Libreria Hachette, Buenos Aires, p.116 i Maheshânanda, S.&Rose, Dr S. (2009), *Energy+Space, within/outside and beyond*, The Dual Publishers, London.

<sup>459</sup> Dimock, E.C. (1966), *The place of the hidden moon*, Chicago, p.15.

<sup>460</sup> Dasgupta, S.B. (1969), *Obscure religious cults*, Calcutta, p.134.

pas l'émotion de la plus intense dévotion de l'homme envers Dieu ; c'est la plus intense émotion d'amour existant entre Krisna et Râdhâ, qui résident en tant que *svarûpa* dans la *rûpa* de chaque homme et chaque femme.<sup>461</sup>

Râdhâ unida a Krisna en el mirall, un recurs Escherià *trompe-l'oeil* místic, que segella allò que en l'espai resta separat. La *imitatio Krisna* no sempre ha cercat l'etèrica Vrindavana Celestial i ha volgut reproduir en un nivell material els passats gaudis genitals de la parella Râdhâ Krisna en els bosquets de la Vrindavana Terrenal.

L'amour d'un, même s'il revêt l'apparue de jeux érotiques, transcende radicalement le monde : il se situe sur un plan purement spirituel où n'intervinent par le désir sensuel (*kâma*). Dans le Vrindâvana Céleste, les partenaires de Krisna, les bergères ou *gopî*, sont dépourvues de corps matériel et figurent les libres énergies divines avec lesquelles le Seigneur élabore un Divertissement infiniment varié, subtil et raffiné.<sup>462</sup>

Afirmen que Râmânanda Raya, un sant devot de Chaitanya Mahâprabhu, acostumava banyar les noies que servien en el temple (*devadasis*), perfumar-les i vestir-les entrant en estat d'èxtasi (*bhâvasamâdhi*) absorbit en un pla diví durant el ritual. Malgrat l'exemple d'aquest i altres sants els imitadors no feren altre cosa que consolidar la prostitució, la corrupció de menors i el descredít. El *dharma* brahmànic encara avui lluita per fer remuntar i sublimar, en el camp de la mística de Krisna, la tendència que gravita envers el nadir biològic.

Los pueblos sensuales de Bengala introdujeron en esta doctrina todo género de desordenes, y hasta los discípulos de Vallabhâchârya (siglo XV) que recomendaban la adoración del *guru* como encarnación visible de Dios, cayeron también en estos excesos de inmoralidad, siendo despreciados por los brahmanes ortodoxos. '*Vaisnavî o boistubî*' es a menudo sinónimo de mujer disoluta, de cortesana.<sup>463</sup>

## b) El *gâyatrî mantra* de *kâmadeva*.

Com hem vist en la màgia vèdica ens podem ajudar de *mantres* per connectar i propiciar la voluntat de l'estimat. En la tradició *bhakti* d'amor a Krisna s'ha emprat el *kâmagâyatrî*. El sentit aproximat, ja que empra epítets amorosos i una simbiosi entre Krisna i *Kâmadeva*, del *kâmagâyatrî*: 'Nosaltres meditem sobre Krisna, nosaltres El contemplem, que Ell augmenti la nostra comprensió". Ens han arribat diferents formats del *mantra*. A continuació en presentem alguns tal com apareixen en el *Kâmasûtra*, en el shivaisme del sud, i dos de tradició vaisnava, la del temple de Jaganath Puri i l'emprada pels Hare Krisna:

*Om manobhavâya vidmahe  
Kandârshâyâ dhîmahî  
Tannah kâmah prachodayât*<sup>464</sup>

*Klîm trailokyamohanâyâ vidmahe  
kâmadevâyâ dhîmahî  
Tanno Visnuh prachodayât*<sup>465</sup>

<sup>461</sup> Dasgupta, S.B., op. cit., pp.135-136.

<sup>462</sup> Saille, R., op. cit., p.151.

<sup>463</sup> Rivière, J.R. (1960), *El pensamiento filosófico de Asia*, Editorial Gredos, Madrid, p.140.

<sup>464</sup> Daniélou, A. (1994), *The complete Kâma Sûtra*, Inner Traditions, Rochester, p.505.

<sup>465</sup> Al respecte vegi's: Tripathi, G.C. (2004), *Communication with God, the daily pûja ceremony in the Jagannâtha temple*, Indira Gandhi Natinal Center for The Arts, New Delhi. I també a Vijñânânda, S.



*Klîm manmathâya vidmahe*      *Klîm kâmadevâya vidmahe*  
*kâmadevâya dhîmahi*      *Pushpavanâya dhîmahi*  
*Tanno gandharvah prachodayât*<sup>466</sup> *Tanna'nangah prachodayât*<sup>467</sup>

Es tracta d'un vector acústic d'aproximació, contacte i possessió divina i el guany posterior que se'n deriva. La importància del *kâmagâyatrî* en la tradició visnuïta, especialment pel seu rol en la devoció apassionada o *râga bhakti*,<sup>468</sup> de Bengala és clau. El conreu d'aquest mantra que il·lumina com el *Gâyatrî* vèdic i desvetlla 'l'aspiració a posseir el Bé', la *mania* amorosa, que segons escriu Plató en el *Fedre*, permet participar en el coneixement transcendent.

The souls become fettered by the bonds of the world through the power of *mâyâ*, which makes them forget their real nature. The force of karma can be overcome if we have *bhakti*. By the development of love (*ruchi*) for Krisna, we can have intuition of the divine. God's affection for his creatures is said to be brought out in his love for Râdhâ. It is the desire of the creature that his creatures should cleave to him only in the hope of salvation. *Kâma* or sexual love is distinguished from *prema* or spiritual love. *Bhakti* is the way of salvation.<sup>469</sup>

L'amor salvífic s'inflama amb el mantra de Krisna com el foc per l'acció vivificant de l'aire. La repetició del *kâmagâyatrî*, fou revelat, en una passat mític i en un context iniciàtic (*dîksâ*), per Krisna a través de l'alè i el so de la seva flauta al creador Brahmâ. L'ensenyament recullit en el *Brahmasamhitâ*, molt valorat per Chaitanya Mahâprabhu, es perpetua en la iniciació Hare Krisna actual. En la terminologia característica d'aquest moviment:

In the spiritual world there is no better mode of endeavor for securing the superexcellent *rasa*-bedewed love. As soon as that *Gâyatrî* entered into the ear-holes of Brahmâ, he became the twice-born and began to chant the *Gâyatrî*. Whoever has received the same *Gâyatrî* in reality has attained his spiritual rebirth. The status of a twice-born that is obtained in accordance with one's worldly nature and lineage, by the fettered souls in this mundane world, is far inferior to that of the twice-born who obtains admission into the transcendental world; because the initiation or acquisition of transcendental birth as a result of spiritual initiation is the highest of glories in as much as the *jîva* is thereby enabled to attain to the transcendental realm. This *kâmagâyatrî* is received from the spiritual master when a disciple is far advanced by chanting *Hare Krisna Hare Râma mantra*. In other words, this *kâmagâyatrî mantra* and *sanksar*, or reformation of a perfect *brahmin*, are offered by the spiritual master to a student when he sees that the disciple is advanced in spiritual knowledge. Even such *kâmagâyatrî* is not uttered under certain circumstances. Still, the chanting of Hare Krisna is sufficient to elevate one to the highest spiritual platform. ( ) The word *klîm* added to the *Gâyatrî mantra* is explained in the *Brahma Samhitâ* as the

---

(1921), *Shrî Nârada Pancharatnam, Vol. XXIII of The Sacred Books of the Hindus*, Panini Office, Allahabad.

<sup>466</sup> Brunner-Lachaux (1963), *Somashambhupaddhati II*, Institut Français d'Indologie, Pondicherry, p.336.

<sup>467</sup> Consultar: Bhaktisiddhânta, S. (1991) *Shrî Brahma-samhitâ*, Bhaktivedânta Book Trust, Los Angeles, pp.45-46. I també a Joshi, R.V. (1959), *Le Rituel de la dévotion Krisnaïte*, Institut Français d'Indologie, Pondicherry, p.42

<sup>468</sup> Puri, S. (2005), *Art of sâdhana, a guide to daily devotion*, Mandala Publishing Group, San Francisco.

<sup>469</sup> Râdhâkrishnan, S. (1999), *Indian Philosophy, vol II*, Oxford India Paperbacks, New Delhi, pp.763-764.

transcendental seed of love of Godhead, or the seed of the *kāmagāyatrī*. The object is Krisna, who is the evergreen Cupid. And by utterance of *Klīm mantra*, Krisna is worshipped. In the *Gopal Tapini Upanisad*, it is further stated that when we speak of Krisna as Cupid we should not misunderstand that He is the Cupid of this material world. As we have explained, Vrindaban is the Spiritual Abode of Krisna, and so this word Cupid is also spiritual and transcendental. One should not misunderstand the material Cupid and Krisna as being on the same level. Material Cupid is the attraction of this external flesh and body, but the spiritual Cupid is the attraction of the Supersoul upon the individual soul.<sup>470</sup>

### 5.8.5. La reforma del tantra sexual a Bengala (s.XVIII-XX).

La tradició *shakta* practicada segons els ritus *vāmakaula* es feu forta en la zona de Bengala i des d'allí irradià enfilant l'Himàlaia envers el Tibet on influí profundament el lamaisme, especialment en el culte a Târâ, essent el bengalí el model del tardà alfabet tibetà. L'impacte erosionador de la heteropraxis *vāmakaula* sobre la ortopraxis del *dharma* brahmànic fou inacceptable. B.K.Bhattacharya ho il·lustra:

But the cult of *kaulas* as it has been handed in present Bengal, Orissa and Assam is a result of synthesis in the world of *sādhana* taken place in the late medieval period with the spread of the cult which has gradually been accepted by the *smārta* and *paurānika* people who constitute the mainstream of culture in eastern India. Probably the number of the *vāmakaulas* of this religious movement was very limited, this cult was confined to selecte people who were aspirants of getting occult power and spiritual attainment in an easy or quick (*sahaja*) way which was the main claim of the movement. ( ) This doctrine of *bhukti-mukti* of the *vāmakaula* of shaktism was able to draw attention of people: also the occult power of *vāmakaula sādhas* made this new movement very popular, even the people of higher social status were attracted to it. Though it has been originated in Assam still it became very popular in Bengal particularly where the socio-cultural condition was in the process of brahmanization mainly whose aim was to inculcate vedic cult through matrimonial process renown as *kulīna*. This kulinism encouraged polyandry among Bengalees, chiefly, of upper social order. This *kulīna* polyandry brought a new outlook to sex and society; also it made Bengal sexuality perverted to a large extent. This perversion had been encouraged socially and politically. Such a sociocultural condition became the fertile land for a religious system that allows polyandry and free sex in the form of *shaiva-vivāha*.

En el cor del llinatge *shaktakaula* es va realitzar un esforç per caracteritzar i catalogar les diferents manifestacions de la Gran Mare harmonitzant els seus trets més ferotges i integrant les formes més dolces de la Gran Deessa. El resultat foren les *Dasahāvidyā* i progressivament el culte i les pràctiques seguint les regles *vāmakaulas* segons el codi *pasubāva* o animallesc, fou descartat. Grans mestres espirituals *dakshinātantrics* i vedàntics intervingueren en aquest canvi que incorporava elements *bhaktis* a mesura que expurgava els *vāmatantrics*. Rāmakrishna va concloure que el *vāmatantra*<sup>471</sup> era 'a path full of rubbish'. Així en el *dakshinātantra* o en el *vāmamārga* practicat segons el codi

<sup>470</sup> Prabhupada, S. (1968), *Teachings of Lord Chaitanya*, ISKCON Books, Los Angeles, pp.270-271.

<sup>471</sup> Per un apropament més amable del *vāmatantra* que ens recorda en alguns moments a C.Castaneda, vegi's la traducció castellana d'un dels tres volums de la seva trilogia Svoboda, R. (2007), *Aghora, el culto a la Kundalinī*, Kairós, Barcelona.

rajàsic o *vîryabhâva* es van produir unes substitucions exteriors i una interiorització yòguica del ritual<sup>472</sup>. L'objectiu divinitzar els elements naturals, esdevenir lliures de tota afecció envers ells i oferir-los a la Divinitat. *Mudrà* o cereals afrodisíacs, l'element terra, mudà en digerir totes les emocions negatives reduint-les a equilibri interior i a nivell exterior en l'ofrena d'arròs; *matsya* o menjar peix, element aigua, fou substituït per les pràctiques respiratòries del i l'ofrena de gingebre; *madya* o beure vi negre, l'element foc, fou bescanviat pel consum del nèctar interior que generava alegria i l'ofrena de llet; *mânsa* o menjar carn, element aire, pel control de la llengua o de la parla i en la ofrena de llavors de sèsam; *maithunâ* o coit, element èter, es transmutà en la unió d'*âtman* i Brahman i en la ofrena de flors especialment l'hibisc.

Consequently this new cult of *Mahâvidyâs* took the lead in religious as well as cultural life of Bengal which later on influenced Orissa and Bihar. This new socio-religious awareness made sexual spiritualism so widespread that it virtually led to perversion and spoilt the main principle of *shakta kaulism* which propagated the use of *bhoga* for selfcontrol, not for perversion. This trend of perversion was the main force among *shakta kaulas* of Bengal even at the time of the celebrated Vâmâksepâ/Bhamaksepâ (1837-1911). While Râmaprasâd Sen<sup>473</sup> (1720-1766) is the first *shaktakaula* belonging to the worship of Târâ who has rejected the *vâmâchâra* worship of shakti and has introduced the *samayâchâra* in Bengal. Kamalakânta (1772-1821) and Râmakrishna Paramahansa(1836-1886) carried forward this trend and established it firmly, which became the vital force of *svadeshî* movement of neo-intellectualism enunciated by Swâmi Vivekânanda (1863-1902), Bankimchandra Chattopadhyaya (1836-1896), Rabindranath Tagore (1861-1941), Aurobindo (1872-1950)<sup>474</sup>, etc. Now, the *Vâmakaulas* become an object of social rejection and gradual extinction<sup>475</sup>

No hem d'oblidar la tasca d'altres mestres bengalis menys coneguts com Nigamânanda, Mahendranath Gupta, Swami Vishuddhânanda, Râm Gopal Muzumdar, Shrî Anirvân, Ânanda Moyi Mâ, Paramahansa Yogânanda... Les dues primeres *Mahâvidyâs*<sup>476</sup>, Kâli i Târâ, eren les més venerades a Bengala – el culte de Târâ abastava Índia, el món mongol, tibetà, xinès i la Rússia zarista<sup>477</sup> - i en menys de dos cents anys es capgiraren, en l'imaginari i en la ortopraxis, les associacions del passat.

Particularly the cult of Ugratârâ or Târâ in Bengal has yielded a permanent impact on the literature through the celebrated *sâdhaka*-poet Râmaprasâda who brought new phase to the cult of Târâ: Râmaprasâda replaced the anthropomorphic characteristics of Târâ as a young daughter of the *sâdhaka*. He also made her popular as Brahmayâ (identical with brahman) and identical with Kâlî. His concept of shaktism became, and till today it remains, the central theme of shaktism in Bengal. Râmakrishna following his line renovated the cult of Kâlî and shaktism in general. Though Vâmâksepâ and Râmaprasâda themselves had practiced the erotocentric rite in accordance to the codes of *vîrâcâra* and attained *siddhi*, but they denounced this rite, also rejected the fierce form of the deity. Instead they introduced for the first time in shaktism the rite on the basis of *bhakti*

<sup>472</sup> Sastri, G. (2002), *Rituals and practices of tantra*, Cosmo Publishers, New Delhi, pp.826-829.

<sup>473</sup> Râmaprasâd, (1982), *Chants a Kâlî*, Les Belles Lettres, Paris.

<sup>474</sup> Aurobindo, S. (1990), *La Madre*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>475</sup> Bhattacharya, B. K. (2003), *Târâ in hinduism*, Eastern Book Linkers, Delhi, pp. 209-210.

<sup>476</sup> Johari, H. (1986), *Tools for tantra*, Destiny Books, Vermont, p.91 i ss.

<sup>477</sup> Sastri, G. (2002), *Rituals and practices of tantra*, Cosmo Publication, New Delhi, p.177.

and supreme ecstasy rather than ritualism. Their image of Ugratârâ, though has the element of Ugra as that of Kâlî, is now calm and charming daughter of mother whom the *sâdhaka* loves, not coerces to bring the desired objects through *satkarma* chiefly. Now these siddhis are the objects of popular condemnation: whereas the efficacy of the rites of *satkarma* has previously been the chief cause of Târâ's popularity. Now, the rites are denigrated as black magic which has brought an ill name for tantrism and shaktism in general. The cult of ten *Mahâvidyâs* virtually has waned and absorbed into the cult of Kâlî.<sup>478</sup>

La transmutació iconogràfica de la deessa Târâ –deixem de costat l'estudi de Târâ en el context del buddhisme tibetà<sup>479</sup>, l'estel salvador que ens guia en l'oceà del *samsâra*, és evident i copsadora. D'una ferotge divinitat nua i bruna amb un sabre en una mà i una tissorsa a l'altre esdevé una dolça mare que allesta al seu marit Shiva Nîlakantha, el que té el coll blau després d'empassar-se el verí del món. Shiva també passa d'estar al terra estirat inconscient amb Târâ trepitjant-li el pit a romandre entre els amorosos braços de la deessa, ara vestida, guarnida amb flors d'hibiscs vermelles i amb la pell blanca, que s'el mira satisfeta mentre ell apropa els llavis al pit dret i gaudeix. Episodis d'oralitat freudiana al Temple de Târâpith al mig de Bengala! L'erudit David Kinsley ens explica la gènesi:

According to the Târâpith tradition, the Buddha, after initiating Vasistha into his left-handed tantric worship, instructed him to return to India to practice his new *sâdhana*. He was instructed to go to Bengal, to the very place, in fact, where Târâpith was subsequently established near the Dwaraka river. The Buddha with his superior mystical insight, knew this spot to be sacred to Târâ. Vasistha positioned himself on a seat of five human skulls and proceeded to recite the Târâ mantra three hundred thousand times. Târâ was pleased with his *sâdhana* and appeared to him. She offered him a boon, and he requested that she reveal herself to him in her maternal aspect, as a mother suckling Shiva at her breast, the image of Buddha had described to him. She manifested this form to Vasistha, and it then turned to stone; this became the central image of Târâpith temple.<sup>480</sup>

En l'obra poètica de Svâmî Vivekânanda (1863-1902), el gran vedantí de Bengala, apareix de manera recurrent la temàtica de la Gran Mare, ara ja, Gran Deessa. Llegim el seu poema Benedicció:

El cor de la Mare, la voluntat de l'heroi,  
la delicadesa de les flors més tendres;  
l'encís i la força que eternament fan fluctuar  
les entremaliades flames del sagrat foc sacrificial;  
la fermesa d'ànim que condueix i guia,  
però que sap obeir quan estima;  
somnia de gran abast, capteniment pacient,  
eterna confiança en el teu propi ésser i en tot allò que és real;  
aguaitar la Llum Divina en els grans éssers,  
i també en els més petits.  
Tot això, i el que ara s'escapa a la meva imaginació,  
et sigui concedit, avui, per la Mare.

<sup>478</sup> Bhattacharya, B.K. (2003) *Târâ in hinduism*, Eastern Book Linkers, Delhi, pp. 310-311.

<sup>479</sup> Vegi's: Beyer, S. (1978), *The cult of Târâ, magic and ritual in Tibet*, University of California Press, Berkeley. Willson, M. (1986), *In Praise of Târâ, song of the saviouress*, Wisdom Publication, London.

<sup>480</sup> Kinsley, D. (1998) *Tantric visions of the divine feminine*, Motilal Banarsidass, Delhi, p.106.

La llarga tasca de purgar el *vâmatantra* dels seus elements escabrosos i involutius i de sublimar-los, apropant-lo al *dakshinâtantra* i a la cultura brahmànica, es veu en entredit en l'etapa següent. Segons Flood, la cultura de masses consumista s'apropia del tantra i globalitza l'efecte pizza. El *vâmatantra* no 'sanititza' tindrà nombroses dificultats de pervivència en el segle XXI. Ja rebé els atacat dels acadèmics i els missioners durant el segle XIX, i fou estigmatitzat durant en segle XX pels mestres de la Renaixença hindú, la moralitat cristiana, el govern de l'Índia independent, el pensament únic de base materialista i evolucionista, les expectatives de gènere i el discurs feminista. Després d'explorar i experimentar allò que ens pot aportar el sistema nerviós acompanyat per les dues esposes de Kâma, Rati o les sensacions plaents, i Priti, les imatges de la fantasia, l'ésser s'apropa a un altre valor, *moksa*. L'ex-rei i monjo poeta Bhartrihari ens parla d'aquesta doble via, evidentment des de l'ull d'un home medieval:

Per què tantes paraules sense sentit?  
Tan sols dos mons són mereixedors de la devoció d'un home:  
la joventut d'una dona de pits generosos inflamada pel vi del desig ardent  
o la selva solitària de l'asceta.

## Capítol 6: *Moksa*, el valor de l'*homo divinus*. L'experiència de l'alliberament sensorial i la completa emancipació.

### 6.1. *Moksa*.

Aquell que transcendeix *dharma*, *artha* i *kâma* i no desitja res més, aconseguirà *moksa*.

*Mahâbhârata*.

L'alliberament (*moksa*) és l'abolició de tot lligam i sofriment.

*Shaiva Siddhânta*

*Moksa* o *mukti* és la realització a nivell espiritual o alliberament (*eleutherosis*) de les cadenes del món de la reencarnació o *samsâra*, generada per la ignorància (*ajñâna*, *amathîa*). *Moksa* és metafísica realitzadora. El *telos* de l'ésser humà és l'autorealització; l'assoliment de la nostra vera naturalesa sempre existent, conscient i sempre nova joia (*satchidânanda*). En l'estructura dels quatre *purusârthes*, *moksa* és el quart i final objectiu de l'ésser humà.

From the foregoing portrayal of the hindu society one thing stands out as supreme: Life is *not* a curse but a great gift of God. It must therefore be lived well. Though *moksa* is the ultimate goal of life, *all* aspects of life should be taken into consideration, each being given its due place, but always in harmony with all the other aspects.<sup>481</sup>

A través del *yoga* es provoca el despertar de *mâyâ*, d'aquest somni tan barroc que ens ha tornat amnèsics i anèmics espiritualment parlant i ens fa viure esmaperduts. Dos filòsofs occidentals glossaran l'estat de lucidesa generador del 'saber d'experiència' contemplatiu:

Todas las filosofías de la India giraban en torno a la misma preocupación fundamental: la búsqueda del modo de vida que conduzca a *moksa* o liberación, aunque luego creían encontrar esa liberación en cosas tan distintas como la Nada (los budistas) o el Todo (las *Upanisads*). La *moksa* es la culminación de la vida plena, la realización de la potencialidad divina que hay en nosotros. Mediante ella conseguimos sintonizar con el Universo, sentir el fervor y el arrobamiento lúcido de la unión mística con el todo. Yo soy el Universo. Y, en la medida en que el Universo se piensa en mí, yo soy la conciencia del Universo, la conciencia de Dios.<sup>482</sup>

En la inmersión mística en el *âtman-brahman* (para la que existen muy diversas recetas en la soteriología hindú), los movimientos sin reposo del ser, que son las fuentes periódicas del *karma*, llegan a detenerse. Todo deviene una sola cosa sin movimiento, eterna y sin individualidad. Aquí, cabe decir que la perfecta racionalidad del *karma-samsâra*, habiendo alcanzado sus últimos límites, se

---

<sup>481</sup> Harshânanda, S. (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore, p.31.

<sup>482</sup> Mosterín, J. (2008), *La naturaleza humana*, Austral, Madrid, pp.373-374.

desborda a sí mismo y cae en el prototipo irracional de la participación autotrascendente característica del misticismo.<sup>483</sup>

Tornem altra volta a consultar el sentit de *moksa* en diverses fonts, la primera el *Diccionari Sànskrit-Català* del Dr Òscar Pujol:

**Moksa** m a FIL alliberament, deslliurament, emancipació espiritual Up+ (dels lligams del món gràcies al coneixement). b NYÂY alliberament (veg. *apavarga*-). c llançament, tret (d'un projectil). d vessament (de llàgrimes o de sang). e fet d'amollar (dit esp del cabell). f despreniment, caiguda. g acció d'estendre, estesa. h abandonament VC 559. i liquidació (d'un deute).

Ha estat Octavio Paz qui, com a bon lector d'Eliade i millor coneixedor de l'Índia, ha exposat:

**Moksa** es una gnosis y una praxis. Por lo primero, es un conocer: no en el sentido moderno de saber, reducido generalmente a una información sobre esto o aquello, sino en el más antiguo de realizar la verdad, o sea: hacerla real y efectiva, vivirla y confundirse con ella. Por esto *moksa* es un autoconocimiento. Para conocerse a si mismo el sujeto practica la introspección y la crítica eliminando lo superfluo: el *karma* y sus adherencias, aficiones, repugnancias, nostalgias, afectos, ego, conciencia personal. Así descubre que es otro su verdadero ser. Ese ser tiene, según las escuelas y las religiones, distintos nombre: *âtman*, *sat*, *purusa*. También vacuidad. No es ni un yo ni un tú ni un él. No es nombre ni pronombre. No tiene peso, tamaño, edad, sabor: es, solamente es... Como praxis, *moksa* es un ascetismo, íntimamente ligado al yoga y a sus disciplinas. El yoga impregna a todas las religiones y filosofías de la India antigua. Es probable que sea anterior a la llegada de las tribus arias en el subcontinente y que sea una elaboración extraordinariamente compleja y sutil de rituales y creencias chamánicas prehistóricas. La finalidad del yoga es el control del cuerpo y de la conciencia. Su práctica, por lo tanto, es inseparable de la noción de poder (*sidhi*) y está saturada de resabios mágicos. De nuevo: arcaísmo y sutileza, gnosis y praxis, *moksa* es un estado paradójico a un tiempo negativo y positivo. Negativo porque es una liberación de los lazos que nos atan al mundo y al tiempo; positivo porque lo incondicionado es la beatitud. Shankara dice: '*moksa* es eterno pues no experimenta cambio alguno... es omnipresente como el aire libre de alteraciones y no está compuesto de partes; es uno... es *Brahman* (el Ser)'.<sup>484</sup>

Entendre Brahman, a través de la ment, és molt complicat, la tradició considera que de fet és impossible perquè Brahman és inefable (*anirvachaniya*). Es pot intentar apropar-nos a Ell en el silenci (*mouna*) que és la opció meditativa del yoga. La tradició vedàntica ho a realitzat a través de la via negativa del *neti, neti*, no és això visible ni allò invisible... Però quan la ment humana intenta una via afirmativa se li atribueix i es parla d'Ell com existència (*sat*), consciència (*chit*) i benaurança (*ânanda*) però aquesta caracterització no és una descripció, no diem res més que Brahman no és inexistent (*asat*), ni inconscient (*achintya*), ni dolorós (*duhkha*). I les escoles índiques l'entenen com la base i l'origen de la creació. L'experiència de Brahman és *moksa*.

<sup>483</sup> Berger, P. (2005), *El Dosel sagrado*, Kairós, Barcelona, p.103.

<sup>484</sup> Paz, O. (1998), *Vislumbres de la India*, Seix Barral, Barcelona, pp.188-189.

Contrastem l'apropament d'Octavi Paz amb el contrapunt de Zimmer, que ens remet als *purusârthes*:

**Moksa**, *apavarga* o *nivritti*, el cuarto de los cuatro fines, es la redención o liberación espiritual. Se la considera como finalidad última, como bien humano definitivo, y como tal está por encima y en contraste con las tres anteriores. *Artha*, *kâma* y *dharma*, conocidos con el nombre de *trivarga* ("el grupo de tres"), son las actividades mundanas; cada una implica su propia orientación o "filosofía de la vida" y a cada una le está dedicada una literatura especial. Pero, con mucho, la mayor parte del pensamiento, investigaciones, enseñanzas y escritos indios está dedicada al tema supremo de liberarse de la ignorancia y de las pasiones que nos someten a la ilusión general del mundo. *Moksa* deriva de la raíz *muc-*, "desatar, liberar, soltar, dejar en libertad, libertar, dejar, abandonar". *Moksa* significa "liberación, escape, libertad; rescate; emancipación final del alma". *Apavarga* procede del verbo *apa-vrij-*, que quiere decir "separar, destruir, disipar, romper, destrozarse, arrancar". *Apavarga* significa el acto de arrojar un proyectil, y de soltar algo; también significa "culminación, fin" y el cumplimiento o ejecución de un acto. *Nivritti* es "desaparición, destrucción, reposo, tranquilidad, cumplimiento, realización, liberación de la existencia terrenal, satisfacción, felicidad, beatitud". Y *nivritti* es "cesación, terminación, desaparición; abstinencia de actividad o trabajo; abandono, desistimiento de hacer algo, renuncia, suspensión de actos o emociones mundanas; quietismo, apartamiento del mundo; descanso, reposo, felicidad". Todos estos términos del diccionario sugieren en conjunto algo de lo que significa el fin más alto de la vida humana tal como lo concibe el sabio hindú. El *paramârtha* indio -que significa "objeto (*artha*) supremo (*pârama*)"- es nada menos que la realidad fundamental en la que se basa el reino fenoménico. Su captación se produce cuando las nuevas impresiones conducidas por los sentidos físicos a los centros nerviosos del cerebro, al servicio de las pasiones y emociones de un yo, han dejado de engañar. Uno queda entonces "des-ilusionado". *Paramârtha-vid*, "el que conoce (*vid*) el objeto supremo (*paramârtha*)" es por consiguiente el término sánscrito que el diccionario traduce aproximadamente con la palabra "filósofo".<sup>485</sup>

La natura de *moksa* ha estat objecte de discussió. L'han descrit com un estat de joia absoluta (*ânanda*) intrapsíquica o d'absència de tot dolor o sofriment. Aquesta caracterització el redueix a un mer ideal hedonista i el subsumeix dins de *kâma*, una definició molt del gust dels seguidors del tantra. El *jîvanmukti*, l'alliberat en vida, es caracteritza per estar totalment lliure de la tirania de l'ego i de la febre de la gratificació dels desigs i per un amor envers els altres per fer-los participar de la seva joia i alliberar-los del dolor. La diferència òptica entre *ânanda* i *sukha*, la joia i el plaer és reconeguda en l'axiologia dels *purusârthes* *kâma* no és *moksa*. El yoga procedeix del ric llegat xamànic elaborat per les filosofies índiques i ha passat de ser una tecnologia que cercava la possessió a ser una tecnologia de la consciència desvetllada i que posseeix l'espai interior. Per altres com De Felice neix per substituir la pèrdua de les substàncies vegetals emprades en el ritus del Soma<sup>486</sup>:

<sup>485</sup> Zimmer, H., op. cit., pp.44-45.

<sup>486</sup> Amb la migració envers la plana gangeàtica (1.900 a.C.) es produeix la pèrdua del soma vegetal (amanita muscaria, cànem...) i la potenciació de la recerca d'estats místics amb la tecnologia del yoga. És la tesi de Hofman, A.&Schultes, R.E. (2000), *Plantas de los dioses*, Solar Servicios Editoriales, México, p.62, inspirada en l'estudi de R.G.Wasson i aquest en l'obra de F.de Felice. Mentre que Andrews, G.&Vinkenoog, S, (1977), *El libro de la yerba*, Editorial Anagrama, Barcelona, afirmen que es tractava del cànem seguint la tesi d'A.Basham. La valoració més assenyada, al meu entendre, la presenta Smith,



El Yoga es un intento de llenar el vacío 'somático' con un sistema que alcanzaba estados anormales de conciencia sin necesidad de recurrir a la planta. El fondo de su tesis –que Eliade consideraría prototipo de lo aberrante- se basaba en afirmar que el misticismo provocado por agentes vegetales precedió al misticismo provocado por prácticas ascéticas.<sup>487</sup>

En la seva època clàssica fou una profunda tecnologia espiritual utilitzada per diverses tradicions religioses (hinduisme, buddhisme, *vedânta*<sup>488</sup>, jainisme...) per tal d'unir-se a l'Absolut a través de la meditació en communió còsmica. *Moksa* és un *opus contra natura* va escriure Jung. El yoga sempre ha manifestat ser una de les possibles percepcions de la Realitat (*darshana*), mai ha afirmat que sigui la percepció ni tampoc la Realitat. Les religions s'han utilitzat, massa sovint, per encofrar societats amb estructures i creences. El yoga proposa el saber d'experiència i d'evolució que conjuga dues tradicions, la dels *munis* i la dels *rishis* vèdics. I, permet accedir a una comprensió que transcendeix aquella obtinguda per la deducció o per la revelació continguda en les Escripures vèdiques o tântriques. La seva paternitat és ambigua, probablement té un origen pre-històric i entra en la història escrita amb Patañjali<sup>489</sup>, el llegendari compilador dels 196 famosos *Aforismes del yoga* o *Yogasûtres*. Des d'aquest autor pre o post-buddhista fins al conegut divulgador del yoga a Occident Paramahansa Yogânanda (1893-1952), autor de l'*Autobiografia d'un yogui*, han transcorregut més de dos mil anys de tradició empírica documentada. La tradició oral i bona part de la pràctica remonta a estrats xamànics molt anteriors com demostrà M.Eliade<sup>490</sup> anomenada tradició dels *munis* o *shramanes* imbricada amb la tradició dels *rishis* vèdics:

From time immemorial there had been two streams of spiritual practices (*sâdhanâ*) in this country centering round these two innate human attributes. One of these is the stream of seers (*rishi dhârâ*) and the other, the stream of ascetics (*muni dhârâ*).<sup>491</sup>

A nivell pràctic, yoga és el depredador de *mâyâ*.

## 6.2. *Mâyâ, avidyâ, vritti i samsâra.*

La Gran Deessa, la *Magna Mater*, la fertilitat ctònica, es manifesta en *mâyâ* i com a *mâyâ*: és l'engany còsmic, la il·lusió que ens fa pensar que són reals coses purament transitories. La ignorància i l'engany, l'estat de somni, l'enamorament, la ficció creadora, el reflex del mirall, el miratge i l'oblit, l'encanteri, el sortilegi, la fal·làcia i la suggestió, la mentida, l'evanescència o la transitorietat del món, l'aparença que amaga la veritat i la realitat, la distorsió perceptiva i la feblesa cognitiva són manifestacions d'aquesta *mâyâ* en el *vedânta advaita* i en la majoria de sistemes hindús.

---

H. (2001), *La percepción divina, el significado religioso de las substancias enteógenas*, Kairós, Barcelona.

<sup>487</sup> Escotado, A. (1999), *Historia general de las drogas*, Espasa, Madrid, p.97.

<sup>488</sup> Vegi's l'excel·lent obra de Ruiz, J. (2009), *Vedântasâra, la esencia del vedânta*, Trotta, Madrid.

<sup>489</sup> Venkatesânanda, S. (2001), *The yoga sutras of Patañjali*, DLS, Rishikesh.

<sup>490</sup> Eliade, M. (1991), *El Yoga, inmortalidad y libertad*, FCE, México.

<sup>491</sup> Anirvan, S. (2009), *Veda mîmâmsâ, the prologue*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, p.13.

Ya he subrayado lo inapropiado que resulta traducir como 'ilusión' el importantísimo concepto de *mâyâ*, tal como se emplea en las *Upanisad* para retratar la condición del mundo material tanto en términos existenciales, en cuanto emanación de Brahma, como epistemológicos, en cuanto objeto de conocimiento. Como apariencia, *mâyâ* no es la presentación auténtica y definitiva del modo de ser del mundo. No se trata, sin embargo, de una ilusión, en el sentido de que no exista mientras otra cosa sí existe. En definitiva, percibir una apariencia es saber cosas de una manera y en un grado tales que pueden ser superadas, perfeccionadas y corregidas.<sup>492</sup>

*Mâyâ* impedeix assolir *moksa*. Shankarâchârya en el *Vivekachûdâmani*<sup>493</sup> va deixar escrit que era real i irreal alhora, incompreensible i font de tot error. Els *rishis*, els contemplatius dels temps vèdics, ja havien percebut, molt abans, la natura enganyadora de *mâyâ*. *Mâyâ* és el truc del mag, la màgia de Varuna, com repetia sovint M.Eliade, i l'impuls classificador de la ment humana. Per Vivekânanda, emprant conceptes kantians, és: "El temps, l'espai i la causalitat, és tot allò que ens lliga i que produeix misèria, és el fenomen transitori, mentre que Brahman és el *Noûmen*." En la filosofia *sâmkhya*, *mâyâ* és la 'il·lusió' que fa oblidar la Divinitat interior i desenvolupa l'afecció vers la pluralitat exterior. És, en paraules de Paramahansa Yogânanda: "Un film d'ombrívols relativitats, un somni màgic ple de les imatges de la natura còsmica, que reposa en les tres qualitats o *gunas* de *Prakriti*, i que permet a l'ésser humà gaudir del joc Diví, *lilâ*, en la creació de Brahmâ." La paraula *mâyâ* procedeix de l'arrel *mâ*, mesurar, és mesura (*metron*) però no paradigma o model fiable, no té valor cognitiu, és paper mullat. *Mâyâ* activa el poder mental que ens fa crear un univers que no existeix tal com creiem nosaltres, idea postulada molt després a Europa per I.Kant i A.Schopenhauer. "La categoria de *mâyâ* ha penetrado también en el pensamiento occidental a través de la filosofía de A. Schopenhauer, quien equiparó el mundo fenoménico a la ilusión de la *mâyâ*, indicando en cambio la verdadera realidad como noúmeno, voluntad infinita y dolor."<sup>494</sup> El món és la meva representació, una tela d'aranya que ens possibilita capturar part d'una realitat immensa i alhora limita el nostre món a la seva superfície. I tot aquell que vol sobreposar a la realitat desconeguda la seva pauta particular, tard o d'hora, es trobarà amb l'efecte inevitable del dolor, la decepció o en el millor dels casos amb el desvetllament, si és prou sensible i desenvolupa les seves qualitats evolutives.

*Mâyâ*, en los sistemas filosóficos indios, poder divino mediante el cual, el Ser supremo (*brahman*) puede hacer surgir y desaparecer todo aquello que quiera. De ahí el significado de fuerza creadora, pero también de poder ilusorio. En algunos sistemas la *mâyâ* es atributo de la naturaleza y tiene un valor positivo y duradero, mientras que en otros se identifica con la *avidyâ* (ignorancia) y con ella está destinada a desaparecer. En la filosofía del budismo el carácter elusivo de la *mâyâ* está acentuado.

És l'al·lucinació, l'oblit del nostre ésser, l'obstacle al coneixement i la projecció de ficcions, la pèrdua de la pau i el discerniment. Per superar *mâyâ*, fortament

<sup>492</sup> Harré, J. (2000), *1000 años de filosofía, de Râmanuja a Wittgenstein*, Taurus, Madrid, p.88.

<sup>493</sup> Chandrashekara, S. (1988), *Vivekachûdâmani of shri Shankara Bhagavatpâda*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Bombay.

<sup>494</sup> Vattimo, G. (1992), *Enciclopedia de la filosofía*, Garzanti Ediciones-Ediciones B., Barcelona, p.636.

arrelada a la ment, s'ha de practicar el camí del Yoga que ensenya la contemplació.

Si atendemos al sànskrit *mâyâ* (en rusó, *maniti*, 'engañar', procede de la misma raíz), es exactamente la sustancia misma de las apariencias del mundo cuando se hallan separadas del Ser, de la contemplación de lo divino. La antigua sabiduría, inscrita en el lenguaje, advertía: si os separáis de la contemplación, ya no tendréis defensa frente al fraude, pues el propio mundo es, en sí mismo y por sí mismo, engaño.<sup>495</sup>

Svâmî Vivekânanda narra la següent història extreta de la tradició ancestral que exemplifica el capteniment de *yogamâyâ*, la creativa il·lusió còsmica que està darrera de la roda del *samsâra*, a través de la relació que s'estableix entre Krisna, el Senyor, i Nârada, un *rishi* o savi immortal:

Una vegada el savi Nârada va demanar a Shrî Krisna:

-Senyor, mostreu-me Mâyâ. Passaren uns dies i Krisna digué a Nârada que l'acompanyés a un viatge pel desert. Després de caminar força estona, Krisna va dir:

-Nârada,estic assedegat. Pots aconseguir-me una mica d'aigua?

-Espera un moment, Senyor, que vaig a buscar-la.

I Nârada marxà. A poca distància va trobar un poblet. Hi entrà i trucà en una porta per demanar aigua. Una jove molt maca va obrir, Nârada s'oblidà que el seu Mestre esperava l'aigua i que potser es moria de set. Va oblidar-ho tot i començà a parlar amb la noia dia rere dia. La conversa va derivar en amor. Va demanar la mà de la noia al seu pare i es van casar. Vivien allí i van tenir fills. Així passaren dotze anys. El sogre morí i ell heretà la terra. Nârada vivia feliç amb la muller, els fills i la feina en les seves propietats. Durant una nit, el riu es desbordà, sortí de la llera i inundà el poblet. Les cases queien, homes i animals eren arrossegats i s'ofegaven, tot surava en el flux del corrent. Nârada es va haver d'escapar. Amb una mà subjectava la seva dona i amb l'altra, els dos fills. El tercer nen el portava sobre l'espatlla, i tractava de creuar l'esfereïdor torrent. Poc després, l'aigua s'emportava el fill que s'havia agafat a l'espatlla. Un crit de desesperació sorgí de Nârada. Quan tractava de salvar-lo, va perdre els altres dos. Finalment la seva esposa, tot i agafar-la amb tota l'ànima, fou engolida pel corrent i ell va ser empès fins un fangar.

On plorant i queixant-se tristament, va sentir una veu suau darrere seu que li deia:

-Fill meu, on és l'aigua? Vas anar a cercar-la ara fa mitja hora, i encara l'espero.

-Mitja hora! - exclamà Nârada.

Havien passat dotze anys en la seva ment, i totes aquestes escenes havien succeït en trenta minuts! Això és *Mâyâ*.<sup>496</sup>

En una altra narració, d'arrel Visnuita, l'entremaliat Nârada, conscient del poder que té la fascinació còsmica sobre els humans, demanarà a l'amo i conservador de *mâyâ*, Bhagavan Visnu, que experimenti vivencialment el seu poder il·lusori inherent a l'estructura del món dels fenòmens. Visnu ho accepta. Li diu que romandrà sis mesos dins el cos d'una truja i li ensenyarà un *mantra*

<sup>495</sup> Zolla, E. (2003), *¿Qué es la tradición?*, Paidós Orientalia, Barcelona, p.102.

<sup>496</sup> Vivekânanda, S. (1983), *Vedânta, la via del yoga*, Edicomunicación, S.A., Barcelona.

que Nârada haurà de recitar quan sigui l'hora per fer-lo sortir del cos de l'animal. Dit i fet, Visnu s'introdueix en la truja i es dedica a l'al·letament de porquets i a una vida de plaers animals. Han passat dotze mesos i Visnu no vol tornar a la seva natura Divina, encara no en té prou de la vida del porcí! S'amaga a la cova d'una muntanya llunyana on el troba Nârada, que li demana que surti del cos del porc. Visnu contesta que marxi, que no el destorbi. Finalment, el savi canta el *mantra*. Visnu després d'alliberar-se de les limitacions corporals de l'animal diu alegre a Nârada: 'Era horriblement bell alletar els porquets! La meva il·lusió, *mâyâ*, és molt poderosa, per això et prometo que aquell que, guiat per un noble guru, em cerqui sense descans com l'Esperit immutable, esdevindrà un ésser purificat i s'alliberarà!' Dual és aquesta *mâyâ* misteriosa que pot enganyar al mateix Visnu!. Dual com el bifront Janus. És ensem *avidyâ mayâ* o el coneixement diferenciador o desconeixement individual que tot ho encega i ho fa opac, que ens fa repertir els errors i reencarnar en un cercle inabastable que tot ho devora (*samsâra*), i és *vidyâ mayâ* o la capacitat d'aixecar els vels il·lusoris, (*âvarana*), sobreposats a la vera realitat, i que produeixen la multiplicitat perceptiva (*viksepa*) i els remolins en la ment (*vritti*). Shrî Râmakrishna deia: "La Divina Shakti té dos aspectes: *vidyâ* i *avidyâ*. *Avidyâ* enganya i ens lliga amb els llaços de *kâmini-kanchana*, la luxúria i l'or. En canvi, *vidyâ* és la font de la devoció, la bondat, el coneixement i l'amor, i ens condueix a Déu."<sup>497</sup> Llegim en el *Shivasûtra I:2* i *III:40-41*<sup>498</sup>:

El coneixement (diferenciador) ens lliga a la il·lusió (*mâyâ*) amb un sentiment de mancança i desig (*ânava mala*). A causa d'una sensació de mancança i desig, es produeix l'extraversió de l'individu que és arrossegat d'una forma d'existència a una altra (*samsâra*). Quan el yogui s'arrela fermament al quart estat, desapareix la sensació de mancança i desig (*ânava mala*) i la individualitat es perd en l'Absolut.

El coneixement alliberador, *vidyâ*, de la Deessa s'anomena Shrî Vidyâ i la seva representació geomètrica és coneguda arreu com Shrî Yantra. La saviesa de *Sophia-Prâjña-Vidyâ* ens permet copsar que *mâyâ* és inherent a Brahman, l'Absolut transcendent, que la Mare i el Pare, Shakti i Shiva, en el *Hieros Gamos*, el matrimoni espiritual, són i no són u alhora, estat que el *vedânta* anomena no-dualitat o *advaita*. No dualitat que permet integrar-les en el concentrat paradoxal de l'*Îshâ Upanisad 11*: "Aquell qui coneix ambdues vies, *vidyâ* i *avidyâ*, venç la mort amb la ignorància que proporciona el coneixement relatiu i frueix de la immortalitat amb el coneixement transcendent."

En el Tantra i en el Shaktisme<sup>499</sup>, *mâyâ* és representada pels negres cabells despentinats de la Deessa Kâlî que és una cortina de fum que fa aparèixer la il·lusió de l'espai-temps. *Mâyâ* és la manifestació de la Deessa i el seu poder es fa palès en l'aparició dels *deva*, sota formes masculines i femenines aparellades, en les tasques de generació, Brahmâ-Brahmî; conservació, Visnu-Vaisnavî i destrucció, Shiva-Shivâ, en totes les manifestacions del cosmos. En el *Devî Bhâgavatam*, s'atribueix a Visnu: "Quan les nostres Shaktis s'absenten, tu, Brahmâ, esdevenis inert i incapaç de crear, jo no puc preservar el món i Rudra no el

<sup>497</sup> Rolland, R. (1998), *La vida de Râmakrishna, ensayo sobre la mística y la acción de la India viva*, Kier, Buenos Aires.

<sup>498</sup> Silburn, L. (1980), *Shivasûtra et vimarshinî de Ksemarâja*, Institut de Civilisation Indienne, Paris.

<sup>499</sup> Trigunait, P.R. (1998), *Shakti, the power of tantra*, Himalayan Institute Press, Honesdale.

pot destruir. Jo no sóc lliure, sempre estic sota el control de la Shakti.”<sup>500</sup> *Shaktimâyâ* també apareix com els tres cossos, el físic, l'astral i el causal, tant de la Divinitat com de l'ésser humà i com els tres atributs de la natura (*gunes*). *Mâyâ* és el sobreeiximent de la natura, l'excés de formes, colors i transformacions en l'univers manifestat i en les relacions entre la multiplicitat visible i la unitat immutable que les transcendeix, aspectes tan valorats per Tagore, Yogânanda i Sri Aurobindo. Recomanem la lectura de les obres d'aquests tres gegants de l'art i l'espiritualitat, especialment la *Vida Divina*<sup>501</sup> de Sri Aurobindo.

La vibració sonora de la Deessa és *hrîm*, el mantra de la saviesa indestructible (*ekâksharî vidyâ*), que té la mateixa preeminència en el Tantra que té l'Om en el *Veda* i en el *vedânta*. A través del *mantra hrîm* la Deessa inicia el desplegament del món material, manifestació sempre incompleta, perquè hi ha infinites potencialitats encara no actualitzades. I, des del cor ple d'anhel espiritual, el yogui recita *hrîm* per tornar a l'Absolut. El *mantra* atorga el coneixement cosmoteàndric i és la concentrada joia de la Mare en vibració sonora. Shrî Anirvân afirma: “*Vidyâ mâyâ* no és il·lusió ni relativitat. La gent la confon amb la passivitat, el somni i la recurrència que pertanyen a *prakriti*, mentre que *mâyâ* és el lliure albir, la llibertat de crear, l'exuberància de la creació.”<sup>502</sup> Amado Nervo, el poeta modernista mexicà, escriu un poema de l'any 1915 dedicat a *avidyâ mâyâ*. Vegem-lo:

Ets u amb Déu; en la teva ànima portes un paradís.  
Allò extern, que et torba i entristeix,  
no esdevé real sinó en tu mateix;  
tu formes les imatges, i després  
les desitges, bescanviant-les en ídols.

Els resultats de les teves sensacions  
per a tu constitueixen l'Univers,  
i són les teves sensacions qualitats  
pures del teu mortal enteniment.  
No hi ha objectivitat sinó en el teu propi si;  
només tu ets fi i inici.

La personalitat és il·lusió de les formes efímeres;  
els gotos que contenen l'aigua són distints,  
això sembla, però un d'ells és l'oceà  
qui l'omple, i al qual el noble líquid  
hauran de restituir en un breu termini.

El fenomen, relativitat entre tu i la matèria,  
per tu té vida...  
Però tu desdenya'l, recolleix-te  
en tu mateix; veuràs que no et fereix,  
i, ja lliure el teu esperit de *Mâyâ*,  
en divina quietud nedarà sempre.

<sup>500</sup> Vijnânanda, S. (1996), *The Shrimad Devi Bhagavatam*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.

<sup>501</sup> Aurobindo, S. (1987), *La Vida Divina*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>502</sup> Reymond, L.&Anirvan, S. (1973), *La vida en la vida*, Hachette, Buenos Aires.

La manifestació més pregonada d'*avidyâ mâyâ*, la ignorància espiritual, és la identificació i la confusió que es produeix entre el Jo superior i el propi cos. Patañjali en els *Yogasûtra II:5*, caracteritza *avidyâ* amb aquesta definició que ressona a buddhista: “La ignorància és confondre allò impermanent amb allò etern, allò impur amb la puresa, el dolor amb la joia, i el no ésser amb l'Ésser. A causa de la ignorància apareixerà el dolor i les afliccions o *klesha* que explicarem més endavant. En els mateixos *Yogasûtra II:3* s'afirma: “Aquestes afliccions són la ignorància, la consciència de l'ego, l'afecció, l'aversion i l'aferrament a la pròpia vida corporal.”<sup>503</sup> Pels seguidors de Patañjali<sup>504</sup>, *mâyâ* ens atrapa amb les seves tres armes, els tres atributs de la natura material (*guna*), la tendència a la fixació inconscient (*tamas*), l'acció que ens descentra (*rajas*), i el coneixement dual (*sattva*). *Mâyâ* ens ataca amb els sis enemics emocionals o *ripus*; el desig sensual, la còlera, la cobdícia, l'engany, l'orgull i la malícia.

Conviene advertir que la literatura sàncrita parla constantement de las seis olas (*shadurmâyâ*) o enemigos internos (*antarâraya*) que han de quedar vencidos antes de lograr la liberación. Estas seis pasiones capitales son: *Kâma* (lujuria), *krôdha* (ira), *loba* (codicia), *moha* (desarreglo), *mada* (orgullo) y *matsarya* (envidia). Tengamos en cuenta que el propósito de la doctrina sàncrita es trascender los vicios y también las virtudes, pues unas y otras son ligaduras; y por lo tanto, aun a las buenas emociones les da nombres que más bien encubren que descubren su bondad.<sup>505</sup>

I, *mâyâ* ens immobilitza amb els vuit lligams: la vergonya, l'odi, la por, la consciència de pertinença a una classe o grup, la conducta socialment acceptada, el dolor i la crítica. En el *Devî Mahâtmya* aquests afeblidors i involutius fenòmens psicològics són representats pels *âsura* que la Deessa destrueix en nou jornades –celebrades arreu de l'Índia dos cops l'any–, netejant el camí per assolir *moksa*. Amb una resonància més propera a Occident Alan Watts afirmava que *mâyâ* és la matriu social i els eficaços mecanismes alienadors i homogeneïtzadors que empra en el procés de socialització. Edgar Morin posa l'èmfasi en la construcció social del coneixement per definir un punt de vista sovint obviat, tot i que se'n parla molt:

De hecho, la hiperespecialización impide ver tanto la globalidad (porque la fragmenta en parcelas) como lo que es esencial (porque lo disuelve).<sup>506</sup> ( ) El debilitamiento de una percepción global lleva al debilitamiento del sentido de la responsabilidad –ya que cada uno tiende a ser solamente responsable de su trabajo específico–, así como al debilitamiento de la solidaridad –porque nadie percibe el lazo orgánico que tiene con su pueblo y con sus conciudadanos.<sup>507</sup>

<sup>503</sup> Duch, J.M. (1998), *Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârğa, Reus, p.64.

<sup>504</sup> Veda Bhârâtî, S. (2004), *Yoga Sûtras of Patañjali*, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>505</sup> Bhagavan Das, (1999), *La ciencia de las emociones*, Humanitas, Barcelona, p.56

<sup>506</sup> Morin, E. (2001), *Tenir el cap clar*, Edicions La Campana, Barcelona, p.14.

<sup>507</sup> Morin, E., op. cit., p.20.

### 6.3. La triple transmutació de l'*homo religiosus*.

Patañjali presenta una teoria del desenvolupament humà en tres temps, coherent amb el pensament vàedic i amb la filosofia *Sâmkhya*. Motiu universal de la mutació evolutiva en el regne animal i clau de volta per a la comprensió del procés iniciàtic: eruga, crisàlide i papallona. El tantrisme divideix la possible evolució de l'ésser humà de manera triple: primer com a *pashu* (animal sacrificial víctima de les tendències i les pors d'aquest regne), després com a *vîra* (l'heroi que ha sacrificat el seu animal interior) i finalment esdevé un *divya* (un home divinitzat). No podem menystenir la triple transmutació presentada en *Així va parlar Zaratustra* de F.Nietzsche: el camell, el lleó i el nen. Permeteu-nos recórrer, com feia Plató, al mite o al conte, ells ens ajudaran a entendre aquesta mutació nietzschiana, yòguica i vedàntica. Râmakrishna explicava aquest conte que dècades després Walt Disney transformà en dibuixos animats:

Una tigressa a punt de parir cercava aliment. Feia dies que no menjava i va abandonar la muntanya, apropant-se als prats dominats pels humans. No trigà gaire a descobrir un ramat de cabres, s'hi atansà i, en un tres i no res, saltà sobre una cabra despistada. Però ja feia estona que el pastor l'havia vista. Quan la tigressa realitzà el salt, un roc llançat pel pastor li va obrir el cap. En caure a terra, va parir espontàniament. El pastor va adoptar el cadell i, amb el contacte del ramat, anà creixent. Gran fou l'impacte subtil de les cabres sobre la natura del petit tigre. Va adoptar les mateixes filies i fòbies. Passats uns quants anys, un tigre adult es va apropar al ramat. Va quedar bocabadat en veure un altre tigre menjant herba envoltat de cabres. Un impuls entre indignat i pedagògic es desvetllà en el seu interior i agafà el jove tigre pel coll. Aquest tremolava com una fulla i no parava de demanar auxili. El tigre adult se l'emportà a la vora d'un llac i li mostrà la seva imatge reflectida en l'aigua. La por anava a més, ara estava acorralat per dos tigres! Després d'una teràpia de xoc el tigre jove recordà la seva veritable naturalesa a través de la maièutica socràtica. Aquella tarda es transformà d'un tigre amb mentalitat i hàbits de cabra, en un tigre amb mentalitat i hàbits de tigre.<sup>508</sup>

Patañjali, seguint la metodologia del metge âyurvèdic fa una diagnosi de l'existència humana, on troba l'home malalt, és l'*homo patiens*. Seguirà una prognosi d'aquesta vida en crisi que potser produirà l'inici d'una recerca personal i d'un nou estil de vida per assolir la salut/salvació o alliberament. La tradició textual i els consells orals del guru transmeten les eines per al viatge, descripcions del territori a recórrer, consells de ruta per a l'*homo viator*. Sovint el cercador que recorre el camí espiritual, comparteix la 'concepció providencial' pròpia de l'Antic Règim, il·lustrada per l'antropòleg Joan Prat en la seva obra *Los sentidos de la vida*<sup>509</sup>. Pertany a l'arquetipus d'aquell que renuncia al seu jo, l'elegit que cerca en la liminalitat constant el seu ésser pels camins de l'Ésser. Finalitza la última etapa amb la descripció d'aquest ésser que ha transcendit l'estadi humà i que s'ha divinitzat i pot divinitzar com la pedra filosofal, l'*homo divinus et divinans*. Examinem-ho.

<sup>508</sup> Duch, J.M. (1998), *Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârğa, Reus.

<sup>509</sup> Prat, J. (2007), *Los sentidos de la vida*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

### 6.3.1. L'*Homo Patiens*, la psicologia de l'existència humana.

L'home malalt que ens ocupa és l'ànima malalta de W. James<sup>510</sup>, l'home hílic, l'home del torrent que és arrossegat d'ací d'allà com un còdol pel riu de la vida. La seva ment oscil·la entre la passivitat ofídica (*tamas*) i els estats patètics (*rajas*). És l'experiència universal del dolor existencial que esperona la recerca de la salut, de la salvació entesa de manera diversa. El triple dolor existencial arrabassa la psique de tothom: "The treefold miseries are always with humanity. The three-sourced suffering that is inseparable from the state of embodied existence. They are pain (*dhukah*), worry-anxiety (*klesha*) and fear (*bhaya*)."<sup>511</sup> L'home malalt pel dolor existencial iniciarà la recerca de la salut/salvació. Vol cercar satisfacció (*sukha*) a nivell físic, acontentament emocional i mental (*santosha*) i pau profunda (*shântih*) a nivell espiritual. El seu motor serà superar el dolor i veure-hi clar. Una certa calma mental i una tendra capacitat perceptiva són fonamentals per a curar-se. L'arrel d'aquest estat de sofriment es troba en la ignorància (*avidyâ*), que genera estats mentals feridors, insatisfactoris i ficticis, com ara la noció d'ego i les aversions i atraccions que el limiten. L'especificitat de la natura humana es caracteritza per la possessió d'una substància mental (*chitta*), que roman en un estat de flux constant, víctima de la seva natura material (*guna*), i del joc de les emocions. La seva tendència extravertida i inestable genera ones mentals (*vrutti*) i la sensació de separativitat en què viu, nascuda del principi de l'ego, l'omple de por. Manca la pau interior i tota cognició subjectiva és víctima de l'oscil·lació mental que té un doble origen. Un d'extern, a causa de l'impacte de les informacions dels sentits amb estímuls constants sobre la ment que la tinen amb objectes amb els quals s'identifica oblidant la seva natura real; l'altre interior, subconscient. Es tracta dels *samskâra* i *vâsanâ*, empremtes del passat que pugnen per manifestar-se, mogudes per un dinamisme propi. Mancats d'autodomini, farà aparició llavors la dispersió mental, la neurosi, la depressió, la tristor i un estil de vida escapista basat en el soroll i el consum per tapar el silenci i la manca de sentit.

La ment, per a Patañjali<sup>512</sup> és matèria, biologia pura, i està mancada de llum pròpia. Les funcions mentals es poden realitzar gràcies al contacte entre la matèria mental i l'Ésser (Purusa). Fins i tot la noció del jo existencial (*asmitâ*), és el reflex distorsionat de Purusa sobre una ment que el malinterpreta i se l'apropia. Un cop d'ull al teatre de la consciència escenari on es manifesten els ídols de F. Bacon, o una mica d'introspecció, i es dilueix la creença en un jo substantiu, en la persona-màscara. Però, el Yoga continua la recerca, no ens podem quedar en l'episteme de Buddha, Hume, Nietzsche o Lacan<sup>513</sup>, i hem de descobrir el veritable Jo, el Purusa i els seus atributs d'existència, eternitat, puresa i joia, que il·lumina aquesta recerca i la possibilita. No es pot confondre l'espectacle amb l'espectador, com ens ensenyarà Shankarâchârya en el *Drig drishya viveka*. El *cogito ergo sum* del racionalisme cartesià no és el mateix que l'*Ego Sum qui Sum* Bíblic ni l'*Aham Brahmâ Asmi* (Jo sóc Brahman), del *vedânta* adual.

<sup>510</sup> James, W. (1985), *Les varietats de l'experiència religiosa*, Edicions 62, Barcelona, p.115.

<sup>511</sup> Bennett, J. (1975), *Long pilgrimage, the life and teaching of the Shivapuri Baba*, Rainbow Bridge, San Francisco, p.184.

<sup>512</sup> Pujol, Ó.&Domínguez, A. (2009), *Patañjali-Spinoza*, Pre-Textos Índika, Valencia, p.47 i ss.

<sup>513</sup> Prat, J., op. cit., pp.69-77.



Le *cogito* cartésien n'a acun sens sous ces latitudes intellectuelles et dans cette géographie ontologique.<sup>514</sup>

Pensar que 'yo hago' o 'yo pienso' es una infatuación, la *oiésis* de Filón y el *abhimâna* indio. La proposición *Cogito ergo sum*, es un *non sequitur* y un sinsentido; la verdadera conclusión es *Cogito ergo EST*, y se refiere al 'Que Es' y al único que puede decir 'yo'.<sup>515</sup>

L'experiència humana és, pel nostre autor, un privilegi. Podem descobrir, aprendre i gaudir (*bhoga*), i ens podem alliberar a través del yoga. El primer pas natural és perdre's en la dinàmica del plaer (*sukha*), que comportarà l'oblit del Jo, la identificació amb el joc de la vida i l'experiència del patiment personal. La vera comprensió del dolor universal pertany als contemplatius, als *rishis*, a Buddha, a Patañjali... Buddha<sup>516</sup> recordà l'Índia l'evidència dels universals de la matèria: transitorietat, malaltia, dolor, vellesa i mort. Aquest medi dolorós (*duhkha*), caracteritzat per l'ansietat i la por de no ser, i el fet de moure'ns pel desig de repetició, generat pels hàbits que ens projecten el futur, aconseguiran tard o d'hora la nostra decepció i desvetllament, i el compromís per a iniciar una recerca veritablement alliberadora.

a) La medicina âyurvèdica, base metodològica d'una part de l'ensenyament de l'espiritualitat hindú.

L'*âyurveda*, la mil·lenària i holística medicina vèdica procedent de l'*Atharvaveda* i d'altres fonts, utilitza la següent praxi segons el clàssic *Charaka Samhitâ* 1:9.19 quan s'enfronta amb la malaltia del cos i la ment:

1. Es manifesta un problema de salut.
2. Es realitza la investigació particularitzada de la causa o diagnosi.
3. Es conclou si hi ha un tractament que pugui eliminar-la o no, prognosi.
4. Es prescriu un estil de vida saludable i preventiu, o una medecina per tal de superar la crisi.

Aquest influx mèdic no podem afirmar que es trobi darrera de l'espiritualitat que procedeix del *Rigveda*, com les escoles *vedânta* i *mîmânsâ* ni tampoc de les corrents del *bhakti* popular. Ara bé, la mateixa metodologia mèdica de l'*âyurveda*<sup>517</sup> fou la base del *dharma* aplicat a la vida malalta i dolorosa tant per Buddha, el despert, com per Patañjali, aquell que camina amb reverència, com posteriorment pel tantra. També a Occident, Sòcrates i Plató amb la cura de l'ànima i Epicur amb el quàdruple remei (*tetrapharmakon*) utilitzaren la metàfora mèdica en el seu pensament. L'estudi definitiu sobre la influència de l'*âyurveda* (*Charaka samhitâ*, *Sushruta samhitâ*...) sobre l'espiritualitat yòguica i tàntica o d'aquesta sobre la medicina encara no s'ha tancat satisfactoriament i és

<sup>514</sup> Onfray, Michel., op. cit., P.29.

<sup>515</sup> Coomaraswamy, A. (2008), *¿Qué es civilización?*, Ignitus, Madrid, p. 9.

<sup>516</sup> Jaspers, K. (1993), *Los grandes filósofos, los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Tecnos, Madrid.

<sup>517</sup> Fields, G.P. (2001), *Religious therapeutics, body and health in yoga, âyurveda and tantra*, State University of New York, Albany.

materia de disputa acadèmica<sup>518</sup>. Vegem-ne alguns paral·lelismes entre l'ensenyament del Buddha donat en el 'Sermó de Benares' en el parc de les daines tal com es conserva en el *Vinayapitaka* i els *Aforismes sobre el yoga* del savi Patañjali<sup>519</sup>:

1. Buddha, la veritat del sofriment:

Néixer és sofriment, envellir és sofriment, morir és sofriment; la pena, el plany, el dolor, l'aflicció, la tribulació són sofriment; estar lligat al que et desplau és sofriment; estar privat del que et plau és sofriment; no assolir allò que hom voldria és sofriment<sup>520</sup>.

1. Patañjali:

Per a l'home de discerniment, qualsevulla experiència és dolorosa a causa del sofriment de les seves conseqüències: les situacions canviant per la inestabilitat de les tres *guna*, l'impuls de voler-ho tornar a viure produït per les tendències latents (*samskâra*), i la cremor interior que produeixen els condicionaments i records del passat. *Yogasûtra II:15*.

2. Buddha, la noble veritat de l'origen del sofriment:

És el desig, lligat al gaudi i al plaer, cercant satisfacció d'ací d'allà, que us porta a renéixer una vegada i una altra.

2. Patañjali:

La causa del sofriment que s'ha d'evitar és la conjunció identificadora, *samyoga*, entre perceptor i l'objecte percebut. *Yogasûtra II:17*.

3. Buddha, la noble veritat de l'extinció del sofriment:

L'extinció i l'esvaniment totals del desig, abandonar-lo, renunciar-hi, alliberar-se'n, amollar-lo.

3. Patañjali:

El sofriment que encara no s'ha produït s'ha d'evitar. Amb l'eliminació de la ignorància desapareix la conjunció entre el perceptor i la cosa percebuda. Aleshores queden eliminats els lligams i el perceptor assoleix l'Absoluta Independència (*kaivalya*), en la pura consciència. *Yogasûtra II:17 i 25*.

4. Buddha, la noble veritat del camí que porta a l'extinció del sofriment:

La recta opinió, el recte pensament, la recta paraula, el recte capteniment, el recte guany de la vida, el recte esforç, la recta atenció i la recta concentració. Aquest és el bon camí.

4. Patañjali:

El mitjà per a destruir la ignorància que origina oscil·lacions és el discerniment ininterromput d'allò real, *vivekakhyañhi*. *Yogasûtra II:26*.

---

<sup>518</sup> Dasgupta, S. (2009), *A history of Indian philosophy, vol.II*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.273-436.

<sup>519</sup> Nityamuktânanda, S. (2005), *Seeing yoga, a contemplation of Patañjali's Yogasûtras*, Ediciones Ambrosía, Berriozar.

<sup>520</sup> Solé-Leris, A. (1984), *La paraula del Buda*, Abadia de Montserrat, Barcelona, p.37 i ss.

Amb la pràctica sostinguda dels vuit passos del Yoga s'eliminen les impureses i es produeix una creixent claredat mental, la qual evoluciona fins al ple discerniment ininterromput d'allò real. *Yogasûtra II:28*.

Els vuit passos del Yoga són: les abstencions d'allò negatiu, les prescripcions d'allò positiu, la postura corporal correcta, el control de l'energia vital, la interiorització dels sentits, la concentració mental, la meditació i la contemplació. *Yogasûtra II:29*.

Tot i que que els estudiosos situen a Patañjali després de Buddha Shakyamuni, són del parer que ambdós i molts altres corrents i autors no tan sols comparteixen metodologia mèdica, també ho fan amb la terminologia filosòfica agafada del *sâmkhya*<sup>521</sup> de Kapila – no oblidem que Shakyamuni neix a Kapilavastu! Ambdós edifiquen els seus sistemes sobre el yoga preclàssic que Buddha va estudiar amb dos yoguis, Âlâra Kâlâma i Rudraka Râmaputra, de l'escola *sâmkhya*<sup>522</sup>. No ens ha d'estranyar ja que participen d'un antiquíssim substrat anterior comú i d'una fina i profunda percepció basada en l'experiència meditativa i del coneixement del fenomen humà. Enlloc de sospitar plagis Geoffrey Samuel prefereix veure-ho: "More in terms of participation within a shared ascetic sub-culture".<sup>523</sup> Com es percep amb l'ús de les idees del *Maitrî Upanishad* desenvolupades lliurement per la tradició hindú, buddhista i jaina<sup>524</sup>. Hi ha termes clau en Patañjali que són coincidents amb els de l'antic Theravada Buddhista (*samâpatti, dukhah, klesha, astangikamârga* –l'òctuple sender-,...), amb els del buddhisme Mahâyana o del gran vehicle (*prajñâ, dharmamega samâdhi, bodhisattvapranidhâna, nirmâna-chitta-kâya, ...*) com també amb el Jainisme (*ahimsâ, satya, brahmacharya...*) i altres escoles de pensament d'ortodòxia hindú, utilitzades, però, en un sentit diferenciat en cada sistema. Hi ha, com no pot ser d'altre manera, objectius comuns a tota espiritualitat. Els estudiosos buddhistes s'han preguntat per què el Buddha va guardar silenci sobre Patañjali. De fet, el Buddha va callar en moltes altres coses, ja que tan sols parlava quan el que havia de dir era rellevant per a l'alliberament. Aquesta sapiència sembla que es va perdre amb el pas dels segles. Un conegut representant de la tradició *vipasana*, S.N. Goenka, afirma amb loquacitat:

La totalitat dels *Yogasûtra* de Patañjali estan plens de la paraula de Buddha, *Buddhavani*. Si descartem una quinzena d'aforismes, la resta ens parla només del pur Vipassana i de res més. És possible que aquesta quinzena hagin estat afegits després o potser el mateix Patañjali els hagi afegit per tranquil·litzar els seguidors d'altres tradicions. Qui coneix la realitat? Només els investigadors del futur ho esbrinaran.

<sup>521</sup> Larson, G.J. (2000), *Classical Sâmkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>522</sup> Consulteu l'excel·lent traducció al català realitzada per Laia Villegas del text clau de l'escola Sâmkhya: ÎshvaraKrisna, (2007), *Les estrofes del sâmkhya*, Fragmenta Editorial, Barcelona.

<sup>523</sup> Samuel, G. (2008), *The origins of yoga and tantra, indic religions to the thirteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge, p.222.

<sup>524</sup> Williams, R. (1998), *Jaina yoga*, Motilal Banarsidass, Delhi. Especialment interessant el comentari de l'asceta jaina Hemachandra als *Yogasûtres*.

## b) Autoria i ensenyaments dels *yogasûtra* de Patañjali.

*Sûtra*, fil o aforisme, és l'estil literari triat per la tradició hindú per transmetre les obres tècniques, medicina i yoga, arquitectura i política, sexualitat i lògica... La tria no ha estat fruit de l'atzar. El *sûtra* permet filar, embastar, cosir incorporant noves peces o passar pel mig de les perles del coneixement per fer un collaret il·luminador, a diferència dels aforismes grecs que ens han arribat dels quals hem perdut el fil conductor que els embasta. El treball memorístic amb els *sûtres* permet alimentar la consciència del deixeble amb concentrats de saviesa que van construït des de dins, tal com ho fa la natura, la vida d'aquells que s'hi apropen. Amb els aforismes es pot mantenir un cert elitisme i guardar els secrets allunyats d'aquells no preparats; es necessita una clau hermenèutica perquè la interpretació no sempre és fàcil. El mestre o *guru*, aquell que ens aparta la foscor, serà l'encarregat d'aquesta transmissió del sentit ocult en unes circumstàncies iniciàtiques afavoridores de l'aprenentatge. Una altra raó de pes és deixar espai per a la verificació experimental del deixeble, se suggereix com en un bon acudit, no cal ser del tot clars. Europa ha conreat l'estil aforístic. Recordem Heràclit, Pascal, Nietzsche i Wittgenstein, entre altres. A més, forma la base d'una saviesa dels pobles, sovint reduïda a tòpic en la forma dels refranys populars. Com diu Maria Zambrano<sup>525</sup>: "L'esplendor dels sistemes ha coincidit amb la pobresa de les conviccions."

Patañjali, l'autor dels *Yogasûtra*, el recopilador-editor d'una tradició milenària, és un personatge esquiú. Els especialistes encara no n'han fixat la datació de forma categòrica ni menys encara consensuada. De fet, se'l situa entre els segles IV a C. i IV d C. Dedicar-se a aclarir aquest interrogant és una bona font de reptes i excitacions intel·lectuals. A la dificultat d'establir una datació precisa, cal afegir un considerable nombre de *sûtres* dubtosos, uns altres que poden ser-ho i segur que ho són, interpolacions posteriors, errors gramaticals, variants en la redacció... Uns autors el situen abans de Buddha Shakyamuni mentre que una obra de tradició oral jaina del 500 a C. parla del yoga de Patañjali i també ho fa el posterior *Visnu Purâna*. Se li atribueix una recensió del *Sâmaveda*, el *Pâtañjala Shâkhâ*, que gira al voltant de la devoció a Íshvara i del *mantra* Om, elements fonamentals en el seu mètode. On sí que hi ha consens és a dir que Patañjali no és el creador del Yoga, el *Vedes* i els *Upanisads* ja n'havien parlat molt abans, sinó tan sols un recopilador dels aforismes del *râja-yoga* que es basà en tractats anteriors com ara el *Hiranyagarbha Yogashâstra*<sup>526</sup> o la versió Shivaïta posterior del *Maheshvara Shaivashâstra*. Patañjali, segons la tradició, fou un benefactor de la humanitat, un filantrop que, des de la seva saviesa com a gran contemplatiu (*mahârishi*); yogui realitzat (*siddha*), o il·luminador amb profund coneixement analític (*buddhimat*) va ajudar els éssers en tres camps, tesi mantinguda a partir del segle X dC per Punyarâja i que seguiren els comentaristes Bhoja, Chakrapani i Shankarâchârya, segons afirma Ram Shankar Bhattacharya... La primera obra fou el *Mahâbhâsya*, el gran comentari sobre la gramàtica sànskrita; en el camp mèdic va escriure el *Charaka Samhitâ*, una obra enciclopèdica sobre l'âyurveda i, finalment, en el camp espiritual, els

<sup>525</sup> Zambrano, Maria, (1989), *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>526</sup> Bhattacharya, R. S. (1985), *An introduction to the Yoga Sûtras*, Bharatiya Vidyâ Prakasan, Vanarasi, pp.16-18.

famosos *Yogasûtra*. Cal assenyalar que hi ha erudits que afirmen que el Patañjali gramàtic i el yogui no són la mateixa persona. Un altre punt en el que no hi ha consens! Alguns autors apunten que Patañjali potser no és un nom propi sinó que es tracta d'una nissaga familiar (*gotra*) dedicada al conreu del yogat; llavors, l'obra seria fruit de nombroses persones, la qual cosa explicaria les diferències d'estil i la desigual quantitat d'aforismes en cada capítol i les temàtiques tântriques del capítol tercer.

A nivell mític, el *Skanda Purâna* ens el presenta com una encarnació d'Adishesa, la serp on Visnu reposa i del savi Kapila, el fundador del sistema *Sâmkhya*. La tradició parla de les sis encarnacions o *avatâra* d'Adishesa o d'Anantapadmanabha:

1. Laksmana, el tercer germà de Shrî Râma;
2. Balarâma, el germà gran de Krisna;
3. Patañjali, el compilador dels *Yogasûtres*;
4. Abhinavagupta, el filòsof i esteta del shivaisme del Kashmir, al segle XI dC.
5. Râmanuja, al segle XI dC. gran promulgador del *vedânta* devocional i, finalment de...
6. Nityânanda Prabhu, místic *vaisnava* de Bengala, del segle XVI.

Patañjali sempre ha mantingut una estreta connexió amb les serps dipositàries de la saviesa oculta i del domini de l'energia de la *kundalini*<sup>527</sup>. D'aquí la seva representació iconogràfica: un savi brahmin amb quatre braços amb dos atributs de Visnu a les mans, el cargol del so creatiu i la roda del *dharm*a, i dos de la Deessa, el sabre del discerniment i la desafecció i el *mudrâ* de l'amor actiu, amb la part inferior del cos d'una serp i protegit per una cobra de set caps. Icona tradicional dels savis aplicada també a Visnu, Krisna, Buddha i Nâgârjuna, entre altres. El *Markandeya Purâna* ens parla del llinatge i del guru de Patañjali, ens referim a Shrî Sadguru Dattâtreyâ, encarnació de la *Trimûrti* que centra el seu triple ensenyament en l'*astânga yoga*, el culte a la Deessa o *shrî vidyâ upâsana*, i en la saviesa no dual o *advaita vedânta*. A l'Índia del sud, dins la tradició del *Saiva Siddhânta*, se'l fa contemporani del Yogui Thirumûlar autor d'un text yòguic excel·lent, el *Thirumantiram*. Ambdós eren deixebles del gran Siddha Nandi Deva. Per aquesta tradició, Patañjali visqué al segle IV després de C. Segons els ensenyaments del gran yogui Tirumal Krisnamachârya, peça clau en la renaixença del *hatha-yoga* al segle XX, deixeble de Shrî Babu Bhagavan Dâs i de Shrî Râmamohan Brahmachari i guru de T.K.V. Iyengar, Shrî K.Pattabhi Jois, T.K.V. Desikachar i Indra Devî; Patañjali va dedicar cada un dels capítols del *Yogasûtra* a un deixeble diferent:

- a) El primer capítol (*Samâdhi Pâda*) a Kritâñjali, que havia superat alguns obstacles i necessitava conèixer la resta del camí.
- b) El segon capítol (*Sâdhana Pâda*) a Baddhâñjali, que s'havia de purificar i necessitava les metodologies del *kriyâ-yoga* i l'*astânga yoga*.

---

<sup>527</sup> Mookerjee, A. (1983), *Kundalinî, the arousal of the inner energy*, Thames and Hudson, London.

c) El tercer capítol (*Vibhûti Pâda*) a Mastakâñjali, que dominava les tècniques i n'havia de collir els fruits. Com afirma Òscar Pujol, elements tântrics s'introdueixen en aquest capítol.

d) El quart capítol (*Kaivalya Pâda*) a Pûrnâñjali, una ment refinada, preparat per servir la humanitat.

L'estructura conceptual dels aforismes s'assenta en les concepcions ontològiques de l'escola Sâmkhya -que classifica la realitat i accepta la multiplicitat i la realitat del món material- i de la qual agafa gran part de la seva terminologia: *purusa*, *prakriti*, *guna*, *kaivalya*... tot i que introdueix la recitació meditativa del mantra Om i l'ofrena de les accions a la Divinitat, hereu del llinatge del *Sâmaveda*. Segons Frits Staal la tradició del *Sâmaveda* hibrida els textos en sànscrit sobre ritmes indígenes, posant de manifest que el *Rigveda* – textos i ritmes sànscrits- i el *Sâmaveda* procedeixen de tradicions sacerdotals diferents. El *Chândogya Upanisad*, anterior a Buddha, pertany a la línia del *Sâmaveda*, i per a Staal representa la via afirmativa catafàtica de 'l'això, això' (*iti, iti*) que porta al cant de l'om i al lliurament al Senyor (*l'Îshvarapranidhana*) i al treball de la respiració necessària per al cant i les recitacions que desenvoluparà el posterior . L'obra es va compondre en el regne Kuru-Panchala a la regió del Doab. Mentre que el *Brihadaranyaka Upanisad*, de la línia del *Yajurveda* blanc, aboga per la via negativa apofàtica del 'no és això, no és això' (*neti, neti*) que propugna el silenci i es va compondre en la regió de Videha, zona on habitava Buddha. Un altre element que inclouen els *sûtra* són les metàfores, fonamentalment extretes del món agrari i de la natura: el flux del riu, la llavor, la saba de la planta, l'arrelament, la llum, el substrat, el conreu, el pagès que rega, la collita, els astres, el lotus, el núvol i la pluja..., i del món artesà dels pigments i els cristalls.

c) La psique, el vehicle interior (*antahkarana*) i la seva quàdruple funció.

La teoria del coneixement de la tradició hindú, especialment dins les escoles *sâmkhya* i *vedânta*, ha analitzat la psique coneguda com *antahkarana*, l'òrgan intern, i ha descobert en ella quatre estrats o funcions. La persona humana (*purusa*), habita en la ciutadella de la psique (*antahkarana*) amb les seves quatre portes: el mental sensorial (*manas*), l'intel·lecte amb possibilitats contemplatives (*buddhi*), la memòria-imaginació (*chitta*) i la noció de jo o ment egocentrada (*ahamkara*). El psicòleg Gordon W. Allport de la Universitat de Harvard, deixà escrit:

Es imperdonable que nosotros, acostumbrados a pensar con los moldes conceptuales de Occidente, ignoremos por completo la estructura del pensar oriental. Año tras año nos hemos pasado pensando exclusivamente de acuerdo con las normas conceptuales de nuestra propia cultura occidental, practicando o examinando la tradición de nuestra propia religión y desarrollando nuestras propias teorías occidentales sobre la mente. Pocos de nosotros hemos dedicado un solo día de nuestra vida a aprender las formas de pensar que rigen las mentes de millones de congéneres, que profesan la religión fundamental del hinduismo. Puesto que en la actualidad ya no es posible dejar de advertir que toda la humanidad vive en un Mundo Único, este desconocimiento de la

mentalidad de nuestros hermanos orientales es tan peligroso como injustificado.<sup>528</sup>

Quines són les estructures i eines psíquiques comunes a tota l'*episteme* índica?

### c.1. *Chitta*.

És la ment inconscient que posseeix les funcions de *mati* (hàbits i pulsions), *dhriti* (capacitat de crear i conservar estructures), *smriti* (memòria), *tyāga* (capacitat d'oblidar o deixar anar) i *svīkara* (capacitat d'assimilar experiències i de fer-les seves). *Chitta* està relacionada amb l'energia vital (*prāna*) i amb els records psíquics de naturalesa emocional, els residus mnèmics a posteriori (*samskāra* i *vāsanā*) que creen els nostres hàbits i pulsions interiors. Segons Patañjali, s'ha de practicar la respiració rítmica (*prānāyāma*<sup>529</sup>) i estudi espiritual i recitació del *mantra* (*svādhyāya*) per assolir una respiració profunda, un cos lleuger, una mobilitat natural que porti a una gran capacitat d'acció, una nova vitalitat, la purificació del subconscient, discerniment, la comprensió, la racionalitat i un nou poder de transformació personal.

### c.2. *Manas*.

És la ment emocional i sensorial, cinètica i inestable que tria la informació concreta rebuda dels sentits (cinc òrgans sensorials i cinc d'acció). Està relacionada amb l'energia biològica i el sistema immunitari (*ojas*). Quan està desequilibrada apareixen les malalties psicossomàtiques. Posseeix les funcions de *manana* (pensament reflexiu), *sankalpa* (desig, projecte, decisió voluntària), *vikalpa* (dubte, vacilació), *murcchā* (perdua de consciència o manca d'atenció temporal) i *jadatā* (confusió mental, incapacitat per reflexionar). Segons Patañjali, la pràctica del discerniment i el lliurament de les accions a la Divinitat és positiu per desenvolupar: la calma, la fermesa, la manca de por, l'equanimitat, la paciència, l'afecte, l'amor, la devoció i la capacitat de lliurament.

### c.3. *Ahamkāra*.

És l'experiència de la pròpia individualitat artificial i sobreposada (ego) que ens separa del Jo Real.

Mauss escriu: 'creo que ha sido la India la más antigua de las civilizaciones que ha poseído la noción de individuo, de su conciencia, del 'yo'. El *ahamkara* 'la fabricación del yo' es el nombre que se le da a la conciencia individual, *aham* o yo, es la misma palabra indoeuropea que *ego*..., mientras que en la china, el *ming*, el hombre es algo social y colectivo por excelencia y son los antepasados los responsables directos de los individuos de carne y hueso.<sup>530</sup>

S'identifica amb objectes exteriors, estats interiors o amb el cos, i s'atribueix l'autoria de les accions -*ego habeo factum*-, cercant el plaer (*kāma*). Forma el nucli de l'amor propi i constitueix el jo personal biogràfic i contingent. Voltaire el retrata: "L'amor propi comparteix moltes característiques amb el nostre aparell genital: ens és absolutament necessari. L'apreciem molt, ens ofereix el millor dels plaers, però

<sup>528</sup> Akhilānanda, S. (1964), *Psicología hindú, su significado para Occidente*, Paidós, Buenos Aires, p.9.

<sup>529</sup> Johari, H. (1989), *Breath, mind and consciousness*, Destiny Books, Rochester.

<sup>530</sup> Prat, J. (2007), *Los sentidos de la vida*, Edicions Bellaterra, Barcelona, p.84

cal procurar portar-lo sempre tapat." La seva visió és dualista, limitativa i genera malalties psicosomàtiques.

Està relacionat a través de les emocions amb l'energia vital o *prâna*. Posseeix les funcions d'*abhimâna* (l'afecció al cos, a la imatge i a l'ego), *madîyam* (el sentit de meu en relació al cos, les percepcions i els pensaments), *mama sukham* (la capacitat de gaudir i de projectar el propi gaudi), *mama duhkam* (la capacitat de patir i de projectar el propi dolor) i *mama idam* (el sentit de propietat, vanitat i exclusivitat).

#### c.4. *Buddhi*.

L'intel·lecte superior, la contemplació, la intuïció, el mirall pur i impersonal dels objectes interns i externs. Controla els sentits i la ment sensorial i pot funcionar independent d'aquests. És el mirall que reflecteix la llum de Purusa i també les realitats del món causal i subtil i del món interior (la imaginació, la memòria i els somnis). Posseeix les funcions de *viveka* (discernir i discriminar), *vairâgya* (desafecció, manca de passió, renunciament, desapassionament), *shântih* (pau mental i emocional), *samtosa* (acontentament, acceptació de la realitat) i *ksamâ* (manca d'enveja).

Swami Sivânanda afirma que practicar austeritats (*tapas*) pot desenvolupar la lluminositat i el magnetisme (*tejas*), la salut, la brillantor als ulls, una percepció clara, la capacitat de judici i eficàcia comunicativa, una visualització precisa, el coratge i la fermesa davant dels enganys del món il·lusori. La meditació yoga que activa *buddhi* és acció i no especulació, com ens recordava Sivânanda: 'És millor un gram de pràctica que una tona de teoria'. L'òrgan intern psíquic pot patir i sofrir en modalitats superficial i profunda. El patiment mental superficial (*chittaviksepa*) i el patiment profund o afliccions mentals (*klesha*) es tracten amb metodologies diferenciades com apunta Òscar Pujol. El *kriyâ-yoga* elimina el patiment mental mentre que l'*asthanga yoga* ho fa amb els *kleshas*. Patañjali recull en l'aforisme I:30 de la seva obra les causes del malestar superficial (*chittaviksepa*) que afecten a l'òrgan mental participant de l'afany classificador dels pandits hindús i buddhistes:

Els obstacles (*antarâya*)<sup>531</sup>, que causen malestar a la ment (*cittaviksepa*), són la malaltia (*vyâdhi*); la feblesa (*styâna*); el dubte constant (*samshaya*); la negligència a causa d'una vida irregular (*pramâda*); la mandra per a discernir (*âlasya*); la sensualitat tenaç (*avirati*); el punt de vista fals (*bhrântidarshana*); la incapacitat per a assolir un terreny ferm (*alabdhabhûmikatva*) i la inestabilitat o manca de fermesa en la pràctica (*anavasthitatvâni*).

Els mètodes del yoga per a recuperar la serenitat o el benestar mental, *chittaprasâdana*, els presenta en els aforismes I:33-39 convidant a triar la metodologia més significativa pel practicant per resoldre la dificultat corresponent.<sup>532</sup>

<sup>531</sup> Per aprofundir: Degrâces, Alyette, (2004), *Les yogasûtra, texte traduit et annoté*, Fayard, Paris.

<sup>532</sup> Duch, J.M. (2003), *Svâdhyâya yoga, aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârğa, Tarragona.



Obstacles ( <i>antarâya</i> ) o causes del malestar psíquic ( <i>chittaviksepa</i> )	Medis per eliminar-lo i <i>sûtres</i> referenciats
<i>Vyâdhi</i> , malaltia	Salut o harmonia a través de l' <i>âyurveda</i> i el <i>Hatha-yoga</i> i disciplina emocional I:33.
<i>Styâna</i> , apatia mental	Claredat i energia mental a través del <i>prânâyâma</i> I:34.
<i>Samshaya</i> , dubte	Conèixer i confiar en el <i>dharma</i> , en el pensament lògic i en l'experiència personal meditativa. Concentració meditativa I:35.
<i>Pramâda</i> , negligència per dispersió o vida irregular	Eficàcia a través de l'atenció i la concentració o <i>Dhâranâ</i> I:36.
<i>Âlasya</i> , mandra, indolència	Activitat intel·ligent o <i>kriyâ</i> i <i>prânâyâma</i> , disciplina i Mimesi del guru I:37.
<i>Avirati</i> , sensorialitat desbocada	Autocontrol, desafecció i anàlisi profund de les Conseqüències i de la naturalesa onírica I:38.
<i>Bhrântidarshana</i> , punt de vista fals sobre si mateix	Punt de vista correcte ( <i>prakâsha/sattva</i> ) basat en l'experiència, en l'ensenyament espiritual, en l'actitud de testimoni i meditar en allò que ens atreu I:39.
<i>Alabdhabhûmikatva</i> , incapacitat per assolir un terreny ferm	Desenvolupar l'energia per assolir ( <i>kriyâ shakti</i> o <i>rajas</i> ), mètode, paciència i perseverança.
<i>Anavasthitatvâni</i> , incapacitat per consolidar-lo	Desenvolupar l'energia per consolidar ( <i>sthiti</i> o <i>iccha shakti/tamas</i> ) i compromís en la pràctica.

©Josep Maria Duch

Les causes heterogenies generen el malestar mental que apareixen com a símptomes en els àmbits psicofísics: els exposa en l'aforisme I:31: "El sofriment, l'ansietat, l'agitació corporal i la respiració irregular són símptomes del malestar mental (*chittaviksepa*)." La prescripció recepta un estil de vida que inclogui el treball postural i respiratori, el treball amb les emocions positives (alegria, amor,..) i la meditació.

<i>Chittaviksepa</i> Símptomes del malestar mental	<i>Chittaprasadana</i> Conreu de la serenitat mental a través de...
<i>Duhkha</i> Sofriment	Alegria, amistat... I:33
<i>Daurmanasya</i> Ansietat	Calma mental fruit de la meditació <i>dhyâna</i>
<i>Angamejayatva</i> Agitació corporal	Estabilitat corporal a través de l' <i>âsana</i>
<i>Shvâsaprashvâsa</i> Respiració irregular	Respiració rítmica <i>prânâyâma</i>

©Josep Maria Duch

En aquest primer anàlisi dels factors superficials que afecten la ment podem veure com diferents obstacles (*antarâya*) provoquen les causes que generen malestar psicomenta (*chittaviksepa*), que es manifesta en forma d'una pèrdua de la calma mental i en la transformació de la ment en un remolí o en ones tumultuoses (*vrittis*). Els *vrittis* (construccions mentals, records, coneixements incorrectes, coneixements correctes, somni) poden ser aflictius o no. Els *vrittis* mentals aflictius conduiran als *klesha* o les afliccions mentals i emocionals<sup>533</sup> profundes (la ignorància de la nostra realitat metafísica, la identificació amb l'ego, l'afecció als plaers, l'aversion al dolor i l'aferrament a la vida corporal).

<i>Klesha</i> , afliccions	Persona normal	Yogui imperfecta	Yogui realitzat	<i>Bhâvanam</i> , pràctica
<i>avidyâ</i> (niciesa, ignorància)	Jo sóc el cos.	Jo sóc <i>prakriti</i> i les tres <i>gunes</i> .	<i>vidyâ</i> ciència	Coneixement correcte. Contemplació correcte. <i>Svâdhyâya</i> (aprenentatge).
<i>asmitâ</i> (identificació amb l'ego)	Jo sóc X.	Jo vull els 8 <i>siddhis</i> . YS III:45.	<i>âtman</i> l'Ésser	Percepció de la diferència entre l'âtman i els instruments ( <i>karana</i> ).
<i>râga</i> (afecció al plaer)	Jo vull allò que em plau.	Jo vull els <i>siddhis</i> per gaudir dels plaers tangibles i intangibles.	<i>prema</i> Amor	<i>Upeksha</i> (ni cercar ni rebutjar). <i>âdhyasthya</i> (camí del mig). Conreu de <i>vairagya</i> .
<i>dvesha</i> (aversion del dolor)	Jo rebutjo allò que no em plau.	Jo utilitzo els <i>siddhis</i> per eliminar obstacles desagradables.	<i>Vairagy</i> a des-afecció	<i>Upeksha</i> . Conreu de <i>maitrî</i> , <i>karunâ</i> , <i>muditâ</i> . YSI:33.
<i>abhinivesha</i> (por a la mort, aferrament a la vida corporal)	Jo tinc por a la mort del cos.	Jo tinc por que els <i>siddhis</i> desapareixin a la fi del <i>kalpa</i> .	<i>Abhaya</i> manca de por	L'âtman no necessita del cos per existir. Afirmacions: jo sóc immortal ( <i>amara'ham</i> ), jo sóc Ell ( <i>soham</i> ), jo sóc Shiva ( <i>Shivo'ham</i> ).

©Josep Maria Duch

Per curar-se del malestar mental i del dolor existencial que han provocat la recerca i el gaudi de *dharma*, *artha* i *kâma* la tradició propugna el conreu del yoga per romandre en l'estat indolor i plenament joies de *moksa*. Caldrà molt d'esforç (*yogâbhyasa*) i passar a l'acció deseixida (*vairagya*).

<sup>533</sup> Pujol, Ò.&Domínguez, A. (2009), *Patañjali-Spinoza*, Pre-textos Índika, Valencia, p.95.

### 6.3.2. L'*Homo Viator*, l'aspirant en el camí de la pràctica del yoga.

L'home en camí, l'home psíquic, l'ésser racional que cerca comprendre les lleis diverses de l'univers interior i exterior, és el pelegrí pels camins d'aquest món, l'home del desig que cerca l'alquímia transformadora de l'aigua i del foc. Llegim 'L'Himne al peregrí' de l'*Aitaréya Brâhmana* versionat per A. Coomaraswamy:

La gran fortuna es del que no se fatiga,  
Así hemos escuchado, oh Rohita:  
Los nacidos que se sientan permanecen en el error,  
Indra es el compañero del viajero.  
¡Adelante, siempre adelante!

Las piernas del viajero se adelantan como las flores,  
Su alma crece y da fruto:  
Todos sus males supinos,  
Muertos son por el afán de su progreso.  
¡Adelante, siempre adelante!

La suerte del que está sentado, está quieta,  
La del que está de pie, se mueve,  
La del que cae, duerme,  
Pero, la del que marcha, se eleva.  
¡Adelante, siempre adelante!

Quien yace echado está en *Kali yuga*,  
Quien se apresta a levantarse está en *Dvâpara*,  
En *Têtra* está quien se mantiene en pie:  
Pero, *Krita* alcanza al que se mueve.  
¡Adelante, siempre adelante!

Éste es el viajero que encuentra la miel,  
El viajero que saborea el dulce higo:  
¡Considera la magnificencia del Sol,  
Que nunca se cansa de viajar!  
¡Adelante, siempre adelante!

El buscador, l'ésser caminant o peregrí –*status viatoris*- cerca com l'aixut Abram esdevenir el fèrtil Abraham. Mirra Alfasa, la Mare de l'*âshram* d'Aurobindo ens descriu, el motor interior d'aquesta recerca humana, en una conversa: "En su interior tienen una laguna que la Madre llamaba 'Necesidad' –la necesidad apremiante de la Realidad que es el hambre para el sustento del alma. Esta necesidad es el signo del ser psíquico maduro."<sup>534</sup> Superar el dolor existencial és una odissea individual i còsmica alhora. El yoga és una 'ciència multidisciplinària' amb la qual es transcendeixen les limitacions del petit jo i la seva conflictivitat. Yoga és la desunió del sofriment diu la *Bhagavadgîtâ*, un sistema d'exercitació psicofísica i un art de vida que produeix un desconcert racionalista i un sentimentalisme romàntic en un Occident víctima del tabú de l'espiritualitat. Apropem-nos al mot de la mà de Blavatsky:

---

<sup>534</sup> Van Vrekhem, G. (2003) *Más allá del hombre*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.437.

**Yoga.** Uno de los seis *darshanas* o escuelas filosóficas de la India; una escuela fundada por Patañjali, aunque la verdadera doctrina yoga, la única de la cual se dice que ayudó a preparar el mundo para la predicación de Buddha, es atribuída con buenas razones a un sabio más antiguo, Yâjñavalkya, autor del *Shatapatha Brâhmana*, del *Yajur Veda*, del *Brihadâraryaka* y otras obras famosas. La práctica de la meditación como medio conducente a la liberación espiritual. Por este medio se obtienen poderes psicoespirituales, y los estados de éxtasis provocados conducen a la clara y correcta percepción de las verdades eternas, tanto del universo visible como del invisible. La palabra yoga significa literalmente "unión", y se usa en el sistema de Patañjali para designar la unión o armonía del yo humano o inferior con el Yo divino o superior mediante la práctica de la meditación. Gracias a esta unión mística, el hombre adquiere un completo dominio sobre el cuerpo y la mente, se libra de todas las trabas del mundo material y desarrolla ciertas maravillosas facultades psíquicas latentes en la especie humana, y que son causa de extraños fenómenos que parecen verdaderamente sobrenaturales o milagrosos a todos aquellos que desconocen su causa productora. El principal objeto, la suprema aspiración del asceta que se aplica al yoga, es la perfecta armonía del yo inferior con el Yo superior, la unión del hombre con la Divinidad, que siendo omnisciente, ilumina al yoguî permitiéndole percibir las verdades eternas del mundo visible e invisible.<sup>535</sup>

El territori a recórrer és fonamentalment interior. La terra incògnita d'aquest món subtil té un requisit previ no esquivable: la pacificació de les fluctuacions de la ment (*vritti*). L'estat del yoga comença amb l'aturada dels moviments de la ment (*manas*) i amb l'afinació de l'intel·lecte contemplatiu (*buddhi*). Aquest *buddhi* estarà madur per a la contemplació.

En las grandes religiones Indias, la contemplación devino el valor absoluto y esencial accesible al hombre. La contemplación fue el camino hacia la honda y feliz placidez e inmovilidad del Ser pleno. No obstante, las demás formas de estados religiosos fueron tomadas, en el mejor de los casos como sustitutos relativamente valiosos de la contemplación<sup>536</sup>.

Instaurar el silenci, la suspensió del judici (*epokhé* fenomenològica) que possibilita la contemplació i l'emergència de la *docta ignorantia* del savi silencios. L'Ésser habita en la calma deixada per la cessació dels moviments i remolins de la ment. La ment es pacífica com la superfície del llac quan el vent s'atura. Abhinavagupta ens diu: 'No rebutgis, no desitgis. Habita en el teu Ésser essencial com a presència lliure d'afliccions'. Svâmî Gñânânda, contemporani de Râmana Mahârsi, descriu l'estat meditatiu en aquests termes:

Entra en tú fins arribar al lloc on res no resta,  
i vigila perquè res no aparegui!  
Penetra en les teves profunditats fins al lloc on tot cessa,  
i vigila que cap pensament no s'enlairi!  
Allà on res no roman, la Plenitud!  
Allà on res no és vist, la visió de l'Ésser!  
Allà on res no apareix, l'esclat de l'âtman!  
La meditació és això!

<sup>535</sup> Blavatsky, H.P. (2004), *Glosario Teosófico*, Editorial Humanitas, Barcelona, p.647-648.

<sup>536</sup> Weber, M., op. cit., p.22.

En el yoga clàssic els principis dhàrmics (veracitat, no-violència...) precedeixen i acompanyen la pràctica de les postures corporals i el treball respiratori, que tonifica i serena l'energia psicossomàtica. En aquest desenvolupament personal és més important la claredat i la fermesa dels principis ètics que uns malucs ben arrengrats, encara que això tingui un valor no despreciable. En la vida social l'ètica es redueix, sovint, a uns difusos principis morals mal integrats que entren ràpidament en crisi en un temps de mutació constant i ferotge erosió. El yoga possibilita una psique transformada en fonament del benestar comunitari. En el *Dhammapada*, atribuït al Buddha, podem llegir: "Allò que som avui procedeix dels nostres pensaments d'ahir i els nostres pensaments presents construeixen la nostra vida futura. La ment és la creadora de la nostra vida. Si parlem o actuem amb una ment negativa el sofriment ens seguirà com la roda segueix l'animal que estira el carro."<sup>537</sup>

La vessant del yoga que realitza aquest treball valuós amb la ment s'anomena *râja-yoga* (yoga reial) o també *kriyâ-yoga* (el camí de les tècniques purificadores de la psique). El primer pas en la transformació personal que repercutirà positivament en la societat és calmar la ment. La nostra ment oscil·la constantment entre tres estats mentals de diferent naturalesa: la calma i la lluminositat, els nervis i l'agitació i, en tercer lloc, l'apatia i l'ofuscació. La pràctica del yoga ens permet viure la major part del dia en el primer estat mental. Però, les latències, hàbits o empremtes subconscients (*samskâra* i *vâsanâ*) descobertes per Patañjali molt abans que per Sigmund Freud, ens impedeixen ancorar-nos en la pau i el benestar mental. Per això, a més dels coneguts estiraments i les respiracions profundes, el yoga proposa la pràctica de la meditació silenciosa amb l'objectiu d'actuar directament sobre els nostres estats mentals, aspecte que repercuteix inevitablement i positiva en el nostre medi social i familiar. La meditació ens permetrà citant a Patañjali: "Establir-nos en la nostra pròpia naturalesa, perquè d'altra manera ens identificarem sempre amb les constants fluctuacions de la ment". La nostra veritable naturalesa, segons el yoga i el *vedânta*, és existència, consciència i joia sempre renovades. Però, la identificació amb les subjectives imatges mentals ens allunyen de la nostra vertadera naturalesa fins el punt d'alienar-nos, de transformar-nos en estranys per a nosaltres mateixos. Aquesta identificació amb l'espectacle que ens presenten els sentits i la ment i l'oblit de la nostra autèntica realitat genera sofriment, malestar, temor, depressió... Tots ells estats enverinats de la ment que requereixen per curar-se de la medicina de la meditació. Ella ens permet calmar les onades mentals provocades per les tensions subconscients, desenvolupar les capacitats mentals conscients i obrir-nos a les dimensions supraconscients o transpersonals. La meditació possibilita que ens establim en els estats mentals positius en els quals s'experimenta la calma, la pau, la lluminositat, la comprensió, l'amor profund i el goig espiritual, nascuts de la irradiació de la Divinitat interior. Així, des d'un ferm eix personal, ens obrim a les dimensions socials, transpersonals i transcendents. En la percepció tradicional es relaciona meditació i plenitud i mai amb una amnèsia mental relaxant, estat cercat per molts practicants contemporanis.

---

<sup>537</sup> Satyeswarânananda, S. (1996), *The Dhammapada, with references to the Bhagavadgîtâ*, Sanskrit Classics, San Diego, p.17.

Y, sin embargo, los criterios perennes siguen sólidos, están a nuestra disposición: basta con revivirlos para que vuelvan a irradiar sus gratos beneficios; basta con supeditarlos a su máximo valor, fin en sí mismo, a cuyo servicio debieran estar todas las cosas, la quietud contempaltiva.<sup>538</sup>

La tradició hindú ha presentat al meditant una metodologia plural adequada a la seva naturalesa o capacició. La pròpia inclinació, temperament, educació, grau de consciència, convencionalisme, edat... l'han conduït a la tria i al seguiment d'un tipus concret de yoga o camí espiritual (directe o embolicat, senzill o barroc, proper a la religió o despulat de condicionaments).

a) Un yoga quàdruple per les quatre potencies humanes: acció, amor, voluntat i coneixement.

El yoga clàssic és quelcom discret i ferm, descansa en l'experiència mil·lenària d'una natura humana que no ha canviat, i en la visió d'innombrables éssers realitzats. Durant generacions, el yoga ha aportat un planter de sants i savis, i milers d'homes i dones madurs que han estat una benedicció per a les seves comunitats. Donarem ara les bases teòriques que permetran la comprensió d'aquest fenomen humà a aquells lectors socialitzats sota un ensenyament cartesià i a qui complau un nou aprenentatge.

El sistema filosòfic més conegut tant a l'Índia com arreu, degut a la seva universalitat, és la ciència del yoga. A occident, quan sentim parlar del yoga, automàticament ens ve al cap la imatge d'una persona fent acrobàtiques i difícils postures com si el seu cos fos de goma, o bé que és una pràctica que aporta relax, salut i que ajuda a superar l'estrès. En realitat tot això no és més que una part molt secundària i no és en absolut l'objectiu del yoga. Yoga és una paraula sànscrita que significa unió, la qual expressa l'estat d'unitat amb l'Absolut. Per això yoga és més un estat que una pràctica. Totes les disciplines i tècniques conegudes com yoga són els diferents camins que condueixen cap en aquest estat. Des de fa segles, la pràctica d'aquestes disciplines s'ha agrupat i s'ha creat el que es coneix com a 'Yoga de la Síntesi'. De fet, la filosofia Yòguica tracta d'harmonitzar els aspectes intel·lectuals, emocionals i actius del ser humà, per integrar-los com a camí cap a l'estat Yòguic en si mateix que és la realització de l'Ésser.

La tradició hindú reconeix l'existència de quatre grans camins o *chaturmârga* (el de la saviesa, l'amor, el treball i els exercicis psicofísics) i les múltiples combinatòries entre ells envers la fita suprema. Tots porten al cim (*moksa*) encara que siguin diferents i convinguin a mentalitats i estructures psíquiques plurals. Seguint la tradició oberta i integradora del *Gîtâ*, actualitzada en el segle XX per Shivapuri Baba, Swami Nigamânanda, Swami Sivânanda i d'altres sota el terme 'yoga de la síntesi' i per Sri Aurobindo com 'yoga integral'. Es compon de quatre parts: *karma-yoga*, el yoga de l'acció sense desig. *Bhakti yoga*, el camí de la devoció. *Râja-yoga*, el yoga de la concentració i la meditació. *Jñâna-yoga*, el camí de l'autoconeixement. Cap camí és exclouent, ni hi ha demarcacions rígides entre ells, no es poden aïllar, tots són nexes. "El yoga de l'acció (*karma-yoga*) és el tronc de l'arbre de la vida. Les branques, les fulles i les flors

---

<sup>538</sup> Zolla, E. (2003), *¿Qué es la tradición?*, Paidós Orientalia, Barcelona, p.103.

perfumades simbolitzen el yoga de la devoció (*bhakti-yoga*). I el fruit madur amb la seva dolçor és el yoga del coneixement (*jñâna-yoga*), la saviesa.”

Cada yoga està relacionat amb una visió cosmoteàndrica que pot ser de base dualista, dualista matitzada i no-dualista. L'estat dualista (*dvaïta*) està lligat a l'acció (*karma*). El seu camí més natural és el *karma-yoga* on s'expressa *kriyâ shakti*: tota activitat, en el món dels noms i formes, es veu orientada envers l'Absolut a través del servei (*sevâ*), el *hatha-yoga* i els rituals. L'estadi del monisme amb qualificacions (*visisthâdvaita*) s'assimila a la devoció (*bhakti*). El camí és el del *bhakti-yoga* i del *râja-yoga* que es recorren amb l'energia de la voluntat (*iccha shakti*): ubicada en el cor del yogui, curull d'amor i voluntat dinàmica. I el pur no-dualisme (*advaita*) representa l'estat de la saviesa contemplativa (*jñâna*). El *jñâna-yoga* és la via més afí que es recorre amb *jñâna shakti* l'energia de la contemplació i la saviesa. Els diferents viaranys yòguics dónen fruits saborosos i l'estudi de determinades escriptures tradicionals reforçen la vessant cognitiva de la pràctica.

Quadre dels camins del yoga, el resultat de les pràctiques i les escriptures que l'expliquen segons Shivapuri Baba:

Camins del yoga	Tipus d' <i>ânanda</i>	Escriptures
<i>Jñâna-yoga</i> saviesa	<i>Shântih</i> Pau profunda nascuda de la saviesa	<i>Bhagavadgîtâ</i> <i>Upanisads</i> <i>Mahâbhârata</i>
<i>Bhakti i râja-yoga</i> Devoció i meditació	<i>Santosha</i> Acontentament mental i emocional	<i>Râmâyana</i> <i>Bhaktisûtres</i> <i>Yogasûtres</i>
<i>Karma i hatha-yoga</i> Servei i domini corporal	<i>Sukha</i> Benestar anímic i físic	<i>Shrimad Bhagavatam</i> <i>Hathayoga Pradîpikâ</i>

©Josep Maria Duch

Els tres primers són els mitjans per assolir la saviesa de l'Ésser, *jñâna* o *gnosi*, la veritable clau de l'alliberament. Segons el filòsof Hiriyanna<sup>539</sup>, *dharma* la moral heterònoma relligadora és un requisit inesquivable per assolir *moksa* o autorealització, ja sigui a través de la pràctica del ritual, del coneixement de l'Ésser o del yoga. *Dharma* que en el camí del yoga són els deu principis de vida del *yama-niyama* purifica la ment (*sattvashuddhi*) i el caràcter de la persona la qual cosa afavoreix l'eliminació posterior de la ignorància (*avidyâ*). *Dharma* és la base de l'escala que conduirà a *moksa*. Malgrat que en la mesura que pugem per l'escala la distància que separa la dicotomia moral convergeix envers la seva transcendència.

Historically, there has been a tension between the ideal of *dharma* and the ideal of liberation, since the latter is deemed to be above good and evil, virtue and vice. Thus the *Mahâbhârata* epic (XII.316.40) has this stanza: 'Abandon *dharma* and *adharma*; abandon truth and falsehood. Having abandoned both, abandon the mind by which you abandon everything.' That the yoguin should eschew not only

<sup>539</sup> Bhattacharya, H. (2007), *The cultural Heritage of India, vol.III*, RKM Institute of culture, Calcutta, p.651.

vice (*adharma*) but also virtue (*dharma*) is, for instance, evident from the *Yogasûtra* (IV.7), which makes a distinction between karma that is black, karma that is white and the karma of the yogin, which is neither black nor white. The reason for the yogin's extraordinary karmic status is his constant transcendence of the ego (*ahamkâra*, *asmitâ*), which experiences itself as the performer of good or evil acts.<sup>540</sup>

## b) La via de l'acció en el món, el *karma-yoga*.

Karma, recordem-ho, té tres significats: acció, llei d'acció i reacció i acció que genera impressions que s'acumulen en el subconscient (*vâsana* i *samskâra*) condicionant les nostres accions. El *karma-yoga* dona resposta a aquests tres aspectes. Ensenya una filosofia de l'acció; mostra una metodologia per conrear pensaments i accions positives realitzades com un testimoni o espectador, des de la calma de l'*âtman*, i recorre el camí per alliberar-se de les impressions acumulades. Llegim quin és el punt d'inici del camí del *karma-yoga* a l'*Îsha Upanisad* 2: "S'ha de desitjar viure cent anys ací, fent la tasca que pertoca. Així i no d'altra manera pot l'home alliberar-se de les conseqüències de les seves accions."

L'acció humana, motor per aconseguir els *purusârthes*, és el mitjà d'aquest yoga purificador que mena a *moksa*. L'acció ritual interesada de l'antic camí de les accions vèdiques, el *karmakanda*, que pivotava sobre el jo (*aham*) es transforma en el camí de l'acció que allibera de les urpes del jo. El *karma-yoga* es basa en el coneixement de la llei del karma, operativa en la visió dualista subjecte-objecte (*karta-karma*), i inicia el moviment de recuperació plena de l'*Anthropos* diví esquarterat amb una mimesi del sacrifici inicial. Swami Sivânanda<sup>541</sup> enumera algunes qualitats que ha de desenvolupar el seguidor del *karma-yoga* i són exigents: inegoisme, inafecció, purificació, esdevenir un instrument, no esperar el fruit de les accions, trobar el motor d'aquesta acció sacrificial (*yajña*) en l'amor o la veritat, servir el guru i a la humanitat... Basant-se en el *Gîtâ*, el *karma-yoga* pivota sobre tres principis amb una llarga història en la cultura índica: la vida austera (*tapas*), la donació constant (*dâna*) i un concepte antiquíssim, l'actitud sacrificial amb rituals i devocions (*yajña*). Bhaktidas caracteritza el *Karma-yoga*:

És el camí de l'acció sense cap motivació egoïsta, el *shâdaka* (practicant) mitjançant el servei totalment desinteressat, tracta de desenvolupar la consciència que tot ésser és l'expressió de la Divinitat i totes les seves accions les fa com un acte d'adoració. Un dels principals obstacles en el camí espiritual és l'Ego (l'actitud d'individualisme egocèntric). El Karma yogui tracta de transcendir-lo fent una unitat de la seva voluntat amb la Voluntat Còsmica; podríem comparar aquesta actitud amb l'esperit que tenia sant Francesc d'Assís quan deia: Senyor, fes de mi un instrument de la Teva Pau.

L'acció per llei natural genera un fruit, dolç o amarg, és el principi de la fructificació de tota acció, la maduració progressiva de tot esforç realitzat en el passat més o menys llunyà (*karmaphala*). El fruit conté llavors que germinaran en el futur. Per aturar aquesta cadena infinita que ens arrossega i projecta la tradició planteja la renunciació al fruit i al gaudi que comporta (*nishkâma*

<sup>540</sup> Feuerstein, G. (1990), *Encyclopedic dictionary of yoga*, Unwin Paperbacks, Willington, pp.93-94.

<sup>541</sup> Sivânanda, S. (1986), *Science of yoga, vol.III*, DLS, Rishikesh.



*karma*), transcendir la collita kármica a través de la superació del principi de plaer (*nishkâma*). Utilitzar els principis del *karma-yoga* dibuixats a la *Bhagavadgîtâ* o al *Karmayoga Sûtra* de Swâmi Vivekânanda per il·lustrar-ho. Jean Herbert els ha resumit en vuit principis:

1. És impossible restar sense actuar: Ja que ni per un moment pot un home restar sense acció. Inevitablement són tots conduïts a l'acció per les forces sorgides de la natura. *Gîtâ III:5*.
2. No actuar no és la fita de la vida humana: Posa tot el teu cor en l'acció, però mai en el seu resultat. No treballis per una recompensa, però mai no deixis de fer la teva feina. *Gîtâ II:47*.
3. Algunes accions són obligades per als éssers racionals: Les accions de sacrifici (*yajña*), d'ofrena (*dâna*) i austeritat (*tapasya*), no s'haurien d'abandonar mai sinó que cal fer-les, perquè són accions purificadores per als éssers capaços de pensar. *Bhagavadgîtâ XVIII:5*.
4. Actua però no desitgis els fruits de l'acció: L'acció feta per una recompensa és molt inferior a l'acció feta en unió amb la intel·ligència (*buddhiyoga*). Oh Arjuna, cerca refugi en la intel·ligència. Com són de pobres els que actuen per una recompensa! *Bhagavadgîtâ II:49*.
5. Actua però no quedis lligat a l'acció: Oh Arjuna! Així com l'ignorant actua subjecte a accions egoïstes; que el savi obri generós per al bé de tot el món (*lokasamgraha*). *Gîtâ III:25*.
6. Actua però no et consideris l'autor de l'acció: Totes les accions es desenrotllen en el temps amb la intervenció de les forces de la natura. Però, l'home, enganyat per la il·lusió egoïsta, pensa que ell n'és l'autor. *Bhagavadgîtâ III:27*.
7. L'acció no lliga al yogui: Cap acció no taca un home que és pur, que és en harmonia, que és mestre dels cinc sentits. L'*âtman* del qual és u amb l'*âtman* de tot, encara que actuï roman inafectat. *Bhagavadgîtâ V:7*.
8. Que l'acció sigui adoració: Si no ets capaç de practicar el Yoga de la meditació, dedica't a totes les teves accions. Realitzant accions per Mi assoliràs la perfecció. *Gîtâ XII:10*.<sup>542</sup>

Per molts practicants situats a l'inici del seu camí, la pràctica comença amb un treball sobre el cos, les emocions i els valors associats—la disciplina del *hatha-yoga*. Aquests practicants acostumen a estar molt identificats amb els seus cossos, reaccions emocionals i prejudicis subjectius. El treball sobre el cos i l'energia vital, *âsana* i *prânâyâma*, també es poden presentar com un subtipus del *karma-yoga*. Com escriu el psicoanalista Marc-Alain Descamps: 'El yoga és una ascètica no somatofòbica', on la cura de si que prescribia el Dr. Swami Sivânanda consistia en l'alimentació vegetariana, l'exercici i les postures, el relaxament profund, la respiració ritmada, el pensament positiu i la pràctica de la meditació transformen la relació amb el cos. Un currículum purificador semblant al pitagòric o al taoïsta que transmutarà el cos heretat dels pares, la

---

<sup>542</sup> Herbert, J. (1992), *Le yoga de la vie quotidienne (karma-yoga)*, Dervy, Paris.

classe social i la societat en un cos diamantí, en el qual la motilitat corporal i el flux respiratori i mental esdevindran radicalment diferents. Escriu Bishnu Ghosh, el gran *hathayogui* de Bengala: 'Les postures del yoga enforteixen i desenvolupen la força de voluntat i el cos'. El físic i el mental estan entrelaçats. Ara bé, no tothom ha de passar per aquest nivell inicial de treball sobre el cos o romandre-hi indefinidament, escriu Shankarâchârya: 'El sistema del *hatha-yoga* està destinat a aquells que encara no han pacificat del tot les seves ments o no han desarrelat els desigs pel món'. S'han de desidentificar i fer camí amb l'ajuda dels vuit passos o membres. La progressió els portarà a un ascens per l'escala interior que té vuit nivells i entraran en contacte amb els coneguts set *chakres*, moltes vegades mal interpretats, fins arribar a la contemplació meditativa. Recordem els noms d'alguns grans *hatha* yoguis, benefactors de la humanitat i seguidors d'aquesta via: el doctor Swâmi Sivânanda, el doctor Swâmi Kunalayânanda i el doctor Swâmi Gîtânanda entre molts altres. No ens centrarem en aquesta metodologia perquè és la més divulgada a Occident. Malgrat patir el nostre reduccionisme cultural i l'economia de mercat és un bon complement a molts aspectes de la vida i permet disciplinar el cos per esdevenir, qui sap, deixeble més endavant. El pur nivell físic i tècnic dels primers passos del sender dels vuit membres, que porten a la fascinació pel cos, s'han de transcendir per incardinar-nos en la saviesa, l'amor i l'acció sense esperar el fruit. Ull viu! D'altra manera el yoga, com deien els clàssics, es corromp i genera quelcom pitjor –*corruptio optimi pessima*.

En l'*Upadesha sâram*<sup>543</sup>, l'essència de la instrucció espiritual sobre el *karma-yoga* de Shrî Râmana Mahârishi llegim el que serà el leit motiv de l'espiritualitat hindú al voltant de l'acció i, de retruc, dels esforços per assolir els *purusârtha*:

1. "L'acció (*karma*) manifesta els seus fruits d'acord amb les lleis del Senyor. És l'acció allò Suprem? No, no ho és perquè l'acció, en si mateixa, és insensible (*jada*)".
2. "El resultat de l'acció és impermanent però deixa llavors latents (*vâsanâ*), que projectaran l'agent dins del vast oceà del karma. Així veiem que l'acció no mena a l'alliberament".
3. "Però les accions realitzades amb una actitud de lliurament al Senyor, (*Îshvarapranidhana*), i sense cap afecció (*vairagya*), purifiquen la ment i són un mitjà per a assolir l'alliberament".

Si tenim inclinacions devocionals podem dedicar totes les accions i el treball al Senyor, harmonitzant el *bhakti* i el *karma-yoga*. La unió de les dues modalitats de yoga s'anomena *hrisikeshena sevnam*, servir el Senyor amb els nostres sentits, consagrant l'acció, divinitzant-la. *Karma* muta en *seva* o servei, pràctica molt coneguda pels occidentals que visiten un *âshram* o segueixen un guru. Ânanda Moyi Mâ aconsellava repetir una oració al matí: 'Accepteu tot el que farà avui com un acte de servei a Vós'. I una al capvespre: 'Jo Us saludo i em lliuro als Vostres peus de lotus'.

---

<sup>543</sup> Ramana, M. (1987), *Upadehsa Saram*, Ramana Ashram, Arunachala. Traducció personal.

### c) La devoció al Senyor, el camí cordial del *bhakti-yoga*.

Véiem en el capítol segon que la *via amoris*, el sender de l'amor espiritual o *bhakti-yoga*<sup>544</sup>, és el cinquè *purusârtha*. El *bhakta* mai s'oblida de la seva relació amb el seu Estimat. Bhaktidas sintetizta els elements d'aquesta via:

*Bhakti yoga* és el camí de la devoció o l'amor absolut a Déu. El *bhakti* yogui canalitza tota la seva part emocional cap a la Divinitat. Dins la seva expressió externa, és el yoga que s'assembla a la religió. De fet, tota la religiositat hindú és l'expressió de la devoció. El devot té una relació molt particular amb la divinitat, en recita el nom, *mantra*, n'adora la imatge com si fos un ésser viu, li ofereix aliments, vestits, flors, perfums, encens etc... tot el seu pensament està unidireccionalment cap a la divinitat. De fet el *bhakti yoga* és el camí en el qual l'art hindú s'ha expressat més àmpliament, mitjançant l'escultura, la pintura, la música i la literatura fent que tota expressió artística estigui dirigida a la glorificació de la Divinitat. Són molt cèlebres i a la vegada font d'inspiració, tant per als hindús com per als occidentals, molts dels sants i poetes místics com Kabir Dâs, Mira Bâî, Râm Prasâd, Sur Dâs i Tukaram entre d'altres; tots ells van compondre meravellosos poemes plens de significat espiritual. Però el *bhakti yoga* també té un sentit intern; dins el seu estat més profund el devot tracta de sentir que allò que adora externament no és més que l'expressió de la Divinitat que viu en el seu cor. En aquest estat, el *bhakti* yogui desenvolupa la consciència de la seva natura Divina, i arriba a sentir que tot és l'expressió o, millor dit, la manifestació de l'Absolut, i comprèn que no hi ha diferència entre ell i la Divinitat.

L'amor és el viarany més fàcil perquè quan hom sent la crida de la Divinitat, la meitat del camí ja està fet: Aquell que l'*âtman* tria, coneix l'*âtman*, diu el *Katha Upanisad* 2,23. Hom s'ha d'esforçar, però, una mica. En paraules de Shrî Chaitanya Mahâprabhu: 'Només prego perquè la resta de la meua vida tingui amor i devoció pura per estimar-Vos'. I demanava que els devots desenvolupessin: 'La humilitat de l'herba, la paciència de l'arbre i no esperar res de ningú'. Tot i l'esforç, aquest moviment vers el Senyor està envoltat d'una joia saborosa i també de paradoxa. Sanâ'î, el poeta sufí canta:

Si no busques, no trobaràs.  
Excepte l'Estimat, que abans de trobar-Lo,  
No se'L pot cercar.

La tradició ha exemplificat les dues modalitats del camí de la devoció en dos exemples extrets del món animal: la via del gatet que és transportat per la seva progenitora i la via del simi que s'ha d'agafar amb força al cos de la mare. En la primera el devot es lliura totalment a la Divinitat i resta passiu com un cadàver en mans del que el renta, segons apunta la tradició sufí. En la segona el devot és actiu en la seva recerca de la Deïtat. Hi ha una tercera via pels odiadors de Déu és el *dvesha bhakti* (com en el cas de Râvana, Kamsa o Shumba), si l'odies amb prou intensitat i el tens present constantment en la teua ment finalment aquest odi esdevé invocació constant que el fa present i et divinitzes. Però, de quin Déu parlem? En les següents obres: *Rig Veda*, *Shvetasvatara Upanisad*, *Bhagavadgîtâ*, *Shrîmad Bhagavatam*, *Yogasûtra* i en les escoles de pensament devocional posterior, es dibuixà el perfil de la Divinitat com a

<sup>544</sup> Ranade, R.D. (1989), *Pathway to God in kannada literature*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Bombay.

Persona Còsmica (*Virât Purusa*); Senyor de l'univers (*Îsha*); Governant de l'univers (*Îshvara*); Benestimat (*Bhagavan*)... amb el qual el devot pot establir una relació de tu a Vós, de tu a Tu i, finalment, de Tu a Tu o de Jo a Jo. Fent que innumbrables dimensions de la persona entrin en acció i creixin, perquè *bhakti* no és un mer emocionalisme passiu, o el seguiment de dogmes, fanatismes religiosos o fantasies egocentrades, sinó que inclou un entrenament estricte de la voluntat, l'acció i l'intel·lecte. Així el *bhakti-yoga* apropa Déu tots aquells que no ho podien fer amb l'ús de l'intel·lecte superior (*jñana-yoga*); ni amb la disciplina corporal i de la voluntat *hatha* i *râja-yoga*, ni amb la via de les obres, *karma-yoga*. Els *Yoga-sûtra II:45*, obren una via directa a la meditació, la devoció i el lliurament al Senyor: 'Amb l'autolliurament al Senyor, s'assoleix la perfecció del *samâdhi*'. La Dolça Mare ho explica:

El procediment sempre és el mateix. Recollir les energies que generalment estan disperses vers l'exterior. Concentrar la consciència pròpia vers l'interior, per darrere de l'agitació de la superfície; establir, en la mesura del possible, una calma perfecta en el cor i en el cap; després formular la pròpia aspiració, si és que es té, i obrir-se per rebre la força Divina que ve de dalt.

La via és presentada amb tota la seva majestat per Nârada en els *Bhakti Sûtra*<sup>545</sup> o *Aforismes sobre la devoció* i en la nostra terra per Ramon Llull en el *Llibre d'Amic i Amat*. Nârada, en la seva obra, ens presenta la metodologia per apropar-nos a la Deïtat perfecte dibuixada per Patañjali. De l'autor dels *Aforismes de la Devoció*, el savi Nârada. La tradició mítica afirma que és un savi Diví (*devarishi*), fill de Brahmâ i devot magnífic de Visnu, missatger engrescador de lluites i discòrdies, potenciador de la individualitat i de la fructificació del *karma* personal, músic virtuós, amic i conseller de Shrî Krisna. Se li atribueixen els *Bhakti Sûtra*, uns dels manuals de devoció més bells. Els vaisnaves, seguidors de la via de l'Amor al Senyor, afirmen que hi ha un cinquè *purusârtha*, que és el més important de tots, és *prema*, l'amor a la Divinitat que tot ho mou (*bhakti*), la devoció o *akâma*, la superació del desig sensual... i que coneixerem d'ací una mica de la mà del Risi Nârada en els *Nârada Bhakti Sûtra*. En el resum que fa Râmana Maharsi sobre el *bhakti-yoga*, destaca aquests elements:

4. L'adoració (*pûjâ*), la recitació del sagrat Nom del Senyor (*japa*) i la meditació sobre Ell (*dhyâna*); es realitzen respectivament amb el cos, la paraula i la ment i la seva vàlua també segueix aquest ordre ascendent.
5. Si reconeixem que aquest univers òctuple format pels cinc elements, la lluna, el sol i l'ésser individual, és una manifestació del Senyor còsmic (*Virât Purusa*). Llavors, qualsevol culte (*pûjâ*) o servei al món (*seva*), és una excel·lent forma d'adorar el Senyor.
6. Repetir el nom del Senyor (*japa*), en forma audible és millor que cantar i lloar les Seves glòries. Millor encara és repetir el *mantra* en un murmuri suau.

---

<sup>545</sup> Sobre aquesta obra vegi's: Prabhavânanda, S. (1972), *Nârada's way of divine love*, Râmakrishna Math, Madras. Tyâgîshânanda, S. (1983), *Aforisms on the gospel of divine love*, Râmakrishna Math, Madras. Sivânanda, S. (1988), *Nârada Bhakti Sûtras*, Divine Life Society, Rishikesh.

Superior a aquesta recitació en veu baixa és fer-ho mentalment en el cor.  
Aquesta recitació constant en silenci és concentració, *dhâranâ*.

7. Millor que la concentració (*dhâranâ*), és la meditació, (*dhyâna*), on el flux mental és ferm i continuat com el de l'oli quan es transvassa o com el corrent perenne d'un rierol.

8. L'adoració no dual basada en l'actitud 'Jo sóc Ell', So Ham, és preferible a qualsevol altre tipus d'adoració basada en l'actitud dual de 'Jo no sóc Ell'.

9. Per una intensa devoció mitjançant l'actitud 'Jo sóc Ell' s'aconsegueix restar en l'Ésser Real, sat, i es transcendeix tota modificació del pensament, (*vritti*).  
Aquesta és la devoció suprema, *parabhakti*.

10. L'absorció en el cor, *hridaya*, el nostre origen, és la fita que ensenyen el yoga de l'acció, *karma*, el yoga de la devoció, *bhakti*, el yoga de la unió, *râja*, i el yoga de la saviesa, *jñâna*".

Els objectius del devot teista són apropar-se paulatinament, gracies a l'amor, a la divinitat escalant i consolidant els cinc estats en la via de l'amor. L'ordre que segueix l'*homo amans* és el següent: penetrar en el reialme de la divinitat (*sâlokya*). Romandre proper a la divinitat (*sâmipyâ*). Obtenir la Seva natura o forma de la divinitat (*sârûpyâ*). Assolir els mateixos poders que la divinitat (*sârishiti*) i identificar-se, ésser u amb la divinitat (*sâyujya*). Aquestes etapes de fusió amorosa s'il·lustren en les èpiques i en tractats com el *Nârada bhaktisûtra*. En la última etapa es transcendeix l'amor (*parabhakti*) i s'igualava a l'estat no dual (*advaita*) atès pel *jñâna-yoga*.

#### d) El camí reial de la meditació, el *râja-yoga*.

Així, quan la base somàtica, emocional i ètica és a punt, apareix naturalment el *râja-yoga* basat en l'esforç mental: interiorització, concentració, meditació i contemplació. El *râja-yoga* es presenta, en l'obra de Patañjali, en dos formats: el *kriyâ-yoga* i l'*asthanga-yoga*. La meditació i el seu fruit, l'experiència numinosa del *samâdhi*, és afavorida amb la versió simplificada del *kriyâ-yoga* i assolida per la pràctica de l'òctupla escala del yoga (*astânga yoga*). El *kriyâ-yoga* de Patañjali vol eliminar el malestar mental (*chittaviksepa*). Es fonamenta en tres grans pràctiques mancomunades: l'esforç espiritual, l'estudi i la devoció al Verb alliberador Om que sintetitzen els grans yogues:

a) *Tapasya* o l'austeritat purificadora. Es tracta bàsicament de la pràctica dels exercicis de *prânâyâma* i de meditació, per controlar l'energia vital, basats en el *hatha* i el *râja-yoga*.

b) *Svâdhyâya* o l'estudi que mena al descobriment de la Divinitat i a l'autodescobriment de la nostra natura espiritual. La recitació dels *mantra* i l'estudi dels textos sagrats acompanyats de la introspecció és la base del yoga de la saviesa, *jñâna-yoga*.

c) *Îshvarapranidhâna*, és la devoció al Senyor i el lliurament tant de les nostres accions com del nostre ésser. Els rituals d'adoració (*pûja*) i el culte al foc (*homa*), com el *karma* i *bhakti-yoga* són l'eix d'aquest apartat.

La pràctica atorga poders al cos i als sentits, la comunió amb la Divinitat – entesa sota un model que podríem anomenar deista<sup>546</sup> – i la perfecció de la contemplació. La paraula sànscrita *kriyâ* té múltiples significats. El primordial és acció o moviment, però també ritual purificador que elimina les toxines del cos i els hàbits negatius de la ment, pràctica espiritual codificada amb una progressió tècnica, exercicis preliminars del yoga, actes d'adoració consagrats a la Divinitat, unió amb el Suprem a través d'un curs específic d'accions... Diverses escriptures de tradicions, èpoques, llinatges i metodologies diferenciades han utilitzat el mot *kriyâ* –la més coneguda la de Parmahansa Yogânanda<sup>547</sup>– amb connotacions ben diferents per tal d'arribar als practicants qualificats per seguir aquesta via espiritual. Patañjali utilitza el concepte *kriyâ* dues vegades en la seva obra. En el seu *Yogasûtra II:1* i *II:2* llegim:

El yoga de l'acció purificadora (*kriyâ yoga*) consisteix en l'ascesi del foc interior (*tapas*); la recitació del mantra Om, l'estudi dels textos sagrats amb la descoberta d'un mateix (*svâdhyâya*) i el lliurament al Senyor (*îshvarapranidhâna*). El *kriyâ-yoga* té l'objectiu de conrear l'estat supraconscient de saviesa equànime i d'atenuar les afliccions.<sup>548</sup>

L'*asthangayoga* utilitza tot el potencial mental per arribar a la il·luminació. És el yoga que integra tots els altres camins, ja que és la via que dona les pautes de pràctica i autodisciplina per a arribar a l'estat d'unió amb l'Absolut. És el camí conegut com de les vuit etapes. Bhaktidas les descriu:

1. *Yama* o normes d'autodisciplina: *ahimsâ* (no-violència), *satya* (veritat), *asteya* (no robar), *brahmacharya* (castedat o puresa), i *aparigraha* (absència de cobdícia).
2. *Niyama* o normes religioses: *saucha* (puresa interna i externa), *santosha* (autoacontentament), *tapas* (austeritat), *svâdhyâya* (estudi dels textos sagrats) i *Îshvara pranidhâna* (entrega a Déu).
3. *Âsana* (seure amb una postura ferma i estable per meditar).
4. *Prânâyâma* (assimilació de l'energia còsmica, *prâna*, mitjançant diferents tècniques de respiració).
5. *Prathyâhâra* (total abstracció dels objectes dels sentits).
6. *Dhâranâ* (concentració o unidirecció de la ment).
7. *Dhyâna* (meditació, quan la ment se submergeix i descansa de forma natural dins l'objecte de concentració).
8. *Samâdhi* (estat d'il·luminació), no es pot definir amb paraules, però per fer-se'n una idea, podríem dir que és l'estat en el qual la ment pren d'una manera natural la forma de l'objecte de concentració i el yogui és un amb ell, o sigui la unió amb Déu, que és el veritable significat del yoga.

El principal fonament del *râja-yoga* o del yoga en si mateix es troba en els *Yogasûtra*, text escrit per l'antic savi Patañjali que descriu el Yoga d'aquesta manera: *Yogash-Chitta-Vritti-Nirodah*. "El Yoga és la completa absència del

<sup>546</sup> Feuerstein, G. (1980), *The philosophy of classical yoga*, Inner Traditions International, Rochester.

<sup>547</sup> Sâdhanânanda, S. (1998), *Yoga, its mystery and performing art*, Jujersa Âshram, Howrah.

<sup>548</sup> Duch, J.M. (1998), *Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârğa, Reus, p.64.

moviment de la ment". En realitat, encara que utilitzi tota la capacitat de la ment, el Yoga la transcendeix, tan sols una ment serena i quieta pot reflectir la natura de l'Absolut; en aquest estat de profunda quietud de la ment tots els coneixements es dissolen per donar pas al més alt coneixement: l'Autoconeixement. Aquest és l'estat real del Yoga. De fet, allò que dins el context hindú s'anomena Yoga, d'una manera universal podríem dir que no és diferent de l'estat místic que dins el marc d'altres espiritualitats tenien santa Teresa de Jesús o sant Joan de la Creu, per citar un exemple.<sup>549</sup>

Patañjali en els *Yogasûtres 12-16* ens dibuixa les etapes d'aquest camí intrapsíquic que cerca l'epicentre amb l'ajut de l'esforç i el deseiximent:

La cessació de les fluctuacions de la ment s'assoleix mitjançant la pràctica constant i el deseiximent. La pràctica constant és l'esforç atent per mantenir les fluctuacions mentals en l'estat de perfecta estabilitat. Aquesta pràctica esdevé fermament arrelada si es realitza durant molt de temps, sense interrupcions i amb una atenció reverent. El deseiximent és la consciència d'autodomini que assoleix aquell que s'ha alliberat totalment del desig de gaudir dels objectes visibles o dels revelats en les escriptures. La desafecció suprema es produeix quan, a causa del coneixement de l'Absolut, hi ha una total manca de desig envers les tres qualitats de la matèria.<sup>550</sup>

Els fonaments de l'òctupla escala del yoga o els vuit membres del cos del yoga, es troben en una ferma base ètica, *yama* i *niyama*. L'ètica (*dharma*) no ho és tot, però sense ella no hi ha pas viatge, tan sols un caminar esmaperdut per la riba del *samsâra*. L'ètica es basa en el reconeixement de la unitat dels humans i l'establiment d'unes relacions harmòniques basades en els valors i les virtuts. L'ètica del Yoga és un compromís amb un mateix (*vrata*), i comporta la mort a unes convencions relatives, convencionals, socials. Hi ha uns imperatius radicals lliurement escollits com ara la no-violència, la veracitat, l'autodomini, la simplicitat, no robar ni cobejar, la paciència, compassió, honestedat, moderació, purificació... que donaran a la psique i a les relacions amb els altres un nou estil arquitectònic ferm i mancat d'afectacions. Râmana Maharsi, en l'*upadesha sâram*, destaca els següents trets com a distintius del camí de la meditació o *râja-yoga*:

11. A través del *prânâyama*, es pot mantenir la respiració a l'interior controlant així la ment. Aquesta estratègia que permetrà l'absorció de la ment s'assembla a capturar ocells amb una xarxa.

12. La ment sensorial (*manas*) i l'energia vital (*prâna*) s'expressen respectivament en els pensaments i les accions. Són les dues branques divergents d'una mateixa arrel, el Poder (*Shakti*) del Senyor".

13. L'absorció de la ment (*manolaya*) i la destrucció de la ment (*manonasha*) són les dues formes de supressió de la ment. La ment absorta en *manolaya*, pot reviure; però l'altre no.

14. Gràcies al *prânâyama* la ment s'absorbeix i es dissol temporalment (*manolaya*); però, si es fixa sobre l'U, mora definitivament (*manonasha*).

<sup>549</sup> Bhaktidas, *Hinduisme, religió o recerca interior?*, Revista Dialogal, Barcelona.

<sup>550</sup> Ranganathan, S. (2008), *Patañjali's Yoga Sûtra*, Penguin Books, London.

15. El gran yogui, la ment del qual ha estat anihilada, sempre és U amb Brahman i no té cap deure (*dharma*) en el camp de l'acció (*karma*), perquè ha esdevingut l'Ésser.

16. La visió de la realitat (*sat dârshanam*), es produeix quan la ment s'interioritza, retirant-se dels objectes sensorials externs, i contempla la seva forma efulgent.

L'esforç en la pràctica del yoga és fonamental, el lema implícit és: *Voluntas superior intellecto*. Un esforç basat en la voluntat i en l'energia ígnea<sup>551</sup> que genera (*tapas*) que ens permet transcendir el dolor, actuar amb habilitat i esdevenir equànimes, per tal d'assolir totes les fites que ens separen de l'estat actual al de la realització. Els mestres contemporanis no deixen de repetir-ho:

Aquell que ve de família de pagesos no deixarà de conrear la terra encara que no plogui durant dotze anys. En canvi, el comerciant que es dedica a l'agricultura des de fa poc es descoratja a la primera dificultat.

Shrî Râmakrishna Paramahâmsa

Un gram de pràctica és millor que una tona de teoria.  
Svâmî Sivânanda

El resultat de la pràctica dels ensenyaments dels *Yogasûtra* menen a tres fites: la consciència del Jo veritable o Purusa. El coneixement i potestat sobre el no-jo en forma de poders psíquics (*siddhis*) i, en tercer lloc, la unió amb el Senyor o Îshvara, tret distintiu del deisme de Patañjali i del teisme del *bhakti-yoga*. El segon objectiu, la manifestació de poders paranormals, és un fet natural resultant de les absorcions penetrants o *samyama*. És un fet no desitjat en el meditant però que confirma la bona direcció del camí evolutiu. Per a uns altres és la vessant tecnològica que pot furnir un *modus vivendi*. Són un altre canal d'experimentació i coneixement però amb el risc centuplicat de caiguda involutiva. Les manifestacions taumatúrgiques, la personalitat manà, la inflació psicòtica del jo, han estat ben estudiades per M. Eliade, C.G. Jung i catalogades pel *DSM-IV*. Els *siddhis* són perills i obstacles en el sender de l'assoliment de la llibertat definitiva. El psicòleg Gordon Allport puntualitza:

En algunos aspectos, estoy convencido de que la psicología Occidental ganaría en riqueza y sabiduría si asimilara, de una u otra manera, las apreciaciones del autor sobre la meditación y la necesidad de una adecuada filosofía de vida. No estoy igualmente persuadido, en cambio, en cuanto a las manifestaciones más ocultas de las facultades mentales. Actualmente, no estoy en condiciones de decidir si el elemento oculto de la psicología hindú proviene de su relativa falta de familiaridad con lo que en Occidente llamamos 'método científico', o si dicho 'método científico' occidental no es sino un culto estrecho que cierra los ojos a los fenómenos incompatibles con el mismo. Quizá sea necesario realizar concesiones por ambas partes.<sup>552</sup>

<sup>551</sup> Knipe, D.M. (1972), *In the image of fire, the vedic experiences of heat*, Motilal Banarsidass, Delhi,

<sup>552</sup> Akhilânanda, S., op. cit., p.10.



El pas següent igualarà el *râja-yoga* amb el *parabhakti* i l'estat *advaita* del *vedânta*. La tradició del *vedânta* de Shankarâchârya de la que Jacques Maritain ha dit: "Toute sa spéculation est une discipline ascétique ayant pour fin énouée ou virtuelle la délivrance", és una victòria post mortem del buddhisme de Nâgârjuna. L'accés al nivell supracognitiu o *prajñâ* a través de les quatre etapes: la interiorització de l'atenció i els sentits; la concentració de la ment; la meditació i finalment la contemplació Divina, *samâdhi*. Les limitacions i la fascinació de la via discursiva i de la tradició escriptural han estat superades. S'allibera el pensament del seu esclavatge emocional i es retorna a la primacia del concret, abastable quan ens buidem de nosaltres mateixos (*svarûpa shûnya*) i podem copsar i esdevenir l'alteritat numinosa. Els passos interiors d'aquesta *metanoia* s'inicien amb el discerniment (*vivekakhyati*), després amb la saviesa intuïtiva (*prajñâ*) i d'aquesta a l'alliberament o independència ontològica (*kaivalya*, *absolutum –ab-alio-solutum*).

Svâmî Prajñânpad ensenyava que la veritable independència (*kaivalya*), és dependre del propi *âtman* (*âtmasthiti*). Patañjali va classificar els diversos nivells de *samâdhi* en dos grans grups:

- *Sabîja* (*samâdhi* amb llavors subconscients (*vasanes* i *samskares*) que emergiran en el camp de la ment): és el *savikalpa* (amb construccions mentals positives) o *samprajñâta samâdhi*, és a dir, *samâdhi* amb el suport de les llavors actives acompanyats d'ideació i cognició. Dins dels *samâdhi sabîja* hi ha diversos graus. El primer és el *savitarka*, en el qual s'assoleix la divisió clara entre objecte, paraula i idea. El *nirvitarka* comporta transcendir l'anterior triplicitat basada en objectes materials ubicats en l'espai-temps. El pas següent és el *savichâra* i *nirvichâra*, quan les causes subtils, operants darrere el món visible, són contemplades sense mediació i el yogui s'ha deslliurat de *râjas* i *tamas*, els estats de la matèria basats en l'excitació i en la inèrcia. Llavors roman tan sols l'estat pur d'auto consciència del jo (*sasmitâ*), experimentant la plenitud i la joia (*sânanda*), i apareix una desafecció total i espontània per la matèria (*paravairâgya*).

- *Nirbîja* (*samâdhi* sense llavor que germini): *nirvikalpa* (sense construccions mentals) o *asamprajñâta samâdhi*; són *samâdhis* sense suport, ja que les llavors han estat destruïdes i s'han transcendit idees i cognicions mediades per la ment. El *nirbîja samâdhi* es manifesta quan les llavors han estat cremades pel foc del discerniment (*viveka*), i de la saviesa (*prajñâ*), i l'estat d'alliberament ha estat assolit definitivament. Pau suprema, saviesa, eternitat, joia, desaparició de la ignorància i la por, aquest és el veritable estat del yoga. En el següent quadre presentem els *vrittis* i les practiques meditatives (*bhâvanâ*) per superar-los. Incloem els estats d'absorció meditativa (*samâpatti*) i contemplativa (*samâdhi*).

<i>Vrittis</i> Ones mentals	<i>Bhâvanâ</i> Pràctiques meditatives	<i>Samâpattis</i> Absorcions i meditacions	<i>Samâdhis</i> contemplacions
<i>Nidrâ</i> somni	consciència meditativa	<i>Asmitâ I:47</i> experiència de la pura ipseïtat	<i>Nirbija</i> Contemplació lliure de llavors
<i>Pramana I:5</i> coneixement correcte	Transcendir la deducció i el testimoni basant-nos en l'experiència meditativa	<i>Ânanda I:46</i> experiència de la joia	<i>Nirbija</i> <i>Ritambhara prajña</i>
<i>Viparyaya</i> coneixement incorrecte	<i>Svâdhyâya</i> o estudi i introspecció	<i>Nirvichara</i> i <i>savichara</i> amb i sense recerca interior	<i>Adhyâtma prasada</i> Percepció plena de la claredat de l'âtman
<i>Smriti</i> record	Purificació de la memòria	<i>Nirviratka I:43</i> sense deliberació o raonament analític	<i>Sabija</i> Contemplació amb llavors
<i>Vikalpa I:42</i> construccions mentals	Separació i distinció entre nom i cosa que porta al <i>vak siddhi III:17</i>	<i>Savitarka I:42</i> Amb deliberació o raonament analític	<i>Sabija</i>

©Josep Maria Duch

Ara bé, ull viu! No tothom que vol pot meditar de manera perllongada i profunda. Ken Wilber dóna un consell assenyat que hauria pogut donar el mateix Jung:

Un individuo en el límite prerracional, que necesita desesperadamente crear una estructura racional y fortalecer su ego, no debería someterse a las disciplinas meditativo-yóguica transracionales más arduas, porque están diseñadas para aflojar temporalmente la estructura racional, y así simplemente dismantlarán la escasa estructura que haya dejado en pie la línea de demarcación.<sup>553</sup>

### e) El *jñâna*-yoga, el camí de la saviesa unitiva.

El yoga de la saviesa condueix a la transformació de la consciència que culmina en la gnosi (*jñâna*) adual.

El substantiu *jñâna*, nombre de acció que procede de la raïz *jñâ-* (de su raïz indoeuropea se deriva també la raïz grecolatina *gno-/gnosc-*), denota la acció i el efecte de conèixer o cobrar consciència de algo.<sup>554</sup>

El yoga *jñâna*, destinat a los aspirantes espirituales con una fuerte inclinación hacia la reflexión, es el camino de la unificación con Dios a través del conocimiento. Ese conocimiento –*gnosis* y *sophia* en griego- no tiene nada que ver con la información, no es enciclopédico; es, más bien, un discernimiento intuitivo que transforma, que convierte a la conoedora en aquello que conoce.<sup>555</sup>

Els *Upanisads*, ens introdueixen en els secrets de la saviesa no dual a través de la meditació sobre l'âtman i la realització paradoxal de l'âtman=*Brahman*. Podem llegir en el *Mandukya Karikâ*: "En la vera Realitat, no hi ha ni principi ni fi, ni

<sup>553</sup> Wilber, K. (1988), Un Dios sociable, introducción a la sociología trascendental, Kairós, Barcelona, p.178.

<sup>554</sup> Arnau, J. (2007), *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, p.85.

<sup>555</sup> Smith, H. (1995), *Las religiones del mundo*, Thassàlia, Barcelona, p.45.

obstacle ni esforç, ni persona que cerca l'alliberament ni ningú que sigui alliberat." Els *Upanisads* ensenyen mètodes d'autorealització i no es redueixen a una descripció filosòfica de la fita suprema, Brahman. Brahman no és un ésser (com qualsevol cosa del món manifestat), ni un no-ésser (com 'les banyes d'una llebre'), Brahman és exclusivament l'Ésser (*supra ens*). Segueixen aquest camí aquells humans predisposats al discerniment, a la pràctica constant amb ardent determinació i a la desafecció que condueix a una saviesa intuïtiva, com en el cas de Ramana Maharshi, Ānanda Moyi Mā o Nisargadatta Mahārāj, entre molts altres. Aquests no necessiten ni postures físiques ni respiracions especials.

*Jñāna-yoga* és el camí de la introspecció i de l'autoconeixement, el *jñāna yogui* dirigeix tota la seva capacitat intel·lectual a descobrir la Realitat Infinita de la seva natura interior. Estudia les escriptures com els *Upanisads* i els tractats del *vedānta*, com a suport a la seva recerca, de fet *jñāna-yoga* i *vedānta* van íntimament lligats. Però, encara que l'estudi sigui una part de la seva pràctica, el *jñāna yogui* sap molt bé que allò que cerca està més enllà de qualsevol escriptura o expressió externa, i el que tracta de trobar és dins el seu interior. L'expressió real del *jñāna-yoga* agafa el seu significat més pregon en la pregunta: Qui Soc Jo? Aquesta surt d'allò més profund del cor i fa de la seva pràctica un camí d'autodescobriment de la seva real Natura. Un dels més grans exponents d'aquest camí ha estat Shrī Rāmāna Maharsi, savi del sud de l'Índia que va viure durant el segle XX amb una simplicitat increïble a la muntanya d'Arunachala situada a la província de Tamil Nadu. Tota la seva vida va estar dedicada a trobar la resposta a aquesta pregunta. Una resposta que en realitat no es pot expressar amb paraules ja que sorgeix de forma natural quan hom s'adona de la infinitud còsmica de l'Absolut. La visió del *jñāna yogui* és d'un caire totalment universal ja que per a ell tot i ell mateix són l'Absolut.<sup>556</sup>

La recuperació del nostre jo espiritual és la fita d'aquest yoga, aquell estat que el poeta simbolista Paul Valery caracteritzà amb la seva *vis poetica* amb els mots '*je me voyais me voir*'. Rāmāna Maharsi, en l'*Upadesha sām*, destaca els següents trets com a distintius del camí de la saviesa:

17. Quan la ment investiga sense descans quina és la seva pròpia natura (*ātma vichāra*), descobreix que la ment no és una entitat existent. Aquest és el sender directe per a tots.

18. La ment no és altra cosa que una col·lecció de pensaments. L'arrel de tots ells és el pensament 'jo'. De fet, la ment només és el pensament 'jo', *ahamkāra*.

19. D'on surgeix aquest 'jo'? Si el cerques activament i vigilant en el teu interior, s'esvaeix immediatament. Aquesta és la recerca de la saviesa (*jñāna vichāra*).

20. Quan desapareix el 'jo' (*ahamkāra*) apareix en el cor la brillantor de l'*ātman*, l'existència plena i infinita (*pūrnā*).

21. L'*ātman* és el veritable amo del 'jo' (*aham*), que no deixa mai d'existir, ni tan sols en l'estat de somni profund, *sushupti*, on el jo de vigília ha desaparegut.

<sup>556</sup> Bhaktidas, *Hinduisme, religió o recerca interior?*, Revista Dialogal, Barcelona.

22. El cos, els sentits, la ment, els cinc alès vitals i la ignorància (*avidyā*), són tots ells insensibles (*jada*), i no són allò Real (*sat*). Jo sóc Existència Pura, jo no sóc aquests embolcalls.

23. Hi ha una segona consciència que il·lumini la primera? No, perquè allò que és, l'Ésser (*sat*) és conscient (*chid*) i nosaltres som això! *Tat tvam asi*.

24. Des del punt de vista relatiu dels atributs existeixen diferències de grau en el coneixement entre l'èsser individual (*jīva*) i el Senyor de l'univers (Īshvara), però des del punt de vista de la vera natura de l'Ésser són U.

25. Quan l'èsser individual s'esguarda i es coneix a si mateix sense els condicionaments dels atributs, coneix el Senyor i llavors descobreix que el Senyor i l'*âtman* són U.

26. Ja que l'*âtman*, és no dual, conèixer l'*âtman* és ésser l'*âtman*. Això és romandre fermament ancorat en l'Ésser.

27. Aquest coneixement real transcendeix el coneixement (*vidyā*) i la ignorància (*avidyā*); llavors, què més resta per a conèixer?

28. Quan la nostra naturalesa es coneguda realitzem que el nostre Jo és existència plena sense principi ni fi, indestructible consciència i benaurança, (*chidânanda*).

29. Romandre en aquest estat de benaurança suprema, lliure dels pensaments d'esclavatge i alliberament, és sojornar en el servei al Suprem.

30. L'autoindagació ardent (*âtma vichâra*) que elimina tots els vels de l'ego, és una gran austeritat (*tapas*) i porta a la realització de l'*âtman*. Aquesta és la veritat viscuda que canta Shrî Râmana Mahârishi, el Jo de tots. *Om Tat sat*.

La tradició prescriu *mantres* per a purificar, augmentar la comprensió i el poder discriminador de l'intel·lecte humà. Sense aquesta autoconsciència i treball la pretensió de recórrer el camí del *jñâna-yoga* no portarà a cap realització lluminosa i segura. Caurem de ple en una intel·lectualitat no realitzadora curulla de racionalitzacions. Vegem uns himnes del *Yajurveda* i l'himne del *Rigveda*, III:62 conegut com *gâyatrî mantra* rebuts en el procés iniciàtic que investeix amb el cordó dels nascuts dos cops anomenat *yajñopavitra*:

Oh Radiant Senyor del coneixement! Atorga'm avui el mateix coneixement que els homes savis i els antics pares volien assolir i amb ell, en veritat, podré conèixer-te a Tu i al món.

Oh Ésser Iluminós arrabassa de la meva ment totes les tendències transgressors del *dharma* i atorga'm, en lloc seu, tot allò que és bell, benivolent i auspiciós.

Om Contemplem l'excel·lent esplendor de Sâvitri, el diví Sol vivificant present a la terra, a l'atmosfera i la Cel. Que Ell inspire el nostre intel·lecte.

### 6.3.3. L'*Homo divinus et divinans*, els resultats de la pràctica del yoga.

L'individu que ha realitzat aquest estat ha estat batejat amb noms que li fan i no li fan justícia: home divinitzat, home pneumàtic, espiritual o contemplatiu, l'home nou, l'home-esperit, l'adepte realitzat que ha assolit el *status comprehensoris* i gaudeix de la benaurança (*ânanda*, *beatitudo*, *makariotes*) per etapes. Primer a nivell físic i anímic com satisfacció (*sukha*), després com acontentament (*santosha*) i finalment com prau profunda o *shântih*... Aquesta progressiva divinització o *theosis* (*deificatio*), per la visió Occidental (cristiana eclesial o nihilista postmoderna) és una veritable *hybris* que desmenteix la tradició *advaita* hindú. Henry Corbin parlava des de la seva *Theosophia perennis* de l'home veritable, *verus homo*, 'un home de saviesa i un home de desig'. L'humà que ha passat per les etapes de l'alquímia interior, pot com la pedra filosofal, transformar els altres a imatge seva.

Confrontée avec l'éthique de l'humanisme occidental, elle se manifeste avant tout, nous semble-t-il, comme une morale héroïque, ascétique, religieuse et cosmique tout ensemble, et cherchant la délivrance de l'esprit par et dans une discipline mystique. Héroïque, dissons-nous, et c'est en prenant le mot dans un sens voisin de son acception grecque où le héros s'il est un demi-dieu est aussi un surhomme. La différence est que cet héroïsme se situe dans la ligne de la spiritualité et de la moralité et non dans la ligne paramorale où l'Inde comme la Grèce place ses *deva*, ses dieux. Prise sous cet angle la notion d'héros ou de surhomme nous paraît tout à fait apte à souligner la manière dont l'Inde met en équilibre les facteurs d'immanence et de transcendance dans l'ordre moral. Elle rejette le pur immanentisme des humanistes occidentaux. Elle fait intervenir la révélation et la foi, et shankara va jusqu'à donner un sens au moins provisoire et relatif aux notions de personnalité et de grâce divines. Elle considère la vie spirituelle comme une réalisation transcendante de soi-même par soi-même ou comme une auto-projection sur un plan transcendant des forces immanentes de la vie. Le point de départ empirique pour l'homme étant son humanité, l'ouvre du salut est donc bien la réalisation du surhomme par l'homme. Le héros védantique est un ascète, un sage et un saint.<sup>557</sup>

Un dels obstacles hermenèutics més importants a l'hora d'interpretar els estats meditatis i la realització dels meditadors és caure en la fal·làcia 'pre/trans' que el treball de Ken Wilber va posar al descobert.

Cada vez estoy más convencido de que la diferencia existente entre los estados de conciencia prerracionales (o prepersonales) y los transracionales (o transpersonales) –lo que denominé *falacia pre/trans*– es fundamental para comprender la naturaleza de los estados superiores (o más profundos), los estados de conciencia auténticamente espirituales. La esencia del problema *pre/trans* puede formularse de un modo muy sencillo diciendo que, puesto que los estados prerracionales y los transracionales son, cada uno a su manera, no racionales, el ojo inexperto los confunde y los considera idénticos. Y una vez que *pre* y *trans* han sido confundidos, ocurre una de las dos falacias descritas a continuación. ( ) En el primero de los casos, los estados superiores y transracionales se ven reducidos a estados inferiores o prerracionales. De este

---

<sup>557</sup> Lacombe, O. (1966), *L'Absolu selon le védânta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, pp.329-330.

modo, las experiencias realmente místicas o contemplativas son interpretadas como una regresión o una vuelta hacia estadios infantiles de narcisismo, fusión oceánica, indisociación o incluso autismo primitivo. Este es el camino seguido por Freud en *El porvenir de una ilusión*. ( ) Si, en el caso contrario, uno siente simpatía por los estados superiores y místicos pero sigue sin distinguir entre lo pre y lo trans, acabará elevando todos los estados prerracionales a algún tipo de gloria transracional (en cuyo caso el narcisismo infantil primario, por ejemplo, es considerado como un sueño inconsciente dentro de la *unio mística*). Éste es el camino seguido por Jung y sus seguidores que tan a menudo interpretan como profundamente transpersonal y espiritual a los estadios de indisociación o indiferenciación carentes de toda integración. ( ) Freud fue reduccionista, y Jung elevacionista: las dos caras de la falacia pre/trans.<sup>558</sup>

El reduccionisme que traspua la fal·làcia 'pre/trans' ha estat infiltrada en l'hermenèutica culta i popular des que el psicologisme va esdevenir el laboratoti d'interpretació de la realitat:

Las teorías contemporáneas que, no satisfechas con lo que la razón puede dar de sí, buscan algo más, pero lo buscan desde el sentimiento y el instinto, es decir desde lo *infra-racional* y no desde lo *supra-racional*, y llegan con William James, por dar un ejemplo, a ver en el subconsciente el medio gracias al cual el hombre puede entrar en comunión con lo divino.<sup>559</sup>

Les interpretacions descendents són reductives i encara que representen 'un moment necessari de la veritat' com volia Adorno castren la riquesa ontològica i les possibilitats de creixement humà.

Les interprétations descendantes sont nécessaires pour dégonfler les illusions de l'idéalisme facile ou faire tomber les masques de l'ego : mais quand elles sont systématiques, elles deviennent réductrices, comme dans le cas de la psychanalyse pure et dure qui ne voit dans tous les symboles et les mythes rien que la sexualité refoulée, ou le structuralisme qui ne voit en eux rien que des assemblages formels et logiques. ( ) L'interprétation descendante réduit le symbole à un symptôme, ne voit dans l'imaginaire qu'un épiphénomène de l'inconscient. ( ) L'imaginaire est lié à l'inconscient, et risque de faire dévier s'il impose en maître ses fantasies à la conscience.<sup>560</sup>

La incògnita de les característiques del savi realitzat han motivat una recerca a tots nivells. En el *Bhagavadgītā* II:54-72 se'l caracteritza a petició d'Arjuna, l'arquetipus del cercador espiritual. La citació és extensa però ens la permetem perquè caracteritza l'ésser ideal de Gandhi i és en l'imaginari el model del guru que tot espiritual cerca.

Arjuna preguntà:

II:54. Oh Keshava! Com és l'home establert en la saviesa tranquil·la que se submergeix en el *samādhi*? Com parla aquest home que té el intel·lecte fermament establert en la saviesa? Com s'asseu? Com camina?

<sup>558</sup> Wilber, K. (2001), *Antologia*, Kairós, Barcelona, pp.47-49.

<sup>559</sup> Guénon, R. (1995), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, p.13.

<sup>560</sup> Vigne, J. (1996), *Méditation et psychologie*, Albin Michel, Paris, p.195.

El Senyor benaurat respongué:

II:55. Oh Pârtha! Quan hom abandona completament tots els desigs de la ment i troba només l'acomentament en l'âtman i per l'âtman, llavors es diu que s'ha establert amb fermesa en la saviesa.

II:56. La ment d'aquell que no es pertorba en el dolor i que enmig del gaudi resta indiferent al desig; a qui la passió, la por i l'odi han abandonat, i és ferm en la meditació, s'anomena savi de ment estabilitzada.

II:57. Aquell que, en tot lloc, és lliure de l'afecció, a qui no excita ni l'alegria del plaer ni el destorba el dolor de l'adversitat, està fermament establert en la saviesa.

II:58. Aquell que aparta completament els sentits dels objectes dels sentits com ho fa la tortuga quan retira els seus membres dins la closca està fermament establert en la saviesa.

II:59. Els objectes dels sentits s'allunyen de l'home abstinent, encara que el gust per ells romandrà; però fins i tot aquesta inclinació a assaborir-los s'allunya quan es contempla el Suprem.

II:60. Oh Kaunteya! Els impetuosos sentits s'emporten amb força la ment del savi, encara que s'hi esforci a controlar-la.

II:61. Controlant tots els sentits, hom ha d'asseure's ferm en el yoga, i consagrar-se a Mi; perquè la saviesa de qui manté els sentits sota control és estable.

II:62. Quan la ment es complau en els objectes dels sentits es desvetlla l'afecció envers ells. De l'afecció neix el desig i del desig insatisfet prové la ira.

II:63. De la ira ve l'error; de l'error, la confusió de la memòria i amb la confusió de la memòria, la destrucció de l'intel·lecte, i amb la destrucció de l'intel·lecte l'home es perd.

II:64. Però l'home autocontrolat, lliure de l'afecció i l'aversion, que es mou entre els objectes dels sentits amb els sentits dominats, assoleix la pau impertorbable.

II:65. En aquesta pau es troba la fi de tots els sofriments, perquè, en veritat, la ment serena restableix ràpidament l'estabilitat de l'intel·lecte.

II:66. Per a aquell que no controla els sentits no hi ha ni intel·lecte estable ni meditació; si no hi ha meditació, no hi ha pau, i sense pau, com pot haver-hi felicitat?

II:67. Quan la ment corre darrere dels sentits fugissers, aquests arrossegueu l'enteniment, com ho fa la tempesta quan s'emporta el vaixell mar endins.

II:68. Per això, oh Mahâbâho!, qui domina per complert els seus sentits del contacte amb els objectes sensorials està fermament establert en la saviesa.

II:69. El que és nit per a tots els éssers és l'hora del desvetllament per a l'home d'autodomini, i el que és desvetllament per als éssers és nit per al savi contemplatiu.

II:70. Assoleix la pau el qui absorbeix tots els desigs interiorment, com l'oceà que, ple a vessar, resta inalterable per més aigües dels rius que hi entrin, i no l'assoleix qui desitja el gaudi dels objectes de desig.

II:71. Obté la pau el qui abandona els desigs i actua sense afecció, no s'identifica amb les possessions i resta lliure del sentit del jo.

II:72. Oh Pârtha!, aquest és l'estat de Brahman; quan s'ha atès, mai més ningú és víctima de l'error. I, fins i tot a l'hora de la mort, si hom s'aferma en aquest estat assoleix el *nirvâna* de Brahman.<sup>561</sup>

Moltes obres s'han escrit i s'han donat incomptables xerrades (*satsanga*) per caracteritzar aquell ésser humà que ha assolit la realització espiritual, l'aïllament de la matèria en la plenitud, l'estat de *kaivalya*. La tradició parla d'un alliberament progressiu<sup>562</sup> a través de la via ascètica com a renunciant (*samnyâsin*, *sadhu*), fins arribar a l'estat de l'alliberat en vida (*jîvanmukta*) després d'arrelar-se al *nirvikalpa samâdhi*, el següent grau és el de l'ésser perfecte (*siddha*) o ànima supremament lliure (*param mukta*). Alguns que no es poden realitzar en vida s'alliberen després de la mort (*videhamukti*). També s'ha parlat dels que ja eren alliberats abans d'encarnar (*îshvarakotî*) i del davallament de l'encarnació divina (*avatâra*<sup>563</sup>) amb una funció determinada. El breu text de l'*Âtmapûjâ Upanisad*, que presento íntegrament a continuació, explica com un ésser plenament realitzat viu en una adoració ritual constant (*pûjâ* o *yajña*) però des del nivell de la no-dualitat. Cada pas en l'acció ritual troba la seva traducció en el capteniment natural i espontani del savi vedantí.

Om. Pel Yogui realitzat, la meditació és l'absència de pensaments. La invocació, perquè el Senyor es manifesti, la cessació de tota acció. El tron de la Divinitat, el coneixement incommovible. L'aigua per a rentar-Li els peus, la pràctica de l'estat de vacuïtat mental equànim. L'aigua d'acollida, l'absència perpètua de pensaments. L'aigua per a beure, la il·luminació imperible. El bany ritual, la no-realització dels desigs. El perfum per a suavitzar allò visible, el fet de ser l'âtman de tota cosa percebuda. Els grans d'arròs sencer, establir-se en la pròpia naturalesa de testimoni. La flor de l'ofrena, la il·luminació de la consciència. La llàntia, el fet de ser de la natura lluminosa del Sol. L'ofrena d'aliments, l'assimilació del nèctar ambrosiàc interior de la lluna plena. La circumval·lació ritual, la immobilitat. La prosternació, el sentiment de ser 'Jo sóc Ell' (*soham*). El silenci meditatiu, la lloança del Senyor Suprem. La dissolució del ritual d'adoració, el ver acontentament. Aquest ha de ser per al yogui plenament sobirà (*pûrnarâjayogui*), el procediment de l'adoració de l'âtman. Esdevenir de la mateixa essència que l'âtman de tots els éssers. Heu-me ací, curull per la plenitud de tota cosa! Per aquells que anhelan l'alliberament, aquesta és l'única realització alliberadora.

En els *Shivasûtra III:24-34* trobem una descripció del yogui realitzat que viu en el *shântarasa* o en la equanimitat de l'únic gust o *samarasa*<sup>564</sup>:

<sup>561</sup> Chidbhâvânanda, S. (1986), *The Bhagavadgîtâ*, Râmakrishna Tapovanam, Tirupparaiturai, pp.182-209.

<sup>562</sup> Kriyânanda, S. (1997), *El sendero, autobiografia de un yogui occidental*, cap 32, Errepar, Buenos Aires.

<sup>563</sup> Una lectura teosòfica contemporània del concepte a Saraydarian, T. (2004), *Avatars revelations of God*, TSG Publishing, Cave Creek.

<sup>564</sup> Michaël, Tara, (2007), *La centurie de Goraksa*, Éditions Almora, Paris, p.116 i ss.



Quan el yogui uneix la consciència a l'*âtman*, retorna l'estat transcendental que havia desaparegut. Llavors, esdevé com Shiva. I les activitats del seu cos són les observances espirituals (*yama i niyama*). Les seves paraules són recitacions del mantra. El seu do és desvetllar el coneixement de l'*âtman*. Fa de pastor de la roda de les energies (*shaktichakra*) perquè, en veritat, ell és la causa del coneixement. L'univers és la totalitat de la seva energia. Com també del seu manteniment i reabsorció. Roman conscient de l'*âtman* sigui quina sigui la seva activitat. Esguarda plaer i dolor com si fossin un objecte extern. Alliberat del plaer i del dolor roman isolat en la seva plenitud.

Finalment el poema de Swami Vivekânanda ens presenta el capteniment del savi renunciant dels nostres temps i els medis d'arribar-hi. En la quarta línia descobrim que Vivekânanda manté la tensió entre els tres primers valors i *moksa*. Els consells per assolir les qualitats d'aquest arquetipus s'acompanyen del *mantra* sacrificial del *Gîtâ: om tat sat om*. En *La Cançó del Samnyâsinn* composta a New York, el Juliol de 1895 –vint anys després de l'estada de Blavatsky a la ciutat-, s'exposa l'ideal del renunciant hindú en el cor de l'Occident modern de la mà de l'apòstol del neohinduisme. En el proper capítol els descobrirem en profunditat.

¡Despierta la nota! La canción que nació muy lejos,  
Donde ninguna mancha mundana puede nunca llegar,  
En cavernas de montañas y claros en lo profundo del bosque,  
Cuya calma ningún deseo de lujuria o riqueza o fama podría jamás romper;  
Donde llevó el torrente del conocimiento y la verdad, y la dicha que sigue a  
ambos. ¡Canta alto esta nota, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

¡Cercena tus grilletes! Ataduras que te encadenan a lo bajo,  
De brillante oro o más oscuras, de bajo cobre:  
–amor y odio; bueno y malo; y toda la multitud dual.  
Sabe que el esclavo es esclavo, acariciado o fustigado, sin libertad;  
Ya que los grilletes, aunque de oro, no son menos fuertes para encadenar.  
¡Entonces quítatelos, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

Deja que las tinieblas se vayan; la quimera que guía  
Con luz parpadeante a apilar más penumbra sobre penumbra.  
Esta sed de vida calmada para siempre;  
Ella arrastra al alma del nacimiento a la muerte y de la muerte al nacimiento.  
Conquista todo aquel que se conquista a si mismo.  
¡Conoce esto y nunca cedas, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

“El que siembra debe cosechar”, dicen, “y la causa debe traer  
El seguro efecto: el bien trae bien; el mal, mal; y nadie escapa a la ley.  
Pero, quien viste una forma debe vestir la cadena.”  
Tan cierto, pero más allá tanto del nombre como de la forma está el *âtman*,  
Por siempre libre. ¡Sabe que tú eres Eso, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

No conocen la verdad quienes sueñan tales vacíos sueños  
Como padre, madre, hijo, esposa y amigo.  
El Ser sin sexo es – ¿Padre de quién es Él? ¿Hijo de quién?  
¿Amigo de quién, enemigo de quién es Él que no es sino Uno?  
El Ser es todo en todo –nadie más existe; ¡Y tú eres Eso, *Samnyâsin* audaz!  
Di: *Om Tat Sat Om*.

¡No existe sino Uno: el Libre, el Conocedor, el Ser!  
Sin nombre, sin una forma o mancha.  
En Él está *mâyâ* soñando todo este sueño.  
El Testigo, aparece como naturaleza, como alma.  
¡Sabe que tú eres Eso, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

¿Dónde buscas? Esa libertad, mi amigo, este mundo  
No te la puede dar. En libros y templos, buscas en vano.  
Tuya sola es la mano que sostiene la soga que continúa arrastrándote. Entonces  
cesa el lamento. ¡Deja de asirte, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

Di: 'Paz a todos. No corre riesgo por mi nada que viva.  
Ni aquellos que moran en lo elevado, ni aquellos que se arrastran abajo.  
¡Yo soy el Ser en todos ellos! A toda vida, aquí y allá, yo renuncio, a todos los  
cielos, tierras e infiernos, a todas las esperanzas y a todos los temores.'  
¡Entonces corta tus ataduras, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

No prestes más atención a cómo el cuerpo vive o va.  
Su misión esta cumplida. Deja que el *karma* lo extinga.  
Deja que uno le ponga guirnaldas, que otro patee este cuerpo:  
No digas nada. No puede haber elogio ni culpa cuando el que elogia y el  
elogiado, el que culpa y el culpado, son uno. Entonces cálmate, *Samnyâsin*  
audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

La verdad nunca viene donde residen lujuria, fama y ambición de ganancias.  
Ningún hombre que piense en una mujer por esposa puede ser perfecto;  
Ni aquel que posee alguna cosa, ni aquel a quien la ira encadena,  
Puede pasar a través de las puertas de *mâyâ*.  
De modo que renuncia a ellos, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

No tengas hogar. ¿Qué hogar puede contenerte a ti, mi amigo?  
El cielo es tu techo, el pasto tu lecho, y comida lo que el azar traiga  
–bien cocida o mala, no la juzgues.  
Ni comida ni bebida pueden manchar el noble Ser que se conoce a sí mismo.  
Como río torrencial libre siempre serás, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

Sólo pocos conocen la verdad. El resto te odiará y se burlará de ti,  
gran ser; Pero no prestes atención.  
Ve tú, el libre, de lugar en lugar y ayúdalos a salir de las tinieblas,  
Del velo de *mâyâ*. Sin Temor al dolor y sin buscar el placer.  
Ve más allá de ambos, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

Entonces, día tras día, hasta que el poder del *karma* sea agotado,  
Y libere el alma para siempre. No hay más nacimiento,  
Ni yo, ni tú, ni Dios, ni hombre.  
EL 'Yo' se ha vuelto Todo, el Todo es 'Yo' y gozo.  
Sabe que tú eres Eso, *Samnyâsin* audaz! Di: *Om Tat Sat Om*.

## Capítol 7: Els *purusârthes* arriben a Occident.

Pensament hindú i societat occidental, una parella de fet que dura tres segles.

*Orient i Occident són línies de guix que algú dibuixa davant dels nostres ulls per burlar-se de la nostra por.*

F. Nietzsche, *Schopenhauer com a educador*.

### 7.1. La formiga, l'aranya i l'abella.

El filòsof i científic renaixentista Sir Francis Bacon, ens presentà en la seva obra *Novum Organum* una classificació ternària dels cercadors de la veritat: el científics, els dogmàtics i els filòsofs. Coneixedor del fàcil impacte que té sobre la psique humana la metàfora de les faules –metodologia emprada molt abans en el *Pantxatantra*<sup>565</sup> i en la tradició grega- relaciona aquestes tres actituds humanes amb el capteniment de tres animals. El científic és comparat amb una industriosa formiga que recerca amb constància dades positives però mancat del poder d'abstracció no arriba a cap llei general; el dogmàtic és comparat a una aranya que extreu del seu cos el fil especulatiu, trena la tela que ens emmiralla i captura alguna cosa per anar tirant i el filòsof semblant a una abella que sintetitza dialècticament el millor de les posicions anteriors però que, de manera alter centrada, comparteix amb el món mel, cera i pol·len. És a dir, l'abella crea coneixement, novetats cognitives, dilatant i fent avançar la saviesa humana. Deixeu que desplegui les habilitats d'aquests animalons i aporti nombroses dades espigolades arreu com la formiga, generi la meua tela com l'aranya –ull viu!- i talment com l'abella presenti quelcom de l'ordre de la veritat, que havia estat oculta fins ara i ens permeti copsar una nova gestalt sobre aquest camp d'estudi.

### 7.2. L'efecte pizza i el món numero tres.

El filòsof de la ciència Sir Karl Popper ens aportà una classificació dels mons que habita l'ésser humà. El primer món el componen els objectes materials i els estats físics objectius; el segon els estats de consciència subjectius i el tercer els continguts objectius del pensament (teories, ritus, llibres, ciència, cultura, art, religió...). El tercer món de l'imaginari està format pels immensos productes culturals –veritable noosfera- que disposa d'autonomia i gairebé de vida pròpia, vida que segueix la dinàmica de la selecció natural de Charles Darwin. Aquests continguts culturals muden, es mesclen, creen noves relacions i problemes, generen nous continguts en els imaginaris culturals i afavoreixen les síntesis culturals. Són, emprant la metàfora budhista i que també utilitza David Hume, un riu de coneixement sense un subjecte coneixedor que pateix el bumerang de retorn de la seva obra. És el que s'anomena 'l'efecte pizza' i que he introduït en el apartat 1.3. del primer capítol. S'ha 'descobert' en aquest segle però ja s'havia donat molt abans i especialment el flux d'elements budhistes cap a l'hinduisme i a l'inrevés havien estat constants, sobretot en l'etapa Mahâyana i

---

<sup>565</sup> Duch, J.M. (2003), *Pantxatantra, les faules de Vishusharma*, Samâdhi Marga, Reus.

tàntrica fins la desaparició del buddhisme de la terra Índia quan l'islam l'atacà letalment. A tall d'exemple farem una lectura, sota l'òptica de l'efecta pizza, tal com es dona dins de les tradicions índiques on elements i contiguts buddhistes passen al corpus hindú i a l'inrevés. He triat el conegut himne o *dhâranî* buddhista de la gran compassió (*mahâkarunâ dhâranî*), cantat a diari per milions de fidels de la tradició Buddhista Mahâyana, també conegut amb el títol de *Nilakantha dhâranî* o *dhâranî de Shiva del coll blau*. Aquest text sincretitza les divinitats de l'amor i la compassió buddhistes (Avalokiteshvara, Maitreya), les divinitats transmutadores del mal shivaïtes (Shiva Nîlakanta, Shankara), l'ideal de la puresa jaines (Siddha, Mahâsiddha) i les divinitats protectores vaisnaves (Visnu i llurs *avatârs* més poderosos: Vârahâ, Narasimha -amb caps d'animal) en un to devocional de petició. Us el presentem en la versió breu.

*Namo ratnatrayāya*

"Adoració a la triple joia (*Buddha, dharma, sanga*)"

*Nama āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya mahākārunikāya*

"Adoració al noble (*ārya*) Senyor (*īśvarā*) que contempla des de dalt el dolor del baix món (*avalokite*), Ésser il·luminat (*sattva*), el gran Ésser, el compassiu (*kārunikā*)!"

*Om sarvabhayaśodhanāya tasya namaskrtvā imu Āryavalokiteśvarā tava namo Nīlakanthāya*

"Om. Havent adorat l'Ésser que dispersa totes les pors, al noble (*ārya*) Avalokiteśvarā, adoro a l'Ésser del coll blau (Shiva Nīlakantha)!".

*Hridayam vartayisyāmi sarvārthasāadhanam śubham*

*ajeyam sarvabhūtānām bhavamārgaviśodhakam*

"Jo afirmo que l'essència del *dhâranî* del cor assegura tots els propòsits, és pur i invencible per tots els éssers i purifica d'obstacles el nostre camí a la vida".

*Tadyathā: Om Ālokādhipati lokātikrānta*

"És així: Om Senyor de la Llum que no és d'aquest món, Ésser que transcendeixes el món".

*Ehy mahābodhisattva sarpa sarpa smara smara hridayam*

"Vine gran bodhisattva, davalla, davalla al nostre món. Recorda, recorda'm en el teu cor".

*Kuru kuru karma dhuru dhuru vijayate mahāvijayate*

"Realitza, realitza l'obra (*karma*), mantén-te ferm, mantén-te ferm, oh victoriós, oh gran ésser victoriós".

*Dhara dhara dhārinīrāja cala cala mama vimalāmūrtte*

"Mantén-te ferm, mantén-te ferm, oh rei del Dhâranî. Vine, vine envers la meua forma pura".

*Ehi ehi chinda chinda aras pracali vaśavaśam pranāśaya*

"Vine, vine, manté el vot, el vot del rei de l'indestructible diamant (*vajra*), destrueix, destrueix tot verí".

*Huru huru smara huru huru sara sara siri siri suru suru*

"Ràpid, ràpid, sisplau recorda, ràpid, ràpid. Davalla, davalla, davalla, davalla, davalla, davalla a la Terra";

*Bodhiya bodhiya bodhaya bodhaya maitreya Nīlakantha dehi me darsanam*  
“Oh Ésser il·luminat, oh Ésser il·luminat, il·lumina'm, il·lumina'm! Manifesta't a mi, amorós Shiva del coll blau”.

*Om praharāyamānāya svāhā om siddhāya svāhā om mahāsiddhāya svāhā om siddhayogīśvarāya svāhā*  
“Om a l'Ésser que ens contempla, que així sia! Om a l'Ésser pur i poderós, que així sia! om al Gran ésser pur i poderós, que així sia! Om a l'Ésser pur i poderós Senyor (*īśvarā*) dels yoguis, que així sia!”

*Om nīlakanthāya svāhā om varāhamukhāya svāhā om narasimhamukhāya svāhā*  
“Om a l'Ésser del coll blau (Shiva Nīlakantha), que així sia! Om a l'Ésser amb rostre de porc senglar (Visnu Vārahā), que així sia! Om a l'Ésser amb rostre de lleó i cos humà (Visnu Narasimha), que així sia!”

*Om gadāhastāya svāhā om cakrahastāya svāhā om padmahastāya svāhā*  
“Om a l'Ésser que sosté una maça (*gadā*) en la seva mà, que així sia! Om a l'Ésser que sosté un disc (*cakra*) en la seva mà, que així sia! Om a l'Ésser que porta un lotus (*padma*) en la seva mà, que així sia!”

*Om nīlakanthapāndarāya svāhā om mahātali Śankarāya svāhā*  
“Om a l'Ésser del coll blau banyat amb cendra sagrada (*vibhuti*), que així sia! Om al poderós Śankara (Shiva l'Auspiciós) que així sia!”

*Namo ratnatrayāya Nama āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya svāhā om shiddhyantu mantrapataye svāhā*  
“Adoració a la Triple joia, adoració al noble Āvalokiteśvarā (Senyor que contempla el baix món), a l'Ésser il·luminat, que així sia. Om que la força mántrica fructifiqui que així sia!”<sup>566</sup>

Ara estem a punt per sobrevolar l'estreta xarxa de relacions d'intercanvi cultural que lentament recomençà entre l'Occident i l'Índia i l'Índia i Occident a partir del segle XVIII. Dins d'ella podrem percebre en alguns casos l'efecte pizza i en altres, més reduïts, l'efecte pizza invertit. Posem un exemple, que s'entendrà millor després de la lectura dels altres apartats d'aquest capítol, d'aquest ping-pong cultural: l'efecte pizza i l'efecte pizza invertit. La Teosofia procedent de New York arriba a Madràs i des d'allà exporta als USA el seu pensament. A Amèrica, William W. Atkinson (1862-1932), que escoltà les xerrades de Swāmi Vivekānanda l'any 1893, escriu sota nombrosos pseudònims: Yogi Ramacharaka<sup>567</sup>, Swāmi Vishita Bhakta, Swāmi Panchadasī,<sup>568</sup> Magus Incognito, Theodore Sheldon, Theron Q. Dumont i amb el dels 'Tres Iniciats'<sup>569</sup> unes obres d'ocultisme yòguic curull de conceptes rosacrus, crístics, naturistes i teosòfics. Segons Helena Roerich:

Let us bear in mind that the so-called 'yogi' Ramacharaka (an american by name of Atkinson), certainly was never a yogi even if he was amongst the listeners of

<sup>566</sup> Blofeld, J. (1983), *La puerta de la sabiduría*, Barcelona, Ed. Herder, pp. 219 i ss.

<sup>567</sup> Ramacharaka, Y. (2004), *La ciencia hindú yogui de la respiración*, México, Ed. Medina Hermanos.

<sup>568</sup> Panchadasī, S. (1912) *The Human Aura, Astral Colors and Thought Forms*, New York, Yoga Publication Society. *La doctrina secreta de los rosacruces* ([www.upasika.com](http://www.upasika.com)) (13 de setembre 2009).

<sup>569</sup> Tres Inicados, (2007), *El Kybalión*, Manakel, Madrid.

Vivekânanda. Hence the freedom with which he writes about mechanical methods without clarifying all the dangers connected with such forcing.<sup>570</sup>

Anys després les obres de Ramacharaka arriben a les mans de Robert Hansen<sup>571</sup>, un jove ballarí americà nascut a Oakland (California), que després de llegir a Vivekânanda i d'estudiar en el Centre Vedânta de San Francisco, viatja a Sri Lanka on es converteix al shivaisme del Sud de l'Índia. Tornà a California i s'inicià a l'Orde Rosacreu AMORC, al *Kriyâ-yoga* de P.Yogânanda, Teosofia... i fundà una escola de yoga cristià –the Christian Yoga Church<sup>572</sup>. Quan, posteriorment, esdevé un influent mestre conegut com Satguru Sivaya Subramuniya Swâmi (1927-2001)<sup>573</sup> vehicula conceptes teosòfics dins del corpus shivaïta que ell presenta com a ortodoxos i tradicionals a les noves generacions d'hindús nascudes lluny del subcontinent (USA, Australia, Hawai...).

### 7.3. La reacció és directament proporcional a l'acció?

Cal veure abans el marc històric d'aquesta transcendental trobada i la posterior assimilació de trets culturals per ambdós protagonistes. Com a reacció als immensos canvis que van trasbalsar durant el segle XVIII l'ànima de la vella Europa (crisi de l'antic règim, revolució industrial, positivisme, mecanicisme, materialisme, ateisme, moviment obrer...) van emergir de la matriu de l'imaginari Occidental el Romanticisme, especialment l'alemany<sup>574</sup>, preludiat ja durant el Barroc, i el Simbolisme espiritualista francès. Començà a perfilar-se una triple recerca envers l'alteritat que es va anar definint especialment durant el segle XIX i principis del XX. Això ho va veure amb claredat E. Zolla en la seva obra:

La fecha crucial es 1789, año digno de memoria porque entraron los *Veda* en la Biblioteca Británica. Domina la escena un personaje de ojos vivos en un rostro de muchacha, sir William Jones. Su obra está expuesta en un estilo llano y pulido que oculta su importancia casi incalculable, descubrió el nexo entre las lenguas indoeuropeas y delineó la armazón mitológica universal, rompiendo así el encantamiento que encerraba a Europa en su pasado mediterráneo como en una bola de cristal.<sup>575</sup>

Ens trobem en una nova època axial, asimptòtica, un *turning point* que es manifesta, al meu parer i en el nostre àmbit d'estudi, al voltant de tres eixos que ens projecten, alhora, envers:

a) La distància. L'Índia com a Icona del Misteri que supera el miserable ara i aquí, una utopia desubicada que es viu com un retrobament amb la Mare lluminosa –*ex oriente lux*. La descoberta que l'Índia com a cultura i civilització que ha alletat, durant mil·lennis a Occident des de Pitàgores, Alexandre i els

<sup>570</sup> Roerich, H. (2003), *Letters of Helena Roerich*, Vol II, Agni Yoga Society Inc., New York, p.21.

<sup>571</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Sivaya\\_SubramuniyaSwâmi](http://en.wikipedia.org/wiki/Sivaya_SubramuniyaSwâmi) (18-07-2009).

<sup>572</sup> Lucas, P.C. (1995), *The odyssey of a new religion*, Indiana University Press, Bloomington, p.23.

<sup>573</sup> SubramaniaSwâmi, S. (1999), *Dancing with Shiva*, Hawai, Himalayan Academy.  
[www.himalayanacademy.com](http://www.himalayanacademy.com) (13 de setembre 2009).

<sup>574</sup> Brocà, S. de (1997), *Les arrels romàntiques del present*, Ed. 62, Barcelona.

<sup>575</sup> Zolla, E. (2002), *Verdades secretas expuestas a la evidencia*, Paidós, Barcelona, p. 25.

seus filòsofs passant per les xifres i el numero zero fins a Schopenhauer<sup>576</sup>. El filòsof J. Mosterín ens recorda que: “Artur Schopenhauer tenia la *Upanisad* como libro de cabecera y una estatua de Buda frente a su cama. Su perro se llamaba *âtman*. Contribuyó como nadie al conocimiento de la filosofía de la India en Europa.”<sup>577</sup>

L'interès per l'Índia en aquell temps era gran i divers: és el moment de les gramàtiques comparades, la meravella del sànscrit ben construït i la recerca de l'arbre de la llengua indoeuropea; en filosofia diversos autors de l'idealisme alemany beuen en el *logos* índic; l'antropologia al servei del colonialisme del *British Raj* cerca conèixer millor els súbdits per administrar la joia de la corona amb més eficàcia i evangelitzar-ne una quota per que siguin els gestors dels seus interessos a través de missions protestants. S'engega el projecte amb la traducció canònica del *Rigveda* i el paradigma de la mitologia comparada de Max Müller i posteriorment el desenvolupament de la triple funció dels déus indoeuropeus amb Georges Dumézil...

b) El passat perdut. L'esoterisme occidental, perseguit cruelment per l'església romana, però recuperable. La recerca del veritable esoterisme occidental<sup>578</sup> reprimint durant quasi bé mil cinquens anys per l'exoterisme polític catòlic. Té la seva arrel, segons l'esperit romàntic que encara comparteix en el segle XIX Papus, el divulgador de l'ocultisme de la *belle époque*<sup>579</sup>, en la saviesa de l'antic Egipte, pare d'Occident, i en la seva continuïtat i pervivència a través d'una cadena d'iniciats. L'*aurea catena* s'encetà, en els temps històrics, amb els savis gnòstics d'Alexandria, els Templers, apareix en l'obra de Jakob Böhme i en els Superiors Desconeguts de l'alta maçoneria del segle XVIII<sup>580</sup>, essent aquesta tradició primordial més antiga que la kabala jueva i el misticisme cristià i podent-se posicionar en un nivell d'igualtat davant de la llum que ve de l'est, l'Índia. A la Gran Bretanya s'acompanya del ressorgiment (o recreació, per part de grans coneixedors de la tradició judeocristiana i de la maçoneria, durant els segles XVIII-XX) del neopaganisme i del neodruïdisme.

c) El futur. L'arcà desconegut de l'altre món, del traspàs i la vida *postmortem*, el procés de la reencarnació... de la mà de l'espiritisme. Aquest món paranormal, podrà ser investigat, viscut sense por i amb una llum més segura, i transformat en article de consum per les classes mitges. El sorgiment de l'espiritisme l'any 1869 i l'inici de l'estudi del fenomen l'any següent per part del científic William Crookes marcà un punt de no retorn. Posteriorment l'obra experimental i literària d'Allan Kardec sobre els mèdiums i llur missatge fou vist com a prova experimental de la continuïtat de l'ànima després de la mort –ara transició- que superava el model del materialisme triomfant i alhora trencava el monopoli espiritual del cristianisme eclesiàstic presentant-se com a camí d'accés a l'altre món a l'abast del gran públic. En els cercles espirites es retorna al culte als avantpassats i als manes amb un format modern i sense sacrificis rituals. Apuntem la data de la seva acta fundacional, 1848 a New York, moment convuls per a la lluita obrera a París.

<sup>576</sup> Lapuerta, F. (1997), *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Ed CIMS97, Barcelona. Picli, M. (1975), *Schopenhauer*, Edad, Madrid.

<sup>577</sup> Mosterín, J. (2006), *La naturaleza humana*, Austral, Madrid, p. 374.

<sup>578</sup> Ríos, C. (2000), *Adeptos, mensajeros de la sabiduría eterna*, Escuela de Misterios, Barcelona.

<sup>579</sup> Papus (Dr Gerard Encausse) (1984), *ABC illustré d'ocultisme*, Paris Éditions Dangles.

<sup>580</sup> Caradeau, J.L. (2001), *L'aventure spirituelle des sociétés initiatiques*, Éditions Trajectoire, Paris.

## 7.4. La colonització britànica (1757-1947).

El colonialisme de la Companyia Anglesa de les Índies Orientals (l'*East India Company*), per qui treballaren els filòsofs utilitaristes James Mill i John Stuart Mill, i l'evangelització –al principi breu i limitada a les elits pro occidentals<sup>581</sup>– que va patir el territori que posteriorment serà l'Índia, des del segle XVIII, va generar uns moviments de resposta enfront l'atac cultural i alhora d'auto crítica i purga de la tradició hindú decadent, fonamentalment tântrica. La Renaixença posterior fou obra d'un grup d'hindús influïts per les idees occidentals. Bàsicament els impactà el concepte de progrés derivat de la revolució industrial i de l'avenç de la ciència i la influència del teisme cristià i les obres de caritat que se'n derivaven. S.S.Barlingay descobreix dos focus de resposta: Bengala i Mahàrastra. El grup de la Renaixença uneix filòsofs i religiosos de Bengala: Râmmohan Roy, Îshvarachandra Vidyâsagar, Keshub Chandra Sen, Devendranath Tagore i Swami Vivekânanda. A Maharastra es creà el *Prârthanâ Samâj* de Jyotiba Phule, Râjarâmshastri Bhagwat, Mahadeo Govind Ranade, Neelakantha Shastri Gorhe. També autors comunistes com Dange, D.D.Kosambi i Debi Prashad Chattopadhyaya participaren en el moviment<sup>582</sup>. Els dos moviments més coneguts d'aquest moment històric són el *Brahmo Samâj*<sup>583</sup> (1826) –comparable al cristianisme protestant unitarista– de Râja Râmmohan Roy (1772-1833) i l'*Ârya Samâj*<sup>584</sup> del reformista del Gujarat Swâmi Dayânanda (1824-1883), amb qui H.P.Blavastky es relacionà.

El *brahman* Râm Mohan Roy estudià en una universitat musulmana i es familiaritzà amb el cristianisme entre els missioners de Serampore. Treballà a l'*East India Company* fins 1814. Roy volia retornar a la puresa de l'època dels *Upanisads* i sota la influència cristiana funda el 1828 el moviment monoteista *Brahmo Samâj*. El 1831 és ambaixador a la Gran Bretanya enviat per Akbar Shah, emperador de la dinastia mogola. L'any 1833 mor a Anglaterra. Avui trobem la seva estàtua a Bristol i a ell es deu que els anglesos prohibissin el costum de cremar sobre la pira d'incineració a les vídues (*satî*) amb llurs marits difunts i l'augment de l'edat matrimonial en les noies. La historiadora del feminisme Mary Nash perfila la seva acció:

A partir de las iniciativas del bengalí Râja Râmmohan Roy a principios del siglo XIX, el movimiento de las mujeres empezó con una larga tradición de lucha por sus derechos. Incluyó entre sus demandas desde el principio, la eliminación del *satî* (costumbre de inmolación obligada o voluntaria de la viuda en la pira fúnebre de su marido) y de la poligamia, el dercho de las viudas a casarse, el acceso a la educación, a la propiedad y a los derechos políticos. La política colonial inglesa procedió en 1829 a la abolición legal del *satî*, medida evocada habitualmente como manifestación de la 'civilización' británica frente a la 'barbarie' hindú. Sin embargo, cabe recordar que mucho antes los reformadores sociales hindúes habían emprendido la lucha contra esta práctica.<sup>585</sup>

<sup>581</sup> Metcalf, B&T. (2003), *Historia de la India*, Madrid, Cambridge University Press.

<sup>582</sup> Barlingay, S.S. (1998), *Reunderstanding indian philosophy*, D.K.Printworld, New Delhi.

<sup>583</sup> [www.thebrahmosamâj.net](http://www.thebrahmosamâj.net) (13 de setembre 2009).

<sup>584</sup> <http://www.aryasamâj.org/newsite/> (13 de setembre 2009).

<sup>585</sup> Nash, Mary, (2004), *Mujeres en el mundo*, Alianza Editorial, Madrid, p.246.



Les seves obres i traduccions de textos clàssics foren llegides amb avidesa per Emerson i Thoreau, la qual cosa afavorí posteriorment l'èxit de Vivekânanda als U.S.A.

More than a hundred years ago as learned a man as Râja Râm Mohan Roy made submissions to an official british comission charged with the introduction of modern education in Indian, in which he explicitly requested that the universities be set up to teach European science, philosophy and literature and not Indian classical philosophy and sanskrit which he felt had led over the centuries only to philosophical hair-splitting and disputation. The comissioners were happy to oblige; and they could rightly boast that the new education system would produce gentlemen who would be Indian in colour but English in soul.<sup>586</sup>

Altres personalitats del *Brahmo Samâj* com Debendranath Tagore i el seu fill, el premi Nobel de literatura, Rabindranath Tagore enceten un estudi exegetíc de les escriptures per cercar el missatge original dels *Vedes* –vist com el període més excels de la seva història- i articular uns ritus simplificats i expurgats d'elements medievals, idolàtrics, tântrics i aliens propis de l'hinduisme popular que tantes crítiques havien desvetllat en els missioners. Aquest revisionisme, aplaudit pels anglesos, comporta la potenciació del monoteisme, la recerca d'un text sagrat únic contraposable a l'Evangeli –el *Bhagavatgîtâ*-, la potenciació de la casta dels *brahmans*, com a co-administradors religiosos, i de la jerarquia dels shankaracharyes, com a estructura eclesiàstica, per fer-la tant normativa com l'eclesiàstica Occidental. L'aparició d'un nou model de renunciant esponsoritzat especialment per Swâmi Vivekânanda, que ara retorna al món per servir-lo inspirat en les obres de caritat dels missioners cristians que recupera del fons de l'imaginari l'arquetipus nacional de l'*avatâr* hindú i del *bodddhisatva* del buddhisme mahâyana. L'objectiu: superar el complex d'inferioritat enfront els nous amos, aconseguir llur acceptació i mostrar el fons comú de totes les religions –batejada posteriorment amb terminologia de Leibniz pel vedantí Aldous Huxley com la *philosophia perennis*<sup>587</sup> - i ensenyar-los els mitjans de *moksa* (yoga, meditació, mantres...) per assolir l'experiència de l'auto realització o experiència de Déu. La colonització religiosa britànica esdevingué un gran atzucac: “Si los cristianos querían convertir a los hindúes, debieron haber mandado un santo, en lugar de diez mil misioneros mediocres. Un solo santo convertiría por millones a los hindúes. No hay raza más sensible a la santidad.”<sup>588</sup> Tot i l'ajuda que: “Los directores de la Compañía de las Indias Orientales, dispuestos siempre a ayudar a los misioneros por todos los medios legítimos...”<sup>589</sup>

L'any 1784, Sir William Jones i un grup d'anglesos havien fundat la *Royal Asiatic Society* de Bengala, cinquanta anys després el yoga de la mà de Swami vivekânanda arribaria a Amèrica. La fita de la *Royal Asiatic Society* era traduir els textos clàssics escrits en sànscrit. Aquell mateix any es tradueixen les *Lleis de Manu* i *Shakuntalâ* que Goethe acollí amb entusiasme, l'any 1785 el *Bhagavad Gîtâ*, l'any 1801 els *Upanisads*, que foren el redós d'Arthur Schopenhauer... Jones emprà el terme *ârya* (noble) en un context lingüístic, l'ús

<sup>586</sup> Ravindra, R. (2000), *Science and the sacred*, Theosophical Publishing House, Chennai, p.20.

<sup>587</sup> Huxley, A. (1977), *La filosofia perenne*, Edhasa, Barcelona.

<sup>588</sup> Michaux, H., op. cit., p.48.

<sup>589</sup> Müller, M. (1996), *Mitología comparada*, Edicomunicación S.A., Barcelona, p.235.

és emprat políticament a França per Gabineau i a Alemanya per Max Müller (1823-1900) editor de la col·lecció *Sacred Books of the East*, en un context racial del qual se n'haurà de desdir anys després. La colonització cultural britànica va generar un canvi en l'Hinduisme, aquest va integrar elements clarament cristians i va ser exportat a Occident en diverses onades i després de patir noves adaptacions per aclimatar-s'hi millor ha tornat a l'Índia amb aquest format occidentalitzat i ha estat acceptat amb gran èxit per les capes socials urbanes emmirallades per la cultura anglosaxona.

## 7.5. La Teosofia de *Madame Blavatsky*.

Poc després, 1875, i també a New York una russa sorprenent *Madame* Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), mèdium, viatgera infatigable, i un maçó americà el coronel Henry Steele Olcott –que participà en la comissió que investigà l'assassinat del president Abraham Lincoln– funden la Societat Teosòfica<sup>590</sup> (*Theosophical Society*). Aquesta societat interessada en les investigacions dels fenòmens psíquics sintetitza les tres línies de treball sorgides del romanticisme i enceta una creuada contra el dogmatisme eclesiàstic, la ciència materialista, l'antic règim (la revolucionària *madame* lluita a Itàlia amb els carbonari de Garibaldi, on es ferida) contra la opressió que pateixen les dones (feminista que no apareix en els memorials feministes!). Blavatsky i la seva Societat es presenten com els veritables intèrprets i transmissors del pensament hindú, alliberant-lo de les limitacions distorsionadores que les càtedres universitàries de filologia<sup>591</sup> al servei del colonialisme i del cristianisme han exercit en contra d'ell. També transmeten, a partir del seu estatus d'iniciats en la maçoneria egípcia i la co-maçoneria, la kabala jueva i el cristianisme esotèric, les veritables claus de l'esoterisme i l'ocultisme occidental. Adorno i Wilber, seguint la temença de Freud –la caiguda en la marea negra del fang... de l'ocultisme–, avisen del perill d'aquestes incursions retroromàntiques:

La inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la conciencia. Ésta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado. En lugar de determinar a ambos, mediante el trabajo del concepto, en su unidad y diferencia, los mezcla sin distinción. Lo incondicionado se convierte en *factum*, y lo condicionado pasa inmediatamente a constituir la esencia.<sup>592</sup>

La mayor parte de las enseñanzas y prácticas denominadas 'esotéricas' u 'ocultistas' son, en mi opinión, pre-ley; son magia apenas racionalizada, ni psíquicas ni santas.<sup>593</sup>

Finalment, Blavatsky ha accedit, transcendit l'esperitisme convencional, a un contacte no amb ànimes de mortals comuns desencarnats sinó a una comunicació conscient i en estat de vigília amb els vers Mestres vius de l'Himàlaia que sojornen en una altra dimensió i són coneguts com els

<sup>590</sup> [www.ts-adyar.org/](http://www.ts-adyar.org/), [www.upasika.com](http://www.upasika.com) (13 de setembre 2009).

<sup>591</sup> “Oh, ye Max Müllers and Monier Williamses, what have ye done with our philosophy!” Aquesta cita a: Sinnett, A.P. *The Mahatma letters to A.P. Sinnett*, Adyar, Theosophical Publishing House, 1979. pag 238.

<sup>592</sup> Adorno, T.W. (1998), *Minima moralia*, Ed. Taurus, Madrid, p.245 i ss.

<sup>593</sup> Wilber, K. (1988), *Un Dios sociable, introducción a la sociología trascendental*, Kairós, Barcelona, p.141.

Mestre de la Gran Lògia Blanca<sup>594</sup>. Aquests Mestres són els portaveus de la saviesa de la 'Tradició Primordial', una *philosophia perennis ad hoc* que no és fruit d'endoculturació ni tampoc emergència des dels estrats més profunds de la psique. *Isis Sense Vel*<sup>595</sup> i *La Doctrina Secreta*<sup>596</sup> són les obres inspirades per aquestes comunicacions. La seu es traslladà de New York a l'Índia. Primer a Vârânasî i després a Madràs (Adyar) no podem desenvolupar l'actiu paper polític jugat per la Societat Teosòfica tant dins de l'Índia com en les relacions internacionals i els lligams amb els serveis secrets britànics i nord-americans. Un equip de col·laboradors li feren constatar: el coronel Olcott, A.P.Sinnett, el bisbe Leadbeater, T.Subba Row, W.Q.Judge, la ex socialista Annie Besant, el filòsof Bhagavan Das...

Le théosophisme est sans doute le premier syncrétisme christianobouddhiste de l'histoire, la première tentative de repenser et de reformuler la philosophie et la théologie occidentales a partir des concepts bouddhistes. Même si le résultat peut partir légitimement être jugé désastreux par les représentants des systemes religieux concernés, il n'en demeure pas moins, por l'historien comme pour le soiologue, un moment important tant de l'histoire moderne des idées religieuses. Dans la modernité religieuse, l'enterprise théosophique signe l'avènement du mélange, du bricolage, du syncrétisme entre traditions orientales et occidentales. Nous n'avons pas fini de la voir à l'oeuvre.<sup>597</sup>

Altres dones portaveus de l'ideari teosòfic i altres obres la seguiran en aquesta tasca durant el segle XX: Annie Besant (1847-1933), ex-lliure pensadora i sindicalista anglesa, hereva de la Societat Teosòfica a la mort de Blavatsky, madrina del Mahatma Gandhi (1869-1948) i de Jiddu Krishnamurti<sup>598</sup> (1895-1986), introductora a l'Índia del ritus de la co-maçoneria *Le Droit Humain* (anomenada a *dharma ritual*), molt implicada en la política Índia i en el camp educatiu i feminista.

Formulado como un diálogo entre la India y Gran Bretaña, a pesar de su imperialismo cultural, algunas feministas crearon puentes de intercambio e interacción con el feminismo de la India. Concretamente, destacadas dirigentes del movimiento de las mujeres, como la inglesa Annie Besant y la irlandesa Mary Cousins pasaron muchos años en la India de principios del siglo XX dedicadas a la causa feminista. La teosófica y reformadora sexual Annie Besant fue la primera presidenta de la Asociación India de Mujeres en 1917. En 1917 junto con Dorothy Jinarajadasa, empezó su activismo en la política feminista India cuando ambas fundaron la Asociación India de las Mujeres, una red nacional en defensa de la igualdad del sufragio.<sup>599</sup>

La relació entre Mahatma Gandhi i la Teosofia fou estreta. El jove Gandhi estudià dret a la facultat londinenca de l'*Inner Temple* i després de perdre el temps intentant esdevenir un *gentleman*, descobrí el cristianisme anglicà i alguns cristians amb consciència social, les lògies il·lustrades de la teosofia, els

<sup>594</sup> Coquet, M. (1996), *Los Maestros de la gran logia blanca*, Madrid, Edaf.

- *Les Maîtres du mythe à la réalité*, Paris, Alphée, 2007.

<sup>595</sup> Blavatsky, H.P. (2000), *Isis sin velo*, Ed Sirio, Málaga.

<sup>596</sup> Blavatsky, H.P. (2004), *La doctrina Secreta*, Ed Sirio, Málaga.

<sup>597</sup> Lenoir, F. (2001), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Albin Michel, Paris, p. 206.

<sup>598</sup> [www.fkla.org/](http://www.fkla.org/) (13 de setembre 2009). López, P. (2003), *Krishnamurti, vida y obra*, Oberon, Madrid.

<sup>599</sup> Nash, Mary, op. cit., p.243.

restaurants vegetarians que li salvaren la vida i les actives societats vegetarianes, de les quals n'esdevingué membre. No es convertí al cristianisme però va adoptar principis cristians i valorà molt positivament l'espiritualitat dels quàquers. A Londres visità la Blavatsky Lodge on es relacionà amb la misteriosa *Madame* Helena Petrovna Blavatsky, fundadora de la Societat Teosòfica i redactora de *La Doctrina Secreta*, amb Annie Besant, presidenta posterior de la societat, i amb els teòsofs Sir Edwin Arnold, l'influent escriptor Orientalista, i Henry Salt, un combatiu vegetarià anarquista amb qui va col·laborar en el setmanari *The Vegetarian*. El paper de la teosofia anglesa va ésser molt important en el seu desenvolupament personal. Li va obrir les portes al vegetarianisme científic i a redescobrir la majestat del passat de l'Índia i de les seves joies espirituals com l'ensenyament del Buddha i del *Bhagavadgîtâ*, que el confortaren en el seu camí. Hi va haver una gran sintonia en l'esfera moral. Només cal llegir *L'Escala d'Or* de H.P. Blavatsky per descobrir molts dels motius gandians desenvolupats posteriorment:

Una vida neta, una ment oberta, un cor pur, una intel·ligència desperta, una percepció espiritual sense vels, un amor fraternal amb el condeixible, una disposició ràpida per rebre i donar consell i instrucció, un sentiment lleial del deure envers el mestre, una obediència voluntària als mandats de la veritat, un suportar coratjós les injustícies personals, una declaració de principis intrèpida, una defensa valenta dels que són injustament atacats i una vista sempre fixa en l'ideal del progrés i la perfecció humana que la ciència secreta ens ensenya... Aquesta és l'Escala d'Or i els seus esglaons porten l'estudiant vers el Temple de la Saviesa Divina.<sup>600</sup>

Parlàvem de líders i exponents femenins de la Teosofia, destacaren: Alice Ann Bailey<sup>601</sup> portaveu del Mestre Tibetà Djwal Khul<sup>602</sup> i creadora de l'Escola Arcana<sup>603</sup> (1923). Helena Roerich que transcriu els missatges del Mestre Morya i funda l'Agni Yoga Society<sup>604</sup>. Helena treballà amb el seu marit el pintor i tibetòleg Nicolas Roerich (1874-1947). Alexandra David-Neel (1868-1969), la primera francesa que va entrar a Lhasa, fou teòsofa abans de convertir-se al budhisme tibetà. La doctora Anna Kingsford escriu *La Via perfecta*, una presentació del cristianisme esotèric. *Madame* de Pomar i la doctora Maria Montessori (1870-1952) també hi participaren... La presidenta actual Radha Burnier continua amb la seva tasca al front de la teosofia i de la co-maçoneria.

Contra aquesta pretensió teosòfica inicial es posicionaren immediatament tant:

a) Els representants de l'acadèmia indològica. Com el filòleg Sir M. Monier-Williams (1819-1899) i l'orientalista alemany F. Max Müller (1823-1900) pare de la mitologia comparada, de la teoria naturista de la religió<sup>605</sup> i de la teoria de la invasió ària de l'Índia l'acusa d'incompetent. Com els diferents grups del moviment neovedanta. Swâmi Vivekânanda fou molt estricte amb el moviment teosòfic:

<sup>600</sup> Duch, J. M. (2006), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Pagès, Lleida, pp. 23-24.

<sup>601</sup> Bailey, A. (1999), *Autobiografia inconclusa*, Ed Sirio, Málaga.

<sup>602</sup> Coquet, M. (1990), *Le maitre tibetaïn Djwal Khool*, Arista, Paris.

<sup>603</sup> [www.lucitrust.org/en/arcane\\_school](http://www.lucitrust.org/en/arcane_school) (13 de setembre 2009).

<sup>604</sup> Anonimo (1982), *Corazón, signos del agni yoga*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>605</sup> Salazar, C. (2009), *Antropologia de les creences*, Fragmenta Editorial, Barcelona, p.25.

La Teosofia es un injerto de espiritismo norteamericano, en que unas cuantas palabras sánscritas sustituyen a la jerigonza espiritista; las precipitaciones de los Mahatmas se ponen en lugar de los golpes de los espectros y la inspiración en vez de la obsesión. ( ) El pensamiento índico, la charlataneria y los fenómenos de los faquires se han identificado en la mente de las clases cultas de Occidente, y esta es toda la ayuda que la religión induista ha recibido de los teósofos. El mayor efecto visible de la Teosofía, en cada país, ha sido a nuestro entender, separar de los charlatanes a los sanamente espirituales, es decir, dar apariencia de seres espirituales a los morbosos y degenerados.<sup>606</sup>

Anys després, a California, Swâmi Prabhavânanda (1893-1976) encara mantenia la reticència enfront de Krishnamurti, antic messies de la teosofia. L'escriptor Christopher Isherwood ho recull en el seu diari:

10 de octubre. Swâmi está otra vez aquí. Hoy nos ha dado clase y ha venido Krishnamurti. Era la primera vez que él y Swâmi se veían. (Swâmi siempre ha tenido sus prejuicios contra Krishnamurti, debido a la publicidad que la senyora Besant hizo de él hace mucho en la India. De joven, Swâmi se indignó con ella cuando anunció que Krishnamurti era un *avatâr*. Más tarde irritó a Brahmânanda tratando de hacerlo participar en el movimiento teosófico. Como monje, Swâmi tenía órdenes concretas de no dejarla entrar en el monasterio mientras Brahmânanda estuviera allí.) Sin embargo, la reunión de hoy ha sido un éxito total. Krishnamurti se sentó discretamente al fondo del aula y mantuvo una actitud muy modesta. Cuando Swâmi terminó, se le acercó, se saludaron con respeto, inclinándose una y otra vez con las palmas juntas. Acto seguido sostuvieron una larga conversación en la que se mostraron muy alegres, muy hindúes, y rieron como colegiales. Algunos seguidores de Krishnamurti que se colaron al enterarse de su presencia en el Centro, algo que ignorábamos, nos observaban con suspicacia. Pero al cabo de un cuarto de hora empezamos a confraternizar. Se construyó así un puente pequeño, pero útil.<sup>607</sup>

b) Com la majoria dels representants dels moviments esotèrics occidentals, que, tot i nodrir-se abundantament de l'ensenyament teosòfic de Blavatsky, pertànyer al seu moviment durant anys i ocupar càrrecs de representativitat i formació en el si de la societat Teosòfica, com veritables trànsfuges, tallaren les relacions amb la Teosofia i cercaren els trets d'identitat d'un esoterisme Occidental en el món preil·lustrat, la síntesi medieval i, alguns, enfonsaren llurs arrels fins la gran civilització d'Egipte. Incardinar-se amb el cristianisme no eclesiàstic fou l'objectiu. Tot plegat són notes a peu de pàgina de la Teosofia victoriana de Blavatsky. Absorbiren conceptes blavastkians: a Anglaterra escoles derivades de la Golden Dawn com la de la ocultista Dion Fortune i Gareth Knight; a França: Papus, A. Chabosseau, Charles Barlet i Paul Sédir respongueren creant l'Ordre Martinista; a Alemanya: el filòsof Rudolf Steiner<sup>608</sup> (1861-1925) que no acceptà el lideratge de Krishnamurti i fundà l'Antroposofia i Theodor Reuss<sup>609</sup> (1855-1923) amb l'Ordo Templi Orientis (O.T.O.); als USA: Peter Davidson amb l'Hermetic Brotherhood of Luxor<sup>610</sup> i Max Heindel amb la

<sup>606</sup> Vivekânanda, S. (1978), *Miscelánea teosòfica*, Editora y Distribuidora Mexicana, México, pp. 76-77.

<sup>607</sup> Isherwood, C. (1997), *Mi gurú y su discípulo*, Muchnik Editores, Barcelona, pp.184-185.

<sup>608</sup> Dupré, J. (2004), *Rudolf Steiner, l'anthroposophie et la liberté*, La Clavellerie, Chancelade.

<sup>609</sup> André, Marie-Sophie & Beaufile, C. (1995) *Papus biographie, la Belle Epoque de l'occultisme*, Berg International, Paris, p.46.

<sup>610</sup> Chanel, C.&Deveney, J.P. (2000), *La Fraternité hermétique de Louxor*, Dervy, Paris.

Rosacruzian Fellowship<sup>611</sup> l'any 1907, l'A.M.O.R.C. de Spencer Lewis... També dins de la Teosofia apareixen moviments d'afirmació cristiana i pro-Occidental, però des dels paràmetres teosòfics com la creació l'any 1916 de L'Església Catòlica Liberal<sup>612</sup> de Charles Leadbeater (1847-1937), d'una Ordre Rosacreu i el rol destacat de la co-maçoneria. Albirem, a tall d'exemple, la relació -veritable trilema filosòfic- entre Papus, el dr Gérard Encausse<sup>613</sup>, desocultador de l'ocultisme i ferm seguidor de la *prisca sapientia* i Blavastky, amb qui es trobà a Londres, i amb la teosofia blavatskiana entesa com estructura administrativa i ensenyaments pro buddhistes, gestionat per Félix-Krisna Gaboriau a França:

Membre, en octubre 1887, de la branche française de la Société Théosophique, Papus y fit de nombreuses conférences et collabora au Lotus Rouge. Le Lotus était une 'revue des hautes études théosophiques tendant à favoriser le rapprochement entre l'Orient et l'Occident sous l'inspiration de H.P.Blavastky. Il convient donc de rendre à Mme Blavatsky l'hommage que lui est dû, ce que no manca d'ailleurs pas de faire initialment et ultérieurement Papus. Membre co-fundateur, en octobre 1888, de la Société Théosophique Hermès à Paris, il devait, par la suite, être amené à juger assez sévèrement les dirigeants de la S.T. et leur oeuvre. Il donna d'abord sa démission d'Hermès par lettre envoyée le 19 mai 1890. ( ) Papus ne partageait pas entièrement les croyances des théosophes en ces *Mahâtmas* du Tibet confinés dans des régions inaccessibles qui, *seuls*, seraient les dépositaires de Savoir... Sans nier leur existence, il estimait à juste titre qu'ils n'étaient pas les *seuls* dépositaires de la Science sacrée. Il croyait à l'existence d'une tradition, conservée dans les temples de l'antique Egypte, et qui aurait été perpétuée jusqu'à nous.<sup>614</sup>

c) Com els enfurismats perennialistes: Renné Guénon (1886-1951)– patriarca dels perennialistes, antic col·laborador de Papus dins del Martinisme, seguidor del tradicionalista Charbonneau-Lassay, mestre maçó, fundador de l'Ordre du Temple Rénové, Évêque Gnostique d'Alexandrie<sup>615</sup>... portaveu del vedânta no-dual... que finalment cercà el refugi de l'Islam sufí a Egipte, amb el nom d'Abd el Wahid Yahia. Guénon escriu dues obres notables en contra d'aquest nou corrent *El error espirita y El teosofismo, historia de una pseudoreligión*<sup>616</sup>.... El mestre del Caire diferencià, assenyadament, entre teòsofs (Boehm, Gichtel,...) i teosofistes (els seguidors de la teosofia blavatskiana) i mantenia que només l'*scolastique péripatéticienne* és la clau d'accés a les doctrines hindús!

d) Sense oblidar, els representants dels moviments espiritistes que giraren envers el cristianisme occidental d'arrel protestant o foren seduïts per apropaments afros sincrètics com el vudú (Cuba, Haití, Brasil), o per sincretismes de la posterior etapa *New Age* amb l'esoterisme Occidental que

<sup>611</sup> [www.rosicrucian.com](http://www.rosicrucian.com) (13 de setembre 2009).

<sup>612</sup> Leadbater, C. (1991), *La Ciencia de los sacramentos*, Editorial Humanitas, Barcelona.

<sup>613</sup> Papus reconeixia com el seu mestre intel·lectual a Saint-Yves D'Alveydre que entre altres obres va escriure l'enigmàtica *La misión de la India en Europa, la misión de Europa en Asia*, Luís Cárcamo, Madrid.

<sup>614</sup> Encausse, P. (1979), *Papus*, Belfond, Paris, pp.28-35.

<sup>615</sup> Dupré, J. (1989), *Un cathare au XXe siècle Déodat Roché*, La Clavellerie, Chancelade, p.304.

<sup>616</sup> En aquesta línia crítica recomenem l'obra en pdf d'Ernesto Milà *Hijos de la Teosofía, la matriz del ocultismo contemporáneo* a Infokrisis.

obriren la porta a la recerca en la màgia celta, el neopaganisme<sup>617</sup>, la Wicca o pel 'chanelling' als USA.

Però no tothom a l'Índia (Aurobindo, Gandhi, Nehru) va criticar amb tanta radicalitat la teosofia:

Los teósofos se equivocan en los pormenores, pero tienen razón en lo esencial. Si la revolución francesa pudo llevarse a cabo, fue porque existió un alma en las nieves de la India que alguna vez imaginó a Dios como libertad, fraternidad e igualdad.<sup>618</sup>

Al preguntársele si había sido miembro de la Sociedad Teosófica, Gandhiji se quejó de que ya había aclarado que nunca había pertenecido a la Sociedad pero que simpatizaba y había simpatizado con su mensaje de Hermandad Universal y la tolerancia que ello implicaba. Gandhiji agregó: "Les debo mucho a los teósofos, entre los cuales cuento con muchos amigos. Sean cuales fueren. las críticas que puedan hacerse a Madame Blavatsky, al coronel Olcott o a la doctora Besant, su contribución a la humanidad ocupará siempre una posición muy alta. El obstáculo que me impidió unirme a la sociedad es su lado secreto, su ocultismo. Eso es algo que nunca me atrajo."<sup>619</sup>

Aún cuando sólo tenía trece años, decidí incorporarme a la Sociedad Teosófica. Fui a pedirle permiso a mi padre quien me lo dio de buena gana. Annie Besant celebró en persona la ceremonia de iniciación, la cual consistía en buenos consejos e instrucción sobre algunos signos misteriosos, probablemente reliquias de la francmasonería. La emoción me invadía. Cuando F.T.Brooks<sup>620</sup> se marchó, perdí contacto con la teosofía, y en un lapso de tiempo asombrosamente corto (en parte debido a que fui a estudiar a Inglaterra) ésta desapareció de mi vida por completo. Pero sin duda alguna, aquellos años pasados con F.T.Brooks dejaron una honda impresión en mí y siento que tengo una deuda para con él y con la teosofía pero me temo que desde entonces, los teósofos descendieron en mi aprecio. En lugar de ser seres elegidos, me parecen gente muy común que prefiere la seguridad en lugar del riesgo y un trabajo cómodo al destino del mártir. Sin embargo conservé siempre la más cálida admiración por Annie Besant.<sup>621</sup>

Ni tampoc ho fan avui des del sufisme o la psicologia transpersonal:

If it were not for the Theosophical Society there would not be the tolerance and response to Eastern thought of every kind which is given by people thus inclined in the West. The work of this society has broken to a great extent the bias of the christian faith, and the idea that the people in the East are heathens and their religion barbarous, which was prevalent in the West owing to their Christian missionary propaganda.<sup>622</sup>

---

<sup>617</sup> Morris, B. (2009), *Religión y antropología, una introducción crítica*, Akal, Madrid.

<sup>618</sup> Aurobindo, S. (2002), *Pensamientos y aforismos*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.56.

<sup>619</sup> Gandhi, M. (1987), *Mi religión*, Ed. Kier, Buenos Aires, p.37.

<sup>620</sup> Nehru té un tutor teòsof, Ferdinand T. Brooks, recomenat per Annie Besant. Estudià a Londres a la universitat de l'Inner Temple com ho feu abans Gandhi.

<sup>621</sup> Nehru, J., op. cit., pp.39-40.

<sup>622</sup> Khan, V. (2004), *The message in our time, the life and teaching of Pir-O-Murshid Inayat Khan*, Omega Publications, New Lebanon, p. 317.



No convendria, por tanto, desestimar sin más la importancia de la teosofía como fuente de información. El hecho de que haya sido tan menospreciada se debe, muy probablemente, a que muchos de los tradicionalistas se oponían frontalmente a ella (no olvidemos que René Guénon llegó incluso al extremo de descalificarla como 'pseudoreligión').<sup>623</sup>

Des del camp de l'art se li dóna la benvinguda. Kandinsky seguidor de la teosofia de Blavatsky i després de l'antroposofia de Rudolf Steiner i del moviment zoroastric mazdaznan del Dr Hanish, deixà escrit:

Finalmente aumenta el número de personas que no tienen fe en los métodos de la ciencia materialista aplicados a la 'no materia' o a la materia que no es asequible a nuestros sentidos. Así como el arte busca ayuda entre los primitivos, estas gentes se vuelven en busca de ayuda hacia tiempos y métodos casi olvidados. Éstos aún están vivos entre pueblos que nosotros acostumbramos a compadecer y a despreciar desde la altura de nuestros conocimientos. A estos pueblos pertenecen, por ejemplo, los hindús, quienes de vez en cuando presentan realidades misteriosas ante los sabios de nuestra cultura. Realidades que no se tienen en cuenta o que se descartan como moscas molestas con explicaciones o palabras superficiales. La señora H.P. Blavatsky ha sido seguramente la primera que, tras largas estancias en la India, ha anudado un lazo fuerte entre estos 'salvajes' y nuestra cultura. De ahí parte uno de los más importantes movimientos espirituales que une hoy a un gran número de personas y que incluso ha creado una forma material de esta unión espiritual: la 'Sociedad Teosófica'.<sup>624</sup>

Haurem d'esperar fins l'emergència de la 'nebulosa misticoesoterica' del moviment *New Age*<sup>625</sup>, a partir dels anys seixanta, per tornar a veure els plantejaments sintètics i la potència pol·linitzadora de la Teosofia de *Madame Blavatsky*, batejada per *Le Monde* com l'àvia del *New Age*.

D'abord elle a été l'une des premières à rendre familières en Occident les notions si nouvelles et si difficiles de réincarnation, yoga, *avatâr*, *karma*, *samsâra*, *chakra*, aura, *mâyâ*, *samâdhi*, *nirvâna*, spiritualité hors des religions... et au début, ce n'était pas compris. Elle a été à l'origine d'un énorme renouveau artistique avec le mouvement symboliste, puis elle a inspiré tout le mouvement de libération du réalisme avec l'art non figuratif. Des peintres aussi célèbres qu'Arp, Paul Klee, Malevitch... ont reconnu ce qu'ils lui devaient. Piet Mondrian, Nicolas Roerich, Agnes Pelton, Kandinsky, fondateur de l'art abstrait, écrit en 1909 Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier en rupture avec le réalisme matérialiste, pour présenter l'art comme instrument de connaissance et de salut. Elle influence en outre des musiciens comme Scriabine ou Erik Satie. Nombre d'écrivains ont trouvé dans le théosophie un espace de liberté ainsi que des scientifiques comme Edison, Crookes, Flammarion... David Bohm nous dit qu'Albert Einstein gardait toujours sur son bureau le livre de *La doctrine secrète*, etc.<sup>626</sup>

<sup>623</sup> Visser, F. (2004), *Ken Wilber o la pasión del pensamiento*, Kairós, Barcelona, p.129.

<sup>624</sup> Kandinsky, V. (1996), *De lo espiritual en el arte*, Paidós, Barcelona, pp.36-37.

<sup>625</sup> El terme, prou despectiu, pertany a Françoise Champion. Per un apropament més amistós consulteu: Merlo, V. (2007), *La llamada (de la) nueva era*, Kairós, Barcelona.

<sup>626</sup> Descamps, M.A. (2006), *Rencontres avec douze femmes remarquables*, Alphée, Paris, pp. 23-24.



## 7.6. La triple onada.

Anem a pams i classifiquem l'exportació de l'Hinduisme i el yoga, a la llum de les pautes de 'l'efecte pizza', per a les masses occidentals – l'anomena't primer *Pop Yoga* i després *McYoga* seguint l'expressió derivada de George Ritzer<sup>627</sup> - en tres onades o eons, sense ésser en cap moment exhaustius. Ignorem conscientment, com hem dit en la Introducció, l'estudi de l'exportació del buddhisme i les seves etapes que tanta sinergia té amb el camp que estudiem. Cal recordar el fenomen de l'exportació a l'Índia dels productes transmutats a Occident i acceptats segons el tarannà hindú: "At the same time, it must be acknowledged that Indian religious polity –or the near total absence thereof- has contributed to this *laissez-faire* situation."<sup>628</sup>

### a) L'Índia 'Neo-hinduista': quan *dharma* i *moksa* arriben a Occident.

Per primera vegada a la història l'Índia va a l'encontre d'Occident<sup>629</sup>. El neo-hinduisme<sup>630</sup> o neo-vedânta emergeix durant la primera meitat del segle XIX i s'exporta a finals del XIX i principis del XX. La Renaixença hindú<sup>631</sup> (*hindu revival*), desvetlla una voluntat missionera en alguns líders i construeixen uns sistemes exportables basats en la universalitat i la igualtat de les religions però ubicant en el cim de la jerarquia al vedânta, tal com ho feu amb la intuïció del pioner Swâmi Vivekânanda. Aquests mestres espirituals educats a l'anglesa a la Universitat de Calcuta, impactats pel contacte amb místics carismàtics y conscients de ser els ambaixadors i alhora els apòstols d'aquests mestres bengalís: Paramahansa Madhavadasaji (1798-1921), Shrî Lahiri Mahasaya<sup>632</sup> (1828-1895), Râmakrishna Paramahansa<sup>633</sup> (1836-1886)..., fan el salt als USA. En altres zones de l'Índia l'emergència de mestres espirituals reformadors és contemporània, així Sahajânandaswami (1781-1830) fundador dels Swâminârâyan al Gujarat, al sud Kadaitswâmî (1804-1891) desvetlla el *shaiva siddhânta* enfront del catolicisme, a la ciutat d'Agra el banquer Shiv Dâyal Singh (1818-1878) fundà el grup Radhasoami... No han estat socialitzats pels britànics i el seu ensenyament no tindrà un ressò espectacular a Occident, èxit que els mestres bengalis assoliran ràpidament.

One of the peculiarities of this movement of Yoga science from East to West is that many of the early adherents were products of Lord McCauley's "British system of education" in India. They were well versed not only in English, but also in the British cultural life style. This "British veneer" made the Yogic messengers eminently attractive to the Western public.<sup>634</sup>

<sup>627</sup> Ritzer, G. (2007), *Los tentáculos de la McDonalitzación*, Editorial Popular, Madrid.

<sup>628</sup> White, D.G. (2003), *Kiss of the Yoginî, tantric sex in its south asian context*, University of Chicago Press, Chicago, p.xiii.

<sup>629</sup> Syman, Stephanie, (2010), *The subtle body: the story of yoga in America*, Farrar, Strauss and Giroux.

<sup>630</sup> Merlo, V. (1994), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.143.

<sup>631</sup> Sen, A.P. (1993), *Hindu revivalism in Bengal (1872-1905)*, Oxford University Pres, Bombay.

<sup>632</sup> Prajnanânanda, P. (1999), *Lahiri Mahasaya fountainhead of kriyâ yoga*, Prjñana mission, Cuttack.

<sup>633</sup> [www.Ramakrishna.org](http://www.Ramakrishna.org) <http://www.belurmath.org/home.htm> (25 de setembre 2009)

<sup>634</sup> Meenakshi Devi, (2009), *Yoga History*, Yoganjali Natyalayam, Pondicherry.

La relació d'aquests mestres reformadors del neo-hinduisme amb els *purusârthes* és molt interessant ja que palesa que la preocupació per l'axiologia tradicional perviu. Així, Râja Râmmohan Roy, el creador del *Brahmasamâj* i 'pare de l'Índia moderna' exemplifica amb la seva vida la compatibilitat dels tres primers *purusârthes*. Swami Dayânanda, el fundador de l'*Âryasamâj*, lluità per que *artha* es guanyes legalment i honestament i es gaudís de *kâma* amb rectitud. I reconeixia la legitimitat humana d'aspirar als quatre valors:

May this view through the grace and help of the Almighty God soon spread in the whole world so that all may easily acquire righteousness, wealth, gratification of legitimate desires and attain salvation, and thereby elevate themselves and live in happiness. This alone is my chief aim.

Per Swâminârâyan el *trivarga* es basa en l'ordre social de casta i etapes a la vida conegut com *varnâshrama dharma*. Els tres valors per si sols no porten a *moksa*, que només s'assoleix per la comprensió de que Déu és l'absolut actor a les nostres vides. Râmakrishna, Lahiri Mahasaya i els mestres Râdhasoami són 'householder sannyâsîs'. Renunciants que porten una vida de caps de família, demostrant que hi ha harmonia entre els tres valors i *moksa*. Râmakrishna desenfatitza dos dels quatre valors: *artha* i *kâma* (*kâminî-kanchana* en la seva terminologia) entesos com obstacles emocionals d'ordre social que barren el pas a la realització espiritual. Râmakrishna vivencià el *dharma* (matrimoni i professió en el Temple de Kali). L'experiència de *moksa* no l'allunyà del món i com el fugitiu de la caverna platònica després de copsar la llibertat, la llum i de contemplar les Idees retornà com a guru per alliberar els presoners i reorganitzar la polis. Els dos camins de *pravritti* (manifestació o encarnació en el món) i *nivritti* (retorn alliberador a l'U) i altra volta *pravritti* entesa com a servei als altres permeten ubicar els *purusârthes*, entendre llur dinàmica i salvaguardar-los.

El somni del neo-hinduisme vedânta envers l'*unus mundus* avança. L'Est torna les visites a l'Oest<sup>635</sup>. El desembarcament als U.S.A. de la primera onada segueix aquesta cronologia:

1. Swâmi Vivekânanda (1863-1902)<sup>636</sup>. Aquest monjo de Calcutta, de la casta dels *ksatriyes* va arribar a Chicago l'any 1893. Tenia trenta anys. Fill alhora d'Orient i d'Occident (nascut a la capital econòmica i administrativa del *Britishrâj*, educació universitària britànica, mestre maçó<sup>637</sup>...). Satisfesia el requisit de Rudyard Kipling per crear ponts entre l'Est i l'Oest. S'adreçà, l'11 de Setembre d'aquell any, com a representant de l'espiritualitat Hindú al primer *World Parliament of Religions*. El Parlament fou organitzat per cristians liberals en paral·lel a l'Exposició Universal de Chicago. Allà coincidí amb Annie Besant però no hi va haver sintonia. Chicago, ciutat pionera, oberta al mestissatge, als migrants d'Europa i d'altres zones dels USA, es desplejava en tota la complexitat del món modern. Els transcendentalistes de la Nova Anglaterra

<sup>635</sup> Tathagatânanda, S. (2005), *Journey of the upanishads to the West*, Advaita Âshrama, Almora.

<sup>636</sup> Vivekânanda, S. (1993), *Vedânta, la via del yoga*, Edicomunicación, Barcelona.

<sup>637</sup> Sen, A. (1993), *Hindu revival in Bengal: 1872-1905*, Oxford University Press, New Delhi.  
- (2003), *Swami Vivekânanda*, Oxford University Press, New Delhi.

(Ralph Waldo Emerson<sup>638</sup>, Walt Withman, Henry David Thoreau...) amalgamaren Plató, E.Swedenborg, l'idealisme alemany, la poesia romàntica anglesa i el pensament oriental hindú<sup>639</sup> i buddhista. El poema d'Emerson *Mâyá*<sup>640</sup> pot servir de recordatori del *rasa vedàntic* que desprèn:

La ilusión actúa impenetrable,  
Tejiendo redes innumerables.  
Sus alegres pinturas no terminan nunca,  
Se superponen unas sobre otras, velo sobre velo.  
Seductora que siempre convence  
A todo hombre que desea ser engañado.

Els transcendentalistes desvetllaren l'interès per una espiritualitat viva, lliure, i familiaritzaren els seus contemporanis amb els conceptes de l'antiga saviesa i espiritualitat hindús. El poeta Tagore reconeix el seu nivell:

El pensamiento védico –ha dicho Emerson- es tan sublime como el calor y la noche, como el océano en reposo. Contiene todos los sentimientos religiosos, todas las grandes éticas capaces de emocionar al más noble y poético de los espíritus. No importa que nos apartemos del libro. Si yo mismo me confío al azar de las selvas o a los riesgos de un solitario navegar, la naturaleza hará de mi un brahman actual: necesidad perenne, comprensión eterna, poder inagotable, imperturbable silencio... tal es su credo. Paz, me dice, y pureza y absoluto abandono.<sup>641</sup>

El terreny, preparat i adobat per les traduccions de l'*Asiatic Society of Bengal* i de la Teosofia de Blavatsky amb la introducció de conceptes com karma, causalitat compensatòria, mestres, reencarnació... era propici i Swâmi Vivekânanda obtingué un ràpid triomf en la primera sessió del World Parliament of Religions. Unes 150.000 persones hi assistiren durant disset dies, públic majoritàriament femení<sup>642</sup>. "In his deep voice, Vivekânanda began, 'Sisters and Brothers of America' –and the entire audience clapped and cheered wildly for two whole minutes."<sup>643</sup> La seva personalitat magnètica, i la seva roba acolorida de *Mahârâj*, desvetllaren l'admiració arreu. Vivekânanda connectà amb el *zeitgeist*. Esdevingué el símbol del Parlament<sup>644</sup>. El que seria el seu biògraf el caracteritza en aquests termes:

In the two words, equilibrium and synthesis, Vivekânanda's constructive genius may be summed up. He embraced all the paths of spirit; the four yogas in their entirety, renunciation and service, art and science, religion and action from the most spiritual to most practical. Each of the ways that he taught had its own limits, but he himself had been through them all. As in a quadriga, he held the reins of

<sup>638</sup> Lector dels textos Upanisadics de Raja Ram Mohan Rai, el reformista hindú.

<sup>639</sup> Havien llegit les obres de l'Asiatic Society of Bengal (*Bhagavadgîtâ*, *Visnu Purâna*, *Sâmkhya Kârikas*, *Lleis de Manu*, *Harivamsa*) i les de Râm Mohan Roy (*Isha* i *Katha Upanisads*). Thoreau amalgamà els ensenyaments dels hindús amb l'estil de vida dels indis americans essent 'the first american yogui'.

<sup>640</sup> Tathagâtânanda, S. (2002), *Journey of the upanishads to the West*, Advaita Âshrama, Kolkata, p.435.

<sup>641</sup> Tagore, R. (2004), *El camino espiritual*, Longseller, Buenos Aires, p.23.

<sup>642</sup> Syman, Stefanie, (2010), *The subtle body, the story of yoga in America*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, p.42.

<sup>643</sup> Isherwood, C. (1965), *Râmakrishna and his disciples*, Shephard-Walwyn, London, p.320.

<sup>644</sup> Williams, G.M. *The dharmic journey of Swami Vivekânanda* a Sharma, A. (2005), *Dharma, the categorial imperative*, D.K.Printworld, Delhi, p.369.

all four ways of truth, and he travelled towards Unity along them all simultaneously. He was the personification the harmony of all human Energy.<sup>645</sup>

Vivekânanda va recórrer Amèrica ensenyant amb èxit, a un públic majoritàriament protestant, la tolerància entre religions, el *vedânta*, la meditació... i aprenent la proactivitat i la solidaritat dels cristians Americans. L'any 1896 funda a New York el primer centre vedàntic i l'any següent a l'Índia la Râmakrishna Mission, motor d'una profunda i discreta transformació social i espiritual de l'Índia. En la veu de Swami Vidyâtmânanda (John Yale):

The organization inspired by Sri Râmakrishna, founded by Swami Vivekânanda in 1897, and headed during the formative two decades by Swami Brahmânanda, has one purpose: to help people realize God. Monastic members are encouraged to do this through those usual spiritual practices which are a part of Hindu monastic tradition, and through something new in Indian monasticism -selfless service to mankind irrespective of caste and creed.<sup>646</sup>

El llibre fonamental s'anomena l'*Evangelí de Râmakrishna*, un recull de converses que reproduïxen l'ambient i la personalitat del gran mestre, transcrit per un director d'escola de Calcuta. Vivekânanda fou l'apòstol del místic bengalí Râmakrishna:

En Râmakrishna hay algo que parece desafiar a todas las categorias: era como el símbolo viviente de la unidad interior de las religiones; él fue, en efecto, el primer santo que quiso penetrar formas espirituales extranjeras, y ésta fue su misión excepcional y en cierto modo universal –ese algo que, sin hacer de él un profeta lo asemeja sin embargo a los profetas-. Él fue, en nuestra época de confusión, desconcierto y duda, el santo 'verificador' de las formas y 'revelador' de su verdad una, si podemos decirlo así.<sup>647</sup>

El programa de Swami Vivekânanda es basava en tres senzills punts exposats en 'L'ideal d'una religió universal':

- "No destruyáis, no derribéis nada, construid". Basado en el principio de la no violencia o *ahimsâ*. Es el: ¡No dispares a la ambulancia! Como pide el filosofo frances Comte-Sponville.
- "Luego tomad al hombre donde esté y desde allí impulsadle hacia arriba". Es el principio del *viníyoga* -evolución por etapas. Sin caer en la autoconstrucción titánica del *self made man* o del *self-improvement* americano.
- "Cada naturaleza y temperamento humano necesita su yoga: *karma*, *bhakti*, *râja* o *jñâna*. Evitar la unilateralidad. Mi ideal de religión consiste en lograr el armonioso equilibrio entre las cuatro tendencias, el cual se obtiene mediante lo que denominamos en la India yoga o unión".<sup>648</sup>

---

<sup>645</sup> Rolland, R. (1953), *Life of Vivekânanda and the Universal Gospel*, Vedanta Press, Los Ángeles.

<sup>646</sup> Yale, J. (2001), *A yankee and the swamis, a westerner's view of the Râmakrishna Order*, Râmakrishna Math, Chennai, pp.24-25.

<sup>647</sup> Schuon, F. (2001), *Perspectivas espirituales y hechos humanos*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca, p.154.

<sup>648</sup> AA.VV. (2005), *Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*, CETR, Barcelona, p.184 i ss.

Aquest yoga per Swami Vivekânanda esdevé una eina per ajudar en el camí de la realització espiritual i com assenyala:

Cada ànima és potencialment Divina. La fita és manifestar la Divinitat que portem dins nostre, a través del control de la natura interior i exterior. Ho podem aconseguir a través del treball alliberat dels fruits (*karma-yoga*), de la devoció (*bhakti-yoga*), del control de la ment (*râja-yoga*) o de la filosofia no-dual (*jñâna-yoga*). Ho podem fer seguint un o més d'aquests mètodes i alliberar-nos. En això consisteix el *dharma*. Les doctrines, els dogmes, els rituals, els llibres, els temples o les formes externes, només són detalls secundaris.

L'objectiu de Vivekânanda era propiciar el sorgiment d'una religió universal (*vishvadharmâ*) amb el lema: *âtmano moksârtham jagad hitaya cha*, "For one's own salvation, and for the welfare of the world".

Cada perla es una religión o bien una de sus sectas, y el Señor es el hilo que las atraviesa todas; solo que la mayor parte de la humanidad es inconsciente de ello.<sup>649</sup> ¿Qué quiero decir entonces al referirme al ideal de una religión universal? No pretendo significar alguna filosofía, o mitología, o ritual universales igualmente sostenidos por todos, porque sé que este mundo, esta intrincada maquinaria, complejísima y asombrosa, debe seguir funcionando con todos sus engranajes. Entonces, ¿Qué podemos hacer nosotros? Podemos hacerla marchar suavemente, disminuir la fricción, lubricar los engranajes, por así decirlo. ¿Cómo? Reconociendo la necesidad natural de la variación. Debemos aprender que la verdad puede ser expresada de cien mil maneras y que cada una de ellas es cierta hasta cierto punto. Debemos aprender que la misma cosa puede ser mirada desde cien puntos de vista diferentes, y continuar siendo, sin embargo, la misma cosa.<sup>650</sup>

Vivekânanda va encetar una nova era per a les dones del seu país amb l'ajuda d'algunes dones occidentals (Sara Bull, Josephine Macleod, Henrietta Muller, Margaret Elizabeth Noble coneguda com Sister Nivedita que col·laborà també amb Max Müller i Sri Aurobindo...). Amb l'ajuda de les deixebles americanes, irlandeses i angleses s'obren diverses escoles per a nenes i joves i molts altres projectes.

Swamiji saw that one of the main reasons for the advancement of western people was the elevation of women in the West, and one of the main reasons for the backwardness of India was the neglect of women in this country. Worship of the divine Mother, especially the Kumari Puja, would create the awareness of the potential divinity of women and a respectful attitude towards them.<sup>651</sup>

L'impacte de Swâmi Vivekânanda entre la *intelligentsia* Occidental fou impressionant. William James l'any 1902 en *Les varietats de l'experiència religiosa* el cita com a referent. "Leaders of international society, as well as influential thinkers like William James, Max Müller, and Paul Deussen, became his

---

<sup>649</sup> Vivekânanda, S, *Selecciones*, Buenos Aires, Ed. Kier, 1977. p.180

<sup>650</sup> Vivekânanda, S., op. cit., p.181

<sup>651</sup> Achalânanda, S. (2007), *Meaning and significance of worship*, Sri Râmakrishna Âshrama, Mysore, pp.206-207.

ardent friends.”<sup>652</sup> L’influx de les seves obres arribà a Tolstoy<sup>653</sup> i de retruc al jove Gandhi. Especialment dins d'Europa, França fou molt receptiva. Com apunta el poeta i filòsof François Brousse:

Depuis la révolution, ce bouleversement géologique, la France offre ses failles sanglantes à tous les fleuves de l'esprit. Pythagoriciens, spirites, mages, néo-cathares, bouddhistes, hindouistes, rien ne manque à notre couronne intellectuelle. La patrie de Descartes enfanta des mystiques sans muselière, depuis Fabre d'Olivet jusqu'à Maurice Magre. Et ce n'est pas fini. Un Gange inépuisable baigne la pensée française.<sup>654</sup>

Entre els seus molts deixebles hi trobem el premi Nobel de literatura i pacifista Romain Rolland<sup>655</sup> i la cantant d'òpera francesa Emma Calvé, molt introduïda en l'ambient ocultista Occidental però oberta a la saviesa de l'Índia:

Emma Calvé (1858-1941), fanática del ocultismo, era Superior Desconocido de la Orden Martinista, y amiga de Papus, Péledan, el abate Saunière de Rennes-le Chateau, el profesor Richet y otros muchos especialistas en el mundo invisible. También fue discípula de Swâmi Vivekânanda y es bien sabido que con él y Jules Bois –uno de los principales actores de la escena esotérica parisina- hizo un crucero por el Mediterráneo oriental en el año 1900.<sup>656</sup>

L'escriptor Jules Bois (1868-1943) va rebre Vivekânanda i l'acollí a casa seva a Paris l'any 1900, l'acompanyà per Europa i la Mediterrània i viatjà sol a l'Índia per trobar-se amb ell. Hi romandrà un any, però copsat per la *terrible fièvre hindou* es converteix al cristianisme entre els franciscans holandesos i s'acomiada de Vivekânanda amb aquesta reflexió l'any 1902:

Le plus suggestif d'entre eux, un véritable génie, dont l'Amérique s'affole et qui celui-là, du moins, logique, alla jusqu'au bout des prémices posées dans son enseignement, dans sa vie et dans sa mort, Vivekânanda, fut mon ami... Il resta mon 'gourou', c'est-à-dire mon maître spirituel... nous passions des soirées merveilleuses, la fenêtre ouverte sur le parc, dans la pure ivresse de la métaphysique et du mystère. Ce moine de Shiva, qui avait parcouru la terre entière, propageant son terrible évangile (l'illusion du monde extérieur et de notre personnalité, l'unique existence pour tout et tous d'une âme unique), me chantait les Vedas sur un rythme monotone et gracieux de plain-chant hindou ; il commentait ces effusions lyriques par des controverses de philosophie et il les illustrait d'exemples historiques tirés de son pas. Ces nobles heures ont passé à jamais ; nous avons ensemble exalté nos âmes vers des problèmes plus poignants que des âmes intimes, que des romans vécus. Je n'en recommencerais plus des soirs aussi magnifiques. Vivekânanda est mort. Mort aussi est mon

---

<sup>652</sup> Yale, J. (2001), *A yankee and the swamis, a westerner's view of the Râmakrishna Order*, Râmakrishna Math, Chennai, p.15.

<sup>653</sup> Gnatyuk, Dr A.P. (2006), *Tolstoy and S. Vivekânanda*, Râmakrishna Mission Institute of culture, Kolkatta.

<sup>654</sup> Brousse, F. (1999), *Dans la lumière ésotérique*, La Licorne Ailée, Clamart, p.269.

<sup>655</sup> Rolland, R. (1998), *La vida de Râmakrishna*, Kier, Buenos Aires.

(1997), *La vida de Vivekânanda*, Kier, Buenos Aires.

<sup>656</sup> Galtier, G. (2001), *La tradición oculta*, Oberon, Madrid, p.242.

espoir en cette philosophie hindoue qui voit tout être comme une illusion et ne trouve de réalité que dans le néant.<sup>657</sup>

Però el rebuig no durà pas massa, Jules Bois es refugià, anys després, als peus del sufí hindú Hazrat Inayat Khan (1882-1927)<sup>658</sup>, que desde 1910 visitava Occident. Vegem diverses valoracions sobre l'obra de Swâmi Vivekânanda:

En el siglo XIX, el gran movimiento sincretista despertará de nuevo con Râmakrishna y Vivekânanda. Se esforzará en conciliar todas las creencias, comprendidas las creencias occidentales de salvación, en un grandioso haz de amor ofrecido al mundo.<sup>659</sup>

El ejemplo del brahmán Swâmi Vivekânanda, que empobreció su tradición mística reduciéndola a un loor de la solidaridad cívica y a una oratoria modestamente euforizante, es uno entre los miles y miles, por todas partes se echa como pasto al cientificismo lo más valioso que se posee.<sup>660</sup>

It was been my good fortune and my joy to know a man who truly 'walked with God', a noble being, a saint, a philosopher and a true friend. His influence upon my spiritual life was profound. He opened up new horizons before me, enlarging and unifying my religious ideas and ideals; teaching me a broader understanding of truth. My soul will bear him eternal gratitude.<sup>661</sup>

Vivekânanda puso en movimiento al nacionalismo indio –un movimiento que habría podido tener un carácter materialista y satánico-. Al 'modernizar' el hinduismo, Vivekânanda hinduizó al mismo tiempo el modernismo, si puede decirse así, y con ello neutralizó su impulso destructor. En una palabra, si era inevitable que la India se convirtiera en una 'nación', valía más que lo hiciera en cierto modo bajo los lejanos auspicios de un Râmakrishna que bajo el signo de un modernismo brutalmente negador de todo lo que, desde hace milenios, da a la India su razón de vivir.<sup>662</sup>

Since Vivekânanda's advent on the world stage in 1893 at the World Parliament of Religion in Chicago, the trickle of Indian Godmen flowing from East and West became, by the end of the 20th century, a virtual flood, a deluge. In an amazing historical quirk, a "reverse missionarization" occurred in which Indian saints and sages captured the minds, hearts, bodies, souls (and pocket books) of the disillusioned descendants of the Christian missionary nations.<sup>663</sup>

Vivekânanda, junto con sus hermanos discípulos fundó la Misión Râmakrishna de Servicio, de carácter no sectario. Llegó como un tónico para la desmoralizada y deprimida mente hindú; le dio confianza y consciencia de sus raíces en el

---

<sup>657</sup> Dubois, D. (2006), *Jules Bois, le reporter de l'ocultisme, la poète et le féministe de la belle époque*, Arqa Éditions, Paris, p.209.

<sup>658</sup> Inayat Khan, H. (1998), *La vida interior*, Mandala ediciones, Madrid. (2003), *The sufi message*, XIV Volums, Motilal Banarsidass, Delhi.

<sup>659</sup> Morin, E. (1999) *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, p.208.

<sup>660</sup> Zolla, E. (2003), *¿Qué es la tradición?*, Paidós Orientalia, Barcelona, p.55.

<sup>661</sup> Emma Calvé a: Mumukshânanda, S. (1993), *Vivekânanda, a biography in pictures*, Advaita Âshrama, Mayavati, p.56.

<sup>662</sup> Schuon, F. (2001), *Perspectivas espirituales y hechos humanos*, Olañeta Editor, Palma de Mallorca, p.161.

<sup>663</sup> Meenakshi, op. cit.,

pasado. Ver a este hindú samnyâsinn aunque sólo fuera una vez era suficiente para no olvidar ni su personalidad ni su mensaje. En América lo llamaron 'El ciclón hindú'. De estos viajes trajo consigo la admiración tanto sea por la perseverancia. inglesa como por la vitalidad y el espíritu igualitario del pueblo de América. Aspiraba a combinar el progreso Occidental con los antecedentes espirituales de la India. Preconizó el movimiento de la filosofía advaita del vedânta y estaba convencido que ésta sería la única posible religión futura de la humanidad pensante.<sup>664</sup>

Altres Swamis com Saradânanda, Abhedânanda<sup>665</sup>, Turiyânanda, Prabhavânanda, Nikhilânanda... continuaren l'obra iniciada en els *âshrams* i centres vedàntics dels U.S.A. Abhedânanda fou deixeble directe de Shrî Râmakrishna i entre altres coses el pioner del *hatha-yoga* a New York l'any 1897 i bon coneixedor de l'espiritisme essent el President de la Societat d'Investigacions Psíquiques de Calcuta l'any 1925. L'any 1922 viatjà a Kashmir i al Tibet on trobà informació sobre l'etapa final de la vida de Crist -que no va morir a la creu sinó a l'Índia.

2. Shivapuri Baba<sup>666</sup> (Shri Govindânanda Bharati) romangué a Anglaterra quatre anys entre 1896 i 1901 on va tenir fins a divuit audiències amb la Reina i amistat amb George Bernard Shaw. Viatja als USA (1901-1904) on coneix el president Theodore Roosevelt i al president de Mèxic<sup>667</sup>. Finalitzà la seva llarga vida al Nepal on fou visitat durant anys pels seguidors del 'quart camí' de G.I.Gurdjeff, P.D.Ouspensky i Bennett. La suïssa Lizelle Reymond traductora de textos yòguics i seguidora del quart camí d'Ouspensky també cercarà en Shrî Anirvan -deixeble de Swami Nigamânanda i de Sri Aurobindo- el mestre que plantarà les llavors de *moksa* després del treball inicial.

3. El matemàtic, poeta<sup>668</sup> i monjo vedantí Swâmi Râmâtirtha (1873-1906)<sup>669</sup> va arribar l'any 1902 a San Francisco procedent del Japó on assistí al World Congress of Religions de Yokohama. El Swâmi va romandre dos anys al país i va fundar un centre de meditació a Califòrnia al Mount Shasta, on el visità Theodore Roosevelt. Deixà el seu cos al riu Ganges amb només trenta-tres anys. El seu ensenyament era una síntesi de la presentació del *vedânta advaita* de Vivekânanda, el sufisme dels poetes perses (Saadi, Attar...) i de la filosofia (Kant, J.S.Mill, W.James...) i de la ciència Occidental. Es van transcriure les seves classes que foren recollides en els cinc volums titulats *In the woods of self realization* que inspirà a la següent generació de vedantins. El deixeble més conegut a Occident fou el vedantí Hari Prasad Shastri<sup>670</sup> (1882-1956).

---

<sup>664</sup> Nehru, J., op. cit., pp.94-95.

<sup>665</sup> Abhedânanda, S. (1986), *Cómo ser un yogui*, Ed. Kier, Buenos Aires.  
- (1987), *La vida més allá de la muerte*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>666</sup> [www.shivapuribaba.com](http://www.shivapuribaba.com) (13 de setembre 2009).

<sup>667</sup> Bennett, J., op. cit., pp.25-26.

<sup>668</sup> Alston, A.J. (1991), *Songs of enlightenment, poems of Swami Ramatirtha*, Shanti Sadan, London.

<sup>669</sup> Ramatirtha, *In the woods of self realization*, Lucknow.

<sup>670</sup> Conegut per la seva pionera traducció del *Yogavasishta* de Valmiki: (1994), *El mundo està en el alma*, Ediciones Tradición Unánime Olañeta, Palma de Mallorca. La biografia de Shrî Dada, el seu mestre definitiu, publicada per Shanti Sadan de Londres porta per títol: *The heart of the eastern mystical teaching*.



4. La tradició vaisnava de Bengala, edificada sobre la Teofania de Krishna, arriba de la mà de Swâmi Premânanda Bharatî l'any 1902. No va quallar en terra Nord-americana. Caldrà esperar fins 1965 quan Prabhupâda i el seu moviment Hare Krishna tindran una altra acollida.

Un bengali, Surendranâth Mukerjee, deventu sannyâsin sous le nom de Premânanda Bharatî, vint à partir de 1902 aux Etats-Unis et fit des conférences sur Krisna, d'abord à New York, puis a Boston et Los Angeles, où il construisit un temple hindou. Il revint dans l'Inde en 1907, suivi de quelques disciples américains, et founda une mission à Calcutta.<sup>671</sup>

5. L'any 1910 Hazrat Inayat Khan (1882-1927) un músic suffi de Baroda descendent de Tipu Sultan introduceix la música clàssica hindustani a l'Occident on influí entre molts altres als músics Claude Debussy i Erik Satie, i on conegué a Mahâtma Gandhi, Rabindranath Tagore, Tolstoy i Khalil Gibran entre altres<sup>672</sup>. Però la seva no nomès fou una tasca musical i artísitica. En un centre vedàntic de San Francisco inicià la presentació del missatge del sufisme universalista amb una *sâdhana* que presenta elements del *prânâyâma*, de la meditació *râja-yoga* i pràctiques clàssiques del sufisme. L'objectiu era la llibertat espiritual i el conreu de l'amor, l'harmonia i la bellesa. L'ensenyament era quintuple: pràctiques espirituals, un servei devocional dedicat a les principals religions mundials, pràctiques de sanació, desenvolupar la fraternitat i l'ecologia pràctica. La seva discreta obra encara resta viva.<sup>673</sup>

6. L'any 1907, aparegué un misteriós iniciat tântric Mahâtma Shrî Agamya Guru Paramahansa<sup>674</sup>. No va obtenir l'èxit esperat a Califòrnia i retornà a l'Índia. Anys abans visità Alemanya on conegué a Max Müller i ensenyà *hatha-yoga* al psicòleg Carl Kellner (1851-1905) que l'any 1896 publicà un llibre sobre el tema. Els ocultistes Theodor Reuss i Aleister Crowley van beure d'aquesta font per crear la màgia sexual de l'O.T.O. La dècada de 1910 a 1920 enceta la relació ambivalent d'Occident amb la tradició del tantra que oscil·la entre l'esperança de plenitud i la decepció per abús. El jutge de la Cort Suprema de Calcuta Sir John Woodroffe (1865-1936) escrigué, sota el pseudònim cavalleresc d'Arthur Avalon, i amb l'ajuda del pandit bengalí Atal Behari Ghosh nombroses obres d'introducció, aprofundiment i exegesi del tantra, (*deodorize et sanitize*) del qual n'era un iniciat,<sup>675</sup> el seu mestre en el tantrisme *dakshinamârga* fou el respectat Shivkali Bhattacharya. També tradueix textos fonamentals per la comprensió dels *chakres*, dins el context yòguic, i dels rituals sexuals, emmarcats en la rituàlia tântrica no-dual<sup>676</sup>.

L'americà Perry Baker<sup>677</sup> (1875-1955), posteriorment conegut com Pierre Arnold Bernard o pel pseudònim de 'Oom l'Omnipotent'<sup>678</sup>, obre l'any 1919 amb

<sup>671</sup> Sailley, R. (1986), *Chaitanya et la dévotion a Krisna*, Dervy Livres, Paris, p.164.

<sup>672</sup> Michelet, V.E. (1977), *Les compagnons de la hiérophanie*, Dorbon-Ainé, Nice, p.75.

<sup>673</sup> <http://www.sufimovement.org/> (23 de Novembre 2009).

<sup>674</sup> Agamya, S. (2010), *Shrî Brahmadhara: shower from the highest through the favor of the Mahâtma*, Kessinger Publishing, New York.

<sup>675</sup> Woodroffe, J. (1981), *Principios del tantra*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>676</sup> Woodroffe, J. (1985), *The great liberation*, Ganesh&Company, Madras.

<sup>677</sup> Syman, Stefanie, (2010), *The subtle body, the story of yoga in America*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, Capítol V: *the making of an american guru*.

la seva esposa Blanche De Vries una escola de Yoga a Manhattan. Era deixeble de Sylvais Hamati, un emigrant siri que havia estudiat a Calcutta els secrets del *vâmatantra* i de l'hipnotisme, i era un gran lector de les obres de Woodroffe, Abhedânanda i de la Teosofia. Després fundà a New York la Tantrik Order<sup>679</sup>, sota l'influx dels ensenyaments de la màgia sexual i cerimonial de Paschal Beverly Randolph de la Hermetic Brotherhood of Luxor, dedicada als rituals *vâmatantra* de les 5 emes o *pañchamakara*. També dirigia el Clarkston Country Club<sup>680</sup> on es podien trobar des d'elefants a la pràctica de postures de yoga acompanyades d'escàndols sexuals i fraus. L'any 1928 engegà una altra organització la *International School of Vedic and Allied Research* (ISVAR). L'última etapa de la seva vida la dedicà a la banca i al col·leccionisme. El seu ensenyament anà derivant cap al *hatha-yoga*, camp en el que fou un dels pioners als U.S.A. En la seva escola formà a Kurt Weil, a la Dr. Ida Rolf, a Sir Paul Dukes<sup>681</sup>, a l'escriptor esotèric Cyril Scott i al seu net, el hathayogui Theos Bernard. Theos després d'estudiar a Índia publica, l'any 1947, una de les primeres obres per aprendre les postures titulada *Hatha-yoga: The Report of a Personal Experience*<sup>682</sup>. Morirà uns anys després en estranyes circumstàncies al Tibet.

7. L'any 1919, Sri Yogendra Mastamani (1897-1989), conegut alhora pel nom de Swâmi Yogânanda arriba a Long Island (New York). Yogendra era deixeble de Paramahansa Madhavadasaji.

Paramahansa Madhavadasaji encouraged local scientists and medical doctors to explore the physiological aspects of asana practice. One of his students, Kunalayânanda, established the first institute devoted solely to such exploration – the Kaivalyadhama Âshram and Research Institute in Lonavla. Madhavadasaji sent another of his adepts, Yogendra Mastamani, to the United States to set up the first branch of the institute. Mastamani's connections with the Eclectic Physicians and Benedict Lust, the founder of Naturopathy, gave yoga a foothold in the burgeoning holistic medicine practice of the day.<sup>683</sup>

Yogendra hi va romandre tres anys, on fundà el Yogâshrama que fou el primer Yoga Institute of America i feu popular el *hatha-yoga* entre els seguidors de la medicina naturista. "Yogendra visite America in 1919, and greatly inspired Benedict Lust, the founder of naturopathy. He also instructed Pierre Bernard, Theos Bernard uncle, who was possibly the first tantric in America."<sup>684</sup> Posteriorment Srî Yogendra<sup>685</sup> s'establirà a Bombay on funda L'Institut de Yoga a Santa Cruz<sup>686</sup>, conegut mundialment pel seu apropament científic a la pràctica del yoga.

---

<sup>678</sup> Love, R. (2010), *The great Oom: the improbable birth of yoga in America*, Viking Adult.

<sup>679</sup> Michaels, M.&Jonson, Patricia, (2006), *The essence of tantric sexuality*, Llewellyn Publications, Woodbury, p.xvii.

<sup>680</sup> Inayat, V. (2004), *The message in our time, the life and teaching of the sufi master Inayat Khan*, Omega Publications, New York, p.306.

<sup>681</sup> Dukes, S.P. (1984), *Yoga*, Bruguera, Barcelona.

<sup>682</sup> Bernard, T. (1977), *El camino practico del yoga*, Ed. La Pleyade, Buenos Aires.

- (1966), *Hathayoga, una técnica de liberación*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.

<sup>683</sup> Sparrowe, Linda, (2002), *Yoga*, Ed. Yoga Journal, Berkeley, p.48.

<sup>684</sup> Feuerstein, G. (1991), *Sacred paths*, Larson Publication, New York, p.32.

<sup>685</sup> <http://www.theyogainstitute.org/> i <http://www.geocities.com/Athens/6709/page2.html> (13 de setembre 2009).

<sup>686</sup> Rodrigues, Santa (1997) *The householder yogui life of Shri Yogendra*, The yoga Institute, Bombay.

També estudià amb el filòsof S.Dasgupta i amb la tradició viva dels *Nâtha yoguis* de Kashmir. El seu fill Jayadev Yogendra continua l'obra familiar ampliant els llaços entre yoga, Sâmkhya, medicina i psicologia. L'ensenyament cerca la divulgació del *hatha-yoga* simplificant-lo i fent-lo una eina de salut. Yogendra tornarà a visitar U.S.A. durant la dècada dels 50.

Sri Yogendra was known as the "Householder Yogi" as he married a student Sita Devi and raised a family. His aim was to make the concepts, practices and techniques of Yoga available to all, especially to ordinary family people. He felt Yoga could be used to create a better life style. Yogic attitudes, simple *âsanas*, *prânâyâma*, relaxation and health oriented techniques, were systematically devised to help people solve the problems of daily living.<sup>687</sup>

Yogendra treballà a l'Índia amb el seu *gurubhâi*, Swami Kuvalayânanda, deixebles ambdós de Madhavadasaji. Kuvalayânanda, metge i científic experimental fou el mestre de yoga del Mahâtma Gandhi i va aconseguir, l'any 1920, el suport institucional per realitzar investigacions científiques<sup>688</sup> sobre els efectes d'*âsana*, *prânâyâma*, *mudrâ* i *bhanda* que es publiquen en la revista científica *Yogamîmânsâ*. L'*âshram* de *kaivalyadhama* continua avui la seva tasca a Lonavla formant professors, traduint antics textos i investigant. Grans yoguis-científics com Dr. Karambelkar, Dr. Gharote, Digambarji, Swami Maheshânanda, Sunil Swami i Tivari pertanyen a aquesta nissaga.

8. Swâmi Yogânanda Giri (1893-1952) conegut posteriorment com Paramahansa Yogânanda,<sup>689</sup> desembarca l'any 1920 al port de Boston i, després d'una dècada de gira pels E.E.U.U. s'assenta a Los Angeles on fundà la filial americana de la Yogoda Satsanga Society coneguda mundialment com Self Realization Fellowship (SRF). Yogânanda introduí una pràctica meditativa anomenada *kriyâ-yoga*, donà milers de conferències i comentà els grans textos espirituals d'Occident i Orient que cada any reben premis per la seva profunditat i bellesa: *Autobiografia de un yogui*, *Els Evangelis (The Second coming of Christ, the resurrection of the Christ within you)*, el *Bhagavadgîtâ (God talks with Arjuna, royal science of God-realization)*, els *Yogasûtras* de Patañjali i el *Rubayat*<sup>690</sup> d'Omar Khayam, el místic sufí. Escriuen sobre ell *yogâchârinî* Meenakshi Devi i G.Feuerstein:

Swami Yogânanda went to the U.S.A. and founded the Self Realisation Society. He was one of the major forces bringing Yogic awareness to a widely popular level. His classic book the *Autobiography of a Yogi* has arguably introduced more English speaking people to the concepts of Yoga than any other book in the 20th Century, so wide was its appeal.

After Swami Vivekânanda, the most popular teacher in the early years of the Western Yoga movement was Paramahansa Yogânanda, who arrived in Boston in 1920. Five years later, he established the *Self-Realization Fellowship*, which still has its headquarters in Los Angeles. Although he left his body (as yogins call

---

<sup>687</sup> Meenakshi, op. cit.,

<sup>688</sup> A França destaca l'obra interdisciplinària de la doctora i psiquiatra Brosse, Thérèse, (1981), *Conciencia-Energia*, Ed. Taurus, Madrid.

<sup>689</sup> Yogânanda, P. (2006), *Autobiografia de un yogui*, Self Realization Fellowship, Verona.

<sup>690</sup> Yogânanda, P. (1994), *Wine of the mystic*, Self Realization Fellowship, Singapur.

it) in 1952 at the age of fifty-nine, he continues to have a worldwide following. His *Autobiography of a Yogi* makes for fascinating reading, but be prepared to suspend any materialistic bias you may have! As with some other yogis and Christian or Muslim saints, after his death Yogânanda's body showed no signs of decay for a full twenty days.<sup>691</sup>

L'ensenyament que presentà Yogânanda sota el nom de 'Yogoda System' sintetitzava elements Occidentals, (la psicologia de Coué, exercicis culturistes de tensió i relaxament de Barbell...) amb tradicions Orientals (*kriyâ yoga* de Lahiri Mahasaya, *bhakti yoga* de Râmakrishna rebuda dels deixebles directes, èmfasi en la meditació sobre l'ull espiritual i la percepció de fenòmens lluminosos procedent de la tradició Râdha Soami, l'ensenyament vedânta de Vivekânanda i Râmatirtha, astrologia vèdica...). L'objectiu no era hinduïtzar els americans sinó permetre recuperar la puresa del cristianisme inicial amb l'ajuda de les tècniques meditatives i el yoga de Krisna exposat al *Gîtâ*. L'abat cristià George Burke valora l'obra de Yogânanda en aquests termes:

Paramahansa Yogânanda did not come to America to convert its people to hinduism, that is commonly known. But neither did he come to make them yogis in the classical sense –for yoga is an integral part of hinduism and cannot properly be separated from it. Babaji sent Yogânanda to the West at the request of the Lord Jesus to begin the restoration of christianity. Basic to this restoration is the teaching of the original spiritual practices of christianity, the original yoga of Christ and his apostles. That is why yogânanda continually said that his purpose was to unite original Christianity with original yoga.<sup>692</sup>

Yogânanda va tenir un gran èxit perquè va saber connectar amb la proactivitat americana ensenyant tècniques de yoga, afirmacions de guarició i prosperitat, meditacions, exercicis activadors de la vitalitat... per arribar a viure un estat 'activament calmat i calmadament actiu'. Les seves capacitats organitzatives, les lliçons per correspondència, els congressos anuals i els seus llibres el feren immensament popular. La seva sensibilitat artística omplí els *âshrams* de jardins d'una bellesa supraterrènica i conreà altres arts com el cant i la poesia. Yogânanda creà ponts entre els *purusârthes*, ensenyà *dharma* sota el nom de 'how-to-live', volia harmonitzar i unir *artha*<sup>693</sup> i *kâma* amb la vivència de *moksa*. Ensenyà als seus devots a repetir afirmacions per reestructurar les idees negatives del subconscient i preparar el camp per a experiències meditatives supraconscients. Veiem-ne un exemple:

Tu eres mi Padre, pleno de éxito y de gozo.  
Yo soy tu hijo, pleno de éxito y de gozo.<sup>694</sup>

Entre els seus seguidors més coneguts<sup>695</sup> destaquen Luther Burbank, Henry Ford, George Eastman (Kodak), Amelita Galli-Curci, George Harrison (li dedicà la cançó *Dear one*), Leopold Stokowski, Supertramp (dedicaren una cançó a Babaji), Yes, Elton John,... Amb la seva mort les divisions aclivellaren la seva

<sup>691</sup> Feuerstein, op. cit.,

<sup>692</sup> Burke, G. (1994), *An eagle's flight, autobiography of a gnostic orthodox christian*, Saint George Press, Geneva (Nebraska), p. 466.

<sup>693</sup> Yogânanda, P. (1972), *La ley del éxito*, SRF, Los Angeles.

<sup>694</sup> Yogânanda, P. (1972), *Afirmaciones científicas para la curación*, SRF, Los Angeles, p.123.

<sup>695</sup> Richard. P. (2007), *Dwapara yuga and Yogananda, blueprint for a New Age*, USA, pp.67-69.

obra sense arribar a posar-la en perill. Les deixebles americanes de Salt Lake City, de procedència mormona, crearen una estructura jeràrquica eclesial feminitzada –l'actual presidenta és Daya Mata. Anaren allunyant l'ensenyament de la font índica i feren fora de la *Fellowship* a grans Swamis hindús i americans com Satyânanda, Âtmânanda, Premânanda, Hariharânanda, Kriyânanda... El que havia d'ésser el successor de Yogânanda als USA, Swâmi Premânanda, arribà procedent de l'escola de Ranchi a Washington l'any 1928, on fundà un cercle de meditació i una Institució dedicada a l'obra del Mahâtma Gandhi. Sorprenentment tingué una intensa vida esotèrica dins la maçoneria a la ciutat de Washington:

Swâmi Premânanda (1903-1995) is a 33rd degree Mason, Knight commander of the court of honor; Shriner of the Almas Temple; Wise master of the evangelist chapter of knights Rose Croix, 1948-49; Venerable master of Kadosh of the Albert Pike consistory, 1958; Excelent high priest, Mt Vernon chapter n°3, Royal Arch Masons of the district of Columbia, 1958; member of the Ancient Arabic Order of the nobles of the Mystic Shrine and a proficient ritualist in higher masonic degrees. He is also a Knight Templar, member of the Royal Order of Scotland, Naomi chapter n°3, Order of the Easter Star; and chaplain of the Benjamin B. French Lodge n°15 of Washington, D.C. He is the only Swâmi ever to receive such distinction from any masonic body. Swâmi Premânanda has written and translated many books dealing with Vedic and oriental philosophy.<sup>696</sup>

L'obra de Yogânanda ha inspirat a milers de meditadors i els seus ensenyaments han estat emprats per nombrosos autors del moviment *New Age*<sup>697</sup> com a referència i suport sobre el qual edificar els seus sistemes.

9. L'últim ensenyant d'aquesta primera onada és Râmacharaka l'alias de William W. Atkinson (1862-1932), el model perfecte del 'pizza-effect' i de qui hem parlat prèviament. Pertanyia al moviment del *New Thought*, basat en la força del pensament positiu.

A very popular figure for several decades after the 1920s was Ramacharaka, whose books can still be found in used bookstores. What few readers know, however, is that this Ramacharaka was apparently not an actual person. The name was the pseudonym of two people—William Walker Atkinson, who had left his law practice in Chicago to practice Yoga, and his teacher Baba Bharata.<sup>698</sup>

L'ensenyament d'aquests mestres hindús és percebut com un regal<sup>699</sup> transformador que permetrà aprofundir en la llibertat espiritual individualment o col·lectiva i es fonamenta en la filosofia vedânta no dualista i en les tècniques de meditació com el *Kriyâ Yoga*. Els grups tenen una forta influència del protestantisme i s'anomenen amb noms anglesos amb un flaire cristià: Râmakrishna Mission<sup>700</sup>, Self Realization Fellowship (SRF)...

<sup>696</sup> Premânanda, S. (1969) *Light on kriyâ yoga*, S.P.Foundation, Washington, p.113.

<sup>697</sup> Vegi's Kriyânanda, S. (2009), *Religion in the new age*, Crystal Clarity Publishers, Nevada City per copsar les aportacions de Yogânanda.

<sup>698</sup> Feuerstein, op. cit.,

<sup>699</sup> Starck, Eleanor (1988), *The gift unopened, a new american revolution*, Portsmouth, Peter E. Randall Publisher.

<sup>700</sup> M. (1989), *El evangelio de Râmakrishna*, Ed. Kier, Buenos Aires.

El vedantismo de los años veinte y treinta fue siempre, y muy severamente contemplativo, en el sentido más ascético del término. Al examinar su literatura tenemos siempre la impresión de que sus seguidores fueron los ancianos o las personas ya muy marchitas, para quienes el ideal *Swâmi* era la versión dulcemente orientalizada del jesuita irlandés poseedor de un tranquilizador retiro.<sup>701</sup>

Arriben a un nombre reduït de cercadors ben adaptats a la seva societat i perviuran fins el present. El terreny, no ho oblidem, havia estat adobat molt abans:

Yoga made its first inroads into American consciousness in Concord, MA in 1841 through a group of philosophers known as the Transcendentalists. Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, and Bronson Alcott, to name the chief ones, started reading and studying the *Upanisads*, the *Bhagavadgîtâ*, and a few other yogic texts through the English translations by W.B. Yates and others. The American philosophers were fascinated and profoundly influenced by the lofty teachings of the Indian Upanisads, as evidenced by their later manifestos on religious life, civil disobedience, and education. For the ancient yogis, as for the Transcendentalists, the central reality is that of the soul force which must be respected and allowed to manifest in harmony with the body and mind.

L'any 1924 el Govern Federal va imposar una quota als emigrants procedents d'Índia. Els gurus hindús es trobaren amb grans dificultats per accedir als U.S.A. i els occidentals viatjaren a l'Índia a cercar-los. El cas més paradigmàtic fou el de Paul Brunton que feu popular a Ramana Maharshi a través del seu *A search in Secret India* publicat l'any 1934.

b) L'Índia *Beatnik* i *Hippie*: quan *moksa* esdevé *kâma* i *artha*.

Després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial es cerca la serenor de la ment amb el Zen, el relaxament físic amb el *hatha-yoga* i el plaer sexual amb el tantra<sup>702</sup>. Orient, servicial i sense traves administratives per viatjar i residir als USA, exportarà els productes, els swamis i els yoguis. La contracultura del seixanta,<sup>703</sup> la cultura del *flower-power* vivia l'esclat de la seva il·lusió col·lectiva, presentava l'Índia com el paradís –el *hindu hippie heaven*– per alliberar-se ràpidament i assolir el desvetllament. Els *hippies* amb el seu *ethos* hedonista, experimental i antijeràrquic descobriren unes tradicions milenaries. L'antropòleg Jaume Vallverdú caracteritza aquest moment històric:

En el context del moviment contracultural es produirà, per tant, l'abandó dels valors culturals dominants i de les creences religioses prèvies per molts joves de l'època, que s'adhereixen i comprometen amb fermesa a les formes d'espiritualitat emergents. Unes formes que sovint es presenten amb un caràcter marcadament diferent dels models religiosos convencionals i d'estil de vida. En efecte, la insatisfacció que produeix un tipus de societat cada cop més tecnificada i sofisticada, així com també la recerca de significants culturals i

<sup>701</sup> Roszak, T. (1976), *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, p.150.

<sup>702</sup> Chandi Devi,&Ram,J. (2008), *From om to orgasm*, AuthorHouse, Bloomington.

<sup>703</sup> Racionero, L. (1979), *De qué van los 60, mitos y ritos*, La Piqueta, Madrid.

espirituals alternatius, determinaran l'interès progressiu de la joventut pels misticismes orientals, les drogues psicodèliques i les experiències comunitàries com una manera de donar resposta als seus conflictes generacionals i d'identitat.<sup>704</sup>

Els poderosos arquetipus literaris alliberats per les obres de Paul Brunton *A search in secret India*<sup>705</sup>, de Yogânanda amb l'*Autobiografia d'un yogui*, i de Herman Hesse articulats en les seves novel·les *Siddhartha* i *Viaje al Oriente*<sup>706</sup> propulsaren la joventut occidental envers la Mare Índia cercant un guru. És el moment de Jack Kerouac i els seus Vagabunds del *dharma*<sup>707</sup> i el so de la '*MahaVisnu Orquestra*' de John McLaughlin i les *râga* de Ravi Shankar ompliran la psique de més d'una generació de *hippies* camí de Goa o de Kathmadu.

Demasiadas desesperanzas contemporáneas se afanan por encontrar al hombre en Katmandú o en un hipotético Extremo Oriente, zen, tántrico o hindú. ( )... las vías más anárquicas de una especie de 'sálvese quien pueda' antropológico, quedan abiertas para el hombre occidental. Es el pulular de las recetas existencialistas.<sup>708</sup>

Bien reçus dans cette ambiance générale de contre-culture anti-intellectualiste, et sous leur influence, les concepts et les pratiques hindouistes, comme l'écrit R.Hummel, se transformèrent sous le manteau en une légitimation de la marginalisation, ou plutôt en la recherche d'un style de vie autre. Les svâmin-enseignants de la deuxième phase devinrent des gurus qui attiraient sus eux et reflétaient les projections d'une génération frustrée.<sup>709</sup>

El vanitós ego occidental fa creure, a qui pot pagar-se un viatge a l'Índia, que grans savis il·luminats ens esperen en *âshrams* confortables per posar a la nostra disposició coneixements secrets i estats de consciència superior. Els *âshrams* apareguts per satisfer aquest somni són sovint organitzacions comercials administrades amb visió comercial occidental recobertes d'un fals indianisme. Impuls de recerca motivat per molts segles de castració mística i ocultació d'una espiritualitat profunda, lliure i alegre fruit de la força repressora de l'Església i de la ciència emergent. Segons l'antropòleg Gilbert Durand, tres són els mites ofuscadors que comportaren la desesperualització o secularització de les esglésies cristianes. Primer quan *Thanatos* derrota *Eros*: emergeix la inquisició i les guerres de religió...; segon quan dins de la filosofia l'averroisme es fa fort a Occident i s'obre la porta a l'empirisme científic i tercer la idolatria de la història basada en el temps lineal judeocristià. La sinergia i la síntesi entre els mites fundacionals de Prometeu, de Sísif i de Cain governadors de l'ontologia teleològica d'Occident:

Positivismo del conocimiento profano, necesidad temporal de acceso a un más allá de este conocimiento en el seno de un clericalismo sociológico, éstas seran durante siete siglos las condiciones mutiladoras impuestas al pensamiento

<sup>704</sup> Vallverdú, J. (2006), *L'hinduisme*, Editorial UOC, Barcelona, p.56-57.

<sup>705</sup> Brunton, P. (1996), *La India secreta*, Buenos Aires, Ed. Kier.

<sup>706</sup> Hesse, H. (1979), *Viaje al Oriente*, Plaza&Janés, Barcelona.

<sup>707</sup> Kerouac, J. (1978), *Los vagabundos del dharma*, Losada, Buenos Aires.

<sup>708</sup> Durand, G. (1999), *Ciencia del hombre y tradición*, Paidós, Barcelona, p.15 i 29.

<sup>709</sup> Demariaux, J.C. (1985), *Pour comprendre l'hinduisme*, Cerf, Paris, p.134.



occidental. Preeminència del fet, preponderància de la història, supremàcia de una casta clerical, tals són els tres motors del destí fàustic de Occident. La filosofia oficial de Occident no se ha enfrontat més que al dogma de la segregació del valor en una societat privilegiada. De allà partien el protestantisme i el col·lectivisme, orientats en contra de les clericalures temporals. Però així, el protestantisme, 'invernadero' per a la conquesta tècnica, mundana, financera, científica, és una il·lustració –*avant la lettre*– de la célebre màxima segons la qual la història de les persones està feta sencillament de la successió de les 'luchas de clases'.<sup>710</sup>

La segona onada<sup>711</sup> del renaixement hindú va a Occident coincidint amb la transició dels grans yoguis vedants del segle XX<sup>712</sup>: Sri Aurobindo<sup>713</sup> (1872-1950), Ramana Maharsi<sup>714</sup> (1879-1950), Paramahansa Yogánanda<sup>715</sup> (1893-1952), Swâmi Sivânanda<sup>716</sup> (1887-1963), Swâmi Ramdas<sup>717</sup> (1884-1964), Ânanda Moyi Mâ<sup>718</sup> (1896-1982)... El nivell espiritual assolit per llurs deixebles propagadors i la voluntat que els impulsa és heterogènia. Molts empesos pel 'complex de Vivekánanda' fan de la voluntat missionera el seu motor. Altres talment com nous sofistes corren a vendre l'*areté* vèdica, tântrica o yòguica presentada com la tecnologia espiritual de l'Índia. Alguns flairen el negoci (*artha*) i són lluny del *fin amors* i de la renunciació a la riquesa, desvetllen el record de la utopia de l'edat d'or vehiculant elements ecològics i de crítica a la modernitat. Conscients que han de signar un acord amb l'esperit del temps: es rebutja, s'ignora o es redueix al mínim tota reminiscència cristiana –som al Maig del 68 i a la derogació del super-ego i de tota forma d'autoritat –excepte la d'alguns *gurus*... Sobre aquest moviment<sup>719</sup> graviten les promeses d'assolir amb facilitat els estats meditatis i la transformació de la percepció condicionada socialment, amb el consum de drogues al·lucinògenes (especialment LSD) introduïdes al gran públic per coneixedors de la primera onada del neo-hinduisme com Aldous Huxley<sup>720</sup>; Alan Watts<sup>721</sup> i per nousvinguts procedents de la Universitat (Allen Ginsberg, Timothy Leary, Richard Alpert – Ram Dass). El fenomen de la liminalitat emergeix de manera massiva i serà un tret crònic de la consciència ingènua que acompanya als 'iniciats' com explica l'antropòleg Joan Prat<sup>722</sup>. Els gurus del moment (Meher Baba, Maharishi Mahesh Yogi, Prabhupâda, Mukthánanda, Chinmayánanda, Satchidánanda...)

<sup>710</sup> Durand, G., op. cit., pp.25-26.

<sup>711</sup> Hervieu-Leger, Danièle (1993), *Religion et écologie*, Les Éditions du Cerf, París, pp.197-217.

<sup>712</sup> Desjardins, A. (1982), *Áshrams, grands maîtres de l'Índe*, Albin Michel, París.

<sup>713</sup> Merlo, V. (1997), *Sri Aurobindo*, Kairos, Barcelona. [www.sriurobindoashram.org](http://www.sriurobindoashram.org)  
[www.fundacionaurobindobcn.com](http://www.fundacionaurobindobcn.com) [www.aurobindo.net](http://www.aurobindo.net) (25 de setembre 2009)

<sup>714</sup> [www.arunachala-ramana.org](http://www.arunachala-ramana.org) (25 de setembre 2009). (1984), *Pláticas con Sri Ramana Maharsi*, Kier, Buenos Aires. Osborne, A. (1987), *Ramana Maharsi, el sendero del autoconocimiento*, Ed. Kier, Buenos Aires.

<sup>715</sup> [www.yogananda-srf.org](http://www.yogananda-srf.org) (25 de setembre 2009) [www.yoganiketan.net/](http://www.yoganiketan.net/); [www.ananda.org/](http://www.ananda.org/) (13 de setembre 2009).

<sup>716</sup> [www.dlshq.org](http://www.dlshq.org) (25 de setembre 2009)

<sup>717</sup> Râmdas, S. (1973), *Carnet de pèlerinage*, Albin Michel, París. [www.anandashram.org](http://www.anandashram.org) (25 de setembre 2009).

<sup>718</sup> Mukherji, Bithika, (2001), *Vida y enseñanzas de Sri Ma Anandamayí*, Olañeta, Barcelona. [www.anandamoyi.org](http://www.anandamoyi.org) (25 de setembre 2009)

<sup>719</sup> Racionero, L. (1977), *Filosofías del underground*, Editorial Anagrama, Barcelona.

<sup>720</sup> Huxley, A. (1999), *Las puertas de la percepción, Cielo e infierno*, Edhasa, Barcelona.

<sup>721</sup> Watts, A. (1987), *Cosmología gozosa*, Kairos, Barcelona.

<sup>722</sup> Prat, J. (2001), *El estigma del extraño*, Ariel, Barcelona, p.192.



es posicionen en contra del matrimoni entre el yoga i el món psicodèlic que preten trobar Déu en una píndola. El pronunciament començà l'any 1965 coincidint amb la prohibició governamental dels àcids i amb el canvi en la llei d'entrada dels hindús als USA eliminant les quotes. El yoga esdevé fenomen de masses amb llibres<sup>723</sup>, programes especials a la TV amb Lilian Folan<sup>724</sup>, l'any 1974, i revistes com el *Yoga Journal*<sup>725</sup> l'any 1975. En aquest context, nombrosos occidentals descobriren les experiències de conversió, trobaran el seu guru i viuran en *âshrams*.

Sobre la pràctica del yoga físic (*hatha-yoga*) hem de tenir present que ja Swami Vivekânanda i com ell segles abans el monjo hindú Bodhidharma que va portar el buddhisme zen i les llavors del kung fu a la Xina, valoraven i ensenyaven el coratge –*be fearless*– i la importància dels exercicis físics per l'enfortiment físic i moral. Yogânanda, Sivânanda, Pranavânanda i Aurobindo també introduïren en llurs *âshrams* la pràctica d'exercicis físics<sup>726</sup>, les asanes, els esports i, alguns d'ells, les arts marcials. Els principals nuclis d'irradiació dels ensenyaments sobre el yoga físic dels nous gimnosofistes o professors de *hatha-yoga* que acompanyen les pràctiques amb grans o petites, més sovint petites dosis d'elements filosòfics i meditatis són: Al nord trobem al doctor Swâmi Sivânanda Sarasvati (1887-1963) i a la seva gran nissaga d'alumnes; al sud (Chennai) a l'erudit T.Krisnamacharya (1891-1981), professor de *hatha-yoga* del *mahârâja* de Mysore, a partir del 1930 que ha tingut com a deixebles a B.K.S.Iyengar<sup>727</sup>, Pattabhi Joish, la rusa Indra Devi<sup>728</sup>, T.K.V.Deshikachar, Jean Klein; a l'est (Bengala) Bishnu Ghosh<sup>729</sup> (1903-1970) –germà de Yogânanda– i el doctor Swâmi Gitânanda<sup>730</sup>; a l'oest (Mumbai) Shrî Yogendra i el doctor i professor d'educació física Swâmi Kuvalayânanda que funda, sota l'empara del govern hindú, l'Institut de Recerques Científiques a Lonavla<sup>731</sup>; a l'Índia central Swami Ânandânanda i Dhirendra Brahmachari el yogui de la família Nehru.

Els buscadors de la segona onada giren, dins l'esfera hinduista i yòguica, al voltant de plantejaments experimentals i sensorials de tipologia diversa però també la recerca del paradís perdut amb elements de bricolatge ecologista<sup>732</sup>. Apropem-nos-hi:

- L'any 1947 Theos Bernard publica una de les primeres guies autodidactes del *hatha-yoga* i la russa Indra Devi, deixeble de Kuvalyânanda i Krisnamacharya, obre una escola de *hatha-yoga* a Los Angeles amb un gran ressó mediàtic quan atreu al seu centre conegudes actrius de Hollywood com Gloria Swanson, Greta Garbo, Olivia de Havilland i al final de la seva carrera a Jennifer Jones. El seu encert fou agermanar el *hatha* amb el moviment per la salut propugnat pel

<sup>723</sup> *Light on yoga* de B.K.S.Iyengar publicat l'any 1966 esdevingué la Bíblia de les *âsanas*.

<sup>724</sup> <http://www.liliasyoga.com/> (25 de setembre 2009).

<sup>725</sup> [www.yogajournal.com/](http://www.yogajournal.com/) (25 de setembre 2009).

<sup>726</sup> Bhattacharya, P.K. (2007), *Basic education of the body*, Sri Aurobindo Âshram, Puducherry.

<sup>727</sup> Apadrinat pel músic Yehudi Menuhin.

<sup>728</sup> Devi, Indra, (1995), *Respirar bien para vivir mejor*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires.

<sup>729</sup> Un deixeble seu Vikram Choudury ha fet popular el hot yoga.

<sup>730</sup> [www.icyer.com](http://www.icyer.com) i [www.rishiculture.org](http://www.rishiculture.org) (13 de setembre 2009).

<sup>731</sup> [www.kdham.com/](http://www.kdham.com/) (13 de setembre 2009).

<sup>732</sup> Article d'Enzo Pace a Hervieu-Leger, Danièle (dir), (1993), *Religion et écologie*, Les éditions du cerf, Paris.

govern americà. El seu llibre *Look younger, live longer*<sup>733</sup> publicat l'any 1950 fou *bestseller* durant dècades. Les fotografies d'alumnes joves i maques fou una concessió exitosa que forma part des de llavors dels llibres de *hatha-yoga*.

- El yoga de la síntesi del doctor Swâmi Sivânanda de Rishikesh s'adreçava a totes les dimensions de l'ésser humà: el cap amb el *jñâna-yoga*, el cor amb elbhakti-yoga i les mans amb el *karma-yoga*. Integrava els tres prototipus humans, l'*homo sapiens*, l'*homo amans* i l'*homo faber*. Sivânanda fundà un *âshram*<sup>734</sup> a Rishikesh, la Societat de la Vida Divina (DLS). El seu lema: 'Serveix, estima, dóna, purifica't, medita i realitza't'. Treball corporal amb les *âsanas*, respiració, relaxament, dieta vegetariana, filosofia vedânta, servei, cants i meditació són prescrits. Sivânanda fou un dels primers a atorgar el títol de swami a algunes dones deixebles. Destaquem a la oftalmòloga Swami Hridayânanda, Devikuti, Krishnapriyânanda, i la canadenc Swami Sivânanda Râdhâ<sup>735</sup> una de les pioneres en l'estudi comparat del yoga, la psicologia i el simbolisme. Diversos deixebles, amb múltiples nivells de realització, difonen els ensenyaments de Swâmi Sivânanda dins i fora de l'Índia<sup>736</sup>:

The second wave of Modern Yoga Masters was also heavily dominated by English speaking, Western educated Indians who were predominately Vedantic, Advaitic, in the tradition of Adi Shankara. Swami Sivânanda of Rishikesh was the dynamic force, which unleashed scores of young Sanyasins around the world, who set up Yoga Vedânta Centres in nearly every country. Swami Sivânanda, a Medical doctor, was primarily a Vedantist in the tradition of Adi Shankara. A genial, loving man, he advocated a simple life style, pure living, *Bhakti* and *Karma Yoga*, *Japa* and scriptural study. When *Hatha-yoga* adepts came to his Divine Life Society headquarters in Rishikesh, he had them teach his young disciples the art of *Asanas* and *Prânâyâma*, but he himself practised very little of those techniques.<sup>737</sup>

a) Swâmi Chidânanda<sup>738</sup>, conegut per la seva santedat i alliberament. Considerat un *jîvanmukta* es dedicà al servei dels leprosos, fou el successor natural del mestre i donà a conèixer el yoga de la síntesi amb els seus *tours* arreu del món. A Catalunya destaca el seu alegre i esforçat deixeble, el músic Bhaktidas<sup>739</sup> que ha mantingut un petit i autèntic centre de *yoga-vedânta* al carrer Cadí de Barcelona<sup>740</sup> durant més de trenta anys i una tasca divulgadora en paral·lel amb la UNESCO, el CETR, concerts de música clàssica Occidental i *Rages* de l'Índia...

b) L'Integral yoga de Swâmi Satchidânanda<sup>741</sup> -el yogui que ensenyava als *hippies* de Woodstock- arribà als USA l'any 1966. Per ell Woodstock havia de

<sup>733</sup> Indra, Devi (1998), *Por Siempre Joven, Por Siempre Sano*, Vergara,

<sup>734</sup> Desjardins, A. (1982), *Âshrams, grands maîtres de l'Inde*, Albin Michel, Paris.

<sup>735</sup> Râdhâ, S. (1994), *Hatha yoga, el lenguaje oculto símbolos, secretos y metáforas*, Ed. Lidium, Buenos Aires.

<sup>736</sup> Interessant l'article de la revista "Yoga Journal" (March-April 1990): *How the swamis came to the States*.

<sup>737</sup> Meenakshi, op. cit.,

<sup>738</sup> Padmanabhaânanda, S. (2009), *Chidânandam, the joy of knowing him*, Akriti, New Delhi.

<sup>739</sup> <http://sivânanda-dlsbarcelona.org/site/page111.aspx> (2Agost 2010)

<sup>740</sup> [www.sivânanda-dlsbarcelona.com](http://www.sivânanda-dlsbarcelona.com) (2Agost 2010).

<sup>741</sup> Satchidânanda, S. (1998), *Integral Yoga Hatha*, Integral Yoga Publications, Buckingham.

cumplir una funció semblant a la Kumbha Mela, esdevenir un festival de divulgació espiritual. L'objectiu de la pràctica era esdevenir 'easeful, peaceful and useful'. Una deixebla americana seva, Kirana, dóna classes a Sant Pere de Ribes. També Swami Jyotirmayânda es desplaça als U.S.A on obre un *âshram* a florida.

c) El Satyânda yoga de Swâmi Satyânda –amb elements tântrics- que es difón des de l'est de l'Índia, a Munger (Bihar). A Manresa trobem a Lídia Rossell<sup>742</sup>, pionera del yoga a Catalunya, que difón aquest yoga tan complert amb una professionalitat i un compromís excel·lents. Publiquen una revista il·lustrada *Yogaworld*<sup>743</sup> i cursos de formació de professors de yoga d'alta qualitat.

d) L'anomenat 'Sivânda yoga' de Swâmi Visnudevanada. El swami pacifista obrí el seu primer centre als U.S.A. l'any 1970 i va sobrevolar el mur de Berlín l'any 1983 amb un ultralleuger. També publicà el *bestseller Complete Illustrated Book of Yoga*<sup>744</sup>. Fou el guru de l'astronauta Edgar Mitchell i de la psíquica Marilyn Rossner. L'*âshram*, amb seua a les Bahames i al Canadà, passà per un període *New Age* amb 'revelacions provinents d'un altre pla sobre cristalls, piràmides, l'estel de David, l'Atlàntida i la muntanya de Ponnambalam Medu'. Els seu *âshram* ha irradiat els ensenyaments de Sivânda amb un format simplificat -exercici adequat, respiració adequada, dieta adequada, pensament adequat i meditació adequada- que també va arrelar a Barcelona amb l'esforç de Shankara, el psicòleg Joan Maries, i Harí, l'acupuntor Andreu Yago, i a Tarragona al Centre Yogânda, amb més de vint-i-cinc anys d'ensenyament Shambhu (Xavier Montserrat) al carrer de Martí d'Ardenya....

e) El secretari de Swâmi Sivânda, Swâmi Venkatesânda<sup>745</sup> fundà el Chiltern Yoga Trust a Austràlia. El seu ensenyament integra elements de J.Krishnamurti, del *Yogavasistha* i de la tradició no-dual del shivaisme de Kashmir.

f) Swâmi Chinmayânda<sup>746</sup> funda el Chinmâyâ Mission Trust a Mumbai; dedicat especialment a la filosofia vedânta i participà en política com a president del *Vishva Hindu Parishad* (VHP).

h) Altres deixebles més discrets, i no menys importants, que no sortiren de l'Índia foren el savi Swami Krishnânda, Swami Nadabrahmânda, Swami Devânda, Swami Karunânda, Swami Sharadânda, Swami Madhavânda, Swami Premânda, Swami Hamsânda... amb una total dedicació al seu guru.

<sup>742</sup> [www.aura-yoga.com](http://www.aura-yoga.com) (2 Agost 2010).

<sup>743</sup> Amb seu a Castelldefels: [www.kedarsatyânda.com](http://www.kedarsatyânda.com).

<sup>744</sup> Visnudevânda, S. (1975), *El libro de yoga*, Alianza Editorial, Madrid.  
– (1984), *Meditación y mantras*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>745</sup> [www.swamivenkatesânda.org/](http://www.swamivenkatesânda.org/) (2 Agost 2010). Venkatesânda, S. (1971), *Yoga*, Chiltern Yoga Trust, Elgin.

<sup>746</sup> [www.chinmayamission.com/](http://www.chinmayamission.com/) (2 Agost 2010).

- Seguidors del yoga de la saviesa (*jñâna-yoga*), aprofundidors en la consciència i l'atenció desperta de la no-dualitat<sup>747</sup> (*advaita*). Els Centres Vedânta oberts per Vivekânanda o els seus deixebles atreuen a intel·lectuals com Gerald Heard, A.Huxley, Christopher Isherwood. Deixebles o exponents de l'ensenyament de Râmana Maharsi com Paul Brunton o a casa nostra Antoni Blay<sup>748</sup> introdueix el *mahâyoga* de Râmana. La no escola de Jiddu Krishnamurti<sup>749</sup> que arribà als U.S.A. l'any 1930 escindit de la Teosofia:

The intellectual path of *vichâra* and *Jñâna Yoga* was very much the essence of the teachings of J. Krishnamurthy carved a lonely path to the Divine, insisting that man must discard all traditions, all practices, and delve deep within himself to find that Ultimate Truth.<sup>750</sup>

Since the early 1930s until his death in 1986, Jiddu Krishnamurti delighted or perplexed thousands of philosophically minded Westerners with his eloquent talks. He had been groomed by the Theosophical Society as the coming world leader but had rejected this mission, which surely is too big and burdensome for any one person, however great. He demonstrated the wisdom of *Jnana-Yoga* (the Yoga of discernment), and drew large crowds of listeners and readers. Among his close circle of friends were the likes of Aldous Huxley, Christopher Isherwood, Charles Chaplin, and Greta Garbo. Bernard Shaw described Krishnamurti as the most beautiful human being he ever saw.<sup>751</sup>

En aquesta no-escola hem d'incloure a la seva deixebla Vimala Thakar<sup>752</sup> o Jean Klein<sup>753</sup> apropen l'*advaita* sense terminologia sànscrita per tot arreu. Altres corrents *advaita* van apareixent com les de l'estanquer de Bombay Nisargadatta Mahârâj<sup>754</sup> i el seu traductor Ramesh Balsekar, o les obres de Swami Lakshmanjoo<sup>755</sup> i el shivisme de kashmir.

- Apropaments teistes devocionals com:

a) El proposat per Sant Keshavadas<sup>756</sup> (1934-1997) i el seu projecte d'una religió còsmica (*sanathana vishva dharma*). El sociòleg americà Michael Allan Makowsky (*mukundadas*) escriu la seva biografia<sup>757</sup>.

b) Destaquen pel seu impacte els Hare Krishna<sup>758</sup> (International Society of Krisna Consciousness, ISKCON)<sup>759</sup> de Bhaktivedânta Swâmi Prabhupâda

<sup>747</sup> Loy, D. (2000), *No-Dualidad*, Kairós, Barcelona.

<sup>748</sup> Blay, A. (1997), *Los yoga*, Índigo, Barcelona.

- (1991), *Personalidad y niveles superiores de conciencia*, Índigo, Barcelona.

<sup>749</sup> Krishnamurti, J. (1979), *La verdad y la realidad*, Edhasa, Barcelona.

<sup>750</sup> Meenakshi, op. cit.,

<sup>751</sup> Feuerstein, G. (2003), *The deeper dimension of yoga*, Shambhala, Boston.

<sup>752</sup> Thakar, Vimala (1968), *...un éternel voyage*, Le courrier de livre, Paris.

<sup>753</sup> Klein, J. (1977), *La alegría sin objeto*, Luis Cárcamo Editor, Madrid.

<sup>754</sup> Nisargadatta, S.N.(1988) *Yo soy Eso*, Sirio, Málaga.

<sup>755</sup> Lakshmanjoo, S. (2003), *Kashmir shaivism, the secret supreme*, Universal Shaiva Fellowship, USA.

- (2002), *Shiva sutras, the supreme awakening*, Universal Shaiva Fellowship, USA.

<sup>756</sup> [www.templeofcosmicreligion.org](http://www.templeofcosmicreligion.org) (13 de setembre 2009).

<sup>757</sup> Mukundadas (1980), *Minstrel of love*, Hansa Publications, Nevada City.

<sup>758</sup> Prat, J. (2007), *El estigma del extraño, un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.

(1896-1977)<sup>760</sup>. Arrivà l'any 1960 convidat pel Dr.Mishra i amb una versió amb tics victorians i poc universalista dels ensenyaments de la revelació vaisnava.

In 1965, the then sixty-nine-year-old Shрила Prabhupâda arrived in New York with a suitcase full of books and \$8.00 in his pockets. Six years later he founded the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), and by the time of his death in 1977, he had created a worldwide spiritual movement based on *Bhakti-yoga* (the Yoga of devotion).<sup>761</sup>

The handsome, charming Krisna was an attractive alternative to the pathetic icon of a sad Christ dying on the cross. Bhakti Vedânta, with his "Krishna Consciousness." (ISKON) rode that wave to a huge financial and commercial empire in the 1960's. Social structures grew up based on Hindu life styles which offered an exotic escape from the dull, dreary, urbanized, industrialized fragmented life style. Colorful Indian costumes became part and parcel of the movements and the beautiful, joyous Hindu *bhajana* singing and vedic chanting thrilled an aesthetically deprived populace. Alienated souls found new anchor of belonging in the cults, or sects and *âshrams* which mushroomed everywhere.<sup>762</sup>

L'antropòleg B.Morris<sup>763</sup> afirma que la seva és una presentació pre-moderna (concepció social feudal, antidarwinista, puritana, antifeminista,...) i s'acompanyen d'episodis de comportaments sectaris. A Espanya han estat estudiats des d'aquesta òptica per l'investigador Pepe Rodriguez<sup>764</sup> i han generat profunds estudis antropològics a la URV. L'antropòleg Jaume Vallverdú destaca els elements humans darrera del fenomen Hare Krishna:

Entre els *hippies*, contraris a l'ordre polític i econòmic imperant, als valors, demandes i expectatives de les generacions adultes, els esquemes i principis ideològics de la societat tecnocràtica, a la guerra del Vietnam, Bhaktivedanta Swamí va configurar i consolidar el seu moviment religiós de Consciència de Krishna. () A la dècada dels anys seixanta i principis dels setanta, l'esclat d'una singular atracció per les diferents variants d'experiència mística i per les diverses formes d'espiritualitat oriental va determinar l'aparició i el desenvolupament de molts grups religiosos nous, alguns dels quals sota el lideratge carismàtic de mestres –com Prabhupâda- arribats de l'Índia i basats en pràctiques espirituals com el ioga i la meditació. () Moltes persones veuran en l'ISKCON l'expressió vàlida d'una ideologia, uns significats culturals i una forma de vida alternativa capaç de transformar potencialment la seva consciència. El moviment Hare Krishna significarà per a ells la localització dels principis i valors que no poden trobar al món de l'*establishment* adult. Els permetrà experimentar un estil de vida i de convicció religiosa que els allibera dels sentiments d'alienació o buit existencial amb els quals conviu.<sup>765</sup>

---

<sup>759</sup> Vallverdú, J. (1995), *El cant de la devoció: un estudi antropològic sobre els Hare Krishna*, Arola Editors, Tarragona. [www.harekrishna.es](http://www.harekrishna.es) (13 de setembre 2009).

<sup>760</sup> Bhaktivedânta S. P. (2000), *El Bhagavadgîtâuita tal como es*, Bhaktivedânta Book Trust, Brihuega. - *La ciencia de la autorrealización*, Bhaktivedânta Book Trust, México, 1979.

<sup>761</sup> Feuerstein

<sup>762</sup> Meenakshi, op. cit.,

<sup>763</sup> Morris, B. (2009), *Religión y antropología, una introducción crítica*, Akal, Madrid.

<sup>764</sup> Rodriguez, P. (1989), *El poder de las sectas*, ediciones B, Barcelona.

<sup>765</sup> Vallverdú, J. (2006), *L'hinduisme*, Editorial UOC, Barcelona, p.56-57.



Els Hare Krishna<sup>766</sup> escenifiquen 'l'efecte pizza' en un grau superlatiu. "Parti de l'Índia, le mouvement Hare Krishna s'est réimplanté dans son pays d'origine et contribue à y populariser de nouveau les idées de Chaitanya."<sup>767</sup> L'antropòleg Joan Prat afirma, en consulta privada, que actualment es troben en un moment de transició envers el reconeixement de l'estatus de religió tradicional.

- Els cercadors dels fenòmens místics de llum (*gyotir*), so (*nada*) i nèctar (*amrita*) interiors com:

a) Els seguidors de la 'llum divina' de Guru Mahariji<sup>768</sup>, molt ben avingut amb el govern americà i que ha Espanya –segons els meus informants- es va introduir a partir de les bases militars americanes amb la CIA com instigadora. Així, s'allunyava el jovent de la revolució i de les drogues. En la actualitat ha recuperat el seu nom original de Prem Rawat i dona cursos sobre la pau<sup>769</sup> i la gestió d'empreses.

b) I els Râdha Soamis<sup>770</sup>, camí meditatiu i de servei al necessitat fruit de l'evolució mística del fundador Shivadaya a partir de la síntesi d'elements sikhs, vaisnaves, yòguics i suffis.

- La calma mental a través de la M.T. o Meditació Transcendental de l'intel·ligent Maharishi Mahesh Yogui. Proclamat l'any 1968 guru de l'any i fugaç *guru* dels Beatles, de Mia Farrow i dels Rolling Stones. Va ésser una de les primeres promeses de l'Índia pels estressats occidentals. La seva tècnica reposa en una forma simplificada i no espiritual del *mantra yoga*, volgudament científica i utilitària. Ramiro Calle sentència d'ell:

Si lo que necesitas es no replantearte en absoluto tu conducta, ni siquiera eso, y no buscar una genuina moralidad y no escuchar tales cosas como 'pon las causas para que los demás seres sean felices', sino sólo unos minutos de descanso para hallar renovadas fuerzas para seguir con tu codicia y tu afán de poder, ve al Maharishi Mahesh Yogui, que te entregue un mantra único y secreto, e incluso puedes apuntarte a su curso para desarrollar *siddhis* (poderes psíquicos) y aspirar a levitar.<sup>771</sup>

D'aquest grup sorgirà el conegut i polivalent doctor *newager* Deepak Chopra<sup>772</sup> i el científic Anthony Campbell.

- El portaveu dels mestres de l'Himàlaia, el psicòleg i yogui Swâmi Rama<sup>773</sup>, que arribà l'any 1969 i funda l'any 1971 l'Himalayan International Institute<sup>774</sup> a

<sup>766</sup> Vegi's: Dimock, E.C. (1996) "*Doctrine and practice among the vaisnavas of Bengal*" a Singer, M. (ed.), *Krishna: myths, rites and attitudes*, Univesity of Chicago Press, Chicago. Judah, J.S. (1974), *Hare Krishna and the conterculture*, Wiley-Interscience Publiccation, John Wiley and Sons, Londres.

<sup>767</sup> Saille, R., op. cit., p.166.

<sup>768</sup> Cameron, C. (1974), *¿Quien es guru maharaji?*, Bruguera, Barcelona.

<sup>769</sup> Ceiga, Andrea, (2010), *La paz es posible, la vida y el mensaje de Prem Rawat*, Ed. Dilema, Madrid.

<sup>770</sup> Johnson, J. (1993), *El sendero de los Maestros*, Râdha Soami Satsanga Beas, Málaga.

<http://www.rssb.org/> (13 de setembre 2009).

<sup>771</sup> Calle, R. (1981), *Verdad y mentira sobre los gurus*, Ed. Eyra, Madrid, p.22.

<sup>772</sup> [www.chopra.com](http://www.chopra.com) (25 de setembre 2009)

Honesdale (Pennsylvania) després d'anys de treball en el camp del *Biofeedback* a la Menninger Foundationc a Kansas. Avui Swâmi Vedabharati n'és el successor i viu al seu *âshram* a Rishikesh.

- Els ensenyaments de la tradició shivaita del Kashmir arriben a Amèrica l'any 1970 amb Swami Muktânanda (1908-1983) i el seu *siddha yoga* estructurat al voltant de la fundació Siddha Yoga Dharma Associates (SYDA). Travessà de costa a costa el país en un tour 1974-1976. La devoció al guru, la recepció de l'energia que aquest transmet (*shaktipat*) que desvetlla *prâna* i la meditació amb l'ajuda dels mantres de Shiva –*om namah shivâya*–, del guru –*guru om*– i de l'ésser –*so ham*– és el nucli d'aquesta línia.

- Els deixebles americans de Neem Karoli Baba (Mahâriji).<sup>775</sup> Apliquen el missatge del seu mestre 'Estima, serveix i recorda Déu' i recuperen l'ideal del servei compassiu a la comunitat o *karma-yoga*, en un moment on la sensualitat egocentrada marca el pas entre els *hippies*. Liderats per Ram Dass<sup>776</sup> (Richard Alpert), l'ex-psicòleg de Harvard estudis de LSD i les substàncies psicodèliques, que trobà el seu guru l'any 1967, funden Seva per ajudar a pobres i cecs.

Ram Dass met Maharaji when he was still Richard Alpert, a Harvard professor, psychoanalyst, and a psychedelic adventurer on sabbatical in India. Maharaji astounded him by immediately reading his mind and starting –correctly– that he was thinking about his mother's death of a spleen condition. "I felt like a computer that has been fed an insoluble problem –the bell rings and the red light goes on and the machine stops," Ram Dass wrote. "At the same moment I felt this extremely violent pain in my chest and a tremendous wrenching feeling, and I started to cry... The journey was over. I had come home".<sup>777</sup>

- Grups de practicants de yoga físic combinat amb la Meditació tântrica no-sexual preocupats en el desvetllament de la *kundalinî*, com el cas de l'Ânanda Mârga<sup>778</sup> (el camí de la joia) fundat per Sri Sri Ânanda Murti preocupats per temes polítics i ecològics, amb molts enfrontaments amb el partit comunista hindú. També Gopi Krisna que pretenia el desvetllament de la *kundalinî* a escala planetària per a resoldre els problemes de la humanitat.

- Els desprogramadors del superjo i orgiàstics del neo-tantra: Bhagavan Shree Rajneesh, el *guru* dels 87 Rolls Royces, professor de filosofia d'origen jainista, es treslladà l'any 1981 de Pune a Oregón. Ramiro Calle el retrata:

<sup>773</sup> Rama, S. (1999), *Living with the himalayan masters*, Himalayan International Institute, Honesdale. Vegueu el capítol III dedicat per Tony Schwartz entre altres a Swami Rama en el seu llibre *Lo que realmente importa* a l'Editorial Liebre de Marzo (2002).

<sup>774</sup> Trigunait, P.R. (1993), *The tradition of the himalayan masters*, Himalayan International Institute, Honesdale. [www.himalayaninstitute.org/](http://www.himalayaninstitute.org/); [www.Swâmiveda.org/](http://www.Swâmiveda.org/) (13 de setembre 2009).

<sup>775</sup> <http://nkbâshram.org> (25 de setembre 2009). Una biografia i ensenyaments a: Ram, Dass, (1995), *Miracles of love*, Hanuman Foundation, Santa Fe.

<sup>776</sup> [www.ramdass.org](http://www.ramdass.org) (25 de setembre 2009). Ram, Dass&Mirabai, Bush (1994), *Compassión en acción*, Gaia, Madrid. Vegueu el capítol I dedicat per Tony Schwartz a Ram Dass en el seu llibre *Lo que realmente importa* a l'Editorial Liebre de Marzo (2002).

<sup>777</sup> Cushman, Anne&Jones, J. (1999), *From here to nirvana*, Riverhead Books, New York, p.310.

<sup>778</sup> [www.ânandamarga.org/](http://www.ânandamarga.org/) (13 de setembre 2009).

Si desees unas vacaciones *sui generis*, vestirte de *sanyasin* indio, con la túnica anaranjada, jugar un poco a la Gestalt, aliviar pasajeralemente la angustia apuntándote a cualquier grupo de terapia y someterte a un líder (aunque él critica duramente a los líderes espirituales) con el que difícilmente lograrás tener un contacto personal, corre hasta Rajneesh.<sup>779</sup>

Posteriorment canvia el seu nom i esdevé Osho<sup>780</sup> i retorna a Pune. “The scandals surrounding Rajneesh, however, were largely responsible for the widespread disillusionment with the guru-centric Eastern traditions.”<sup>781</sup> Rajneesh volia donar resposta a l’obra de S. Freud *El malestar en la cultura* llegida sota l’influx de Norman O. Brown, Wilhem Reich i de Herbert Marcuse amb la pràctica d’una sexualitat alliberada que curava la neurosi generada per l’autocontrol i la repressió del *nomos* limitador. Un conegut pioner del *hatha-yoga* i del tantra, el francès André Van Lysebeth, molest amb el tantra espuri, redacta així, en relació a la praxis de Rajneesh:

Lo que es molesto es que llama a su doctrina ‘neotantra’, cuando bastaría con quitar la letra ‘e’ para que estemos de acuerdo, pues no ha retomado nada de la auténtica tradición tántrica: ni rituales, ni mandalas, ni yantras, ni símbolos tántricos, ni la sacralización de la sexualidad. Como si se bautizara ‘neocatólica’ a una secta que omitiera a Cristo, los Evangelios, la misa y los sacerdotes. Porque follar, no importa con quién o dónde, eso no es tantra.<sup>782</sup>

Cal destacar en el delta tântric a Catalunya, prop d’Alcover, la Comunidad del Arco Iris<sup>783</sup> amb Emilio Fiel (l’incombustible Millo), personatge clau per l’arribada del neotantra i altres moviments al país, i l’Instituto tantra de Mas Artigas amb Kalyan Sivânanda, entre molts altres<sup>784</sup>.

- El Yogui Bhajan<sup>785</sup> i el seu yoga físic intens –*kundalinî yoga*- amanit amb abdominals, respiració de foc i espiritualitat *sikh*. L’any 1969 inicia el seu ensenyament i funda 3HO, moviment que porta el lema Healthy, Happy and Holy Organization. Es feu famós pels seus retirs de yoga, cants i meditació durant el solstici d’estiu.

Els ensenyaments i les pràctiques dels mestres de la segona onada arriben a un nombre molt gran de cercadors, la liminalitat esdevé un fenomen de masses i alguns dels gurus orientals i occidentals generen tot tipus d’abusos i escàndols. És l’època del *gurudom* o segons l’expressió d’Alan Watts del Guru trampós<sup>786</sup> o en termes més hispans, que lliguen amb la picaresca del Siglo de Oro, del Gurujeta. És el moment dels *gurus carpe diem*. La pseudo espiritualitat horitzontal pendolant entre *kâma* i *artha*, reduïda a negoci, al plaer de manar grups de persones, d’utilitzar-los sexualment sota el paraigües del tantra sexual –quan el tantra és una transmissió iniciàtica!, de beneficiar-se de la seva

<sup>779</sup> Calle, R., op. cit., pp.22-23.

<sup>780</sup> Osho (1999), *La transformació tântrica*, Gaia, Madrid.

- *Tantra, espiritualidad y sexo*, Akano Books,

<sup>781</sup> Feuerstein, G. (1991), *Sacred paths*, Larson Publications, New York, p.37.

<sup>782</sup> Van Lysebeth, A. (1990), *Tantra, el culto de lo femenino*, Urano, Barcelona, p.270

<sup>783</sup> Comunidad del Arco Iris, (1984), *La armonia en el vivir*, Comunidad del Arco Iris, Lizaso.

<sup>784</sup> García, A. (1986), *Guía del orientalismo en España*, Martínez Roca, Barcelona.

<sup>785</sup> [www.yogibhajan.com/](http://www.yogibhajan.com/) (13 de setembre 2009).

<sup>786</sup> Watts, A. (1996), *El guru tramposo*, Kairós, Barcelona.



innocència i devocionalitat, de prometre'ls accedir a estats alterats de consciència amb un toc de ploma al cap o després de passar pel llit del guru...

Nada sorprende tanto en el nuevo orientalismo como su aroma altamente sexual. Si Keruac y sus amigos encontraron algo especialmente sugestivo en el zen que adoptaron, ello fue sin duda la riqueza de erotismo hiperbólico que la religión sacaba más bien indiscriminadamente del *Kâmasûtra* y la tradición tántrica.<sup>787</sup>

Gita Metha ha descrit amb brillant ironia aquesta situació històrica on la picaresca, la bona fe ignorant i l'esperpent es combinen abundantament en el llibre *Karma cola, el mercado del oriente espiritual*<sup>788</sup>. També en aquest moment -no tot és dionisiac!- científics occidentals viatgen a l'Índia per espigolar i aprendre els secrets del yoga i, adaptats, empeltar-los en la psicologia. Un cas paradigmàtic és el del psiquiatre colombià Doctor Caycedo que funda la Sofrologia l'any 1966 curulla de pràctiques incorporades del *hatha-yoga* i *râja-yoga*.<sup>789</sup> Els hindús ortodoxos valoren molt negativament aquest període:

Swâmi Vivekânanda, the great vedantist, who brought the message of Vedic culture to the West for the first time, addressed the World Parliament of Religion in Chicago in 1893. He respected the Vedic traditions and did not make any westerner a Swâmi. He was a liberal within the boundary of scriptures. Similarly, a liberal like Paramahansa Yogânanda who was the Indian delegate in the International Congress of Religious Liberals in Boston in 1920 too respected the righteous traditions. During his thirty-one years's stay in the United States, he made only two Swâmis, and they were his Indian bengali disciples – Swâmi Premânanda and Swâmi Binayânanda. No Westerner (man or woman) was made Swâmi by him. The reader may wonder why then in the West there are so many Western Swâmis and even women Swâmi. To an ordinary devout hindu, not to speak of the orthodox conservative hindu, the obvious answer is that is the effect of the wave of rebellious, free-styled, undisciplined and chaotic play of the sixties.<sup>790</sup>

Un cas prou diferent és el de l'italià Lanza del Vasto (*Shântidas*), cristià, deixeble de Mahatma Gandhi que impulsà pel sud d'Europa un missatge de pau i no-violència, oposat a l'energia i a les armes nuclears... fundà petites comunitats d'artesans conegudes com Comunitats de l'Arca. Encara avui els Amics de l'Arca de Barcelona<sup>791</sup> es reuneixen per teixir plegats la pau i recorden a Llum de la Selva, a Lluís M.Xirinacs, Pepe Beúnza...

L'enquesta Gallup de l'any 1976 informava de la transmutació del yoga als U.S.A. en un fenomen de masses: cinc milions de practicants i dos milions de 'creients' en les religions orientals a Nord Amèrica. A partir de l'any 1977 es comencen a publicar en les revistes de moda revelacions i escàndols sexuals (*artha* i *kâma*) sobre determinats gurus i institucions: Yogi Bhajan, Muktânanda,

<sup>787</sup> Roszak, T. (1976), *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, p.150.

<sup>788</sup> Metha, Gita, (1999), *Karma cola, el mercado del oriente espiritual*, Kairós, Barcelona.

<sup>789</sup> Caycedo, Dr. A. (1971), *La India de los yoguis*, Editorial Scientia, Barcelona.

<sup>790</sup> Satyeswarânanda, S. (1986), *The Mahabharata with Lahiri Mahasay's commentaries*, Sanscrit Classics, San Diego, p.365.

<sup>791</sup> Duch, J.M. (2006), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Ed. Pagès, Lleida, p.179.

Swami Râma, ISKCON<sup>792</sup>... El desprestigi dels gurus és *vox populi* i se'ls relaciona amb les sectes. A França el ritme anava més lent:

En France, le *hatha-yoga* est introduit en 1936 par un professeur de philosophie devenue journaliste: Félix Guyot. Après avoir publié plusieurs ouvrages sus le pseudonyme de Kerneiz, il fonde en 1945 la première école de yoga. En 1948 est également fondée a Paris L'Académie occidentale de yoga, à l'instigation d'un autre pionnier : Lucien Ferrer. Comme dans plusieurs autres pays occidentaux, la pratique de hatha-yoga, épurée de toute dimension religieuse hindoue, ne cesse de s'étendre avec la publication de plusieurs ouvrages qui rencontrent un immense succès. Ainsi *La voie du silence*, publiée en 1956 par le père Déchanet, un moine bénédictin, dépasse les cent mille exemplaires et incite de nombreux chrétiens à s'engager dans cette pratique corporelle héritée de l'Inde. En 1966, *Connaissance et technique de Hatha-yoga*, d'Eva Ruchpaul, suscite le même engouement et lance véritablement le yoga comme phénomène de mode. L'année suivante est fondée à Paris la Fédération française de yoga, rebaptisée en 1977 Fédération nationales des enseignants du yoga (FNEY).<sup>793</sup>

La mode du yoga en France a donc duré 20 ans de 1965 à 1985. puis elle à été remplacée par d'autres modes (taichi, sophrologie, taoïsme, chamanisme, stretching, fitness et surtout Reiki, etc). Maintenant les opposants du yoga disent partout (même a la T.V.) que si le yoga n'est pas une secte, il est l'antichambre des sectes.<sup>794</sup>

### c) L'Índia 'New Age', quan tan sols roman *kâma* i *artha*?

Les restes de l'Índia *beatnik* i *hippie* californiana generen transmutant-se el nucli del que posteriorment serà el moviment *New Age*<sup>795</sup> –amb nombroses subetapes i aportacions de tot tipus, especialment un rebrotament de la Teosofia postblavatskiana, el buddhisme i la física subatòmica que tan de joc donarà a les propostes *New Age*<sup>796</sup>.

Los partidarios del *New Age*<sup>797</sup> anhelan el acceso súbito a una 'conciencia superior' que suprima el materialismo de un plumazo, pero su propia teosofía espiritual es igualmente literalista. No ven el mito en todos sus movimientos, ni el movimiento en el mito.

Deixem sense explorar la influència del yoga i de l'hinduisme en les teràpies psicològiques occidentals<sup>798</sup> i en tot el ventall de medicines alternatives. El yoga, la via que mena a *moksa*, és avui un fenomen mundial estudiat pels sociòlegs, conegut pel gran públic, acceptat i incorporat als diversos àmbits de la salut i el creixement personal. Cada vegada més forma part de la preparació al part i del *fitness* setmanal de nombroses mestresses de casa i d'executius

<sup>792</sup> Syman, S., op. cit., p.285.

<sup>793</sup> Lenoir, F. (2001), *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Albin Michel, Paris, p.266

<sup>794</sup> Descamps, M.A., *Histoire du yoga en Occident*, a <http://www.europsy.org/marc-alain/> (22 Juny 2010).

<sup>795</sup> Prat, J.&Moreno,J. (2007), "La nebulosa místicoesotérica" a Tradicionaris; vol VIII, L'univers màgic. Mites i creences. Enciclopèdia Catalana, Barcelona.

<sup>796</sup> Del pioner: Capra, F. (1984), *El Tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid, passant per l'excel·lent *Misticismo y física moderna* de Michael Talbot a Ed.Kairós (1995), al bestseller insubstantial: Arntz, W.&Chase,B.&Vicente, M. (2006), *¿Y tú qué sabes?*, Ed. Palmira, Madrid.

<sup>797</sup> Harpur, P. (2005), *El fuego secreto de los filósofos*, Atalanta, Girona, p.365.

<sup>798</sup> Auriol, B. (1982), *El yoga y la psicoterapia*, Herder, Barcelona.

estressats. Els seus estudiats estiraments s'introdueixen sota terminologia anglesa *-stretching-* en els esports de masses. La praxi del yoga alimenta els nous mètodes psicològics basats en la relació cos-energia-ment, des de la sofrologia, la bioenergètica, la respiració holotròpica de S.Groff i la PNL. La seva saviesa nodreix tant als qui s'aproximen a la mort, com als qui tenen cura del moribund. També adopta curioses i empobrides manifestacions quan entra en contacte amb el nihilisme pràctic d'Occident, és allò que fa dècades s'anomenà *Pop-yoga* i avui *New age-yoga*, i potser demà *hip-hop-yoga*, *aquayoga*, *yogilates*... Quan els diferents camins (*mârga*) del yoga es deslocalitzen i viatgen a Occident aquesta acceptació índica de la pluralitat d'espiritualitats xoca amb el substrat de la única religió veritable i la nova religió del nihilisme contemporani. I enfrontat al pluralisme policromat hindú, apareix el desconcert i la desconfiança. Moltes praxis orientals han arribat a Occident però, sovint, es desconeixen les bases teòriques d'aquestes disciplines. Això fa que molts practicants del yoga s'enredin en els paranys duals del moviment *New Age* -que més valdria anomenar *New Money*- que els provoca més d'un col·lapse energètic i mental.

Le *New Age* n'a rien apporté de nouveau. La plupart des choses qu'il enseigne lui viennent des philosophies d'Orient ou des enseignements théosophiques. Il emprunte à tous les systèmes et ne garde que ce qui, en surface, est facile d'accès. Certes, tout n'est pas mauvais dans le *New Age*, mais on peut y discerner une tendance à se faire plaisir au point que l'on peut parler d'égoïsme spirituel. Le *New Age* est un grand supermarché où l'on peut trouver tout ce que l'on désire, à une exception près: la réalisation du Soi.<sup>799</sup>

La *New Age* és un *patchwork* caricaturesc de la nostra modernitat. És la reconstrucció desesperada d'un 'altre costat' contra les angoixes segregades pel *hic et nunc* del nostre modernisme.<sup>800</sup>

Segons Ken Wilber, la desintegració o hemorràgia de la 'religió civil Nord-americana', en els anys seixanta, mescla de mitologia bíblica i nacionalisme entra en la forta crisi que culmina en el moviment *New Age*:

La antigua alianza religiosa civil, con su afiliación tradicional, estaba ya en tensión debido a la creciente racionalización y la consiguiente y saludable desmitologización; la legitimización que le quedaba fue rota finalmente bajo el asalto combinado de la política radical estudiantil, la racionalidad posconvencional, Vietnam, las epifanías alternativas espirituales (orientales), las dudas económicas y un desprestigio general del nacionalismo norteamericano. En busca de algún mana legítimo (verdad integradora), algunos de estos individuos encontraron un consuelo regresivo en varios símbolos de inmortalidad e ideologías mitológicas prerracionales: la religión mítica fundamentalista y las religiones sectarias de la nueva era.<sup>801</sup>

<sup>799</sup> Coquet, M. (2007), *Pourquoi sommes-nous sur Terre?*, Alphée, Monaco, p.112-114.

<sup>800</sup> Durand, G. (2003), *Mitos y sociedades, introducción a la mitología*, Editorial Biblos, Buenos Aires, p.19.

<sup>801</sup> Wilber, K. (1988), *Un Dios sociable, introducción a la sociología trascendental*, Kairós, Barcelona, p.136.

El neo-hinduisme de la tercera onada és acompanyat per la nebulosa del moviment de la nova era<sup>802</sup>. Comparteixen clients i una sinergia especial els uneix, en ella el neo-hinduisme es devalua i els comercials de la nova era puguen el seu pedigrí!. Emprant conceptes bastits per l'antropòleg Joan Prat, la concepció de l'espiritualitat providencial que renuncia al jo i al desig (*nishkâma*), típica de l'Antic Règim, s'incardina, ara, en el model individualista de la burgesia romàntica i es transmuta en el camí del desig (*kâma*) de l'exaltació del jo<sup>803</sup>. La seva és una presentació sovint naïf, narcisista i de consum ràpid equivalent al *fastfood* i a la recerca d'estímuls amb l'ajuda de tallers de cap de setmana i posteriorment a través d'Internet i de la compra immediata (connexions via satèl·lit, webs, dvds, cds, llibres, material divers que aprenen la veu del guru, la música tradicional i els mantrés transvestits pel *chill out* i fan revivre el ritual del passat asseguts al sofà de casa) –tot mediat pel sistema bancari. Els últims epígons de Râjâ Râm Mohan Roy i de Vivekânanda que presenten els seus nous productes són les Brahma Kumaris<sup>804</sup> –les verges del Creador i el seu *râja-yoga* que desconeix a Patañjali; el controvertit i elitista *Siddha-yoga* de Swâmi Muktânanda<sup>805</sup> liderat posteriorment per la seva mediàtica deixebla Gurumayi Chidvilasânanda; Sri Chinmoy, un artista, atleta i deixeble de Srî Aurobindo; el *darshan* de Bhagavan Sathya Sai Baba<sup>806</sup>, Dattatreya Shiva Baba<sup>807</sup>, el guru del famós psicòleg d'autoajuda Wayne W.Dyer<sup>808</sup>, que sintetitza els principis del *New Age* amb els mantrés tradicionals; els contempladors del Sol naixent amb l'enèrgic Hira Ratan Manek<sup>809</sup> al cap que cerquen poder viure sense menjar, alimentats tan sols per l'energia solar; el tantra francès de Daniel Odier<sup>810</sup> i d'André Van Lysebeth<sup>811</sup>... podrien entrar en aquest apartat.

Un ventall de *gurus* femenins proliferen en els tres cicles, hereves de les místiques Akka Mahâdevî (S.XII), Lallešvarî o Lal Dev (S.XIV), Mira Bai (S.XVI) o Sharada Devî i de l'esforç emancipador de Vivekânanda i d'Annie Besant: Mirra Alfasa<sup>812</sup> (1878-1973) més coneguda com *Mère*, fou la mare de l'*âshram* de Sri Aurobindo a Pondicherry, Sister Nivedita (Margaret Noble) que col·laborà amb Vivekânanda i Sri Aurobindo, Anasûyâ Devî<sup>813</sup> (1923-1985); Indira Devî<sup>814</sup>; Shyâma Mâtâjî<sup>815</sup> (1916-); la suïssa Ma Sûryânanda Lakshmi;

<sup>802</sup> Cal llegir l'influent *bestseller* mundial: Ferguson, Marilyn (1989), *La conspiración de acuario*, Ed. Kairós, Barcelona.

<sup>803</sup> Verdú, V. (2005), *Yo y tú, objetos de lujo, el personismo*, Mondadori, Barcelona.

<sup>804</sup> [www.bkwsu.org/](http://www.bkwsu.org/) (13 de setembre 2009).

<sup>805</sup> Muktânanda, S. (1981), *El juego de la conciencia*, Fundacion Siddha, Ganeshpuri.

<sup>806</sup> Coquet, M. (1986), *La doctrines des avatârs*, L'Or du temps, Grenoble.

- *Demeure de paix suprême*, L'Or du temps, Grenoble, 1987. <http://www.sathyasai.org/> (13 de setembre 2009).

<sup>807</sup> Siva Baba's twitter at: <http://twitter.com/SivaBaba> (13 de setembre 2009).

<sup>808</sup> Dyer, W. W. (1996), *Tu yo sagrado*, Grijalbo, Barcelona.

- *Construye tu destino*, Grijalbo, Barcelona.

<sup>809</sup> [www.solarhealing.com](http://www.solarhealing.com), <http://www.suryayog.org>, <http://www.ânandaproject.org/sunyoga/index.html>, <http://sungazers.foroactivo.net>, <http://sungazing.vpinf.com> (2 d'agost, 2009)

<sup>810</sup> Odier, D. (1997), *Tantra, la iniciación de un occidental al amor absoluto*, Neoperson, Madrid.

<sup>811</sup> Van Lysebeth, A. (1990), *Tantra el culto de lo femenino*, Urano, Barcelona.

<sup>812</sup> Satprem, (1993), *Madre, el materialismo divino*, Edaf, Madrid.

<sup>813</sup> Johnsen, Linda (1994), *Daughters of the goddess, the women saints of India*, Yes International Publishers, Sant Paul.

<sup>814</sup> Indira, Devi (1977), *El sendero de la luz*, Dédalo, Buenos Aires.

<sup>815</sup> Conway, T. (1994), *Women of power and grace*, The Wake Up Press, Santa Barbara, p.230.

Swami Sivânanda Râdhâ; Padmavati Kumari, la santa de l'Om; als USA Shree Maa<sup>816</sup>, seguidora de l'ensenyament ritualitzat de Shrî Râmakrishna; Sri Karunamayi Vijayeswari Devi<sup>817</sup>; Ma Yoga Shakti<sup>818</sup>; Anandi Ma<sup>819</sup> i el kundalinî; Mataji Krisnabai<sup>820</sup> deixeble de Râmdas i líder de l'*ânandâshram* a Kanhanhgad; Guru Chidvilasânanda amb el Siddha yoga<sup>821</sup>; Nirmala Devi exponent del *sahaja yoga*<sup>822</sup>; Daya Mata representant de P. Yogânanda a Los Angeles (SRF) durant més de cinquanta anys; l'abraçada i les obres socials de Mata Amritânanda Mayi (1953-) més coneguda a Occident com Amma<sup>823</sup>; la mirada meditativa de la Mare Meera (1960-), deixebra d'Aurobindo que sojorna a Alemanya. Segons Feuerstein: "An exceptional woman teacher from India who fits none of the yogic stereotypes is Meera Ma ("Mother Meera"). She doesn't teach in words but communicates in silence through her simple presence. Of all places, she has made her home in the middle of a quaint German village in the Black Forest, and every year is attracting thousands of people from all over the world."

Ara, l'ascetisme de la primera època i la transgressió de la segona deixen pas a un deixar fer a la gràcia del Mestre i a un núvol d'emocionalisme i astralitat, per emprar una expressió teosòfica, que generen, a nivell col·lectiu entre els seus seguidors, un infantilisme devocional excoent. Ken Wilber dibuixa els fonaments del *New Age*, seguit segons una enquesta americana de l'any 1996 pel 20% de la població, i les seves tensions internes:

¿Una Nueva Era o una nueva Edad Oscura? Por más que muchos autores holísticos pretendan hacernos creer que nos hallamos al borde de una Nueva Era, Wilber considera muy improbable esta posibilidad. En opinión de Wilber, es necesario subrayar adecuadamente el valor del pensamiento porque, en caso contrario, corremos el riesgo de caer en una nueva Edad Oscura en la que la regresión arcaica, el pensamiento mágico y la religión mítica sería erróneamente tomadas por la verdadera espiritualidad. En este sentido, Wilber coincide con quienes critican el narcisismo y egocentrismo característico de la Nueva Era que tiende a más a glorificar lo prepersonal que ha llevar a cabo el esfuerzo necesario para llegar a una auténtica espiritualidad mística transpersonal.<sup>824</sup>

La Nueva Era se trata de una bestia multicéfala y en ella hay muchos aspectos genuinamente místicos o transpersonales. Creo que los contenidos y principios auténticamente místicos, transpersonales o transracionales de la Nueva Era han atraído a muchas personas que se encuentran en los niveles prepersonales, mágicos y prerracionales, simplemente porque ambos son no racionales, no convencionales y no ortodoxos<sup>825</sup>.

Internet i els *mass-media* multipliquen la possibilitat d'arribar a nous seguidors – la indústria del yoga és ja un fet amb tots els seus productes- i potencien

<sup>816</sup> <http://www.shreemaa.org/> (4 de setembre 2009)

<sup>817</sup> [www.karunamayi.org](http://www.karunamayi.org/) (4 de setembre 2009)

<sup>818</sup> [www.yogashakti.org](http://www.yogashakti.org/) (25 de setembre 2009)

<sup>819</sup> <http://dyc.org> (25 de setembre 2009)

<sup>820</sup> Ramdas, S. (1989), *Guru's grace, autobiography of Mother Krisnabai*, Ânandâshram, Kanhangad.

Satchisânanda, S. (1999), *Vishwamâtâ Krishnâbâi*, some glimpses, Anandâshram, Mangalore.

<sup>821</sup> [www.siddhayoga.org](http://www.siddhayoga.org/) (13 de setembre 2009).

<sup>822</sup> [www.sahajayoga.org](http://www.sahajayoga.org/) (25 de setembre 2009)

<sup>823</sup> [www.amritapuri.org](http://www.amritapuri.org/) (4 de setembre 2009) Han obert un *âshram* a Piera.

<sup>824</sup> Visser, F. (2004), *Ken Wilber o la pasión del pensamiento*, Kairós, Barcelona, pp.127-128.

<sup>825</sup> Visser, F., op. cit., p.195.

enca  
occid  
el títo

bàrbar és 'aquell que acumula moltes vivències però està mancat d'experiència'. Però, no tot és negatiu quan el desert creix:

Regarding mass commercialization, conventional wisdom maintains that this is not such a bad thing – even a degenerated form of yoga is better than nothing in the spiritually-starved West, and that serious seekers will eventually find their way to the source of pure yoga. There is some truth to this; part of the divine game is indeed to earn spiritual teachings through trial and error, and in the process to develop *viveka* (spiritual discrimination). But looking back over the development of yoga in the last 40 years, one cannot help being more than a little alarmed at the skeletal yoga taught in many places today, both East and West, almost totally expurgated from its wisdom, vision, and spiritual principles. If we live in a neighborhood with only fast-food joints at every street corner and never have the opportunity to venture outside this perimeter, how would we ever find out about what real food tastes like? Similarly, if all we know is “McYoga”, how are we to even suspect the depth and majesty of the yogic teachings to lift us from mortality to immortality?<sup>826</sup>

La recepció de les pràctiques físiques, *hatha-yoga*, a Occident en aquesta tercera onada és desigual, depenent de cada país. Tanmateix, apareix un nou practicant, 'el practicant penitent'<sup>827</sup> nombrós entre els *yuppies* que paral·lelament als exercicis de l'aeròbic, el jòguing i el *fitness* pot practicar formes de *hatha* més exigents com l'Iyengar yoga, l'Asthanga yoga de Sri K. Pattabhi Jois i *Power-yoga*, el Bikram yoga o *hot-yoga*, el Jivanmukti yoga de Sharon Gannon, el Yoga Challenge de Tonny Sanchez que recupera el *hatha-yoga* del germà de Yogânanda. Els *stars* Madonna i Sting practiquen aquests yogues intensos i canten les excel·lències de vitalitat i rendiment sexual. La fisioteràpia revisarà les postures i la hibridació amb el *fitness* no es farà esperar Jane Fonda es passa al yoga i apareixeran el *yogaerobics* de Marck Becker, el *yogilates*, el *yogalates*... En el camp de l'ensenyament l'intrusisme és gran, l'economia submergida femenina és molt nombrosa i l'afany de crear una federació nacional és gran. Hores d'ara a Espanya encara no s'ha concretat -a França ha esdevingut una maquinaria que gira al voltant de l'Iva. Alguns practicants americans han arribat a inscriure a l'oficina de patents les postures, les series o encadenaments –com en el cas del Bikram yoga- i els noms sànscrits per tal de cobrar *copyright* per l'ús de cada una de les postures del *hatha-yoga*. Aquest punt intolerable ha portat al govern de l'Índia a la creació de la primera federació de Yoga sota el control del govern de l'Índia i a lluitar en els tribunals nord-americans. El yoga finalment ha estat assimilat, ha esdevingut una indústria que als U.S.A. és *multi-billion dollar* i el fenomen de les conversions, ara anacrònic, s'ha reduït a tal punt que ja no mereix atenció mediàtica.

---

<sup>826</sup> Sharveshvarânanda, S. (2010), *A Journey from Confusion to Fusion*, Shreyas Publications, Rishikesh.

<sup>827</sup> Syman, op. cit., p.268.

## Capítol 8: L'estat de la qüestió, els *purusârthes* durant els segles XIX-XX.

Hem pogut apreciar l'estret intercanvi cultural entre l'Índia i Occident. També les fusions i assimilacions, els efectes pizza i la recerca d'una síntesi superior a partir d'elements heteròclits. En aquesta espessa xarxa d'intercanvi cultural, fruit de l'ocupació britànica i els seus viatges a Anglaterra i Sud-àfrica, viu Gandhi. En ell també descobrirem interessants hibridacions que li permetran repensar els quatre *purusârthes*. I que es manifestaran com elements poderosos per conduir el país a la llibertat i alimentar-lo durant el segle XX. En aquest capítol farem una introducció a les propostes gandhianes i a les alternatives, continuacions o alternatives que se li van oposar.

### 8.1. El *dharma* vist per Gandhi.<sup>828</sup>

#### a) *Dharma* com a deure social.

L'estabilitat de la societat es fonamenta en el sentiment de deute personal que s'ha de rescabalar i que reforça els lligams de l'ordre social. L'antic ordre social descansava en el *dharma* de les quatre castes (*varnadharma*) i en el de les quatre etapes de la vida (*âshramadharma*). El primer es basa en la metàfora corporal del sacrifici del Purusa (*Rigveda X:90*) i en l'aprovació explícita del *Gîtâ*. Gandhi, fidel a la tradició *bhakti*, proposà un únic *dharma* cívic i general (*sadharana dharma*) per una única casta, la humanitat. El sistema de castes s'edificà sobre les qualitats i aptituds naturals dels humans, es perversí i distorsionà amb el pas del temps i en el present s'havia de fer desaparèixer. La ideologia de les castes era separativa, impedia la comensalitat i el matrimoni entre castes, i obsoleta. Estratègicament inicià la tasca amb un atac a la intocabilitat, excrescència derivada del sistema de castes. Ja el *Mahâbhârata* i els *Yogasûtra* havien defensat la idea d'un sol *dharma* i també ho feu el filòsof S.Râdhâkrishnan. Shivapuri Baba aconsellava als reformistes:

One should perform the social obligations according to the prevailing social laws. If any law is found unsuitable, the individual may mobilize the opinion of the elders and may try to alter it. *Manu Samhitâ* was altered from time to time, and there are twelve *Samhitâs* which testify to the fact that social laws are not permanent or immutable. But one should not try to bring disharmony to the society by personal whim. Those who want to change social laws must first make their lives on the basis of right life and then persuade others to see the defects in the social law.<sup>829</sup>

<sup>828</sup> Una molt bona biografia: Attali, J. (2009), *Gandhi, Vida y enseñanzas del padre de la nación india*, Kairós, Barcelona.

<sup>829</sup> Bennett, J., op. cit., p.157.

Gandhi va viure aplicant les lleis morals tota la vida i se sentia autoritzat per introduir reformes necessàries. Aquest *dharm*a natural que predica i proposa a la societat, ja no descansa en la tradició o la revelació, ans en la qualitat de l'*âtman* comú a tot humà. És descobert quan s'empra *buddhi*, la facultat intel·lectual que permet arribar a descobrir que el fonament del comportament humà és la no-violència i la veritat. Com a advocat Gandhi coneixia molt bé la necessitat d'articular aquesta troballa en deures i drets articulats amb més concreció. Però la premissa bàsica tal com va escriure en una carta al redactors de la Declaració Universal dels Drets Humans era que tenim un dret perquè hem complert abans un deure. Cita textual: "De la meua ignorant però assenyada i sàvia mare vaig aprendre que els drets que hom pot merèixer i conservar provenen del deure (*dharm*a), ben realitzat." Mazzini, Jacques Maritain i Simone Weil<sup>830</sup> eren del seu parer. Aquest èmfasi en el compliment del deure el feu pivotar cap a la virtut entesa com l'energia interior per satisfer els deures, gestionar els drets i defensar-los de manera no-violenta. La força de la veritat (*satyagraha*) s'havia d'emprar per defensar els drets de manera no-violenta. No com ha fet la tradició Occidental que prioritza els drets i els defensa amb violència a petita o gran escala.

*Satyâgraha* és la conseqüència directa de la no-violència i de la veritat. És la reivindicació de la veritat, no a través d'infligir patiments a l'adversari, sinó sobre un mateix (*tapas*). No cooperar amb el mal és un deure tan com la cooperació amb el bé. El *satyagrâhi* és educat, mai fereix. No pot ésser el resultat de la ira o de la malícia. Mai fa soroll, ni és impacient, ni baladreja. És el contrari directe de la compulsió. Ha estat pensat com el substitut radical de la violència. *Satyagrâha* és un procés d'educació de l'opinió pública que abraça tots els elements de la societat i que a la fi es torna irresistible. Mai promou la venjança; cerca la conversió, no la destrucció.<sup>831</sup>

El seu qüestionament de les castes feu que la Constitució Hindú ignorés la tradicional classificació del *varna* i l'*âshrama dharm*a. El prohibí i inicià un sistema de quotes i de discriminació positiva per fer visibles als descastats en l'administració o la universitat. La transmissió i descoberta del *dharm*a es realitza a l'escola, on es treballen els valors i es consolida *buddhi*. Gandhi ensenyà:

La vertadera educació consisteix a treure el millor de cadascú: quin llibre millor hi pot haver que el llibre de la humanitat? Mantinc que la vertadera educació de l'intel·lecte (*buddhi*) només es pot aconseguir a través del correcte exercici i de l'entrenament dels òrgans corporals, és a dir: mans, peus, ulls, orelles, nas, etc. En altres paraules, l'ús intel·ligent dels òrgans corporals en l'infant proporciona la millor i la més ràpida manera per desenvolupar el seu intel·lecte. Però, fins que la ment i el cos no es desenvolupin conjuntament quan es desvetlli l'ànima, es veurà que educar només amb la ment serà una tasca desequilibrada. Amb l'entrenament espiritual, em refereixo a l'educació del cor. Per tant, la ment

<sup>830</sup> Parel, A.J. (2006), *Gandhi's philosophy and the quest for harmony*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.96-97.

<sup>831</sup> Les cites de Gandhi que apareixeran en aquest capítol són traduccions personals de les Obres Complertes de Gandhi i han estat emprades abans a Duch, J.M. (2005), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Ed. Pagès, Lleida.



només es pot desenvolupar correctament i integralment tot educant les facultats físiques i espirituals de l'infant, perquè constitueixen un conjunt indivisible.

L'escola de Gandhi seguirà un mètode basat en l'ètica i en el treball: "De la mà i dels sentits al cervell i al cor; de l'escola a la societat i a Déu". Trobem en el *Mahâtma* un educador que no deixa d'ésser un idealista pràctic. Vol formar per alliberar, i anhela generar éssers autònoms i dignes. Els projectes educatius es fonamenten en el compromís amb la veritat, i amb la no-violència. El que fora el seu successor, Vinobâ Bhave, gran matemàtic i políglota resumí els principis de l'educació<sup>832</sup> *Nai Talim* en quatre. El primer era aconseguir la autosuficiència educativa i econòmica amb una educació que preparés per a guanyar-se la vida i per saber cercar el coneixement de manera autònoma (*svarâj*) amb diccionaris, gramàtiques, enciclopedies i llibres de referència... El segon principi era que l'educació de manera individual i col·lectiva és la millor eina no-violenta en una societat violenta i que pot alliberar-nos de la por. El tercer principi és que coneixement i acció han d'anar units tant en el currículum com en la vida. L'ensenyament idealitzat basat en els llibres sovint és una cortina de fum que ens desconnecta del món de les injustícies i per contra és l'acció en el món en benefici de tots (*sarvodaya*) el camí directe al coneixement. El quart principi és apropar l'educació a la natura, l'ésser humà com l'arbre necessita arrels i contacte amb els elements naturals. Arrelat a la terra i en contacte amb l'atmosfera infinita l'ésser humà pot ser feliç. Ensenyar als hindús a estimar en l'acció diària serà l'objectiu de Vivekânanda, de Gandhi, de Vinobâ Bhave, de Teresa de Calcuta, de Vicente Ferrer...

## b) *Dharma* com a religió.

La religió que no pren en consideració els afers pràctics i no ajuda a resoldre'ls, no és una religió.

La segona accepció del terme remet al concepte de religió que és bifront: religió com a institució humana i històrica –necessària per complimentar determinades necessitats culturals i sociològiques-<sup>833</sup> i la de religió com el quart *purusârtha*, la disciplina interior que mena a *moksa*. El concepte omni-comprehensiu de *purusârtha* reconeix diverses esferes humanes que coexisteixen sense fusionar-se, la qual cosa impedeix unificar religió i política (*artha*) com fan altres tradicions semites. La religió per Gandhi permet purificar, harmonitzar i transformar l'ego –el gestor dels interessos materials humans- per facilitar la unió de l'*âtman* amb Déu. La religió inclou la purificació de les passions, la oració i la meditació. Gandhi es caracteritzà com un hinduista obert que compartia la convicció que totes les religions han estat divinament inspirades en el seu origen i per dinàmiques deistes l'ésser humà amb les seves limitacions han allunyat de la font per dinàmica històrica. El nucli de la seva convicció hinduista estava compost per l'impuls de recerca de la veritat (*satya*) i el servei al proïsme. En termes yòguics podríem dir que seguia el *jñâna-yoga* i el *karma-yoga*. La veritat s'havia d'extreure de la lectura interpretativa de les escriptures. Interpretació realitzada des de *buddhi* i no des de *manas* (ment sensorial especulativa) i l'element fonamental era una

<sup>832</sup> Bhave, V. (1996), *Thoughts on education*, Sarva Seva Sangha Prakasham, Varanasi.

<sup>833</sup> Parel, A.J., op. cit., p.102.

sensibilitat ètica experimental –recordem que la seva autobiografia porta com a títol *Les meves experiències amb la veritat*- que implicava recerca personal i aplicació de les veritats. El reconeixement del pluralisme religiós fou un altre element característic de la vida religiosa activa del *mahâtmâ* que entronca amb la dita del *Rigveda* ‘La veritat és una però els savis la diuen de manera plural’. Les metàfores gandhianes ens parlen del respecte pels diferents camins que menen a la mateixa meta, pels membres del mateix cos, les branques del mateix arbre, els rius que desemboquen en la mar...

Crec en la veritat fonamental de totes les grans religions del món. Crec que totes les ha donat Déu i crec que eren necessàries per al poble on foren revelades. I també crec que, si tots fóssim capaços de llegir les escriptures de les diferents fes partint del punt de vista dels seguidors d'aquestes creences, ens adonaríem que, en essència, totes són una mateixa cosa i, a més, que totes podrien ser beneficioses tant per als uns, com per als altres. Les religions són una sèrie de camins diferents que convergeixen en el mateix punt. Té molta importància, doncs, el camí que agafem, si, a la fi, fem cap tots al mateix lloc? Crec que totes les grans religions del món, més o menys, són vertaderes. Dic ‘més o menys’ perquè crec que tot el que toca la mà humana, per la senzilla raó que l'ésser humà no és perfecte, ho converteix en imperfecte.

El reconeixement del pluralisme afavoria la convivència social entre diferents fes –el pitjor tipus d'odi és el religiós- i afavoria el diàleg interreligiós. Diàleg que implicava aprenentatge de les veritats de l'altre que s'integraven en la pròpia vida interior. El requisit més important per un diàleg fructífer era transcendir les tendències *hindutva* i les jihadistes.

La tolerància ens dóna una perspicàcia espiritual, la qual és tan lluny del fanatisme com el pol nord del sud. El ver coneixement de la religió trenca les barreres entre fe i fe. L'Al·lah de l'Islam és el mateix Déu dels cristians i l'Îshvara dels hindús. La fe viva en aquest Déu significa l'acceptació de la germandat del gènere humà i també significa el mateix respecte per a totes les religions.

El secularisme procedent d'Occident havia arribat a l'Índia i en la seva versió moderada agradava a Gandhi. El secularisme moderat no contradeia els *purusârthes* quan separava l'esfera d'*artha* de la de *moksa*, alliberava la ment humana de dogmatismes limitadors, afavoria la democràcia i la igualtat entre els ciutadans. El risc evident de la secularització era l'emergència i la hipertròfia de *kâma*, el plaer personal com a únic sentit de la vida. El valor intrínsec de la religió, com també reconegué J.S.Mill és que presenta un model de perfeccionament humà. Gandhi: “La perfecció és l'atribut exclusiu de Déu i és indescriptible, intraduïble. Estic segur que és possible per a cada ésser humà esdevenir perfecte, ja que Déu és perfecte. És necessari per a tots nosaltres aspirar a la perfecció.”

### c) *Dharma* com a ètica.

El nucli dur de la ètica gandhiana es troba en la noció de no-violència o *ahimsâ*. Com a concepte tenia una llarga història en les tradicions sramàniques de yoguis, budhistes i jaines, especialment en la seva vessant passiva. També el *Mahâbhârata*, el Sermó de la Muntanya, Tolstoy defensen la no-violència... Per Gandhi la virtut d'*ahimsâ* és la manifestació de la Veritat (*satya*) en l'esfera de

les relacions humanes per resoldre els problemes. L'essència del *dharma* és la no-violència, com diria Gândhi encertadament 'Ull per ull i el món acabarà cec'. Posteriorment, Gandhi com a estudiós de les religions, també es fixà en la moral del yoga i del jainisme. De fet procedeix d'una zona d'influència jaina, la península de Kathiawar a l'estat del Gujarat. En el capítol dos dels *Yogasûtra* de Patañjali trobem els cinc deures morals sota l'epígraf del *yama*, les abstencions de les males accions, i dels cinc *niyama*, les accions a potenciar. Gandhi acceptà els cinc preceptes del *yama*, però modificà els cinc *niyama* acceptats per la tradició. Els substituirà per set vots adaptats al seu projecte regeneracionista i són la part activa de l'ideari, alhora que serveixen de suport als cinc primers. Per exemple: el control del paladar és la base del control de la sexualitat; el treball corporal i l'ús de les manufactures casolanes és la base de la no possessió i del no robar; respectar per igual tota religió és la base de la veracitat; la intrepidesa i la llibertat dels descastats és la base de la no-violència. Gandhi els uní i els batejà com els onze vots del *satyâgraha*. Aquests onze vots del *satyâgraha* o del suport a la veritat -paraula que etimològicament procedeix del mot gujarati *satya*, la veritat basada en l'ésser, i *agraha*, sostenir amb fermesa- es prenen sempre en un esperit d'humilitat. Els onze compromisos o vots (*vrata*), del *satyâgraha* són:

- a) La no-violència, *ahimsâ*.
- b) La veracitat, *satya*.
- c) El control dels sentits i el celibat, *brahmacharya*.
- d) El no robar, *asteya*.
- e) La no possessió, *asangraha* o *aparigraha*.
- f) El treball corporal per guanyar-se el pa, *sharirâshrama*.
- g) El control del paladar, *asvada*.
- h) La intrepidesa, *sarvatra bhayavarjana*.
- i) El respecte equànim per tota religió, *sarva dharma samabhâvana*.
- j) Servir el proïsme i autosuficiència fent ús de les manufactures casolanes, *svadeshi*.
- k) Lluitar per la llibertat dels intocables o descastats (*harijan*), *sparshabhâvana*.

La pràctica d'*ahimsâ* té dos nivells. La no-violència cívica practicable per tots els ciutadans i la no-violència heroica, accessible a una minoria molt compromesa i amb una naturalesa excepcional. S'obren quatre camps d'aplicació a l'*ahimsâ*: el familiar, l'àmbit polític comunitari, el diàleg interreligiós i les relacions internacionals.

Si volem aconseguir realment la pau en aquest món i volem realment fer la guerra a la guerra, cal que comencem amb els nens; si creixen en la seva innocència natural, no caldrà que lluitem, ni caldrà que aprovem resolucions inútils, perquè anirem de l'amor a l'amor, de la pau a la pau, fins que, finalment, tots els racons del món estaran coberts amb aquesta pau i amb aquest amor que tothom, tan conscientment com inconscient, anhela.

A nivell familiar no se'n va ensortir del tot, les expectatives de poder no satisfetes del seu fill crearen força tensió en el nucli familiar. En l'àmbit comunitari obtingué els resultats més reeixits emprant el *satyagraha* i els dejunis tant a Sud-àfrica com a l'Índia. Gandhi va trobar com adreçar-se amb la

seva puresa d'asceta a les grans masses camperoles d'Índia. El resultat del diàleg entre religions fou agredolç. Especialment frustrant per la intransigència dels integristes dels dos bàndols, els jihadistes i els hindutves. En el camp internacional és on Gandhi reconeix més espai a la violència legítima com el dret a lluitar davant d'un atac exterior. Fou la bomba atòmica –producte de la ciència i la tecnologia convencional mancada de tota càrrega moral- la que engrescà Gandhi a desenvolupar una activitat de conscienciació del poble per crear una majoria sensibilitzada que servís de contrapès a les dinàmiques polítiques.

## 8.2. Qüestionant el *dharma* de Gandhi.

Per entendre els canvis i les expectatives índiques hem de conèixer la concepció del temps tradicional. En l'imaginari hindú hi trobem la visió cíclica del temps, la coneguda concepció del temps circular de les quatre *yuges* o edats. Cada una té un *dharma* i uns estàndards de moralitat i un tarannà o vibració general. En alguns aspectes ens recorda a les quatre edats i als quatre homes de diferents metalls de Plató. L'època actual està subsumida en el període anomenat *Kâlîyuga* o edat de ferro, la més negativa de totes elles. El *Shrîmad Bhâgavatam* il·lustra el procés degenerador temporal fent esment a les quatre potes que sustenten la vaca que és la natura:

Ha sido dicho que el ardor ascético (*tapas*), la pureza (*saucha*), el dar compasivo (*dayâ*) y la verdad (*satya*) son las cuatro patas sobre las que se sostiene el *dharma*. El orgullo destruye *tapas*; la indulgencia destruye la pureza; la arrogancia destruye la compasión. Durante el *Kâlî yuga* el hombre se esfuerza por practicar la verdad y ésta es la única pata sobre la que te sustentas. Kâlî intenta eliminar la verdad reemplazándola con sus armas: la falsedad y la mentira.<sup>834</sup>

No ens sorprendrà llavors l'èmfasi que Râmakrishna i Gandhi posaren en la veritat (*satya*). En el *Mahânirvâna Tantra* es caracteritza l'era decadent del *Kâlîyuga* en dos temps. Primer ens descriu l'esperit genral de l'època que afecta negativament al conjunt de la població:

Ahora la pecaminosa era de *Kâlî* cae sobre ellos, el *dharma* es destruido, es una edad llena de malas costumbres y engaños. Los hombres siguen caminos malvados. Los *Vedas* han perdido su poder, los *Smritis* han sido olvidados, y muchos de los *Purânas*, que contenían historias del pasado y muestran innumerables vías de liberación, serán, ¡oh Señor! destruidos. Los hombres llegarán a ser contrarios a los ritos religiosos, incontrolados, enloquecidos por el orgullo, dados a actos pecaminosos, lujuriosos, glotones, crueles, sin corazón, hirientes con sus palabras, engañosos, de vida breve, golpeados por la pobreza, presionados por la enfermedad y el dolor, feos, débiles, pequeños, estúpidos, mezquinos, adictos a los malos hábitos, compañeros de lo infame, ladrones, calumniadores, maliciosos, pendencieros, depravados, cobardes, siempre

<sup>834</sup> Subramaniam, K. *Shrîmad Bhâgavatam, el llibre del Senyor*, Reus, Samâdhi Mârگا, 1997. p. 53

enfermizos, faltos del sentido del decoro y del pecado, vergonzosos seductores de la esposa ajena.<sup>835</sup>

La segona exposa la degeneració del 'sacerdoci' brahmànic que pervertit ja no pot ser el model i el motor del *dharma* social:

Los brahmines vivirán con las castas bajas y, mientras negligén sus propios rituales diarios, oficiarán en los bajos sacrificios ajenos. Serán codiciosos, inclinados a actos crueles y pecaminosos, hipócritas, ignorantes, engañadores, un lastre para el prójimo, venderán a sus hijas, degenerados, contrarios a toda ascesis y compromiso espiritual. Serán falsos en lo referente a la doctrina y a la práctica, pero se creerán sabios. Les faltará la devoción, repetirán mantras y oficiarán adoraciones con el único fin de engañar a la gente. Se alimentarán de comida impura y seguirán malas costumbres, servirán y comerán alimentos de las castas bajas, dependerán de los otros para vivir, y correrán lujuriosos tras mujeres de baja casta y, malvados, estarán prestos para trocar por dinero incluso a sus esposas, dándolas a los descastados. No observarán ninguna regla en lo referente al alimento, a la bebida o en otras materias, mofándose de las escrituras sagradas, nunca más entrarán en sus mentes pensamientos sobre enseñanzas piadosas, estando siempre inclinados a herir al prójimo.<sup>836</sup>

Shrí Yukteswar redueix l'època obscura a mer materialisme, aquest autor apunta: "En *kâlîyuga*, el *dharma* o la virtut mental se encuentra entonces en su primera etapa y está desarrollada sólo en una cuarta parte; el intelecto humano no puede comprender cosa alguna que no sea la burda materia de esta creación siempre cambiante, el mundo externo."<sup>837</sup> Ens trobem en aquesta temuda època decadent d'inversió de valors (*adhharma*), jerarquies falses i nihilisme com ho temia Plató i ho va profetitzar Nietzsche. Els pensadors hindús de la Renaixença van veure que per superar els estralls del *Kâlîyuga* i les ocupacions per cultures alienes s'havia de potenciar l'educació (*vinaya*). Si la ignorància metafísica és la causa del dolor vital tant en l'hinduisme com en el buddhisme, la ignorància cultural és la causa de la misèria econòmica i nacional. La síntesi educativa del millor de les dues tradicions enfrontades –Orient i Occident- requeria integrar els mètodes pedagògics occidentals amb les aportacions i intuïcions dels mestres hindús i la tradició per tal de transmetre el *dharma* a les noves generacions i superar l'estat de prostració de l'Índia.

Consequently, our being face to face with the problem for right living (*dharma*) means that we take good care of this zero –that is existence- and this infinity – that is God. In this remarkable utterance, the saint bridges the gap between Indian spirituality, exclusively concerned with God, and the Western practicality, exclusively concerned with the needs of this world.<sup>838</sup>

A l'època, el moviment educatiu alternatiu hindú era molt divers amb pluralitat de sistemes pedagògics alguns integren la modernitat, altres volien recuperar el sistema *gurukul* que les invasions musulmanes i la colonització britànica havien reduït a la mínima expressió. Els més mediàtics foren: la Universitat de

<sup>835</sup> Woodroffe, S.J. (1985), *The great liberation, Mahânirvâna tantra*, Madras, Ganesh and Company, p. 11.

<sup>836</sup> Woodroffe, S.J., op. cit., p.12-13

<sup>837</sup> Yukteswar, S. (1998), *La ciencia sagrada*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles, p. 10

<sup>838</sup> Bennett, J., op. cit., p.128.

Benares, nascuda de l'impuls teosòfic de Mrs. Besant i del Pândit Malavaya, irradiava el coneixement tradicional i auspiava les aportacions de Maria Montessori la pedagoga que investigà la teosofia a Madras durant set anys. Les escoles per a orfes de la Râmakrishna Mission, seguint la visió de Vivekânanda, portaven la llum a la foscor dels pobres. Vivekânanda<sup>839</sup> inicià un ambiciós projecte educatiu que també, novetat històrica, incloïa l'educació femenina i l'educació professional de les masses (s'estructuraren institucions educatives, currículums, proves i diplomes)<sup>840</sup>. L'educació del caràcter i el desenvolupament de la personalitat (valentia, magnetisme, pensament positiu...) es destacaven com a fonamentals per elevar l'autoestima col·lectiva després de cinc-cents anys d'ocupació estrangera. Els elements espirituals vedàntics i l'eficàcia occidental s'equilibraven per incorporar el millor dels dos mons. Així la llengua vehicular era la llengua materna però alhora es recuperava l'estudi del sànscrit, element imprescindible per accedir a la tradició, i es mantenia l'anglès. El projecte identitari de Svâmî Pranabândaji (*Bharat Sevâshram Sanga*), transmetia l'ideal de la força de caràcter i del servei a la comunitat, especialment tenia cura dels pelegrins i els llocs sagrats. La *Yogoda Satsanga* de Paramahansa Yogânanda combinava el currículum escolar amb els mètodes espirituals basats en el yoga i la meditació. L'escola de Ranchi (Yogoda Vidyâlaya) de P.Yogânanda, inaugurada el 1910 i encara vigent avui ha realitzat una tasca notable i d'ella han sortit científics i grans gestors dels assumptes del país. En la seva Autobiografia ens explica els inicis de l'escola:

L'ideal d'una educació correcta per a la joventut havia estat sempre una cosa que portava molt endins del meu cor. Veia clarament els resultats, tanmateix força migrats, de l'educació convencional, dirigits exclusivament al desenvolupament del cos i de l'intel·lecte; els valors espirituals i morals, sense els quals hom no pot apropar-se a la felicitat, mancaven completament en els programes oficials. Vaig decidir-me a fundar una escola on els nois poguessin rebre una formació com cal i esdevinguessin els veritables homes del demà. El meu primer pas en aquesta direcció el vaig fer amb set nois a Dihika, un petit llogarret de Bengala. Un any més tard, el 1918, mitjançant la generositat de l'Honorable Manindra Chandra Nundy, el Maharaja de Kasimbazar, em fou possible traslladar el meu grupet, que havia crescut molt ràpidament, cap a Ranchi. Aquesta ciutat de l'estat de Bihar, a uns tres-cents vint km de Calcuta, compta amb un dels climes més sans de l'Índia. El Palau de Kasimbazar a Ranchi es convertí en l'edifici principal de la nova escola, a la qual vaig donar el nom de "Yogoda Satsanga Brahmacharya Vidyâlaya". Vaig crear dos plans d'estudi, un per a l'escola mitjana i un altre per al batxillerat. Hi vaig incloure matèries com l'agricultura, la indústria, el comerç i les acadèmiques. Seguint l'ideal educatiu dels *rishis* (els *âshrams* que tenien als boscos havien estat els antics centres d'ensenyament per a la joventut de l'Índia, tant en el secular com en el diví), vaig disposar que la majoria de les classes es donessin a l'aire lliure. Als estudiants de Ranchi se'ls ensenya la meditació yoga, i un sistema únic per al desenvolupament físic i de la salut, el "Yogoda", els principis del qual vaig descobrir l'any 1916.<sup>841</sup>

Swami Bidyânanda, deixeble de Yogânanda, dedicà tota la seva vida a la missió d'obrir escoles en la ampla zona que s'estén de Ranchi a Calcutta. La Universitat Shântiniketan del poeta Rabindranâth Tagore tenia cura de la

<sup>839</sup> Vivekânanda, S. (1988), *Education*, Sri Râmakrishna Math, Madras.

<sup>840</sup> Nirvedânanda, S. (2002), *Our education*, Râmakrishna Mission, Calcutta.

<sup>841</sup> Yogânanda, P. (1989), *Autobiografia de un yogui*, SRF, Los Angeles.

sensibilitat estètica en tots els camps i la seva universitat participà activament en moviments artístics i iniciatives artístiques d'intercanvi Orient-Occident. Citem com exemple l'exposició dels autors de la Bauhaus a Calcutta. Les escoles sense titulacions de J. Krishnamurti<sup>842</sup> amb el seu ideal de mantenir les esferes de *dharmā* i *artha* separades per no pervertir l'ideal educatiu... malauradament les escoles han introduït finalment els exàmens perquè els pares volien que els seus fills accedissin al sistema universitari. Vegem alguns models educatius que han reeixit aquest segle XX. Comencem amb els reeixits mètodes pedagògics de Sri Aurobindo-Mere adreçats a tots els nivells de l'ésser humà es feien sentir des de Pondicherry.

## a) L'Educació integral de Sri Aurobindo i the Mother.

Per Sri Aurobindo y Mirra Alfassa, l'educació integral té com a finalitat perfeccionar i alliberar a l'ésser humà (*sā vidyā yā vimuktaya*). Aquest és l'objectiu del model que propugna el *Sri Aurobindo International Centre of Education* de Pondicherry inaugurat l'any 1943 per la Mere<sup>843</sup>. L'ésser humà per la tradició vedàntica es percep com un conjunt de cinc cossos (*kosha*). L'educació, seguint Sunil Behari Mohanty<sup>844</sup>, ha de desenvolupar-los i perfeccionar-los. Hi ha, llavors, una quintuple educació: l'educació física que vol perfeccionar el cos. L'educació vital per transformar les emocions. L'educació mental per desenvolupar les capacitats mentals. L'educació psíquica per expandir les qualitats superiors i l'educació espiritual per connectar amb la Font. Simplificant aquest quintuple currículum:

### 1. Educació del cos físic.

L'educació del cos té com a objectiu final transformar-lo en un perfecte instrument perquè la voluntat conscient en faci ús. El treball amb el cos<sup>845</sup> es fa recurrent al *hatha-yoga*, la gimnàstica, els esports... amb una triple finalitat:

- a) Adquirir el control i disciplinar les funcions del cos (respiratòria, excretora...), desenvolupant hàbits saludables d'higiene, dieta, respiració, *brahmacharya*...
- b) Desenvolupar harmoniosament i metòdicament totes les parts, moviments i capacitats corporals (harmonia, força, velocitat, resistència, agilitat, plasticitat...).
- c) Corregir els defectes i les deformitats.

### 2. Educació del cos vital.

La part vital atorga energia a l'organisme i a la psique però també el pot drenar, estressar i afeblir. Per cos vital Sri Aurobindo entén un complex sistema de relacions energètiques (*chakres*) i emocions que inclou:

- a) El vital mental que expressa a través del pensament, la paraula i l'acció les emocions, sentiments, desigs...

---

<sup>842</sup> Krishnamurti, J. (1996), *Pedagogía de la libertad*, Integral, Barcelona.

<sup>843</sup> Madre, (1995), *Educación*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona.

<sup>844</sup> Behari, S. (1985), *Theory and practice of integral education*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry.

<sup>845</sup> Bhattacharya, P.K. (2007), *Basic education of the body*, Sri Aurobindo Ashram, Puducherry.

- b) El vital emocional seu de l'amor, l'alegria, el dolor, l'odi...
- c) El vital central seu de fortes reaccions i expectatives egocentrades: ambició, orgull, vanitat, por, filies i fòbies...
- d) El vital inferior: seu dels petits o grans desitjos per l'aliment, el sexe, crítiques als altres...

L'objectiu que es cerca en aquest nivell és purificar els hàbits (*chitta shudhi*) caracterològics que inclouen estructures mentals i morals. Per aconseguir-ho s'introdueix el conreu de les arts (teatre, pintura, música...) i la sensibilitat que se'n deriva i elements del *râja-yoga* com el coneixement de la pròpia naturalesa (*svabhâva*), el rebuig i la substitució de les respostes negatives (*samyama*), desenvolupar les virtuts de les quatre castes en un mateix com deixà escrit Sri Aurobindo en el comentari del *Gîtâ*:

The thirst of knowledge, the self-devotion, the purity, the renunciation of the *brahmin*. The courage, ardour, honour, nobility, chivalry, patriotism of the *ksatriya*. The beneficence, skill, industry, generous enterprise and large open-handedness of the *vaishya*. The self-effacement and loving service of the *shûdra*, -these are the qualities of the *âryan*.<sup>846</sup>

### 3. Educació del cos mental.

Sri Aurobindo continua amb la tradicional tematització de l'òrgan mental (*antahkarana*) dividit en quatre nivells: *chitta* o el magatzem d'impressions i records, *manas* o la ment sensorial, *buddhi* o l'intel·lecte i *ahamkara* la personalitat. A continuació es planteja entrenar i desenvolupar les capacitats mentals: raonament, comparació, diferenciació, expressió, memorització, observació, creativitat, plasticitat, lògica i sobre tot la concentració, clau del silenci mental. Posteriorment s'ensenya la psicologia occidental, encara que limitada, i s'aprofundeix en la psicologia yòguica (Patañjali), vedàntica i integral (*pûrna*) que introdueix nivells supra-conscients de la ment<sup>847</sup> (superior, il·luminada, intuïtiva, sobrement, suprament...). L'objectiu no és només desenvolupar sinó sobretot integrar els nivells psíquics.

### 4. Educació del cos psíquic.

Hem d'entendre el plantejament evolutiu de la filosofia educativa Aurobindiana perquè no tots els estudiants estan preparats per treballar aquesta dimensió. Encara que tots poden aspirar a sentir la presència de l'ésser psíquic interior a través de les 'disciplines yòguiques'. L'Ésser psíquic<sup>848</sup> (*chaitya purusa*), l'ànima individual en evolució<sup>849</sup>, és la flama divina dins de l'ésser humà. Es manifesta com una capacitat de cercar la veritat per sobre de tot sense defallir, conrear una pau profunda en tota situació i una desafecció pels jocs del cos vital i mental. La pràctica del centrament abans d'actuar connectant amb la voluntat interior intel·ligent i amb el propòsit constructiu que n'és la fita. Elements del *jñâna-yoga* i del *bhakti-yoga* s'introdueixen en aquest punt.

<sup>846</sup> Aurobindo, S. (1970), *La Bhagavad-Gîtâ*, Albin Michel, Paris, p.33.

<sup>847</sup> Per aprofundir en aquest aspecte consulteu els capítols 5 i 6 de l'obra de Merlo, V. (1998), *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona.

<sup>848</sup> Aurobindo, S&La Madre, Dalal (ed.), (2002), *El ser psíquico*, F.C.S.A., Barcelona.

<sup>849</sup> Merlo, V. (1994), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Centro Sri aurobindo, Barcelona, p.125.



## 5. Educació del cos espiritual.

La metodologia cercarà l'elevació i el retorn a l'Eternitat. Caldrà no confondre-la amb la religió encara que la religió pot conduir a l'educació espiritual. Així mateix no es pot confondre-la amb la ciència encara que aquesta pot menar a l'educació espiritual. El supòsit d'aquest sistema educatiu és que l'ensenyant sigui un yogui, és a dir, que sigui calmat, centrat, despert, amorós... La clau de l'educació integral la té l'actitud<sup>850</sup> del professor.

Ens trobem clarament en el vector d'una transformació integral<sup>851</sup>: física (cel·lular dirà La Mère), anímica, mental, espiritual, supramental... incardinada en un pensament evolucionista i embolcallada en un marc artístic que encomana als seus seguidors la voluntat de passar de la potència a l'acte en totes les esferes.

### b) L'educació en Valors Humans de Sathya Sai Baba.

Com a model educatiu que també treballa amb les nocions vedàntiques tradicionals dels cinc cossos o dimensions humanes presentem la tasca educativa del polèmic Sai Baba. Sathya Sai Baba ha endegat una reforma educativa de gran abast, especialment al sud de l'Índia, que inclou des de l'educació pre-escolar fins a educació universitària. El projecte educatiu es centra en el camp de l'educació dels infants (*Bal vikas*) i en l'educació en els valors humans per tal de regenerar tota la societat. L'educació comença de ben joves a les escoles Sai i a les llars, especialment els primers set anys de la vida. L'educació té com a objectiu l'espiritualització de la vida. Sai Baba digué en un discurs:

La finalitat de l'educació espiritual (*Brahmavidyā*) és permetre a l'home tenir una visió del Diví a la societat. Quan l'home combina aquesta visió amb la disciplina espiritual, es fon en Déu. La visió i la fusió en la Divinitat són com dos pols, l'un positiu, l'altre negatiu. El positiu i el negatiu s'uneixen i ens porten a un estat on esdevenim divins.

L'objectiu és doble: l'educació del caràcter i de l'espiritualitat a través del desenvolupament de cinc valors humans; veritat, acció justa, pau, amor i no-violència<sup>852</sup>. Potser ens sorprendrà la importància atorgada a l'educació del caràcter però fa uns segles a Europa conegué una valoració destacada. Jean-Jaques Rousseau, al segle XVIII, donà un impuls a l'educació dels infants en una Europa quasi bé analfabeta: "Elle, l'éducation, n'est pas faite pour produire un magistrat, un soldat ou un prêtre, mais un homme. Et un homme bien éduqué est celui qui est équipé pour supporter les bonheurs et les malheurs de la vie." En aquesta línia s'expressa Sathya Sai Baba :

La finalitat de la cultura és la perfecció.

---

<sup>850</sup> Vijay, (1984), *Light for students*, Sri Aurobindo Society, Pondicherry.

<sup>851</sup> Merlo, V. (2008), *La pasión filosófica, semillas filosóficas de Occidente y de Oriente*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, p.176 i ss.

<sup>852</sup> Martinelli, Marilu, (2002), *Aulas de transformación, programa de educación en valores humanos*, Longseller, Buenos Aires.

La finalitat del coneixement és la saviesa.  
La finalitat de la saviesa és la llibertat.  
La finalitat de l'educació és el caràcter.  
I el caràcter consisteix a renunciar a la pròpia avidesa egoista.

Dos dels valors han estat extrets de la vida i els ensenyaments de Râma, esposats en el *Râmâyana*: *dharma* (la rectitud i el compliment dels deures) i *satya* (la veritat i la veracitat). Altres dos de la vida de Krisna –*Bhagavatam* i *Mahâbhârata*: *shântih* (la pau interior i exterior) i *prema* (l'amor); un cinquè valor, *ahimsâ* (no-violència) és la crema del *dharma* obtinguda sintetitzant totes les escriptures i sobre tot encarnada en la vida dels sants. La tradició l'havia transformat en lema: *ahimsâ paramo dharma*, acceptat per tots. El pensament vedàntic entén que l'ésser humà està constituït per cinc cossos o dimensions: el nivell físic, emocional, mental, intuïtiu i espiritual. L'educació en valors de Sai Baba s'esforça a la manera platònica per desenvolupar una virtut en cada nivell. Ara passarem dels tres nivells del filòsof grec (ànima en el ventre, en el pit i en el cap) a cinc. Cadascun dels cinc valors i els subvalors que els acompanyen s'adreça a un nivell específic on fa florir les potencialitats sàttviques d'aquests camp i hi anihila les tendències negatives (*tamas* i *rajas*).

*Tamas* es como los gusanos que se arrastran y se retuercen en la carne podrida; *rajas* es como la mosca que se para tanto en cosas sucias como limpias; *sattva* es como la abeja que sólo visita flores fragantes. Sin embargo, los tres están atados a los objetos, y uno debe estar libre de toda traza de apego. Cuando los corazones se llenan de moscas y gusanos se tiene que usar el insecticida de la repetición del Nombre del Señor para desinfectarlos.<sup>853</sup>

En la taula següent presentem els cinc valors de l'esfera del *dharma*, que educaran els cinc nivells segons el *vedânta* al qual van adreçats i els cinc verins de la psique humana o antivalors.

Nivells humans	Valors ètics	Anti valors ha transformar
Nivell espiritual (ânandamâyâ kosha)	No-violència (ahimsâ) altre nom d'ânanda	Odi, orgull
Nivell intuïtiu-contemplatiu (vijñanamâyâ kosha)	Amor (prema)	Desamor, egoisme, aïllament
Nivell mental-sensorial (manomâyâ kosha)	Veritat (satya)	Mentida, engany, aparença
Nivell emocional (prânamâyâ kosha)	Pau (shântih)	Estres, descentrament,
Nivell físic (annamâyâ kosha)	Acció correcta (dharma)	Acció incorrecta, injusta, anomia

©Josep Maria Duch

El seu ensenyament sobre valors humans<sup>854</sup> es complementa en l'esfera de *moksa* amb la pràctica brahmànica de la meditació *soham* i la recitació del

<sup>853</sup> Sai Baba, S. (2004), *Sadhâna, el sendero interno*, Fundación S.S.B. de Latinoamérica, Buenos Aires. P.192.

<sup>854</sup> Burrows, Loraine, (1990), *Educación Sathya Sai en valores humanos*, Errepar, Buenos Aires.

*gâyatrî mantra*<sup>855</sup>, i un doble apropament a *artha*: un treball de control dels desitjos consumistes de la inquieta ment de mico<sup>856</sup> i potenciar el lideratge<sup>857</sup> en els estudiants, futurs dirigents.

### 8.3. L'Artha vist per Gandhi.

#### a) Nacionalisme.

*Artha* es un *purusârtha*, un interès humà legítim, individual i col·lectiu, necessari pel ple desenvolupament humà i per això mateix compatible amb els altres tres valors. La harmonia entre l'esfera secular i la sagrada era possible només en una societat lliure governada per una constitució secular aconfessional. Gandhi era del parer que els reis (*mahârâjas*) foren localistes i disgregadors, mentre que la tasca dels mestres espirituals, els *acharyes*, fou integradora. Aquests proposaren ideals, pelegrinatges i santificaren llocs sagrats en els quatre quadrants del territori, la qual cosa comportà molt de moviment intern i un fort sentiment de pertinença. Índia que es trobava en un procés d'evolució d'unes monarquies caduques envers l'estat plurinacional travessava un llarg període de conquesta musulmana i colonialisme britànic. De fet Índia ja era una civilització diverses vegades mil·lenària, no una nació segons els canons occidentals, molt abans que els britànics aparegueren al país. Es parlava d'*Âryavartha* o de *Bharathavarsha*, una *oicumene*<sup>858</sup>, formada per nou parts. L'estat de la qüestió havia degenerat tant que fins i tot el territori de l'Índia fou dibuixat pel llunyà Parlament Britànic. Hem vist com el moviment de la Renaixença hindú entre altres fils bellugava el del nacionalisme ressentit atiat pel despreci dels administradors britànics i les crítiques dels missioners. Entre les diverses formes de nacionalisme: cívic, ètnic, lingüístic, religiós... Gandhi s'inclinà per ancorar l'Índia en el nacionalisme cívic no-violent:

El nostre nacionalisme no pot ser cap perill per a les altres nacions, ja que no n'explotarem cap ni tampoc no permetrem que ningú ens exploti a nosaltres. Mitjançant l'*svârâj* (l'autogovern) servirem tot el món. No és el nacionalisme el que és dolent, sinó la intolerància, l'egoisme i l'exclusivisme, que són la ruïna de les nacions modernes. Cada una d'aquestes nacions vol treure profit a l'esquena de l'altra i renéixer de les seves ruïnes. El meu patriotisme no és excloent, sinó que ho abraça tot. Rebutjo el patriotisme que es basa en la dissort de l'explotació d'altres nacionalitats. El meu concepte de patriotisme no existeix si no està sempre, sense excepcions, d'acord amb el bé de tota la humanitat.<sup>859</sup>

El nacionalisme cívic de Gandhi descansava en dues idees. La primera era que la civilització hindú era oberta i assimilava elements forasters. La segona que la religió no era la base del nacionalisme cívic, altrament els musulmans hindús i

<sup>855</sup> Sai, B.S.S. (1998), *Gayatri mantra*, Errepar, Buenos Aires.

<sup>856</sup> Krystal, Phyllis, (1992), *Aprendiendo a controlar nuestra mente de mono*, Errepar, Buenos Aires.  
- (2002), *Límite a los deseos*, Ed. Longseller, Buenos Aires.

<sup>857</sup> Chibber, Dr.M.L. (2002), *Liderazgo*, Ed. Longseller, Buenos Aires.

<sup>858</sup> Parel, A.J., op. cit., p.31.

<sup>859</sup> Duch, J.M. (2006), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Pagès Editors, Lleida, p.46.

les altres minories no encaixarien en el projecte. Jinnah, el pare del naixent Pakistan, es centrà en un nacionalisme basat en la religió. El nacionalisme gandhià no reposava en el factor ètnic, importat del feixisme europeu, ni en el fet lingüístic però sí en els drets humans. La nació existeix per protegir i promoure les llibertats, els drets i la dignitat dels seus membres.

## b) Política i estat.

Gandhi no era pas anarquista, tot i la simpatia que li despertaven alguns teòrics del moviment llibertari. Una comunitat política necessita d'un estat que no sigui ni hobbesià ni Maquiavèlic. La llei moral (*dharma*) es troba sempre per damunt de la llei de l'estat. La funció del estat: ser protector dels drets humans, de la seguretat del país i de l'estat secular. L'estat ideal *Râmarâjya*, el Regne de Déu a la terra, tenia ressonàncies en la tradició literària i religiosa hinduista: el *Râmâyana*<sup>860</sup>. El *locus classicus* de la política hindú, es troba en l'exposició de Kautilya a l'*Arthashastra*, i es basa en l'experiència, ben natural, que porta al peix gran a menjar-se al petit. El Regne de Shrî Râma (*râmarâjya*) o el regnat del rei buddhista Ashoka (*buddharâjya*) mostraren que una altra política era possible. El rei Shrî Râma i el pacífic rei Ashoka, ja van fer tastar a l'Índia el davallament de l'ordre espiritual en els assumptes humans. Els seus regnes basats en la justícia amorosa i la pau encara alenen sobre les aigües de l'imaginari hindú. Gandhi tenia en ment la descripció utòpica que *El Râmâyana* de Vâlmîki feia a la fi del sisè Cant:

El regnat de Shrî Râma es caracteritzà pel fàcil i espontani respecte del *dharma*. La gent s'havia alliberat de tot tipus de por. Cap dona no va esdevenir vídua, no hi havia por als atacs dels animals ferotges, les malalties eren inaudites, en tot el regne havien desaparegut els bandolers i els lladres, ningú no coneixia el sofriment i els vells no hagueren de celebrar funerals als joves; durant tot aquell temps tothom era feliç i virtuós, ningú no intentava fer cap acte de violència per respecte i amor a Shrî Râma, de qui sempre parlaven. La gent vivia fins als mil anys i tenia nombrosos fills. Tothom fruïa de bona salut i era lliure de malalties; els arbres d'arrels fermes sempre oferien flors i fruits. Els núvols donaven la pluja necessària i el vent bufava agradablement; cadascú estava content amb els seus propis negocis i seguia la vocació que més preferia; ningú no deia mentides i tothom tenia una mirada d'optimisme amb el *dharma* com a llum guiadora.<sup>861</sup>

Gandhi i Shrî Aurobindo, per camins diferents, cercaven una altra oportunitat per corporificar l'ideal del *dharma*, per ancorar-lo a la Terra. S'havia d'actuar immediatament i es demanava l'ajuda de tots, també la del poeta Rabindranâth Tagore. "Què heu fet per a l'home que treu aigua del pou?", preguntà un Gandhi amoïnada, l'any 1921, als escriptors participants en una conferència literària al Gujarat. El nou Regne per a tots s'havia de basar en els principis de prosperitat, autonomia, satisfacció de les necessitats i igualtat divina que ens recorda la complexa aplicació de l'ideal il·lustrat europeu que cercava la igualtat, la llibertat i la fraternitat humana. El Mahatma veié clar que no hi hauria veritable Regne de Déu sobre la Terra:

---

<sup>860</sup> Per una lectura revisionista del text des de perspectives contemporànies de gènere i societat: Bose, M. (2004), *The Râmâyana revisited*, Oxford University Press, New York i Alles, G.D. (1994), *The Iliad, the Râmâyana and the work of religion*, Pennsylvania state University Press, Pennsylvania.

<sup>861</sup> Martí, A. (1999), *Râmâyana de Valmîki*, Col·lecció Samâdhi Mârگا, Reus.

a) Si no hi ha pau entre les religions. L'oració i el diàleg interconfessional són els camins triats per Gandhi per assolir la pau entre comunitats religioses. Però, tot i practicar-lo, malauradament, el diàleg interconfessional pot quedar reduït a una estèril i avorrida capelleta que només activa l'hemisferi esquerre del cervell, que es complau massa en l'anàlisi de les diferències doctrinals i que consolida les peculiaritats diferencials. En canvi, pregar junts pot unir els cors per afinitat i experiència. Una altra tasca ens dona Gandhi, saber pregar.

L'oració no és res més que l'anhel intens del cor. Et pots expressar a través dels llavis; pots fer-ho en la intimitat o en públic; però perquè sigui genuïna, l'expressió ha de procedir de la solitud més pregona del cor. Tots estem indefensos com Draupadī, perquè tots estem plens d'impureses i de desigs negatius de diverses menes.

b) Si no es purifica la religió dels elements històrics inessencials. Gandhi acceptarà l'hinduïsm, però el vol netejar d'afegits posteriors decadents i injusts. En aquest punt s'ha d'entendre la defensa que farà dels *harijans*, els descastats o fills de Déu. Svāmī Vivekânanda, abans, ja els havia defensat i anomenat *daridranârâyâna*, el Senyor com el pobre entre els pobres. El seu lema era: 'Ajudar el pobre i el desvalgut, fins a la mort'. Avui, només a l'Índia, són 160 milions d'oprimits o *dalits*, com prefereixen anomenar-se sense comptar els aborígens (*varna bâhyas*). Encara hi ha molta feina pendent, i aquesta no para de créixer!

c) Si no s'assoleix un nivell d'autocontrol i integració interior que permeti la sobirania basada en l'autoritat moral. Gandhi com Confuci i els antics mestres espirituals de la humanitat apunta a una excel·lència humana aconseguida per l'autoperfeccionament. El model democràtic és el més adient per Gandhi. Un sistema democràtic que demana una forta implicació personal.

La democràcia, en essència, és l'art i la ciència de mobilitzar totes les fonts físiques, econòmiques i espirituals de les diferents seccions del poble per al servei del bé comú. L'esperit de la democràcia no és una cosa mecànica que es pugui ajustar eliminant-ne els seus formulismes, sinó que s'ha de canviar des del cor. La democràcia disciplinada i instruïda és la cosa més bona del món. Una democràcia plena de prejudicis, ignorant i supersticiosa, portarà al caos i, àdhuc, a l'autodestrucció.

Gandhi coincideix amb J.S.Mill quan alerta i critica els riscos de l'aplicació d'una democràcia merament numèrica:

La democràcia no és un estat on la gent actua com si fossin béns. En la democràcia, la llibertat d'opinió individual i l'acció són gelosament protegides. Per tant, crec que la minoria té tot el dret d'actuar de manera diferent que la majoria. La regla de la majoria té una aplicació reduïda, és a dir, hom ha de cedir a la majoria en assumptes de detall, però és esclavatge mostrar submissió a la majoria sigui quina sigui la seva decisió. Segons la meva concepció, la democràcia no es pot reforçar amb la força física. Això serà la revifalla de la força bruta en una forma més virulenta. Si els drets de les minories s'han de respectar, la majoria ha de tolerar i respectar les seves opinions i accions... És obligació de

la majoria vigilar que les minories siguin escoltades com cal i no es vegin exposades als insults.

L'autoritat ha de prevaldre sobre el poder a l'estat democràtic, altrament trairia la seva essència.

El poder imposat per la força necessita sempre que l'ajudi la policia i els militars; en canvi, el poder originat des del cor els necessita poc, per no dir gens. La possessió del poder fa que els homes es tornin cecs i sords, perquè no veuen les coses que tenen davant mateix del nas, ni senten res del que els arriba a les orelles. Això vol dir que no se sap el que pot arribar a fer un govern 'ebri de poder'. Per tant, els homes patriotes han d'estar preparats per morir, preparats perquè els empresonin i preparats per a tot el que els pugui arribar. El poder que ve del servei fidel ennobleix. El poder que se cerca en nom del servei i que només es pot obtenir per la majoria dels vots, és una il·lusió i un parany que s'han d'evitar.

Un altre punt del seu programari es referia al tema de les castes i especialment a la situació degradant que vivien els descastats. Gandhi escriu una carta des de la presó de Yeravda sobre l'abolició de la Intocabilidad (*Harijanmukti*).  
Llegim-la complerta:

La intocabilidad significa que el contacto con ciertas personas produce una mancha, porque estas personas han nacido en un determinado estado social o en una familia determinada. Para utilizar un término de Akha (un poeta del Gujarat) el mismo concepto de la intocabilidad es una excrescencia, y según la religión popular es un obstáculo y corrompe la religión. Nadie puede nacer como intocable, porque cada ser es una chispa del mismo y único Fuego. Considerar que ciertos seres humanos son intocables después de su nacimiento es un concepto falso, hipócrita. De la misma manera, lo es tener falsos escrúpulos, no justificados por la razón, al contacto con un cadáver, que más bien habría de ser objeto de piedad y respeto. Solo por razones higiénicas habría que bañarse después de haber friccionado con aceite, afeitado y vestido un muerto. El que no se lava en circunstancias parecidas, se ha de considerar poco limpio, no un pecador. Una madre podrá ser una "intocable" mientras no se bañe o lave las manos y los pies después de haber arreglado su hijo que se había ensuciado, pero si un niño la toca en ese momento no se manchará por ello.

Sin embargo se considera equivocadamente que los *banghis*, los *dheds*, los *chamars* y otros son intocables por su nacimiento. Por años podrán bañarse, enjabonarse todo lo que quieran, vestirse correctamente y llevar la marca de los seguidores de Visnu, leer el *Bhagavadgîtâ* cada día, y ejercer una profesión liberal, sin embargo seguirán siendo intocables. Esto de religión no tiene nada, y solo merece ser extirpado. Consideramos la eliminación de la intocabilidad una de las reglas que se han de observar al interior del *âshram*, y proclamamos con toda convicción que la intocabilidad no solo no forma parte del hinduismo, sino que sigue siendo una plaga que cada hindú tiene la estricta obligación de combatir. Por tanto, todo hindú que lo considere un pecado tiene que contribuir a expiarlo confraternizando con los intocables, asociándose a ellos con un espíritu de amor y de servicio. Esta actitud lo purificará a él, reparará las injusticias que ellos han tenido que soportar y los ayudará pacientemente a salir de la ignorancia y de otros males acumulados en siglos de esclavitud, y además animará a otros hindúes a hacer lo mismo. Cuando la eliminación de la intocabilidad se plantea desde esta perspectiva espiritual, las consecuencias

materiales y políticas pierden toda su importancia, y las personas se relacionan con los llamados intocables sin preocuparse de las consecuencias. Los que buscan la verdad no piensan nunca en las repercusiones materiales de su búsqueda, ya que para ellos no es una cuestión política, sino un elemento tejido en la trama de su existencia.

Cuando comprendamos la importancia capital de esta regla, descubriremos que el mal que se quiere combatir no se hace sentir solo en las clases sociales oprimidas. El mal que al inicio no era más grande que un grano de mostaza, acabará adquiriendo unas proporciones desmesuradas y destruirá todo lo que ha atacado. Pero hay que comprender también que este mal particular se halla en todos los ámbitos de la vida. Las abluciones interminables, la preparación especial de los alimentos aplicando falsos conceptos de intocabilidad, son tantas, que casi no nos queda tiempo para ocuparnos de nosotros mismos. Cuando hacemos ver que oramos a Dios, no es a Él a quien rendimos culto, sino a nosotros mismos. Para observar esta regla no solo hay que hacer amistad con los intocables, sino que hay que amar todo lo que vive como a nosotros mismos. Eliminar la intocabilidad es amar a todo el mundo y servirlo, y esto se podría decir que es lo mismo que ahimsâ. Eliminar la intocabilidad significa tirar las barreras que separan al hombre de sus semejantes, es tirar las barreras que separan entre sí las diferentes especies del Ser. Estas barreras se pueden encontrar por todo en la tierra, pero aquí hablamos sobre todo de la intocabilidad que ha sido aceptada en la India en nombre de la religión y que ha reducido a miles de millones de seres humanos a un estado de casi esclavitud.<sup>862</sup>

Un altre element clau per Gandhi era l'estatus de les dones i la modificació de la infravaloració en que eren mantingudes:

La dona no és l'esclava sota fiança de l'home, sinó la companya, la muller i la parella, amb iguals drets, en les seves alegries i penes, tan lliure com el marit a l'hora d'escollir el propi camí. La dona és la companya de l'home i està dotada amb les mateixes qualitats mentals. Té el dret de participar en el més menut detall de les activitats de l'home i té el mateix dret a la llibertat que ell. De la mateixa manera que l'home i la dona essencialment són un de sol, llurs problemes també cal que siguin un de sol en essència. L'ànima en ambdós és la mateixa. Els dos viuen la mateixa vida i tenen els mateixos sentiments. Cadascun és el complement de l'altre. L'un no pot viure sense l'ajuda activa de l'altre. L'home ha dominat la dona des de fa segles i, per aquest motiu, la dona ha desenvolupat un complex d'inferioritat. S'ha cregut que els ensenyaments interessats de l'home són certs i que és inferior a ell. Però els savis entre els homes han reconegut que la dona té el mateix estatus que l'home.

L'element *kâma* funcionant dissociat de l'element *dharma* ha reduït la dona a la satisfacció de les necessitats sexuals masculines, reduïdes a meres funcions genitals.

De tots els mals dels quals l'home s'ha fet responsable, cap és tan degradant, tan vergonyós i tan brutal com el fet d'haver abusat de la millor meitat (segons el meu parer) de la humanitat: el sexe femení i no el sexe dèbil. Perquè és el més noble dels dos, fins i tot actualment representa la personificació del sacrifici, del sofriment silenciós, de la humilitat, de la fe i del coneixement. No permeteu que cap dels dos vegi l'altre, com un objecte de luxúria. L'home ha considerat la dona

---

<sup>862</sup> Duch, J.M. (2006), *Gandhi espiritual*, M.T.M. Ediciones, Barcelona, pp.72-74.

com si fos la seva joguina. La dona ha après a ser-ho i, dins de tot, ha vist que això és fàcil i confortable, perquè, quan un arrossega un altre en la seva davallada, la caiguda és més suau. La dona ha de cessar de considerar-se l'objecte sexual de l'home. El remei és més a les mans de la dona que de l'home. La dona cal que deixi d'embellir-se per a l'home; fins i tot per al seu marit, si vol ser un company igual que ho és l'home.

Correspon a les dones occidentals mostrar un perfil alt i lluitar solidàriament per les seves germanes del tercer món. Potser Gandhi pensava en l'exemple i l'obra realitzada per les deixebles angleses i americanes de Swami Vivekânanda: "A les dones americanes els correspon demostrar el poder de la dona. Però això no serà possible fins que deixin d'ésser la joguina de l'home en les seves hores de lleure."

### c) Economia.

L'essència del meu ensenyament és que l'home ha de restar satisfet amb allò que són les seves necessitats reals i esdevenir autosuficient (*svaraj*).

Les seves idees en l'esfera econòmica les extreu de la lectura i l'estudi experimental de les obres clàssiques, no de l'economia, sinó de l'esfera del *moksa* com l'*Ísha Upanishad*, els *Yogasûtra* de Patañjali (especialment els conceptes d'*asteya* i *aparigraha*), del *Gîtâ*, de l'ensenyament del Buddha sobre la incompatibilitat de determinats treballs amb la pràctica de la vida espiritual. També es nodreix de teòrics occidentals com John Ruskin. Gandhi té en alta estima l'obra *Fins a la fi, quatre assaigs sobre els primers principis d'economia política* del crític victorià influït per l'utilitarisme de Jeremy Bentham i per l'utopisme de Richard Owen. D'ell aprèn que la única riquesa és la vida, i que s'han de respectar capacitats i disposicions naturals. Altres autors estudiats foren Bondaref de qui retingué la noció del treball manual diari; *Walden* i *Sobre el deure de la desobediència civil* de l'escriptor americà H.D. Thoreau; *Assaig sobre la política* d'Emerson... Les cinc idees d'inspiració teològica gandhianes sobre la riquesa són: el veritable propietari és Déu; la desafecció en l'ús i possessió; el gaudi; la no cobejança i la lleialtat. Les tres primeres les documenta en l'*Ísha Upanishad*. Escriu sobre la quarta idea sota la influència del concepte de no desig i no acumulació (*aparigraha*) extret de Patañjalî:

La nostra civilització, la nostra cultura i el nostre *svârâj* (autocontrol) no depenen de multiplicar les nostres necessitats, sinó de restringir-les amb l'abnegació. S'acosta el temps en què aquells que estan immersos en el desfici foll de la vida moderna, multiplicant les seves necessitats inútils i que pensen que augmenten la riquesa i el coneixement real del món, tornaran sobre els seus passos i diran: 'Què hem fet?'

L'últim concepte, la lleialtat a l'altre, suposa simplificar les necessitats i no acumular possessions i propietats:

Crec que, en certa manera, som uns lladres. Si prenc una cosa que no necessito per al meu ús immediat i me la guardo, vol dir que l'estic robant a algú altre. Goso afirmar que és una llei fonamental de la natura, sense excepcions, que la natura produeix cada dia tot allò que ens cal i si cadascú només agafés el que necessita i res més, no hi hauria pauperisme en aquest món, ni ningú no moriria



de gana. No sóc socialista ni tampoc vull desposseir aquells que tenen possessions, però sí que dic, de manera personal, que aquells de nosaltres que volen veure la llum enmig de les tenebres cal que segueixin aquesta regla. No vull desposseir ningú de res, tampoc no m'he de separar de la regla d'*ahimsâ* i si algú té més que jo, que ho conservi. Però, pel que fa a la meva pròpia vida, no vull posseir res que no necessiti.

Sempre hem de tenir en ment als altres quan hem d'actuar. Quan li demanaven una regla heterònoma per guiar-se els parlava del seu talismà:

Et donaré un talismà. Quan tinguis un dubte o el teu ego es faci massa gran, fes-te aquest examen: Recorda la cara de l'home més pobre i feble que hagis vist mai i pregunta't si la gestió que penses fer li serà d'alguna utilitat. En guanyarà alguna cosa? Li tornarà el control sobre la seva vida i el seu destí? Dit d'una altra manera, portarà els milions de famolencs, físics i espirituals, cap a l'autoregulació (*svârâj*)? Si és així, veuràs com desapareixen alhora els teus dubtes i el teu ego.

Criticà el monasticisme budhista i hindú: no s'ha de captar, s'ha de treballar! Alguns atribueixen aquest punt a que fos de la tercera casta, la dels comerciants. La compassió és necessària en la vida econòmica però la base és de l'economia d'una societat és la Veritat, *satya*. Un altre concepte fonamental és *svârâj* o autoregulació que es desplegava com independència política de l'Índia, les llibertats polítiques dels ciutadans, la llibertat econòmica i la lliure recerca de l'alliberament espiritual (*moksa*). Enfront de la industrialització de tall anglès Gandhi entén que Índia ha de tenir indústria però del tipus correcte. La introducció de la maquinària a gran escala i per tot produeix atur. I tres grans riscos com l'explotació tecnològica dels pobles atraçats (problema de justícia internacional), l'impacte negatiu sobre la natura (problema ecològic), produeix compulsió a consumir basat en la cobejança artificial que acaba per destruir l'humà (problema psicològic). La tecnologia neta és aquella que és justa, ecològica i alliberadora, és a dir, permet el treball ètic. Com a model de tecnologia neta Gandhi impulsarà la roda filadora que permetrà la independència enfront del monopoli tèxtil britànic. El desig de riquesa (*artha*) que no està en sintonia amb el desig de transcendència (*moksa*) és un obstacle al desenvolupament humà. La recerca de *dharma* i *artha* ha de ser complementada amb la de *moksa*.

## 8.4. Qüestionant l'*artha* de Gandhi.

a) Nacionalisme sagrat: quan el *guru* cau en la política convencional.

L'Índia independent esdevingué la més gran democràcia constitucional i es va mantenir en el context internacional dels dos blocs en un centrat eix dels països no alineats. Amb Nehru l'Índia inicià un procés de modernització i de militarisme allunyats del projecte rural i no-violent del Mahâtma i el país fou governat per una dona, la presidenta Indira Gandhi. Posteriorment es manifestaren les preocupacions identitàries que sempre havien romàs en un estat latent i controlat pel Partit del Congrés.

Avui, *Hindutva*, la hinduïtat, és el concepte clau del nacionalisme ètnic nascut de la confrontació amb l'Islam i estructurat seguint motlles polítics de tall occidental. L'encunyà Vinaya Damodar Savarkar (1883-1966) fundador del *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) fundat el 1925. Racialitat *ârya* i cultura sànskrita en són l'eix. Vol reduir la identitat a un tema exclusivament religiós. Exclou de manera integrista els musulmans, cristians, parsis i jueus hindús. Mahadev Sadashiv Gowalkar afegí, anys després, elements feixistes i nazis com l'orgull de raça. L'assassí de Gandhi Nathuram Godse pertanyia a aquesta nebulosa racista. Tots ells criticaren Gandhi per feble i per fer massa concessions a musulmans i britànics. Godse declarà que: 'All his experiments were at the expenses of the hindus'. Altres grups o individus dialoguen críticament amb la modernitat sense perdre contacte amb les arrels ni amb la seva essència com el filòsof Surendranâth Dasgupta<sup>863</sup>, preceptor de Mircea Eliade i Swâmi Karpâtrî/Karapâtrî Mahârâj (1905-1980) que com d'altres Swâmis fundà un moviment polític tradicionalista l'any 1948 el *Râm Râjya Parishad* (RRP). El musicòleg francès Alain Daniélou ens diu d'ell:

Swâmi Karpâtrî, whose teachings I faithfully followed, had set up a cultural movement, the *Dharma Sangh* (association for the defense of moral and religious values), in order to bring about a return to traditional cultural and societal values. He criticized the socialistic ideas put forward by the National Congress of Gandhi and Nehru, as well as those of pseudo-traditionalist reformers such as Aurobindo or Tagore, which claimed to return to an idealized tradition, but which were actually imbued with Western Ideas.<sup>864</sup>

*Ram raja parishad* is a hindu traditional party, not at all an Indian (or "hindu") nationalist party [2]. VHP, RSS, BJP are "hindu" (just Indian) but in fact facist, nationalist, they don't think with holy hindu shâstra. Unlike RRP who is dharmic: hindu *dharma* don't understand "nation" (concept from the West), because *dharma* is in the all universe. *Dharma* concerns already every living beings (*âtman*). Like *Hindutva*, RRP wants an uniform civil code in India, based on *Manava-Dharma-Shâstra*, with *Ahimsâ* to first creed.<sup>865</sup>

La ideologia *hindutva*, proposa tenir la clau per definir l'essència de ser hindú. Hem d'entendre la forja del nacionalisme hindú, primer per assolir la independència i després per eliminar el pluralisme i la alteritat religiosa (Islam, cristianisme...) dins del nou estat, amb la matèria primera de la religiositat hindú perquè a diferència d'Europa o Àfrica la llengua o la etnicitat no eren aglutinadors inqüestionats. Així empen conceptes encunyats pels britànics com hindú contraposat a musulmà i la construcció espiritual d'un Vivekânanda o un Aurobindo, en un afany reduccionista, esdevenen eslògans identitaris<sup>866</sup>. En aquest context neix la *Hindu Mahâsabha* (1914) del feixista hindú Vinayak Savarkar (1883-1966) d'on sorgí Nathuram Godse, l'assassí de Gandhi.<sup>867</sup> El partit es fundà després que un musulmà assassinés a Swâmi Shradhânanda -

<sup>863</sup> Belal, Yvon (1981), *La filosofía en Oriente, Vol.11*, Siglo XXI, Madrid, pp.221-222.

<sup>864</sup> Daniélou, A (2005), *India, a civilization of differences*, Rochester, Inner Traditions.

<sup>865</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Ram\\_Rajya\\_Parishad](http://en.wikipedia.org/wiki/Ram_Rajya_Parishad) (14 d'octubre 2009)

<sup>866</sup> Paniker, A. (2000) *Índika*, Ed. Kairós, Barcelona.

<sup>867</sup> Morris, B. (2009), *Religión y antropología, una introducción crítica*, Akal, Madrid, p.184.

ja podem albirar l'ideal conservador i reaccionari- i en paral·lel a la *Muslim League* i a la *Indian Reform League* amb el suport de cristians hindús.

The decline of the Hindu *Mahâ Sabha* was due, not to outside influence, but came from internal division. While in the past the more numerous Sanatanis (orthodox Hindus) were content to let the *ârya samâjis* take leadership of the Hindus in Fiji in the past, the arrived from India, in Decdember, 1930, of Sanatani preacher, Ram Chandra Sharma, led to open debate between the two Hindu groups about who represented true Hinduism. It ended with a court case and conviction of Visnu Deo. An orthodox Hindu organisation was formed which aligned itself with the Muslims and Christians against the Arya Samâj. Sharma was joined by another Sanatani preacher, Murarilal Shastri, and the two criticised the Sabha for causing dissension.<sup>868</sup>

En un segon moment el liderat el continua el *Vishva Hindu Parishad* (VHP) 'World Hindu Council' constituït l'any 1964, a partir del nucli del *Samanvay Parivar* de Swâmi Satyamitrânanda Giri, del qual fou el primer president Swâmi Chinmayânanda.

*Viśva Hindū Pariśad* (World Hindu Council), which is usually known more simply as the VHP, is an international right-wing Hindu organization, which was founded in India in 1964[1]. Its slogan is "*Dharmo rakṣati rakṣitaḥ*", which means "Dharma protects when protected." Its symbol is the banyan tree. The VHP is noted for its controversial stand in Hindu politics. The Vishva Hindu Parishad was formed in 1964 by Swâmi Chinmâyânanda as president and former *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) member S.S. Apte declared: "The world has been divided to Christian, Islam and Communist. All of them view Hindu society as very fine rich food on which to feast and fatten themselves. it is necessary in this age of conflict to think of and organize the Hindu world to save it from the evils of all the three. The following aims and objectives were set before the Parishad: 1. To consolidate and strengthen the Hindu Society. 2. To protect, promote and propagate Hindu values of life, the ethical and the spiritual in the context of modern times. 3. To keep in touch with all the Hindus living abroad, and to organize and help them in all possible ways in protecting their Hindu identity also popularly known as *Hindutva*".

VHP's use of the word Hindu (as with other Hindutva organisations) is to mean those people of Indian or Dharmic faiths and thus this broader use of the word includes Buddhist, Jain and Sikh faiths as well as Vaisnavs and Shaivites. The VHP says India has historically been a Hindu nation, in culture, heritage and history. Islam was brought by foreign invaders who imposed and coerced it upon millions of Hindus (corroborated by many historic acts of temple destruction, pogroms and mass conversions). The VHP has recently engaged in several programs to reconvert Hindus who had previously converted to Christianity. VHP has advanced that conversion to Christianity had earned them no significant benefits and so their return to Hinduism was relatively straightforward.<sup>869</sup>

El partit polític *Bharatiya Janata Party* (BJP<sup>870</sup>) 'Partit Popular Hindú', fundat l'any 1951, amb una ideologia nacionalista militarista (escarafalls amb la bomba atomica i els míssils Agni de llarg abast pensant amb el Pakistan), un

<sup>868</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Hindu\\_Maha\\_Sabha\\_\(Fiji\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Hindu_Maha_Sabha_(Fiji)) (23 Octubre 2009)

<sup>869</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Vishva\\_Hindu\\_Parishad](http://en.wikipedia.org/wiki/Vishva_Hindu_Parishad) (23 Octubre 2009)

<sup>870</sup> <http://www.bjp.org/> (23 Octubre 2009)

nacionalisme excoent (atacs a la mesquita d'Ayodhya per enderrocar-la i reconstruir el lloc on nasqué Râma), un agressiu capitalisme neocon al servei de la classe mitjana emergent i dels *lobbies* urbans que vol retornar a l'hinduisme de casta<sup>871</sup>. El seu missatge gira al voltant del concepte d'*hindutvâ* (hinduitat) que vol aconseguir l'eliminació de la corrupció i l'assoliment de la seguretat, una economia autosuficient, la harmonia social i el nacionalisme hindú endogen. La política *hindutvâ* vol seguretat exterior en relació al Pakistan i seguretat interior que procedeix de la unitat cultural basada en l'Hinduisme. Reclamen el dret de la majoria hindú enfront dels governs que han tingut cura dels drets de les minories durant moltes dècades. Aquesta unitat cultural pivota sobre l'eix lingüístic de la llengua majoritària del nord de l'Índia, el hindi. Aquesta imposició del hindi, ha generat una forta resposta i moviments contraris. Apuntem el lema contrari que cerca en l'anglès la llengua franca de convivència 'We want India, not Hindia'.

El *Bharatiya Janata Party* (BJP), que traducido significa Partido Popular Indio, fue fundado en 1980 y es uno de los dos mayores partidos políticos de la India. Se presenta a sí mismo como adalid de los valores socio-religiosos de la mayoría hinduista del país, así como de las políticas sociales conservadoras y de una fuerte inversión en defensa. Su respaldo se ve fortalecido por un amplio abanico de organizaciones nacionalistas hindue. Desde su creación, el BJP ha sido el principal oponente de Congreso Nacional Indio, formando alianzas regionales para contrarrestar las corrientes de izquierda apoyadas frecuentemente por el mismo. El principal banderín de enganche del BJP es el *Hindutva*, que significa literalmente hinduidad. El BJP, a la cabeza de la coalición Alianza Democrática Nacional gobernó la India entre 1998 y 2004, con Atal Bihari Vajpayee como Primer Ministro.

Moltes respostes negatives es trobà Gandhi: el separatisme islàmic, el nacionalisme *hindutva*, el marxisme, el neomarxisme, el maoisme, el moviment dalit-buddhista d'Ambedkar conegut com Navayana, els militaristes... Malgrat tot, el lema il·lustrat de la Constitució de l'Índia 'Justícia, llibertat, igualtat i fraternitat' ha afavorit la laïcitat –acceptant la pluralitat religiosa- com a garant del progrés i la pau. Però com hem vist el sorgiment de partits polítics nacionalistes, de caire feixista, que cerquen la diferència identitaria en trets religiosos posen en perill el futur de la convivència en un estat laic i democràtic amb el qüestionament del secularisme. Escriu Benjamín Preciado:

Hay tres objeciones básicas al Estado secularista en la India:

- a) Que no es adecuado a las condiciones de la India por su carácter occidental y cristiano. El secularismo responde a sus propias creencias que son incompatibles, o por lo menos inapropiadas, con la visión del mundo India.
- b) Que es totalmente insensible hacia las personas religiosas. Al obligar a la gente a considerar un asunto de preferencia individual rompe el nexo entre religión y comunidad y priva a la gente de su sentido de identidad.
- c) Que un estado secular pretende ser neutral pero en realidad es parcial al no creyente o a las religiones minoritarias.<sup>872</sup>

<sup>871</sup> Merlo, V. (2002), *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona, p.102.

<sup>872</sup> Blancarte, R. (2008), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México, p .450.

La xarxa es comença a omplir de crítiques *hindutva* als indòlegs Occidentals com Alexis Sanderson i Wendy Doniger capaços de qüestionar un treball honest i professional arribant a manipulacions inadmissibles. Si aquesta dinàmica del nacionalisme feixista es referma, podem perdre l'esforç mancomunat de mig segle de democràcia encetat per Gandhi, i l'Índia s'ofegarà en l'odi a causa d'una construcció ideològica *ad hoc* i de l'ús de les fal·làcies en l'àmbit religiós i cultural:

El estado secular indio tuvo un gran éxito al construir una sociedad plural y tolerante. Se preocupó por aliviar un poco la desigualdad y la explotación de las clases más pobres y desfavorecidas mediante concesiones legislativas. Pudo crear las bases para el crecimiento económico y el avance tecnológico y educativo del país. Se formó un nacionalismo sano basado en la solidaridad social y la grandeza de la nación<sup>873</sup>.

Pot ser la fi de la pluralitat, a nivell de formes i la pèrdua de la riquesa dels *rasa*, en la recerca col·lectiva dels *purusârthes*. I potser la reducció de la cultura de la quadridimensionalitat a la unidimensionalitat de la indústria cultural. El gran mestre del mètode, Raimon Llull, després de sotmetre la realitat a una sistematicitat *more geometrico* cantava feliç: " El món no és sinó varietat i dissemblança."

## b) Estat i castes.

La jove democràcia hindú ha treballat des del primer moment sobre l'espínós tema de les castes. Va aprovar lleis contra la discriminació i la segregació, va establir quotes per les castes baixes i els descastats, introduí la discriminació positiva... Però la tossuda realitat social i històrica portaren a expressar-se a André Malraux quan va escriure a *Antimémoires*:

La réalité fondamentale c'est la caste. L'indien n'est pas un individu, qui se trouverait appartenir à une caste au sens où l'on dit que l'européen est un individu qui appartient à une nation : il est membre de sa caste, comme un vrai chrétien est baptisé avant d'être individu. L'éthique hindoue, autrefois, n'a pas été profondément changée par les séculiers ni même par les brahmanes, elle ne l'a été que par les ascètes.

Les crítiques a les castes, a la injustícia social, els intents de revisionisme i les propostes de recuperació s'han succeït al llarg de la història més recent. La desigualtat i la diferència com a trets distintius de la realitat humana es troba en el fonament del sistema de les castes. Max Müller, que col·laborà en el projecte (frustrat) de cristianització de l'Índia, considerava que la tradició dels *brahmans* edificà l'estructura de les castes emprant fal·laciosament allò que deien que els *Vedes* afirmaven. Pensava que si es traduïssin els *Veda* i es poguessin llegir lliurement el monopoli injust dels *brahmans* edificat sobre mentides cauria per si sol tal com passà dins del cristianisme catòlic quan el protestantisme propicià el lliure apropament a la Bíblia.

Ahora que tenemos delante de nosotros todos los documentos, podemos formular esta pregunta: 'la casta, tal como la encontramos en *Manu*, y tal como

---

<sup>873</sup> Blancarte, R., op. cit., p. 452.

existe en nuestros días, ¿forma parte de la enseñanza religiosa más antigua de los *Vedas*? Podemos responder resueltamente: 'No'. No hay nada en los himnos del *Veda* que autorice los irritantes privilegios que reclaman los brahmanes, nada que autorice la posición degradada a que se ha condenado a los sùdras. No hay leyes que prohiban a las diferentes clases del pueblo vivir juntas, comer y beber juntas; no hay leyes que vedan el matrimonio entre personas pertenecientes a distintas castas; no hay leyes que marquen con un estigma indeleble a los que han nacido de esos matrimonios. Todo lo que se encuentra en los *Vedas*, al menos en la parte más antigua, o sea, en los himnos, es un verso que dice que el sacerdote, el guerrero, el labrador y el siervo, todos formaban, igualmente, parte de Brahma<sup>874</sup>.

Els autors de la Renaixença hindú com Vivekânanda llançaren la idea que la igualtat social, *leit motiv* de les democràcies occidentals, era el company social de viatge (*artha*) de l'afirmació de la unitat de tots els humans en l'*âtman* (*moksa*). Democràcia i vedânta es maridaven. "Influenced by progressive Western political ideas, Vivekânanda set himself firmly against all form of caste distinction and advised people to eat beef."<sup>875</sup> Però la sol·lució no satisféu als grups més tradicionalistes. Les reaccions retros com la del filòsof i teòsof Bhagavan Das:

Parece que sólo hay un medio completamente satisfactorio: el drama de *varna* y *âshrama* establecido por el primer Manu de la raza humana y entresacado de los caudales de sabiduría que acopiara de las vastas experiencias adquiridas en pretéritos *kalpas*. Las luchas, problemas y dificultades así individuales y psíquico-físicas como domésticas, sociales, económicas y políticas que trastornan y amargan hoy la vida humana, dejarían de conturbar al mundo si el mundo retrocediese hasta tocar de nuevo los principales perfiles de aquella supuesta utopía que según todas las probabilidades se vio un tiempo realizada en India. De serle imposible seguir ni aun los más salientes principios de aquella amplísima política, habrá que perder toda esperanza y la humanidad seguirá hundiéndose más y más profundamente en el valle de lágrimas. Pero no es así. Hay esperanza. La utopía se realizó antes y volverá a realizarse.<sup>876</sup>

I la decepció que la democràcia majoritària, mutiladora de tota diferència, havia demostrat en la pràctica portaren al musicòleg A.Daniélou ha expressar-se en aquests termes:

The administrative divisions known as nations cut arbitrarily across the caste hierarchy and create communities with antisocial interests, inasmuch as they oppose the interests of one arbitrary group to those of another group equally arbitrary group. Such communities are often strengthened in their isolation by developing linguistic and cultural units and forming habits of thought and expression, which ignore the similar or divergent habits of other groups. It is for this reason that nations easily become the victims of highly hermetic supranational castes, such as the multinational trading companies of our time.<sup>877</sup>

<sup>874</sup> Müller, M. (1996), *Mitología comparada*, Edicomunicación S.A. Barcelona, pp.235-236.

<sup>875</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus, an alternative history*, Penguin Press, New York, p.639.

<sup>876</sup> Bhagavan Das (1999), *La ciencia de las emociones*, Humanitas, Barcelona, p.96.

<sup>877</sup> Daniélou, A. (1993), *Virtue, success, pleasure and liberation, the four aims of life in the tradition of ancient India*, Inner Traditions International, Rochester, pp.30-31.

## b.1. Dones i casta.

Durant l'època que descriuen els himnes del *Rigveda* es valora la bellesa femenina, reconeixent el dret a expressar de manera oberta el desig sexual i reproductiu tant en homes com en dones. En temps antics, abans de les *Lleis de Manu*, havien gaudit de més llibertat.

During the Vedic age they were given a high place in the society. The mention of women sages like Vâc, Ambhrinî, Romashâ, Maitreyi and Gârgî in the vedic lore corroborates this view. Women could undergo the *upanayama* sacrament and pursue vedic studies. Co-educations seems to have existed in the earlier period. *Ksatriya* ladies got training in the use of arms and other martial arts. Under certain circumstances, the girl had the freedom to choose her husband. The wife known as *grhinî* was considered as half of the husband and constituted the real *griha* or home. Divorce and remarriage of women were allowed under special conditions. It is interesting to note that *veshyâs* (prostitutes) were allowed to make a living, in the society, but were regulated by a code of conduct specially made for them. The *devadâsî* system (a girl or woman 'married' to the God in a temple and expected to spend her life as his servant-maid) seems to be a later development.<sup>878</sup>

Podien aprendre les seixanta-quatre arts i la filosofia però per mimesi islàmica la dona es retirada de la vista. El cos femení, nu i opulent, representat per l'art clàssic esdevé tabú degut a la censura islàmico-victoriana-neohinduista. En termes generals la situació de les dones a l'Índia ha estat terrible. Han patit l'estructuració social per casta, gènere i edat. El sociòleg Joan Pernau ens ho descriu:

La família tradicional Índia és de tipus patriarcal (l'anomenada *joint family*). El cap de la família és l'avi i té autoritat, com el *pater familias*, sobre tots els seus membres. L'àvia està col·locada sobre totes les dones de la llar, que li deuen respecte i obediència absoluts. Les dones estan sotmeses, en primer lloc, a l'avi, després a l'àvia i finalment a tots els homes de la casa. Entre elles hi ha una jerarquia basada en l'ordre d'entrada a la casa; així doncs, l'última dona que s'incorpora a la família està sotmesa a tothom.<sup>879</sup>

El camí de la realització femenina es reduí a ésser 'àngels de la llar' dedicades a les tasques domèstiques i rituals com ajuda del marit. Han viscut el model de subordinació de les dones a les figures masculines, la seva vida gira sobre un eix masculí (pare, germans, marit, fills, gendre...). En general es dona una poca individualització en la família tradicional, encara més en el cas de les dones, per què el subjecte segueix rols estrictes i hi ha violència simbòlica i física de diversos tipus. El costum del *satidaha*<sup>880</sup> que comportava el llançament de la vídua virtuosa en la foguera de la cremació del cos del marit fou prohibida pels anglesos durant el segle XIX. L'any 1829, a instància de Râmmohan Roy ho van prohibir. El dot pagat per la família de la núvia fou prohibit per llei, en el

<sup>878</sup> Harshânanda, S. (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore, pp.27-28.

<sup>879</sup> Pernau, J., op. cit., pp.48-49.

<sup>880</sup> Vegi's l'article de Patha Chaterjee a la "Revista Arenal", vol 3. nº2, (1996), Universidad de Granada, pp.177-198.

segle XX, malgrat tot subsisteix sota l'eufemisme del 'regal'. Amma fa surar la dolorosa dimensió humana:

El sistema de la dote es ilegal desde hace mucho tiempo, pero eso no reduce las sumas que todavía hoy se entregan y se reciben en la concertación matrimonial. ¿Cómo podemos poner fin a esta costumbre de la dote, la cual refuerza la idea de la mujer como inferior y deficiente con respecto al hombre? ¿Cómo las familias pobres, que se ven en apuros para conseguir ropa adecuad, van a poder reunir el dinero necesario? Hay mujeres que matan a sus hijas recién nacidas sólo por esta razón. En sánscrito, la palabra 'dote' se conoce como *stri dhanam*. *Stri* significa 'mujer' y *dhanam* significa 'riqueza'. Los hombres que se muestrean avariciosos al pensar en la dote deberían darse cuenta de que *stri* es *dhanam*, que la mujer es la riqueza del matrimonio.<sup>881</sup>

Feministes destacades, a partir de 1917 com Sarojini Naidu, Kamaladevi Chattopadhyaya, Hridayamohini feren campanyes a favor del sufragi – aconseguit l'any 1921-, l'educació femenina, el divorci, condicions laborals, i legislació per prohibir el matrimoni infantil, la maternitat prematura, la viduïtat femenina obligatòria i la dedicació de les nenes als temples... Les dones participaren activament en el moviment d'alliberament nacional. Malgrat tot, els problemes femenins a l'Índia són nombrosos: la dot, l'infanticidi femení, la manca d'educació, el divorci afavoridor de l'home, la baixa adopció de nenes, l'estatus de les vídues, la por a la dóna desinhibida... Els casaments en la seva majoria són arranats, una mera transacció comercial on el pes de la dot juga un paper preponderant. No oblidem que a l'Índia falten dones per casar, una de les causes la trobem en l'infanticidi de les nenes que ha portat a amagar els pares els resultats de les ecografies per part dels metges. Alguns, desobeint les normatives governamentals els lucren revelant el sexe del nadó. La situació de la dona hindú és d'una dependència i desarrelament que comporta una liminalitat molt elevada amb el sofriment que l'acompanya.

Durant una bona part de la seva vida tindrà la impressió de fer nosa pertot arreu. La seva situació començarà a canviar amb la maternitat. El caràcter mercantil que es dóna al casament ha portat la violència a la família índia actual. De fet, les estadístiques indiquen que hi ha un percentatge elevat de dones que moren en els primers anys de matrimoni, a causa principalment del dot. És allò que els indis anomenen 'morts per causa del dot' (*dowry deaths*) o 'cremada de la núvia' (*bride burning*).<sup>882</sup>

Els casaments prematurs abans de la pubertat que es consumeix quan aquesta arriba començant la vida sexual i reproductiva ha estat costum mil·lenària. L'argument, controlar la libido sexual femenina considerada molt superior a la masculina, l'actitud pronatalista de l'hinduisme i elements històrics com les invasions musulmanes han fet que pervisqui sobretot en zones rurals. Els anglesos i els governs de l'Índia independent han elevat successivament l'edat matrimonial amb poc èxit. Malauradament es percep la filla com un mal negoci, la dot i la força de treball de la filla beneficien exclusivament la família del marit. Tota la vida adulta de la dona gira sobre el marit. Quan aquest mor, ella pateix la desaparició social. És l'exclusió i marginalitat entre estranys, no és infreqüent

<sup>881</sup> Amritánandamayi, Mata, op. cit., p.40.

<sup>882</sup> Pernau, J., op. cit., p.51.



el suïcidi. El tema encara és tabú i la directora de cinema Deepa Mehta no va poder rodar *Water* a Vârânasî degut a pressions dels partits nacionalistes radicals i la gravà a Sri Lanka. Cal destacar que la modernitat i la legislació dels britànics no fou homogènia en tots els territoris, per exemple, el Râjasthan i d'altres Estats de la Unió sota un règim de protectorat no foren governades pels britànics i llurs lleis no s'aplicaren fins a la independència, fa uns seixanta anys (1947). Encara avui trobem l'índex més alt de violència de gènere, feticidi femení<sup>883</sup>, infanticidi, feminicidi, discriminació femenina en els territoris regits per legislacions medievals.

Entre los râjputs del norte de la India, las familias extensas toman medidas no menos severas para mantener la subordinación de cada pareja casada. A un joven y a su esposa se les prohíbe incluso hablar entre sí en presencia de personas mayores, lo que significa que 'sólo pueden conversar subrepticamente por la noche'. En este caso el marido no debe mostrar un interés manifiesto por el bienestar de su esposa; si esta se encuentra enferma, incumbe a su suegra o suegro cuidar de ella.<sup>884</sup>

Durant l'última dècada, en alguns estrats socials, es detecta una novetat:

Sembla que els joves tinguin més dificultats per trobar esposa i que han de renunciar al dot, i fins i tot han de fer regals a la família de la núvia per poder casar-se. A vegades es veuen obligats a escollir esposa entre les castes inferiors. Això, doncs, podria conduir a l'abolició del dot i a un sistema de castes menys tancat.<sup>885</sup>

Apartar a la mujer de la economía o de la política implica rechazar la mitad del intelecto y de la fuerza social. Los hombres deben darse cuenta de que el progreso social e individual se producirá si se cuenta con las mujeres para cooperar en estas materias. Las mujeres se están cuestionando reglas y normas socialmente establecidas, y empiezan a despertar y a avanzar. Pero, ya sea por hábito o tradición, los hombres no permiten que ellas despierten. Aunque sigan encerradas, las mujeres están abriendo las puertas desde dentro y liberándose. La razón estriba en que hoy reciben educación, tienen su propio trabajo y pueden valerse por sí mismas. Los hombres deben entender que los tiempos están cambiando. Si las mujeres se unen y permanecen juntas, se pueden producir muchos y deseables cambios sociales. Pero también es necesario que se anime a los hombres a unirse a este cambio. Pero antes de que esa libertad sea una realidad, la mujer tiene que prepararse a través de un constante esfuerzo. Lo que la inhibe es la idea de carecer de fuerza y estar encasillada por numerosas limitaciones y debilidades. Primero tiene que eliminar tales ideas preconcebidas y después se producirá el cambio interior de forma espontánea.<sup>886</sup>

Destacades feministes<sup>887</sup> reconeixen que el model del feminisme occidental s'ha d'adaptar a les especials conjuntures del tercer món. Els errors i els encerts d'aquesta tradició s'hauran de repensar en altres latituds i *backgrounds*.

<sup>883</sup> Shiva, Vandana, (2006), *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, p.161.

<sup>884</sup> Harris, M. (1996), *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, p.345.

<sup>885</sup> Pernau, J., op. cit., p.56.

<sup>886</sup> Amritânandamayi, Mata, op. cit., p.16-20

<sup>887</sup> Nash, Mary, (2004), *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza, Madrid.

## c) Ecologia, llibertat i espiritualització de la vida econòmica.

La pobreza –torva, degradante, inevitable- no es digna de atención en la India.  
Son pocos los que escapan de este sino.<sup>888</sup>

Vinoba Bhave fou el continuador de l'empresa gandhiana. Es concentrà en l'àmbit educatiu i en un immens moviment per aconseguir donacions de terres (*bhûdana*) pels descastats per iniciar una reforma agrària que el govern no s'atrevia a fer. Vinoba alertà dels perills que destruïen la vida social:

Les dangers qui guettent toujours la société  
dans laquelle nous vivons sont :  
La politique sans principe.  
L'éducation sans caractère.  
La science sans humanité.  
Le commerce sans morale.  
La richesse sans travail.  
La dévotion sans foi.  
La vie humaine sans vertu.

Vandana Shiva, és doctora en Ciències Físiques, Premi Nobel Alternatiu de la Pau, ecofeminista activa que reivindica una veritable 'Democràcia de la Terra'<sup>889</sup> basada en un moviment basat en la potenciació de la vida<sup>890</sup>.  
Inspirada per la crítica de Gandhi a l'economia Occidental:

La Terra proporciona recursos suficients per a les necessitats de tots, però no per a la cobdícia d'alguns.

La civilización moderna trata de aumentar las comodidades del cuerpo, pero incluso en ese intento fracasa estrepitosamente. Si tenemos un poco de paciencia, seremos testigos de su autodestrucción. La consumición de víctimas en el fuego de esta civilización no tiene fin. Su efecto letal es tal que la gente acude a sus abrasadoras llamas creyendo que en ella todo es bueno. Al pueblo de la India se le acusa de ser poco civilizado, ignorante e impasible, además de reacio a la adopción de cualquier clase de cambio. En realidad, se nos acusa por nuestra fortaleza. No osamos cambiar aquello que hemos probado y que la experiencia ha confirmado. Muchos son los que se atreven a dar consejos a la India, pero ésta se mantiene firme. Ésa es su belleza, ésa es el ancla misma de nuestra esperanza.<sup>891</sup>

Vandana recull el llegat gandhià i el posa al dia enfrontant-se a nous reptes el més massiu és l'oligopolítica. Les claus gandhianes recuperades per Vandana són: *swadeshi* (llibertat econòmica i autosuficiència), *swaraj* (llibertat política i conservació de la biodiversitat), *satyagraha* (la força de la veritat que porta a la no cooperació amb lleis immorals i injustes), *sarvodaya*<sup>892</sup> (inclusió i benestar per tots). L'autora ha estructurat la seva acció en tres eixos:

<sup>888</sup> Galbraith, J.K. (1992), *La sociedad opulenta*, Planeta-Agostini, Barcelona, p.278.

<sup>889</sup> Shiva, Vandana, (2006), *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona.

<sup>890</sup> Shiva, Vandana, (1995), *Abrazar la vida: mujeres, ecología y desarrollo*, Horas y Horas, Madrid.

<sup>891</sup> Gandhi, M.K. (1989), *Hindu Swaraj*, Navajivan Press, Ahmedabad, p.61.

<sup>892</sup> A Sri Lanka el desenvolupà el mestre budhista A.T.Ariyaratne inspirat per Gandhi.

a) Una economia viva com alternativa viable a la Globalització<sup>893</sup> empresarial neocon<sup>894</sup>. Una visió suïcida justificada pel pensament únic basada en la política del lliure mercat del capitalisme salvatge. La societat de les patents – amb la seva retòrica de la propietat- sobre la vida no és altre cosa que una nova variant de la depredació. Es viu avui un doble conflicte el del clàssic enfrontament Nord-Sud i el més modern entre una economia global de mort i destrucció (l'economia de mercat) i unes economies favorables a la vida i a la creació (l'antiga economia de subsistència de la naturalesa i la nova economia del manteniment o de la sostenibilitat, mot espoliat i emprat pels polítics de l'economia de mercat. Vandana planteja una economia basada en la col·laboració, la mutualitat i la reciprocitat enfront del corsarisme de les empreses occidentals mogudes pel *rasa* de la cobdícia basada en l'exclusió.

A l'Índia el sistema tradicional de la distribució equitativa de la terra entre germans s'anomena *bhâichara* supervisat pel consell local (*pañchayat*) i es pagaven tributs sobre el que la família havia conreat. La primera etapa del moviment capitalista anglès es feu fort amb la llei de tancament dels camps del teòric de l'absolutisme monàrquic Thomas Hobbes que bloquejà l'accés del poble als recursos comunals del bosc que afavorí la posterior migració dels petits propietaris i camperols a la ciutat transvestits de proletaris per a la Revolució Industrial. El colonialisme, fou el segon moment, i propicià una forma de tancament territorial de les mercaderies que afectà greument l'Índia:

Usurpada su tierra, la India vio cómo la recaudación de ingresos públicos se convertía en la nueva preocupación central de las potencias colonizadoras. Había que gravas a alguien. Antes de la llegada de los británicos a la India, lo que se gravaba era la producción de la tierra, pero no la tierra en sí. Para recaudar el tributo, los británicos necesitaban unos propietarios de los terrenos que cobrarán rentas a sus cultivadores y se las transfirieran luego a ellos. ¿cómo lograron algo así? Creando terratenientes (*zamindar*).<sup>895</sup>

Segons ha demostrat l'historiador Dharmapal en la Índia pre-Britànica el 80-90% dels recursos s'utilitzaven en els nivells local i intermedi dedicats a la infraestructura econòmica i a la superestructura socio-cultural. Els britànics capgiraren la relació: "Gran Bretaña dejaba sólo el 10% de los ingresos en manos de las infraestructuras locales para el sostenimiento de la población y se llevaba el 90% para la administración del imperio." La Companyia de les Índies Orientals va posar les bases del posterior Imperi Britànic: "En 1750, las regiones chinas e indias producian el 73% de los textiles mundiales. India era el telar del mundo. Los británicos destruyeron la industria textil india y, a continuación, crearon la suya."<sup>896</sup> La *pax britànica* disparà el creixement demogràfic i la pauperització de la vida. La *pax americana* ha augmentat les demandes dels recursos del sud per les potències i els megaestats depredadores del nord amb la impunitat dels tentacles del FMI, l'OMC, el Banc Mundial, el Club de Roma o el Foro de Davos. Un nou nus s'afegí a la soga dels agricultors quan s'aconseguí l'any 1980 que l'Oficina de

<sup>893</sup> Muñoz, Á. (2002), *Filosofia en la globalización, el reto de la contingencia*, Miletto Ediciones, Madrid.

<sup>894</sup> Vergés, J. (ed.), (2006), *Cons i neocons el rerafons filosòfic*, Documenta Universitaria, Girona.

<sup>895</sup> Shiva, Vandana, (2006), *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, p.36.

<sup>896</sup> Shiva, Vandana, op. cit., p.39.

Patents dels U.S.A. acceptés que Ânanda Mohan Chakrabarthy patentés organismes modificats genèticament. Naixia l'agricultura globalitzada de Monsanto que unia les llavors genèticament tractades i els tractaments d'herbicides i pesticides com Round-Up. Cada any l'agricultor havia de comprar a la companyia les llavors produint-se un genocidi dels petits agricultors i suïcidis per endeutaments. Mentrestant la companyia iniciava una carrera per patentar les llavors originàries de l'Índia. Vandana va endegar un moviment de resistència enfront dels monoconreus, dels drets del monopoli de Monsanto i la biopirateria<sup>897</sup>. Conservar la diversitat implica guardar llavors, conservar la diversitat implica guardar la cultura particular. L'agricultura globalitzada i industrial afavoreix el canvi climàtic, contamina (terres, aigües, biodiversitat, canvi climàtic) emprant verins utilitzats abans per la indústria militar com el DDT.

L'Economia viva es va movilitzar per regenerar el planeta. Alguns dels moviments foren: les dones del moviment *Chipko* que protegeixen els boscos de l'Himàlaia, abraçant-se als arbres per impedir la desforestació com ho feu fa tres cents anys Amrita Devi que morí abraçada a un arbre de l'Himàlaia per impedir que els tallessin per a la indústria naviera britànica. El moviment *Navdanya* model d'economia viva dels aliments. El moviment *Lujjat Papad* economia de 40.000 dones que cuinen papads. El moviment dels *Dabbawales* distribuïdors de fembreres amb transport públic treballant amb els principis d'interdependència i mutualitat. L'agricultura orgànica (*jaiv kheti*) és una part fonamental de la democràcia viva (*jaiv pañchayat*).

b) La Democràcia viva (*jaiv pañchayat*) es basa en una democràcia econòmica que protegeix els ecosistemes, és l'àmbit de reivindicació i defensa dels drets fonamentals i per a l'exercici de les nostres responsabilitats i deures en relació a la natura i la societat. La tradició democràtica no és monopoli d'Occident. El premi Nobel d'Economia de l'any 1998, Amartya Sen<sup>898</sup>, recorda al món que l'Índia ha conreat la tradició política (*nîti*) democràtica basada en la resolució de conflictes a través del diàleg i l'argumentació<sup>899</sup> (*nyâya*). Els exemples van des dels primers congressos buddhistes que aprovaren els textos canònics a la democràcia dins dels *jâtis* professionals, el sistema dels tribunals de cinc membres (*pañchayat*) en els pobles, els debats entre escoles religioses i filosòfiques i accions de govern com les protagonitzades per Ashoka i Akbar. La Democràcia viva s'eleva sobre l'estructura dibuixada per Gandhi, el concepte de *svarâj* (autoorganització i autogovern), que ha crescut en dos vectors, un de caràcter globalitzador i l'altre de tendència local. Aquest moviment vol potenciar la democràcia representativa que es troba paralitzada a nivell intermedi. Simbiosi entre allò local i allò global. La localització no significa autarquia sinó diversitat i llibertat.

El moviment per una democràcia viva es mou a escala global amb els foros socials Mundials. Gandhi inicià el moviment *satyagraha* en contra de les lleis de la sal britànica, Vandana aplica el *satyagraha* a les llavors i als drets a la

---

<sup>897</sup> Shiva, Vandana, (2001), *Biopirateria: el saqueo de la naturaleza i el conocimiento*, Icaria, Barcelona.

<sup>898</sup> Sen, A. (2009), *Identidad y violencia*, La Campana, Barcelona.

<sup>899</sup> Sen, A. (2007), *La argumentación India*, Gedisa, Barcelona i (2010), *La idea de justicia*, Taurus, Madrid.

propietat intel·lectual col·lectiva (*samuhik gyan sanad*). Moviments de democràcia viva en acció, ecologia<sup>900</sup> humana allunyada de les estridències de la *Deep Ecology* i de l'ecoterrorisme que Vandana desenvolupa en la seva altra obra *Cosecha Robada*<sup>901</sup>. El camp d'acció es centra en tres apartats relacionats amb l'aliment, base de la vida:

1. *Bīja swaraj* (la democràcia de les llavors i la biodiversitat), lluitar contra la biopirateria de Monsanto. Impedir que la companyia patenti les llavors índies de l'arròs basmati, la canyella, el blat...
2. *Anna swaraj* (la democràcia dels aliments) versus l'alimentació controlada per les grans companyies agroalimentàries que provoquen crisis de no sostenibilitat: aigua, terra, pol·lució. Els activistes lluiten en els camps de la legislació i la seguretat alimentària, el dret a la informació dels aliments tractats i modificats. Defensa un paradigma possible d'una alimentació diferent a la que els sistema administrat imposa.
3. *Jal swaraj* (la democràcia de l'aigua). Vandana treballa per evitar la guerra de l'aigua, les primeres accions de compra de recursos hídrics per les grans multinacionals Coca-Cola, Vivendi, Pepsi a Índia ja han començat. Un moviment semblant al que realitzà Gandhi perquè els britànics abandonessin l'Índia ara s'adreça a les grans companyies: Coca-Cola-Pepsi-Cola 'Quit India'. Amit Srivastava de l'organització India Resources fa campanya contra el mal ús de l'aigua per part de la companyia Coca-Cola que retorna al medi l'aigua contaminada pels productes que ha emprat per netejar les màquines i les ampolles. L'aigua contamina els aqüífers i les zones de conreu. La situació de l'aigua a l'Índia és preocupant: el riu Yamuna s'ha convertit en una cloaca tòxica; s'ha privatitzat la xarxa d'aigües de Delhi; es construeix la immensa presa de l'embassament de Tehri en una zona altament sísmica; es recanalitzen els rius, es projecten trasvassaments arreu; el Ganges ha passat de ser una Mare a convertir-se en una tomba....

c) Una Cultura viva (*sanskriti*) oberta i acollidora d'espècies, credos, gèneres i ètnies diverses que promouen la pau, nodreixen la Terra. El mite de que la globalització crea una societat de coneixement s'ha de revisar profundament. Com diu Vandana el poc coneixement independent que actualment existeix és el resultat de la col·laboració entre científics públics, intel·lectuals públics i activistes. Els tancaments contemporanis: lleis de propietat intel·lectual, la privatització de l'aigua, el desmantellament de la societat del benestar... *Vikriti*, el que es corromp i corromp, és la cultura occidental violenta, imperialista sota la disfressa de falsos universalismes, el de la monocultura i la monoagricultura global, generant respostes violentes com la talibanització i la *jihad* davant de les polítiques *del* paradigma d'exclusió mútua del teòric *Samuel Huntington*. La Globalització empresarial i el militarisme van de la mà, sobren els exemples. Les Oligarquies de la informació dirigeixen els manipulats fluxos informatius que globalitzen la incultura segons l'antic mite de la caverna televisiva. La

<sup>900</sup> Vegi's al respecte: Prime, Raamchor, (2000), *Hinduism and ecology*, Motilal Banarsidass, Delhi. Pigem, J. (1993), *La odisea de Occidente, modernidad y ecosofía*, Kairós, Barcelona i Goldsmith, E. (2006), *El tao de la ecologia*, Icaria, Barcelona.

<sup>901</sup> Shiva, Vandana, (2003), *Cosecha robada, el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona.

monocuina<sup>902</sup> fast que es propugna forma part d'aquesta cultura de mort: "A medida que McDonald's, Coca-Cola y Pepsi expanden sus mercados, destruyen hábitos culinarios locales saludables. La epidemia de obesidad que padece Estados Unidos está empezando a difundirse a escala global de la mano de la comida basura industrial."<sup>903</sup> La ciència al servei del patriarcat esmola el poder opressiu sobre la dona. El fetícidí femení és una pràctica regular a l'Índia i a la Xina.

La globalitzación, en cuanto proyecto del patriarcado capitalista, ha acelerado y profundizado la violencia contra la mujer. La globalización roba a las mujeres su productividad y su creatividad. El alimento y el agua, suministrados tradicionalmente gracias al trabajo y el saber femeninos, se están convirtiendo actualmente en mercancías empresariales. Y cuando las mujeres se ven desplazadas de los papeles productivos de la sociedad, se convierten en prescindibles. La explosión del tráfico de mujeres supone una dimensión más del impacto de la globalización. La industria del sexo es, en muchos casos, la única opción que les queda a aquellas mujeres convertidas en refugiadas económicas de la economía globalizada.<sup>904</sup>

Les dones esdevenen les defensorses de les cultures centrades en la vida. Recuperen l'ensenyament de l'*Ísha upanishad* i porten a terme el valor fonamental del *dharma*: l'*ahimsâ* (la no-violència compassiva), la justícia i la sostenibilitat. Proposen pensar en termes de *so-ham* (Tu ets, llavors jo sóc). Filosofema clau (*estis, ergo sum*) per un altre ecologista gandhià, Satish Kumar<sup>905</sup>, que proposa una ecologia de tall espiritualista inspirat pel respecte ala vida jaina, la saviesa de l'*âyurveda* i l'anàlisi *sâmkhya* dels tres estats de la naturalesa. Vandana escriu amb col·laboració de María Mies *La praxis del ecofeminismo*<sup>906</sup>, agermanant les dues causes. L'escriptora Arundhati Roy<sup>907</sup>, també milita en la causa de la llibertat i de l'ecofeminisme hindú.

Malauradament, per qüestió d'espai, no desenvoluparé la tasca fenomenal de dos *karmayoguis*: V.Ferrer i M.Yunnus. L'obra colossal realitzada per Vicente Ferrer<sup>908</sup>, en la terra més pobre de l'Índia és continuada per la seva fundació.<sup>909</sup> La vida humana és interrelació, xarxa i l'economia capitalista ha deshumanitzat als humans: "Els pobres no són éssers humans, són recursos humans." Es tracta de posar en circulació recursos econòmics, fonamentalment apadrinaments que la fundació gestiona per transformar la vida de milions de persones d'una de les zones més pobres de l'Índia. Un altre veritable benefactor és el de l'economista Mohammad Yunus, el banquer de les dones pobres del tercer món amb el seu projecte molt fructífer dels microcrèdits a la gent humil que no poden sol·licitar-los als bancs convencionals. Per la seva tasca va rebre el Premi Príncep de Astúries a la Concordia l'any 1998 Nobel de la Pau 2006.

<sup>902</sup> Schlosser, E. (2002), *Fast food nation, ¿Quiere una ración de mentiras con su menú?*, Mondadori, Barcelona.

<sup>903</sup> Shiva, Vandana, (2006), *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, p.50.

<sup>904</sup> Shiva, Vandana, op. cit., p.157.

<sup>905</sup> Kumar, S. (2006), *Tú eres, luego yo soy*, Ediciones i, València.

- (2008), *La brújula espiritual, las tres cualidades de la vida*, Integral, Barcelona.

<sup>906</sup> Mies, María&Shiva, Vandana (1998), *La praxis del ecofeminismo*, Icaria, Barcelona.

<sup>907</sup> Roy, Arundhati, (2010), *Listening to grasshoppers, field notes on democracy*, Penguin, London.

<sup>908</sup> Ferrer, V. (2008), *El encuentro con la realidad*, Planeta, Barcelona.

<sup>909</sup> [www.fundacionvicenteferrer.org/](http://www.fundacionvicenteferrer.org/) (24 Juliol 2010).

Amb Jacques Attali, van fundar l'any 1988 el PlaNet Finance. Es tracta de deixar petites quantitats de diners amb un interès molt baix. Només les dones hi poden optar. Els homes no reben aquests préstecs ja que no tenen visió de grup, de família i s'ho gasten en qualsevol plaer immediat. La gran majoria de dones esdevenen autònomes i són capaces d'endegar petits negocis que beneficien llur famílies i el medi més proper positivament.

Deixo de costat el desplegament contemporani del capitalisme hindú -l'etapa del 'desarrollismo'- i el paper que juguen les classes mitjanes urbanes<sup>910</sup> que han esdevingut veritables castes de *vaishyes* i l'hàbitus del treball de l'esforçat ciutadà anònim<sup>911</sup>. Trencaclosques afegit a les agressions mediambientals és el paper que jugarà l'Índia i quina relació mantindrà amb la Xina<sup>912</sup> i amb els països musulmans bel·ligerants com Pakistà. El filòsof B.G.Gokhale destaca la rellevància social dels *purusârthes*, i especialment la revaloració d'*artha* en el segle XX. La nova visió descansa en la percepció que per als hindús, especialment de la classe mitjana en ascens, no hi ha incompatibilitat:

The emphasis on *artha* will not lead to the disintegration of spiritual thinking and values as the 'holy man' is still an important figure for the masses. What seems to be happening is that the old imbalance whereby *artha* was regarded as of lesser significance than *moksa* and *dharma* is being corrected. The old injunction that 'poverty is a state of sinfulness' is taking on a new meaning.<sup>913</sup>

Aquest model ha portat a revisar el concepte clàssic de renunciació (*vairagya*) i ha fet compatible la túnica carbassa amb el mòbil i la càmera de fotografia, el vídeo i el portàtil. Malgrat tot no queda clar si és integració madura d'àmbits tradicionalment enfrontats o lliurament a *mâyâ*. Aplicant la filosofia de la sospita:

Creo que el Oriente, que la India, han agotado su camino de introversión, aquí ya no dan resultado el yoga, la meditación, la concentración, porque el Inconsciente Colectivo de este mundo pareciera haber agotado esta ruta. El Oriente sale al exterior, los Swâmis y los yoguis, los hombres santos del Oriente, siguen en esa postura casi por velocidad adquirida, dentro de normas estereotipadas, que no conmueven ya sus fibras hondas. La visión de una máquina fotográfica despierta en ellos mayores entusiasmos y pone en movimiento fuerzas psíquicas más poderosas que la aparición en carne y hueso del dios Visnu.<sup>914</sup>

<sup>910</sup> Varma, P.K. (1998), *The great indian middle class*, Penguin Books, Delhi.

<sup>911</sup> Kakar, S. &Kakar, Katharina, (2007), *The Indians portrait of a people*, Viking, New Delhi.

<sup>912</sup> Bustelo, P. (2010), *Chindia, Asia a la conquista del siglo XXI*, Tecnos, Madrid.

<sup>913</sup> Gokhale, B.G., (1961), *Indian thought through the ages*, Asia Publishing house, New Cork, p.75.

<sup>914</sup> Serrano, M. (1992), *El círculo hermético, de H.Hesse a C.G.Jung*, Grupo Libro 88 S.A., Madrid, p.119.

## 8.5. El *kâma* vist per Gandhi.

### a) Sexualitat i celibat (*brahmacharya*).

El que principalment distingeix l'èsser humà de les bèsties és que l'humà, des de l'edat del discerniment, comença a practicar una vida de continu autocontrol. Déu ha permès a l'home que distingeixi entre les germanes, la mare, la filla i la dona.

Gandhi no contemplava *kâma*, l'esfera de la sexualitat, d'una manera autònoma i deslligada dels altres *purusârthes*. El plantejament occidental amb el dret al plaer i el tractament poc transcendent xocava amb la concepció de la regulació i contenció de la sexualitat. No tothom està qualificat per portar una vida de celibat, de l'abstenció de tota forma de plaer sexual, però si que tothom ha de practicar una regulació i un determinat control en aquest camp. Ja hem vist que *brahmacharya* ha estat traduït d'una manera asexuada –el capteniment que mena a brahma-, és a dir, a *moksa*. Un aspecte innovador l'introdueix Gandhi quan presenta la castedat com un vot observat pels membres del seu *âshram*, vot que els permetia dedicar totes les seves energies a la tasca política (*artha*). Com en el cas de la no-violència hi haurien dues brahmacharyes. La primera era una virtut cívica (*dharma*) de contenció i regulació de la passió sexual practicable per solters i així mateix entre els membres casats. Es tractava d'una sexualitat sotmesa a ritmes i a un treball de la voluntat.

El matrimoni és una cosa natural en la vida, i considerar-lo indigne en qualsevol sentit és completament erroni... L'ideal és veure el matrimoni com un sagrament i, per tant, portar una vida d'autocontrol quan s'està casat. El matrimoni està pensat per purificar els cors de la parella de passions sòrdides i atansar-los a Déu. Un amor cast entre home i dona no és una cosa impossible. L'home no és un animal: després d'innombrables vides en el món inferior, ha aconseguit arribar a un estat superior. L'ideal a què aspira el matrimoni és unir-se espiritualment mitjançant la unió física. L'amor humà que personifica està pensat per servir com a passera cap a l'amor diví o universal.

L'altre era una virtut heroica només a l'abast de comptades persones com el seu successor Vinoba Bhave. Gandhi mantenia una visió antisexual i antihedonista. Per una part, ja ho hem presentat, creia en la concepció procedent de la medicina *âyurvèdica* de que l'ejaculació és percebuda com la pèrdua d'energia viril. Aquesta energia *vîrya* no es emmagatzema ni pot convertir elevant-se envers el cap, en *ojas* ni en *tejas*.

L'home ha d'escollir un dels dos cursos, cap amunt o cap avall; però, com que té instint de bèstia, triarà més fàcilment el camí descendent que l'ascendent, especialment quan el camí descendent s'ha presentat amb un vestit bellíssim. L'home capitula amb molta facilitat quan el pecat es presenta vestit de virtut. La preservació de la vitalitat és impossible sense aire pur, aigua pura, menjar pur i integral, així com també pensaments purs. No podem tenir una salut perfecta sense portar una vida moral.

Si analitzem, amb l'ajuda del psicoanalista hindú Sudhir Kakar, els mots que empra com a sinònims de sexualitat i luxúria entendrem la praxi que seguia i proposava només, no ho oblidem, als membres de l'*âshram*. Són tres mots



llegats per la tradició ascètica clàssica del yoga i també de l'astronomia hindú: *vishaya*, *vikara* i *vâsana*. *Vishaya* vol dir verí de serp, *vikara* vol dir percepció distorsionada que lliga a determinats objectes estrangulant *buddhi* i *vâsana* record residual que es manté en la memòria profunda i anhela tornar a ser viscut. En la tradició del yoga es parla metafòricament de dues serps. Una de positiva però perillosíssima, és la *kundalinî*. La segona és el cap i la cua de la serp o del drac que en astrologia són el nòdul nord i sud, rahu i ketu. El cap pica i mata, la cua ofega estrangulant. La sexualitat coincideix plenament amb aquesta serp que inocular el verí (*vishaya*) i lliga esclavitzant (*vikara*). Aquest esclavatge es perllonga en el temps perquè roman en estat latent (*vâsana*) ocult en la memòria (*chitta*), demanant en forma de *samskâra* noves dosis i nusos més forts. La sexualitat reproductiva, com ho veieren els càtars, era el motor principal del *samsâra*. Gandhi sempre es mostrà preocupat per l'explosió demogràfica i propugnava la castedat com el millor medi per evitar la natalitat. La praxi gandhiana antisexual implicarà abstenir-se del verí, tallar els lligams sense caure en una *fuga mundi* i purificar la psique (memòria i imaginació). Gandhi valorava alguns punts del tractament occidental de la sexualitat com la igualtat de gèneres que permetia el treball i l'amistat entre els gèneres. Deia: "Una gran part de les misèries del món actual es podrien evitar si contempléssim la relació entre sexes en un sentit pur i sa, i ens en sentíssim dipositaris per al benestar moral de les futures generacions."

Així començava a transformar la misogínia índica, alliberava la psique dels homes de la visió de la dona com a objecte sexual i a elles del deure de fascinar. Un hipnotisme que els havia impedit ser amics i col·laboradors. En aquesta línia hem d'entendre l'oposició al matrimoni infantil, que ell mateix va patir, i al problema sagnant de les nenes vídues que no podien tornar-se a casar. El Mahâtma criticava però l'enfocament occidental del plaer com un tema exclusivament personal i autònom, tal com es presenta en la ficció literària cinematogràfica i es recull en la jurisprudència. Visió que dificulta una sexualitat sana i solidaria amb l'ascens espiritual (*moksa*) perquè no hi ha res patològic, tot són variants estadístiques permissibles. Per Gandhi com per Tagore o Freud la repressió és a la base de tota cultura. La visió de la sexualitat com a limitadora del camp d'acció o irradiació on arriba el nostre amor i cura. El plaer sexual redueix l'esfera d'acció amorosa altercentrada dificultant que l'amor i el servei (*karma-yoga*) arribi a la comunitat i a tota la humanitat. No és estrany que Gandhi hagi practicat aquest celibat alquímic per transmutar les forces orgàniques en forces espirituals i s'havia allunyat totalment de plantejaments tântrics que proposaven l'ús del coit com un exercici espiritual. La via era la sublimació yòguica i encomanar-se a la gràcia divina. El model paradigmàtic de relació matrimonial casta és, segons Gandhi, la que visqueren Sîtâ i Râma. Model d'amor conjugal cast, amor pel país i amor a Déu. No acceptava l'últim capítol del *Râmâyana*, el veia com una interpolació tardana i rebaixadora de l'obra, on Râma desconfia de la fidelitat de Sîtâ:

I per què hi ha tota aquesta mòrbida preocupació per la puresa femenina? És que les dones han dit mai res pel que fa a la puresa masculina? No sentim cap mena d'inquietud per part de les dones sobre la castedat dels homes. Llavors, per què els homes s'han d'atribuir el dret de regular la puresa femenina? No és una cosa que es pugui imposar des de fora, sinó que és una qüestió de desenvolupament interior i, per tant, de l'esforç individual. Estic convençut que

una dona valenta, que sap que la puresa és el seu millor escut, no podrà ser mai deshonrada. Sigui quina sigui la bestialitat de l'home, aquest acotarà el cap, avergonyit, davant la flama de la seva puresa enlluernadora.

Podem concloure que en el tractament del *purusârtha kâma*<sup>915</sup>, Gandhi no el veié en ell mateix sinó sota la llum de *moksa*. *Kâma* havia de posar el combustible del viatge i no dedicar-se a gaudir, el viatge s'allargava molt o podia desaparèixer fins i tot la noció de viatge.

## b) El conreu de l'art.

Si el plaer sexual és efímer i l'acompanyen la desvitalització i els tres 'verins de la serp' l'altre aspecte de *kâma* molt valorat per Gandhi serà l'art. Conrear i realitzar obres d'art, contemplar o escoltar obres d'art i llegir i estudiar teories estètiques serà un àmbit poc conegut de la vida del Mahâtma. Gandhi fou un gran lector de la literatura anglesa i hindú. Escribia resums de les obres, experiències de contemplació d'obres escultòriques i les recomenava en les seves revistes. Va descobrir que l'art a més d'una passió positiva podia jugar un paper polític en la regeneració de la societat hindú. De fet va participar com a pioner en el revival de la música religiosa, potencià l'artesanía popular, inspirà a la nova generació d'escriptors hindús...

En la seva formació, eclèctica, destaquen les influències rebudes de Tolstoy, Ruskin i d'Ânanda Coomaraswamy, perennialista, teòric d'art i conservador del Museu de Boston. De Tolstoy va aprendre que l'art transcendeix les fronteres polítiques, que l'art permet evocar l'experiència estètica de l'artista en la psique del contemplador i que l'art és un dels àmbits fonamentals de la vida humana i eina fonamental d'humanització de l'homínid humà. L'art com la sexualitat s'autodestruïx i destrueix quan viu autònomament, allò de 'l'art per l'art'. De Ruskin acceptà la fonamental tasca que té l'art d'embellir el medi que la revolució industrial ha destruït i enlletgit. Tasca que afavorirà una resposta humana de l'alienat proletari depauperat. Coomaraswamy li facilità l'apreciació de l'art hindú clàssic i popular i d'ell absorbí el concepte que l'art finalment condueix a l'art de viure. En ell trobà una possibilitat de fer compatible l'autocontrol i *moksa* d'una manera bella. Control sí però no ascetisme antiestètic. Els estudis de Coomaraswamy sobre la música sacra l'engrescaren a endegar una tasca etnogràfica de recuperació de melodies i cants devocionals populars salvaguardant la tradició de la desaparició. Gandhi tenia una sensibilitat estètica molt desenvolupada i ell reconeix que molts conceptes claus del seu pensament 'emergiren' i ell els 'elaborà' en moments d'experiència estètica viva. La concepció gandhiana de l'art es basava en la unió de bondat, veritat i bellesa en línia amb l'estètica platònica.

Tot art vertader és una expressió de l'ànima. Tota forma externa d'expressió només té valor mentre sigui l'expressió interna de l'esperit de l'home. La puresa de la vida és l'art més vertader i més elevat. L'art de produir bona música partint d'una veu cultivada és a l'abast de moltes persones, però l'art de produir aquesta música partint de l'harmonía d'una vida pura és assolit molt rarament.

---

<sup>915</sup> Parel, A.J., op. cit., 155.

L'art permet transitar d'*artha* a *moksa* amb molta facilitat. L'exemple de la música com a facilitadora de canvis en l'estat de consciència l'animaren a introduir el cant en el seu *âshram* i formava part clau en les trobades entre les religions. Dues peces, una escrita pel poeta Tulsidas i l'altre una oració del Cardenal Newman, Raghupati i 'Lead, kindly light' eren dos dels seus himnes favorits. La lletra del primer:

*raghupati raghava râja râm*  
*pattita pavana sîtârâm*  
*îshvara allah tere nam*  
*sabbako sanmati de bhagavan*

Oh Senyor, rei i protector del desemparat,  
Us anomenen dient-Vós Râma, Îshvara, Al·lah i d'altres noms.  
Beneïu-nos amb la comprensió, perquè realitzem que Sou U,  
mentre els Vostres noms són molts.

Una polèmica important la protagonitzaren Gandhi i Tagore quan el primer popularitzà l'ús de la roda de filar i la volia fer extensible a totes les capes de la població. Entre molts arguments Gandhi va presentar el de la necessitat que té la població rica de tenir 'experiències estètiques' (*rasa*) de pobresa per facilitar transformacions socials posteriors.

## 8.6. Qüestionant el *kâma* de Gandhi.

El rebuig al plaer sexual no va captivar l'Índia, el creixement malthusià de la població així ens ho fan pensar. Es venerava Gandhi però tothom havia de seguir el seu *svadharma* i realitzar el seu *svakarma*. I de la mateixa manera com Gandhi proposava integrar l'art en el camí espiritual la tradició tântrica volia fer el mateix, jo ho hem vist, amb la sexualitat. La sexualitat com a camí d'alliberament. L'antiga equació budhista de *samsâra=nirvâna* unida a l'individualisme del segle XX. Un element que no sorpren gaire és l'èxit que aquesta proposta desvetllà a Occident. Analitzem el fenomen.

### a) Metamorfosi i exportació del neo tantrisme.

El Puritanisme cristià eclesiàstic i la societat sexòfoba que creà havien castrat la polaritat Eros-Dionís de la cultura Occidental llançant-la a l'ombra subconscient.

Mais les préjugés contre l'amour, en particulier sous sa forme sexuelle, étaient fondément enracinés dans le puritanisme chrétien, qui repose sur la doctrine de péché originel. Il est vrai que de nombreuses voix appartenant à l'élite de l'époque romantique s'élevaient en véhémence, en prose et en vers, contre cette hypocrisie, et préconisaient une honnête acceptation de la sexualité avec un retour aux mœurs païennes et plus saines qui régnaient jadis en la 'joyeuse Angleterre', mais les cohortes de la pudibonderie ne commencèrent à se disperser sous les attaques des rebelles qu'au moment où les recherches d'anthropologues tels que Morgan, Frazer et Tylor et de sexologues comme Van der Velde, Block et Havelock Ellis commencèrent à révéler l'existence d'autres

civilisations assez harmonieuses parmi les peuples d'Orient que l'on considérait comme 'sauvages'.<sup>916</sup>

La tradició protestant tampoc ho havia fet massa millor. El puritanisme Britànic victorià amb la seva visió devaluada de la sexualitat fou resumida magistralment per Lord Chesterfield: "El plaer és breu, la posició ridícula i la despesa insoportable." Contra ambdós moviments castradors de *kâma* començà una lluita constant. Michel Foucault enceta la seva obra *Historia de la sexualidad* amb aquest paràgraf que reflecteix tot allò contra el que s'oposarà la generació *beatnik* amb la tecnologia tantra: "Mucho tiempo habíamos soportado, y padeceríamos aún hoy, un régimen victoriano. La gazmoñería imperial figuraría en el blasón de nuestra sexualidad retenida, muda, hipócrita." En el *Brave New World* d'Aldous Huxley es predia la institucionalització de la llibertat sexual superades finalment les limitacions socials heterònomes. La recerca del plaer es realitzaria utilitzant una Lenina qualsevol, motiu ja denunciat per Adorno<sup>917</sup>, on es cossifica al *partner* –que ja no company/a- sota la bandera de la utopia pansexual: 'tot el món és feliç ara'. Aquest filo-mitema marcusià sembla adherit a la ment d'aquells occidentals que cerquen a Índia el paradís sexual:

Muchos de los que parten en masa para la India buscan la iniciación tántrica. La religiosidad más despreciada de todas, y ocultada durante siglos, parece obligada a emerger de nuevo, en la púdica India moderna, llamada de nuevo a escena por europeos y americanos que imploran sus enseñanzas. Se funda sobre ejercicios de imaginación que permiten acceder a la androginia.<sup>918</sup>

L'idealització d'Orient especialment en l'esfera sexual, fruit d'una projecció desmesurada, fou un tret generacional. El poeta mexicà Octavio Paz en el seu *Poemario* manté la versió sentimental del *Maithunâ* en aquestes paraules inspirades:

Abro	Y nueva nuevamente sube la
Los labios de tu noche	Savia
Húmedas oquedades	(Salvia te llamo Llama)
Ecos	El tallo
Desnacimientos:	Estalla
Blancor	(Llueve Nieve ardiente)
Súbito de agua	Mi lengua está
Desencadenada	Allá
Dormir, dormir en ti	(En la nieve se quema Tu rosa)
O mejor despertar	Está
Abrir los ojos	Ya
En tu centro	(Sello tu sexo)
Negro blanco negro	El alba
Blanco	Salva.
Ser sol insomne	
Que tu memoria quema	
(Y La memoria de mí en tu memoria)	

<sup>916</sup>Anand, M.R. (1958), *Kâmakala, interpretación filosófica des sculptures érotiques hindoues*, Les Éditions Nagel, Genève, pp.7-8.

<sup>917</sup>Adorno, T.W. (1962), *Prismas, la crítica de la cultura y la sociedad*, Ediciones Ariel, Barcelona, pp.99-126.

<sup>918</sup>Zolla, E. (2002), *Verdades secretas expuestas a la evidencia*, Paidós, Barcelona, pp.148-149

Sobre aquest horitzó es comercialitzà el posterior 'California tantra' o *New Age tantra*. Es tracta d'un yoga sexual no reproductiu, mescla moderna i desvirtuada de tantra hindú espigolat de les obres pioneres d'Arthur Avalon<sup>919</sup> (pseudònim del jutge anglès Sir John Woodroffe), els ensenyaments del *Kâmasûtra*, restes de la contracultura, ideari i tècniques d'alliberament sexual de l'escola de Bhagavan Rajneesh i els seus deixebles<sup>920</sup>, postures de *hatha-yoga*, massatge âyurvèdic amb oli, perfums... exportat arreu i retornat a l'Índia seguint les lleis de 'l'efecte pizza'. En ell ha emergit l'antic *vâmamârga*. En una societat socialitzada en Freud tan sols el *vâma tantra* pot arrelar. Els moderns promotors occidentals el defineixen: "What is *vâmamârga tantra*, the left-hand path? It is the rotation of the conscious sexual forces between two individuals. The secret of *vâmamârga* or left-hand tantra is the secret of the use of the secretions secreted in the secret places, the cavities of the body."<sup>921</sup> I immediatament han de frenar el propi reduccionisme dels seus slogans comercials amb un to didàctic i maternal:

Sitting practices are the bread and butter of yoga. We need them every day to progress. Tantric sexual practices are like the cake. We enjoy them when we can, but not as a twice-daily scheduled event. Tantric sex is not a substitute for daily spinal breathing and deep meditation.<sup>922</sup>

El clàssic *Kularnava Tantra p 5*, ja il·lustrava amb claredat quin era l'objectiu del tantra: "La veritable unió sexual és la de *Parashakti kundalinî* amb l'*âtman*; els altres homes només tenen un intercanvi carnal amb dones." Però la càrrega econòmica (*artha-business*) és ara molt més important i l'idealisme o innocència dels *beatniks* s'ha anat perdent mentre la saturació d'aquest reduccionisme pansexual comença a generar indignació entre els intel·lectuals hindús que es fan sentir. L'allau de crítiques a la presentació *new age* de la tradició tântrica procedeixen de tots els fronts.

In the last half of the twentieth Century, there has been mushroom growth of tantric institutions in countries outside India. There has been a tremendous increase in the number of foreign writers on tantra. Most of them have no comprehension of the fact that tantra is a highly developed spiritual science. They associate tantra with Freudian psychology centring on sex-libido. In their attempt, they try to release the suppressed sex-libido by licentious sex-practices, both homo and hetero. They have vulgarized and barbarized tantra with savage sexuality, without a trace of divinity. It is unfortunate that the present-day tantra in India is mostly black magic, superstitious cult or total fraud and that the popularity of tantra in the West is mainly due to sex-barbarism in most cases.<sup>923</sup>

Les crítiques a les relacions instrumentals, protagonitzades pels practicants masculins, que afavoreix la sexualitat tântrica són constants<sup>924</sup>. El filòsof hindú Dâya Krisna escriu:

<sup>919</sup> Woodroffe, S.J. (1981), *Principios del Tantra*, Editorial Kier, Buenos Aires.

<sup>920</sup> Anand, Margo, (1987), *La senda del éxtasis*, Martínez roca, Barcelona.

<sup>921</sup> Michaels, M.&Johson, P. (2006), *The essence of tantric sexuality*, Llewellyn, Woodbury, p.5.

<sup>922</sup> Yogani (2004), *Easy lessons for ecstatic living*, AYP Publications, Nashville, p 451.

<sup>923</sup> Panda,N.C. (2007), *Japa yoga, theory, practice and applications*, D.K.Printworld, New Delhi, p.57.

<sup>924</sup> Comencen a aparèixer denúncies contra el clergat del buddhisme tântric. Especialment erudita i polèmica l'obra del matrimoni Trimondi sobre la budhocràcia tântrica, *The shadow of the Dalai Lama*.

Tantric thought, on the other hand, does seem to conceive of a necessary relationship with the 'other' without which one cannot be oneself. But then, this 'other' is confined to a member or members of the other sex only, and the relationship is restricted primarily to the sphere of sex. In the tantric perspective, men need only women, and presumably, women need only men for self-realization. However, if one reads the texts, it all seems a male affair –at least, at first sight. In fact, if one considers such a ritual as de *kumâri pûjâ*, or the worship of the virgin, it is difficult to see how she is involved as a *sâdhikâ* or seeker in the process. Rather, the whole thing shows a callous disregard for the feelings of the female, and the traumatic effect that such a ceremony may have on her for life<sup>925</sup>

Wendy Doniger fa un anàlisi, des de la perspectiva de genere, del 'tantra de la costa Oest', que ella bateja com Cali-fornication:

Moreover, the 'no sex, we are meditating' right hand brand of Tantra that first caught the european eye turned upside down to become the new left-hand brand of Tantra: 'no meditating, we're having Tantric sex'. As this movement is centered in California we might call it Californication of Tantra.<sup>926</sup>

El tantra androcèntric importat grinyola en una societat no patriarcal:

But it is by no means clear that tantra benefited rather than exploited the women involved. ( ) There is a lot of Tantric talk about how wonderful women are: 'Women are gods, women are life, women, indeed, are jewels. One should always associate with women, wether one's wife or another's. What I have told you is the secret of all the Tantras'. Yet there is no evidence that actual Tantric women were equal partners in any sense of the word; to the question What's in it for the women? (once called 'the most embarrassing question you can ask any tantric'), it would appear that the answer is: Not much. Yet though Tantric ritual performance may construct rigid gender roles, it also allows possibilities for the subversions of those roles. Some women found a kind of autonomy, freedom from their families, in the Tantric community, but for the most part the rituals were designed to benefit people who had *lingas*, not *yonis*.<sup>927</sup>

b) Una experiència estètica (*rasa*) multicultural.

Escrigué Gilbert Durand:

Para nosotros, los occidentales, la 'apelación al Oriente', la aceptación de regimenes y conjuntos de imágenes transmitidas por el arte oriental o por el de otras civilizaciones que no son la nuestra, son un medio, el único, de restablecer un equilibrio humanista realmente ecuménico.

En paral·lel i sense fer massa cas a les propostes gandianes de l'art compromès amb la política i de l'artista com a yogui o xamà que uneix realitats òntiques diferenciades, els artistes i la *British and Indian intelligentsia* van recórrer a d'altres vies. Rabindranath Tagore, el Nobel de Literatura, conreà una poesia *dèvica*, lluminosa, elevadora, intimista amb profundes arrels

<sup>925</sup> Krisna, D. (1991), *Indian philosophy, a counter perspective*, Oxford University Press, New Delhi, p.198.

<sup>926</sup> Doniger, Wendy, (2009), *The hindus an alternative history*, Penguin Books, New York, p.648.

<sup>927</sup> Doniger, Wendy, op. cit., pp.432-433.

bengalis i enriquit per la lectura dels poetes del moviment romàntic europeu. Al final de la seva vida feu una pintura que permetia que la seva ombra interior, *asúrica* amb predomini de negres i bàsicament monocroma, emergís sense control ni perill en un context segur. Abanindranath Tagore (1879-1951), germà del poeta, fou el director del *Government School of Art de Calcutta* des de l'any 1896 y col·laborà amb Sister Nivedita, l'erudita deixebla de Swami Vivekânanda. Per ell l'art és una activitat sagrada que pot conduir al camí espiritual més elevat comparable a la mística de l'amor (*bhakti*). L'antic concepte del *rasa* és recuperat com una invocació als sentiments transcendents en un context d'elevada cultura. Abanindranath animà l'escola Bengalí que cercava crear una '*pan-Asian aesthetic*' sintetitzant elements de la pintura taoista xinesa i de l'art zen japonès amb l'ajuda de l'esteta japonès Okakura Kakuzo.<sup>928</sup> Abanindranath continuava així la tradició, de les Avantguardes europees de finals del segle XIX i principis del XX, d'obrir-se a les influències de l'art extremo oriental que comportà un salt contundent en la representació amb la incorporació de la pintura plana. No podem oblidar que la seva benvinguda a la hibridació el feu responsable de les primeres trobades que aproparen als artistes hindús els moviments contemporanis de l'art Occidental a través d'exposicions com la que l'escola Bauhaus feu a Índia. Un altre germà de Tagore, Gaganendranath Tagore, es dedicà així mateix a la pintura amb influències del cubisme i de l'art xinès. Gokhale valora aquesta etapa:

The liberation of the arts from the thralldom of social stigma which existed in the earlier ages has helped create an attitude of positive pleasure in the joy of life as expressed through literature, drama and the arts. In times of old the tendency was to llok upon *kâma* as a necessary evil; today the trend is to question wheter it is evil *per se*.<sup>929</sup>

La conca i el delta dels artistes (pintura, cinema, musica, dansa...) hindús, durant tot el segle XX, en diàleg amb l'art occidental i extremo oriental i dels angloindis que també enraonen amb la multiculturalitat es presenta curulla de grans noms: Amrita Shergil, Jamini Roy, Alice Boner, Agnes Pelton,... Els escriptors angloindis han assolit un èxit mundial. Tots escriuen en anglès veritable *lingua franca*, encara que per alguns no és la llengua mare. El moviment s'inicià amb Rudyard Kipling i avui se'ns fa difícil no trobar-los en les nostres llibreries. La llista és llarga: Amitav Ghosh, Vikram Seth, Salman Rushdie, Arundahy Roy, V.S.Naipul, Vikram Chandra, Kiran Desai, Hari Kunzru, Aravind Adiga, Tarun Tejpal,... En el camp del cinema el fenomen de Bollywood i els seus ritmes, danses i temàtiques cada cop més hibridades amb uns artistes bescanviats amb Hollywood cada cop amb més naturalitat, és un bon exemple de l'harmonia entre *kâma* i *artha*. Destacaré, en el camp de la música angloíndia feta des de Londres, al polifacètic Nitin Shawney. Veritable icona de la música electrònica, les seves composicions i remescles inclouen en els ritmes occidentals instruments, veus i fragments d'escriptures o *mantras* d'origen índic.

<sup>928</sup> Kakuzo, O. (1981), *El llibre del te*, Ed. Alta Fulla, Barcelona.

<sup>929</sup> Gokhale, B.G., (1961), *Indian thought through the ages*, Asia Publishing house, New Cork, p.92.

Un altre cas paradigmàtic del diàleg i la posterior síntesi intercultural és la de l'artista angloindi Anish Kapoor, de pare hindú de Bombay, del qual heretà aspectes d'una cultura matriarcal i de mare jueva d'Irak, de cultura androcèntrica. L'autor, va afirmar l'any 1991, que la immigració transformaria l'art d'occident rescatant-lo de la crisi de la postmodernitat. Kapoor és un pintor que esculpeix i un escultor que s'apropa cada vegada més a l'arquitectura amb intervencions de gran envergadura integrant l'obra en l'espai. Descobrim en les seves creacions influències occidentals<sup>930</sup>. Es nodreix especialment de les obres conceptuals amb trets paradoxals de Duchamp. Conrea l'art com a ritual transformador inspirat en la visió cosmològica de Joseph Beuys i ressona amb el tractament del color de Mark Rothko, l'austeritat del *minimal art* i la poètica espacial de l'escultor Lucio Fontana. Des de els orígens, la seva obra manifesta influències índiques. Kapoor evoca la idea de la dualitat i de l'androgínia, que representa la integració dels oposats Shiva i Shakti, on el *shivalingam* és la trobada de l'element fàl·lic i uterí, la potencialitat de la creació. Kapoor mostra un gran interès per les icones femenines hindús on *Shakti*, el poder i la força predominen, enriquits amb motius matricials, sexuals o destructors de la Deessa Kâli. També descobrim una admiració per la Gran Mare i per la sacralitat de la vida presents en l'art de les cultures primitives d'origen agrari. En les creacions anomenades santuaris l'aspecte femení és origen i transmissor tant de la vida material com de la espiritual.

En la seva primera etapa cerca la unió dels oposats universals, entre concavitat i convexitat, interior i exterior, aspre i llis, quadrat i cercle, masculí i femení inclinant-se més per les metàfores femenines. Kâli, en les seves escultures, es manifesta en la fusió dels oposats vida i mort, ple i buit... Contraris que es complementen, s'hibriden, mostren la diversitat i alhora els punts de trobada... La dualitat, així mateix, es pot apreciar en el tractament del material: pedra basta i pedra polida. Les obres harmonitzen aquests aspectes unificant-los en la mateixa peça, així per exemple, un monòlit irregular, tosc, sense treballar, es travessat per un forat o concavitat de factura perfecta realitzada per la tecnologia actual. El desig de l'autor és materialitzar el pas de la plenitud al buit, però no reduir-lo a un mer espai buit sinó ple de potencialitat. Així mateix incorpora materials propis de la cultura hindú com els pigments de colors vius, especialment el vermell, el blau i el negre i el treball acurat de la pedra. Guarneix les escultures de formes geomètriques amb la pols de color per generar sensacions d'ingravedesa, de lleugeresa òptica. Encara que són molt els punts de confluència, divergeix de l'art hindú en alguns aspectes rellevants com en la recerca d'efectes òptics i especialment en l'ús dels materials. Passa dels materials nobles de la primera època als materials industrials: plàstic, PVC, acer inoxidable... i consegüentment a emprar tecnologies modernes. La concepció de l'espai és innovadora, rupturista. Té la voluntat de crear efectes visuals il·lusoris (*mâyâ*): forats pintats on no hi són o a l'inrevés. Conrea el joc de l'aparença, de suggerir una altra cosa i especialment l'allunya de la tradició hindú la sobrevaloració del sentit de la vista al qual aplica els enganys perceptius, element clau en l'art occidental. Malgrat que l'autor reveli que les seves creacions són signes i que no cultiven el símbol ni la metàfora, la simbologia tradicional subjau en les seves creacions. La muntanya, la caverna,

---

<sup>930</sup> Seguim l'obra d'Eva Fernández del Campo, (2006), *Anish Kapoor*, Editorial Nerea, San Sebastián.



les esclotxes, les ferides es mostren ara despullades de qualsevol càrrega simbòlica.

En la seva etapa més recent Kapoor estilitza els símbols, els depura, els transforma en formes pròpies de la geometria no euclidiana, portant als límits la idea de construir el buit, materialitzar la vacuïtat. Amb el reconeixement internacional per la trajectòria d'una obra innovadora, se li ha encarregat el projecte de la Torre Kapoor pel recinte de les Olimpíades del 2012 a Londres. Sembla que decididament s'encamina envers la representació orgànica. Les últimes creacions semblen evocar elements d'origen biològic com venes, arteries, úters... que s'allunyen dels motius de l'hinduisme clàssic i l'apropen al taoisme i al buddhisme en el fet de cercar un espai on la vacuïtat (*shûnya*) resta plena de potencialitat (*shakti*). El que s'ha mantingut en Kapoor, és el convenciment que l'art no substitueix l'experiència religiosa, ni tampoc dóna respostes però sí que serveix per plantejar preguntes.

Em plantejo si aquest art desproveït de tota càrrega simbòlica o espiritual (*moksa*) no esdevé finalment quelcom semblant al que comentava José Luis Brea<sup>931</sup>, fent referència a la pèrdua de l'aura de l'obra d'art en la era de la reproducció mecànica que ja vaticinava Walter Benjamin. Kapoor ens mostra un art fet amb materials d'origen mecànic o industrial, utilitzant sofisticades tecnologies i exposant-lo en els espais reservats als circuits artístics dirigits i controlats per les consignes de l'*establishment* (*artha*). L'ànima, l'aura de l'obra es refreda. No per la seva reproducció sinó per la seva secularització extrema que qüestiona la capacitat alliberadora (*moksa*) de l'obra d'art.

## 8.7. El *moksa* vist per Gandhi.

*Moksa* era la fita humana universal –tot ésser humà té un *âtman*- que donava sentit als altres tres *purusârthes*. Era el vèrtex que unificava en un nivell superior els altres tres angles. La tradició havia presentat diverses definicions 'negatives' d'aquest estat. Es tractava d'alliberar-se de l'existència cíclica en el temps, *samsâra*, i dels deutes kàrmics acumulats. Definit de manera positiva anava des de la unió teïsta amb la divinitat a la fusió no-dual. Gandhi mogut pel seu afany ecumènic presentà nombroses definicions de *moksa* però totes elles amb un element de proactivitat que superés l'apatia que el mot desvetllava. L'experiència de *moksa* s'havia desplaçat tradicionalment a una activitat pels avis en el tram final de la vida i a una activitat passiva que no havia de generar nou karma. Gandhi es desmarcà de l'*âshramadharma* com ho havia fet del *varnadharma*. I, es veié obligat a repensar *moksa* elaborant una presentació personal.

*Moksa* s'ha de realitzar en la vida, dins la historicitat del subjecte, que ja no era un engany de *mâyâ*. Totes les teologies tradicionals dels estats d'apropament a Déu (*salokya*, *samipyra*, *sarûpya* y *sayujya*) les descartà com a fantasies sentimentals. Criticà els models dels yoguis que entenien *moksa* com un àmbit

---

<sup>931</sup> Brea, J.L. (1991), *Las auras frías*, Anagrama, Barcelona.

retirat que s'havia d'allunyar de la vida social o *artha* (Sri Aurobindo<sup>932</sup>, Ramana Maharshi...) i els suposats alliberats en vida, els *jīvanmuktas*, com els nombrosos gurus atorgadors de gracies espirituals. Per Gandhi el ver mestre és el propi intel·lecte purificat (*buddhi*) els altres són, com a molt, consellers espirituals. El nucli de saviesa que alimentà la vida espiritual i material del Mahâtma fou el *Bhagavadgîtâ*. Obra que descobria a Londres a les lògies de la Teosofia i que fascinat memoritzà, traduï a llengua vernacular per afavorir que 'les dones, la casta *vaishya*, els així anomenats *shûdres* i altres poguessin conèixer', comentà i feu una concordança dels mots principals. Podem dir que era un expert en el *Gîtâ* i que n'era una encarnació. El *Gîtâ* que reconeix els quatre *purusârthes*, fa compatible *moksa* i el treball social i polític (*dharma-artha*). Confrontant la tradició *shramànica* dels ascetes que separen les dues ciutats, per ells *moksa* és la negació del *trivarga* i no el seu compliment. Swami Vivekânanda trencà aquesta dinàmica enquistada introduint el servei social però es mantingué allunyat de la política, no així Gandhi. El *Gîtâ* era una obra poètica inspirada, no el preocupava la historicitat dels esdeveniments o dels personatges, que eren percebuts com arquetipus universals que transmetien saviesa al deixeble anhelant. Calia, però, una lectura i interpretació que poses al dia els ensenyaments fonamentals. El lèxic tenia una història i calia realitzar una hermenèutica democràtica. Gandhi revisa la noció d'*avatâr*<sup>933</sup>, no és Déu que davalla, ans el deixeble que realitzat en la perfecció es divinitza. L'èmfasi no es posa en una passiva invocació devocional sinó en una disciplina (*sâdhanâ*) de perfeccionament o *theosis*. La interpretació gandhiana del *Gîtâ* secularitzava la recerca de *moksa* –tendència encetada molt abans a Índia- i salvava la política i l'economia de l'amoral llei del mercat capitalista i del consumisme.

L'ensenyament més valuós del *Gîtâ* el trobà en els dinou versos finals del capítol segon. El model de la persona de saviesa estable (*sthitha prajñâ*) s'exposa de manera concentrada. Era el *Mahâvakya* de l'acció humana alliberada del fruit de les obres. Es tractava, seguint la metàfora del carro, de que la tendència passional i extravertida dels sentits fos regulada per una ment (*manas*) que s'obria a la saviesa de l'intel·lecte (*buddhi*) irradiat per la llum de l'*âtman*. Per aconseguir-ho emprava un triple esforç: purificar *buddhi*, aconseguir un estat d'acontentament interior per asserenar *manas* i els sentits i finalment desenvolupar amor a Déu, a l'aspecte de la divinitat que més complagui (*îsthadevata*). Aquest treball psíquic previ i diari preparava per a una praxi, un yoga molt més actiu, el *karma-yoga*. El tradicional *karma-yoga* es dirigia en mans de Gandhi a un treball prosocial, un treball ètic inegoista i no lligat als resultats. Anthony Parel<sup>934</sup> ha sintetitzat de la voluminosa obra escrita de Gandhi els trets més rellevants d'aquesta via activa.

1. Treballar amb esperit de desafecció (*nishkâma karma*).
2. la motivació no és el criteri d'un bon treball. El treball ha d'estar en conformitat amb l'ètica (*dharma*).
3. Ha de contribuir al benestar del món (*lokasamgraha*).

<sup>932</sup> Per presentar una visió més ajustada de Sri Aurobindo i la seva tasca: Merlo, V.

<sup>933</sup> Parrinder, G. (1993), *Avatâr y encarnación*, Paidós Orientalia, Barcelona.

<sup>934</sup> Parel, A.J., op. cit., pp.191-192.

4. El desig de *moksa*, *mumuksutva*, ha d'estar present mentre es realitza el treball.
5. El treball s'ha de lliurar a Déu com a ofrena sacrificial (*yajña*) –*laborare est orare*.
6. Tots els treballs són iguals, desaparició de la jerarquizació de *varna*. Gandhi ensenyava a netejar latrines i a realitzar altres feines reservades fins llavors als descastats.
7. El treball ha de promoure la no-violència (*ahimsá*).
8. L'èxit en el treball depèn de la pràctica diària de la meditació (*râja-yoga*) i de la devoció (*bhakti-yoga*).

## 8.8. Qüestionant el *moksa* de Gandhi.

### a) *Guruvâda*, la doctrina sobre la indispensabilitat del *guru*.

Gandhi proposà un camí espiritual que prescindeix del mestre espiritual o guru. Etimològicament *guru* és aquell que aparta la foscor que oculta la veritat, i transmet els coneixements mundans (*siksha guru*) o alliberadors (*dîksâ guru*). És el mestre de l'*aletheia* alliberadora. La tradició creu que només es pot trobar el veritable mestre i rebre la iniciació salvífica: "En los textos tradicionales de la India se mencionan tres tipos fundamentales de iniciación: por el toque, por la mirada y mediante el silencio, asociados simbólicamente con el ave, el pez y la tortuga, por el modo como cada uno cuida de sus crías."<sup>935</sup> Shankarâchârya<sup>936</sup> considerava que necessitàvem satisfer tres requisits per accedir a *moksa*: el naixement humà, el desig d'alliberar-se i trobar un *guru* realitzat. Si vam necessitar una mare per néixer en aquest món, necessitarem una altre mare, el *guru*, per accedir a l'altre. Podem llegir en el *Devi Bhagavatam XXXVIII:1-6*: "La madre es cien veces superior al padre; esto es seguro; pero el *guru*, el maestro espiritual, el dador de verdadero conocimiento, ha de ser reverenciado y adorado cien veces más que la madre." En les autobiografies dels yoguis hindús<sup>937</sup>, construïdes seguint les etapes del format hagiogràfic<sup>938</sup> universal, descobertes per l'antropòleg Joan Prat, els buscadors espirituals dediquen la primera part de la vida a la recerca desesperada del *guru*<sup>939</sup>, el mestre espiritual.

Iniciació que es dóna si es manifesta el bon karma que procedeix de les bones obres anteriors (*karma*). És qüestió d'haver acumulat mèrits espirituals. El *guru* no cerca el deixeble, actua magnèticament com una flor o un far que atreu els buscadors. Només després d'estudiar les qualitats de l'aspirant, el mestre

<sup>935</sup> Merlo, V. (1994), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Centro Sri aurobindo, Barcelona, p.161.

<sup>936</sup> Shankara, (1988), *Vivekachudamani, la joya suprema del discernimiento*, Ed. Sirio, Málaga, p.34.

<sup>937</sup> Yogânanda, P. (2006), *Autobiografía de un yogui*, SRF, Los Ángeles. Sivânanda, S. (2008), *Autobiografía*, Ediciones Libreria Argentina, Madrid. Mukerji, B. (2001), *Vida y enseñanzas de Sri Ma Anandamayí*, Olañeta, Barcelona. Merlo, V. (1997), *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Ed. Kairós, Barcelona. Muktânanda, S. (1978), *El juego de la conciencia*, Gurudev Siddha Peeth, Ganeshpuri. Coquet, M. (2003), *Yogui Ramsuratkumar, el divino mendigo*, Escuela de Misterios, Barcelona. Kriyânanda, S. (1977), *El sendero, autobiografía de un yogui occidental*, Errepar, Buenos Aires. Satyânanda, S. (2004), *A collection of biographies of 4 kriyâ-yoga gurus*, iUniverse, Inc. New York...

<sup>938</sup> Prat, J. (2007), *Los sentidos de la vida*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

<sup>939</sup> Prasad, H. (2008), *La búsqueda del guru*, Olañeta, Barcelona.

iniciarà (*dīksā*) el deixeble –en un ritual o amb la mirada o el pensament o en un somni- a un *mantra* o tècnica espiritual que el connecta, com un cordó umbilical, amb el llinatge espiritual dels mestres realitzats (*guru parampara* o *sampradaya*) i d'aquest a l'Absolut. El *guru* és una ajuda -imprescindible o no dependent de les tradicions- en el camí de la il·luminació, el seu rol és el d'amic espiritual (*kalyanamitra*). "For a beginner in the spiritual path, a *guru* is necessary. To light a candle, you need a burning candle. Even so, an illumined soul alone can enlighten another soul."<sup>940</sup> El tantra creu que hom pot realitzar les pràctiques espirituals tan sols després de rebre la iniciació del *guru*. La posició del *guru* en aquesta tradició és central establint-se la identitat del *guru* exterior amb la divinitat meditativa d'elecció (*īsthadevatā*), l'*ātman* interior del deixeble (*shisya*) i Déu (Shiva). A nivell de relacions és més proper i en cas d'haver de triar és preferible la benedicció del *guru* que la de Shiva. El *guru* tântric esdevé la Divinitat i rep l'adoració dels deixebles.

### b) *Gurutattva*, el principi del *guru*.

Comença així la relació guru-deixeble (*gurushisya paramparā*) que es considera que avarca diverses vides fins que l'aspirant espiritual es realitza. El deixeble iniciat - embarcat en la carrera de la virtuositat com veïè Weber- comparteix la presència carismàtica o el magnetisme<sup>941</sup> d'apropar-se o percebre (*darshan*), a un ésser realitzat, gaudir de la seva benefactora companyia (*satsanga*), i rebre la seva gràcia (*gurukripa*) o la seva energia activadora (*gurushakti* o *shaktipat*) per iniciar i mantenir la pràctica. "La grâce divine (*kripa*) transmise par un grand instructeur est un élément essentiel dans la relation maître-disciple, et tous les sages de quelque époque qu'ils furent insistent sur son rôle indispensable et irremplaçable."<sup>942</sup> Els seus ensenyaments, *upadesa*, els transmet des de la irradiació silenciosa, comentant les escriptures, responen a preguntes i especialment amb l'exemple. El deixeble els practicarà, es lliurarà a ell i el servirà (*guruseva*) en les activitats que plaguin el mestre per erosionar les restes d'ego que romanen en el seu interior. El mestre moldejarà gradualment la seva natura purificant-lo. La velocitat de la transsubstanciació depèn de la qualitat del deixeble. Sivânanda al llibre *Gurutattva* els classifica en quatre tipus a partir de l'analogia del combustible per encendre el foc:

The best disciple is like petrol or aviation spirit. Even from a great distance, he will instantly react to the spark of the *guru's upadesa*. The second class disciple is like camphor. A touch awakens his inner spirit and kindles the fire of spirituality in him. The third class of disciple is like coal. The *guru* has to take great pains in order to awaken the spirit in him. The fourth class of disciple is like a plantain stem. No efforts will have any effect on him. Whatever the *guru* may do, he remains cold and inert.

Un cop a l'any se celebra la nit del guru (*gurupurnima*) en lluna plena i es recorda al propi mestre i els grans mestres del passat: Vyâsa, Dakshinâmurti, Dattatreya<sup>943</sup> i llurs vint-i-quatre gurus<sup>944</sup> ... Si el deixeble pertany a una tradició

<sup>940</sup> Sivânanda, S. (1988), *Guru Tattva*, DLS, Rishikesh.

<sup>941</sup> Kriyânanda, S. (1994), *Hacia una conciencia más elevada*, Errepar, Buenos Aires, p.402.

<sup>942</sup> Coquet, M (1990), *Aux sources du Gange*, Dervy Livres, Paris, p.50.

<sup>943</sup> Rigopoulos, A. (1998), *Dattatreya, the immortal guru, yogin and avatâra*, SUNY, Albany.

devocional realitzarà les pràctiques de la devoció al guru (*gurubhakti yoga*) com el ritual de banyar els peus o les sandàlies del seu mestre (*gurupaduka pûja*), repetir el seu nom com un mantra (*gurumantra*), recitar els seus cent-vuit atributs, visualitzar-lo en el cor o el tercer ull i cantar el *Gurugîtâ* o el *gurustotram*:

Om. Reverencias al *Satguru*, el Brahman que es todo dicha, que da la suprema felicidad, que es el Absoluto manifestado en forma de sabiduría, que está más allá del apego (*raga*) y del rechazo (*dvesha*), que es infinito como el espacio, que sólo se le comprende a través de "*Tat Tvam Asi*", que es úno, eterno, puro y sin cambios, que es el testigo de todos los estados de la mente a la vez que trasciende sus modificaciones, y que está más allá de las *gunas* de la naturaleza.

El *guru* es Brahmâ (el creador); El *guru* es Visnu (el preservador); El *guru* es Shiva (el destructor). En verdad el guru es el Supremo Infinito. Reverencias a ese *guru*.

L'objectiu de totes aquestes activitats és impregnar-se de i esdevenir un amb el mestre il·luminat. El *guru*, *gurudeva* (mestre diví), *sadguru* (veritable mestre) o *jagadguru* (mestre universal) és aquell ésser que ha realitzat en vida el seu *âtman* i viu en aquest elevat estat espiritual, en alguns casos activament passiu i en altres passivament actiu santificant ritualment la vida quotidiana. Quan Swami Krisnanada vol caracteritzar el seu *guru*, Swami Sivânanda, recorre als atributs del clàssic *Yoga Vasishtha*:

As the *Yoga Vasishtha* puts it, men of God are *mahâ-kartas*, *mahâ-bhogtas* and *mahâ-tyagis*. This is a very interesting description of great masters given in the *Yoga Vasishtha*. They are great doers, great enjoyers and great renouncers. There is nothing that they cannot do, there is nothing that they cannot enjoy, and there is nothing that they cannot renounce. This is to be a *mahâ-karta*, *mahâ-bhogta* and *mahâ-tyagi*, and such was the characteristic of the personality of the great master Swami Sivânanda.<sup>945</sup>

### c) *Gurudom*, la corrupció i la tirania feudal del *guru*.

El mot hindi *gurudom* procedeix de l'anglès *kingdom* i recull l'experiència social quan el rei és substituït pel guru. El guru es transforma en un tirà feudal. Swami Sivânanda advertia sobre els yoguis i gurus xarlatans, venedors i d'actitud fingida que són un veritable càncer i alertava a les dones dels abusos que les esperaven si queien en les seves mans:

I strongly resent the actions of hypocrites who pose for *gurus* and *acharyas* and move about making disciples and collecting money. You will all agree with me on this point. They are the pests of society. *gurudom* has come to be mere business. It must be thoroughly eradicated from the soil of India. It is doing great havoc and harm to the people of India. It is creating a very bad impression in the minds of the Westerners and people of different countries. India is losing its spiritual glory

---

<sup>944</sup> Els seus *gurus* foren la terra, l'aigua, l'aire, el foc, el cel, la lluna, el sol, un colom, el pitó, l'oceà, l'arna, l'abella, l'elefant, un cérvol, un peix, la ballarina Pingala, una noia jove, un arquer, un nen, un corb, una serp, un fabricant de fletxes, una aranya, un escarabat. Consulteu el *Shrimad Bhagavatam*.

<sup>945</sup> Krishnânanda, S. (1989), *The aims of human existence*, DLS, Rishikesh.

on account of this *gurudom* business. Drastic steps should be taken immediately. Ladies are very easily duped by the so-called *gurus* and *acharyas*. Ladies are very simple-minded and credulous. They are very easily attracted by sweet music and melody. They fall easy victims to melodious sounds. These *gurus* try to hoodwink naive womenfolk. They easily influence them and trap them without any difficulty. They make them their tools or instruments. They exploit them and fill their stomachs and move about in silken clothes and pump shoes.

El problema no era tan sols índic. Aviat tindria un abast mundial, apareixeran els pseudogurus de masses<sup>946</sup>. Els aspirants espirituals no es trobaran amb el mestre dibuixat per Jalil Gibran: "El maestro que, rodeado de sus discípulos camina por la sombra del Templo, no os da de su sabiduría, sino más bien de su fe y de su afecto. Si en realidad es sabio, no es vedará el acceso a su saber, sino os conducirá mejor al umbral de vuestra propia inteligencia."<sup>947</sup> Ni il·luminats, ni serens, ni amorosos són aquests falsos gurus. El *guru* no realitzat i no transformat<sup>948</sup> és víctima de l'arrogància, de la inflació de l'ego, de l'autoritarisme, del super ego dogmàtic, de la certesa de la seva omnipotència, de les temptacions de la vida confortable, de la libido reprimida en la seva ombra... El *guru* esdevé un *âsura*. Georg Feuerstein subscriu aquesta tesi:

Hay maestros 'perfectos' que destacan por sus ataques de ira y otros por su autoritarismo. Recientemente, muchos *gurus* supuestamente célibes<sup>949</sup> han encabezado los titulares de los periódicos por haber mantenido relaciones clandestinas con sus discípulas. Debemos tener en cuenta que los genios espirituales -santos, sabios y místicos- no son inmunes a las neurosis ni tampoco a sufrir experiencias que tienen mucho de psicóticas. Por supuesto, los devotos siempre creen que su idealizado guru está libre de ilusiones y que sus aparentes particularidades cumplen con alguna función didáctica. No obstante, un mínimo de reflexión basta para demostrarnos que esta opinión no es más que una fantasía y una proyección. La estructura de la personalidad tiene una relativa estabilidad y, por consiguiente, si la integración no constituye un programa consciente de la personalidad del sujeto preiluminado es improbable que forme parte de su personalidad después de alcanzar la iluminación.<sup>950</sup>

Ja molt abans C.G. Jung i A.Koestler, alertaren de la no validesa dels gurus i els ensenyaments orientals per a Occident. Sudhir Kakar<sup>951</sup> fa una interessant lectura psicoanalítica i antropològica de les tradicions terapèutiques de l'Índia on exorcisme, guru, cura de l'ànima i sanador es solapen. Un John Lennon decebut del guru de la M.T. igualà guru a *showmen*: "Guru is the pop star of India. Pop stars are the gurus of the West". I els deixebles occidentals, segons l'orientalista Carmelo Rios, per infantilisme i vanes expectatives han seguit participant del *mâyâ* del guru oriental:

<sup>946</sup> Calle, R. (1981), *Verdad y mentira de los gurus*, Editorial Eyras, Madrid.

<sup>947</sup> Jalil Gibran, (1976), *El profeta*, Editorial Epoca, México, p.62.

<sup>948</sup> Caplan, Mariana, (2004), *A mitad de camino, la falacia de la iluminación prematura*, Kairós, Barcelona. També molt aclaridor un desenvolupament posterior de la mateixa autora - (2003), *¿Necesitas un guru?*, Hara Press, México.

<sup>949</sup> Falk, G.D. *Stripping the guru: sex, violence, abuse and enlightenment*, a <http://oaks.nvg.org>

<sup>950</sup> Zweig, C.& Abrams, J. (1993), *Encuentro con la sombra*, Kairós, Barcelona, pp.209.-210

<sup>951</sup> Kakar, S. (1997), *Chamans, mystiques et médecins*, Seuil, Paris.

Los practicantes de una disciplina oriental, ya sea un arte marcial, taichi, yoga o meditación, etc, siempre hemos soñado con recibir la enseñanza directa, definitiva, exclusiva e iluminativa de un gran maestro venido de Oriente, como los Reyes Magos. Y hemos seguido creyendo en diversos Papás Noeles asiáticos, a pesar de las frustrantes decepciones, las estafas materiales y morales, las manipulaciones políticas, las infantiladas, el fatal ejemplo, la pobreza de la enseñanza y a menudo, también, a pesar de ver como sembraban nuestras vidas de iniquidad, cizaña, enfrentamientos, luchas por el poder, maledicencias, palabras y promesas huecas, y de como nos alistábamos voluntarios a sus guerras particulares por el poder o la gloria, que han sembrado de inmundicias los *dojos* y los *âshrams* de medio mundo, y del otro medio también. No hemos sido tan ajenos ni tan inocentes víctimas como creemos, a todo ello, y en general se ha tratado mas de una nueva modalidad -exótica- del "timo de la estampita", en el que no sabes quien de los dos es el timador y el timado, pues ambas actitudes son por demás oscuras, interesadas, retorcidas y deshonestas. Cada uno, después de todo, tiene el maestro que se merece. ¡Ni mas ni menos!

Aquesta necessària transformació i integració de la personalitat esperable de gurus i *jïvanmuktes*, per Erich Fromm i Ken Wilber, comporta una triple mutació. Primer assolir una orientació biofílica (*eros-prema*) enlloc de ser víctimes d'una orientació necrofílica (*thanatos-krodha*) que ens portaria a *tamas*. Després arribar a una orientació altruista enlloc de la natural orientació narcisista i arrogant (*hybris*) de natura rajàsica. I finalment, viure en la orientació d'independència-llibertat sàttvica (individuació trans-personal) versus la orientació simbiòtica incestuosa (individuació pre-personal) que impedeix el creixement als deixebles.

Uno de los principales indicadores al respecto -assenyala Feuerstein- sería la manifiesta disposición no sólo a servir como espejo para sus discípulos sino también para que estos le sirvan de espejo para su propio crecimiento. No obstante, este tipo de actitud requiere una apertura normalmente incompatible con el autoritarismo tan frecuentemente adoptado por la mayor parte de los gurus. La integración, a diferencia de la trascendencia, tiene lugar en el plano horizontal, extendiendo el ideal de totalidad a los condicionamientos de la personalidad y a sus vínculos sociales. Sin embargo, la integración sólo tiene sentido cuando consideramos que la personalidad y el mundo condicionado son manifestaciones de la Realidad última y no su opuesto irreductible. La orientación unidireccional hacia la trascendencia desequilibra el psiquismo humano minimizando sus asuntos personales y considerando que sus estructuras, en lugar de ser transformadas, deben ser trascendidas lo más rápidamente posible. Obviamente, toda autotranscendencia implica un cierto grado de autotransformación pero no de integración psíquica. Esto podría explicar por qué existen tantos adeptos excéntricos y autoritarios con una personalidad tan poco ajustada a la sociedad<sup>952</sup>

No podem reduir-ho tot a immadura psicològica el fenomen s'acompanya d'una dimensió sociològica. Per Weber hi ha una tensió dins del món hindú, que depassa en molt la manca d'integració o madura psicològica, entre els valors que representen el carisma del *guru*, la comunitat fraternal del moviment *bhakti* i la renunciació del *samnyâsin* o del *swami* que colisionen amb la dignitat

---

<sup>952</sup> Zweig, C. & Abrams, J. (1993), *Encuentro con la sombra*, Kairós, Barcelona, p.212.

del *brahman*, l'estirp conservadora (*gotra, sampradaya*) i les regles de la casta (*varna*) i el matrimoni (*jâti*):

La 'autoridad carismática' aludirá a un poder sobre los hombres, ya sea primordialmente interno o externo, al cual se subordinan los gobernados en virtud de su fe en la cualidad excepcional de la persona específica. Sólo los poseedores del carisma podían añadir 'nuevas' disposiciones al ámbito de lo mantenido por la tradición. Así como la revelación y la espada fueron poderes excepcionales, así también constituyeron los dos innovadores característicos. Sin embargo, de modo típico, una vez realizada su misión, ambos sucumbieron a la rutinización. A través de estas rutinizaciones, siempre empiezan a predominar las normas, de una manera u otra.<sup>953</sup>

Aquesta tensió i malentès que representen el model del *guru*, de la fraternitat *bhakti* i de l'arquetipus asocial del *swami* o renunciant, sobre tot si pertany a escoles tântriques, s'ha traslladat a Occident. On s'ha catalogat de secta, amb fonament o sense, qualsevol manifestació on el *guru* o la devoció *bhakti* jugen un paper preponderant, pensem en una etapa inicial del moviment Hare Krisna.

Le sens du *guru* est un concept qui est parvenu en Occident d'une manière totalement défigurée et, dès sa venue, il a engendré un rejet et une critique de la part des petits penseurs et des 'intellectuels' qui ont dénigré ce concept de la religion hindoue sans prendre la peine de venir en étudier sur place les implications socioculturelles et religieuses. De plus, et à la décharge de quelques mouvements occidentaux s'occupant du problème tout à fait sérieux des sectes, de pseudo-gurus, attirés par l'appât du gain et la gloire, sont tombés sous les griffes de *mâyâ* (l'illusion) et ont fait beaucoup de mal. A titre de comparaison, ce n'est pas parce que l'Inquisition a fait des ravages que le christianisme est une religion de meurtre et de sang. De la même façon, ce n'est pas parce qu'il y a de faux *gurus* que tous les instructeurs sont des charlatans. Le véritable *guru* hindou, pris dans son sens religieux, n'est pas qu'un simple conseiller mais avant tout un homme de savoir et de bonté, un homme qui a réalisé en lui-même la nature de ce qu'il enseigne. Il est normalement un être avancé par rapport à la plupart des gens de ce monde, mais n'est pas toujours un être pleinement réalisé. L'important est qu'il sache mener ses disciples sur l'autre rive.<sup>954</sup>

El filòsof V. Merlo en el capítol "Algunos riesgos de la abertura a los falsos gurus" dóna dos consells molt valuosos que valdria la pena ponderar. Jo hi afegiria molta atenció amb les institucions que creen o perpetuen la seva memòria i amb el servei (*seva*) a les mateixes.

El primero corresponde a la posibilidad de confundir los 'poderes psíquicos' con la 'realización espiritual', y la radiación de una energía vital, emocional o mental con la radiación de una energía genuinamente espiritual. El segundo elemento que quería destacar, estrechamente relacionado con la anterior, es la actitud del buscador ante el maestro. ( ) Por otra parte, sobre todo ahora ante el riesgo de topar con falsos maestros, parece claro que esa misma actitud de entrega incondicional es la que puede producir una pérdida del propio pensamiento y la propia voluntad, una alineación, en definitiva, con funestas consecuencias. De ahí que sería necesario una gran pureza de corazón y una suficiente capacidad

<sup>953</sup> Weber, M., op. cit., pp.39-40.

<sup>954</sup> Coquet, M (1990), *Aux sources du Gange*, Dervy Livres, Paris, pp.48-49.



crítica a la hora de elegir un maestro para seguir sus enseñanzas y para abrirse internamente a su influencia.<sup>955</sup>

Quan no es produeix un conreu harmònic dels quatre *purusarthes* i la persona es llança unilateralment a la recerca de *moksa* entesa com il·luminació pot retornar d'aquesta experiència numinosa il·luminat o enlluernat però no transformat. Però no podem caure en un reduccionisme psicologista, part del descrèdit del guru procedeix de l'esfera d'*artha*, del costum d'ofrenar al guru el deu per cent del sou (*tithi*). Quan es passa de ser guru de llogaret i s'esdevé guru de masses els guanys i el capital acumulat pel guru pot esdevenir immens. No és estrany que el poder polític i la banca demanin la seva part i sinó comencen els atacs, el descrèdit o les lleis de desamortització. Especialment en els estats del Sud de l'Índia governats pel partit comunista. Per finalitzar el capítol escoltarem al filòsof B.G.Gokhale, aquest valora la transformació que el concepte de *moksa* ha sofert a l'Índia en el segle XX, independentment dels episodis lamentables del gurudom: "The most reasonable conclusion, therefore, seems to be that the Indian mind, if there is such an entity, will continue to hold fast to its belief in the Absolute but with the difference that this world is as real and joyful (*ânadamâya*) as the absolute."<sup>956</sup>

---

<sup>955</sup> Merlo, V. (2002), *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona, p.29.

<sup>956</sup> Gokhale, B.G., (1961), *Indian thought through the ages*, Asia Publishing house, New Cork, p.145.

## Conclusions

Però, no hi ha ni Orient ni Occident, ni frontera, ni casta, ni estirp;  
quan dos homes forts es troben cara a cara, encara que vinguin de la fi del món.  
Rudyard Kipling

Hi ha un episodi en el *Râmâyana* literàriament i psicològica molt bell que ressona per simpatia, a la distància, amb la poderosa creació platònica de la *República*. Un escamot de micos batedors porten molt de temps cercant el rastre de Sîtâ, l'esposa segrestada de Râma, i fan cap a una remota muntanya. Poc després queden atrapats en una cova. Desesperats, morts de gana i de set i a punt de defallir són trobats per una dona asceta que els treu de la caverna i els remet a un voltor –ocell que uneix els pols verticals oposats de la mort i la vida- que els donarà la solució als seus destrets. Aquest episodi del *Râmâyana* exemplifica, segons la meua manera d'entendre, la caverna o l'escenari trist i gris d'aquest principi de segle. M'agradaria que els quatre *purusârthes* poguessin ser l'asceta que apunta envers una nova direcció i que obtinguem nou aliment preparat amb aquesta cuina de quatre focs. Embolcallat per ells em dispo a escriure les conclusions d'aquesta tesi o assaig, si prescindim de les abundoses notes a peu de pàgina.

M'explicà Òscar Pujol en una trobada a New Delhi que Occident havia perdut de manera progressiva i empobridora els quatre *purusârthes*. Amb l'arribada del Renaixement es perdé *moksa*. *Dharma* fou erosionat i descartat amb la Modernitat. L'esforç que suposa aconseguir *artha* es qüestionà quan la Postmodernitat feu la crítica a l'esforç acusant-lo de projecte burgés. Ara vivim sota el principi de plaer que caracteritza el *kâma* de l'home –si puc emprar el mot després de Foucault i Lacan- unidimensional. Un plaer que no pot amagar, encara que recorri a tot tipus de tabús semàntics, el sotrac desvetllador del dolor vital. Dolor que esperonà Buddha, Voltaire, Adorno... La prevenció davant de l'esforç i de la força de voluntat, propi de l'estil de vida i la pedagogia contemporània, fan que els valors axiològics *purusârthics* i amb ells els projectes humans de caire integral morin d'inanició. És important remarcar que en aquest moment històric d'*ordo* capitalista salvatge, postmodern i nihilista, ni l'escala unidireccional *non plus ultra* de Comte, ni el còmode relativisme cultural, ni els *jocs de llenguatge* aïllats ens poden servir de massa res. Quan es jugaven jocs diferents en taules separades era una cosa. Quan gent diferent juga a jocs diferents en la mateixa taula la partida col·lectiva mena al caos sinó hi ha coneixença, diàleg, consens, assimilació, síntesis superiors, creixement intercultural... Per evitar el xoc de civilitzacions d'en Samuel P. Huntington i afavorir la trobada de civilitzacions d'Edward Said, caldrà participar en l'intercanvi de *memes* i donar importància al quàdruple diàleg. Al diàleg dialogal intercultural, intereconòmic, interhedonista/ interartístic i també interespiritual. Aquesta és la desiderata no explicitada en la introducció.

He conreat una tesi no directiva. He mostrat i deixat enraonar moltes de les parts i expressar-se a les diferents veus. He obert un espai, he presentat un llegat mil·lenari fent conscients, potser, als lectors occidentals de la riquesa dels quatre esperables de l'*homo índic*: que és o pot ser alhora *homo religiosus* i

*oeconomicus* i *sexualis* i *divinus* i de les tensions d'aquest projecte. Ens hem passejat pels quatre móns una mica com Dante que visità els regnes ultramundans guiat per coneixedors que el deixaven mirar i també li donaven claus interpretatives. Això m'ha portat a recórrer a la interdisciplinarietat per fer plausible la comprensió, dels elements axiològics d'una civilització tradicional, als interlocutors que viuen en un món globalitzat, malgrat ésser cada cop més monocromàtic. Aquest fet explica que hagi citat i recorregut a nombrosos autors occidentals de temps diferents i de diverses nacionalitats per fer la xarxa més omniabarcant. He potenciat al llarg de la Tesi la metàfora de la constel·lació, i no la del monocultiu, perquè crec que l'apropament constel·lat és dhàrmic, útil, agradable i alliberador. Ens trobem en un moment històric crepuscular a Occident que ha estat caracteritzat d'era de la buidor (G.Lipovetsky), modernitat líquida (Z.Bauman), narcisisme col·lectiu (T.W. Adorno), precarietat (P.Bourdieu), misèria lamentable (A.Andreu), babelianisme (R.Panikkar), pensament únic i democràcia catòdica (I.Ramonet)... on noves espècies animals i vegetals desapareixen cada dia. I, antigues formes culturals valuoses són arraconades per la postmodernitat<sup>957</sup> abans de poder fecundar els nous temps i generar noves síntesis més integrals.

Hem descobert en la història de l'Índia, un difícil moment històric previ a la visita de la triple onada del neo-hinduisme, en el qual pràctiques i visions del món autòctons que els invasors musulmans i el colonialisme britànic semblava que havien anorreat de l'imaginari i de la praxi índica, han rebrotat i han començat a atorgar una rica aportació multidimensional a Occident. Si se'm permet, el moment que vivim em recorda en alguns trets als occidentals que marxaren Creuats i tornaren Templers, i a l'arribada a Europa del Renaixement dels textos i dels savis pol·linitzadors que fugien dels turcs. Models proactius multinivells basats en el filosofema del *purusârtha* quàdruple i del karma constructiu i vital arribaren de la mà dels universitaris retroprogressius segons l'expressió d'en Salvador Pániker. Es tractà, com hem vist, de Vivekananda, Yogananda, Aurobindo, Sivananda... Són enzims, saba nova, que poden empeltar l'arbre vell d'Occident, que poden ajudar-lo a una metamorfosi proteica. Potser es tracta, en el pitjor dels casos si la llavor no és veritablement retroprogressiva, d'un romanticisme pelagià obsolet com sentenciaria Adorno. Certament cal reconèixer que la trobada amb l'altre no és fàcil i menys quan l'Índia o la Xina contemporànies copien, mentre transformen/deformen el tercer món perifèric, aplicant el letal model Nord-americà. I també si intuïm que les antigues filosofies restauradores són finalment impotents com digué Adorno del Zen "Aquest budisme que es ven tan bé" o es tracta, afegeixo jo, del narcisisme vedàntic, de la subcultura hedonista patriarcal del tantra o de l'autisme yòguic. Caldrà descobrir dins d'aquest corpus oriental mundialitzat les joies amagades entre la ideologia i la utopia (Mannheim), entre allò que és cru i allò predigerit segons la cuina de l'efecte pizza per així experimentar amb la nova dieta.

Encara que la hipòtesi sigui, probablement, una *hybris* ridícula o una espera inútil, veig necessari un gir participatiu i plural, obert a una veritat polièdrica que integri elements de l'ecosofia i del feminisme, d'una ètica viva basada en el reconeixement de la interdependència i de la pluralitat de nivells dins de l'*homo*,

---

<sup>957</sup> Vegi's: Smith, H. (2001), *Más allá de la mente postmoderna*, Kairós, Barcelona i Bauman, Z. (2009), *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid.

d'un gaudi contemplatiu sensorial i d'experiències meditatives al marge de les estructures de poder religioses, sense que això comporti la dessacralització utilitarista. Aquesta tesi, així ho espero, és un gra de sorra en la tasca de recuperar de l'alzheimer occidental la profunditat dels quatre àmbits de sentit i treballar per mantenir la seva especificitat. Es tracta, com hem vist, de quatre conceptes i de quatre valors no autàrquics. Tanmateix, cal restar vigilant per no caure en l'hàbit del reduccionisme omniexplicatiu típic del monisme monotonal europeu. És la idolatria de l'u que transita pendularment per la psique occidental excloent tres de les quatre opcions. L'anhel de la resposta única roman en els models, les teories o els paradigmes. Passem de períodes on tot s'explica i articula al voltant de la religió a d'altres on tot el protagonisme se l'emporta la ciència, la història, el psicologisme o l'economicisme. Recordem a tall d'exemple l'abandonament de l'*arjé* única i el pas endavant envers les explicacions pluralistes multi causals dels presocràtics grecs. Com postulen destrament o maldestre, Max Scheller, Huston Smith i Ken Wilber, cal preservar l'autonomia dels quatre àmbits, però afavorint les còpules, els nexes i els ponts entre ells. Algunes síntesis multiculturals del futur, nous mandales confegits poden ésser indo-occidentals, altres xino-occidentals, etc. Ja es veu clar que: "El centro del mundo se desplaza irremisiblemente hacia Asia".<sup>958</sup> Donem la benvinguda a les que afavoreixin la plenitud del projecte de l'autorealització humana.

Voldria assenyalar que el futur cultural es presenta obert. Una part depèn de la infraestructura, l'altre de la dinàmica de l'efecte pizza explicable per elements voluntaristes, són les síntesis humanes individuals i col·lectives basades en la integració d'elements heteròclits. Es manifesten com els discursos oficials exotèrics i les tradicions esotèriques, alternatives unes, aprofundidores altres. Per entendre el tercer aspecte, desconegut encara per nosaltres, haurem d'interpel·lar a la llibertat creativa que impera dins del 'món número tres' d'en Karl Popper i esperar a que es manifestin les seves mutacions. Així podrem contestar globalment i de manera novedosa a la tercera pregunta d'Immanuel Kant. Què podem esperar avui els homes i les dones Occidentals? O, qui sap, si ara l'espera és dóna ja a nivell global i col·lectiu? I podem, amb Kant i com ell ho va fer, reconèixer que finalment la pregunta no es pot respondre de manera cabal si evitem l'interrogant antropològic. Antropologia que s'ha transformat sota el mestratge d'en Raimon Panikkar en antropofania intercultural<sup>959</sup>. Crec que cal preguntar-se i interrogar-se repetides vegades en aquesta direcció i dir allò que Wittgenstein recomanava que no fos dit. Perquè el *te/los* de la filosofia índica o no, malgrat ell, és l'afany d'expressar l'inexpressable.

---

<sup>958</sup> Arnau, J. (2010), *Elogio del asombro, conversaciones con Agustín Andreu*, Pre-Textos, Valencia, p.19.

<sup>959</sup> Panikkar, R. (2010), *Pluralisme i interculturalitat*, Opera Omnia, Vol VI, Tomo I, Fragmenta Editorial, Barcelona.

## Glossari

### A

*Abhaya* Manca de por, valentia, intrepidesa.

*Abhisheka* Ungir, inaugurar o consagrar; presa de possessió d'un rei; banyar la divinitat la qual es venera.

*Abhyâsa* Pràctica constant, repetició, exercitació del yoga.

*Acharya* Preceptor, guru, mestre.

*Adharma* Injust, dolent, sense rectitud, vici. Situació de corrupció moral, anòmia, desordre, il·legalitat, injustícia, vici, manca de rectitud, dolenteria, situació involutiva.

*Adhyâtmika* Relatiu al Jo o a l'ànima: relatiu al Suprem Esperit.

*Adibhautika* Relatiu a les coses materials.

*Adidaivika* Relatiu al destí o a l'atzar.

*Adishesha* Nom de la famosa serp mitològica dels mil caps que es representa formant el canapè i cobricel de Nârâyana mentre dorm durant els intervals de la creació.

*Aditi* Filla de Daksha i esposa de Kashyapa, va ésser la mare dels *Adityes* i de déus.

*Âgama* Textos filosòfics rituals de la tradició Sivaïta. En els quals Shiva és el guru de *Shakti*.

*Ahimsâ* No danyar res: abstenir-se de matar o de fer mal als altres, sigui de pensament, paraula o obra (vegeu *ashtanga-yoga*). No violència, no ferir, ni de paraula, obra o pensament.

*Akarshana* ritual d'atracció o màgia amorosa emprat en el tantra.

*Amrita* Nèctar de la immortalitat, ambrosia, beguda dels déus.

*Amritamanthana* Batre l'oceà per obtenir nèctar.

*Amsha* Una part de la divinitat; per exemple, els *avatâras* són *amshas* del Senyor.

*Ânanda* Joia sempre nova, goig, la natura essencial de la Divinitat, Benaurança Absoluta. Terminació dels noms dels swamis: Vivekânanda, Yogânanda...

*Ananta* Infinit, sense límits. Nom d'Adishesha.

*Anârya* No honorable, que no es comporta com un *ârya*.

*Antahkârana* Aparell psíquic que tradicionalment es divideix en quatre funcions: *manas* o mental inferior, *buddhi* o mental superior amb capacitat discriminativa supraconscient, *chitta* o memòria subconscient i *ahamkara*, sentit de l'ego.

*Antarâtma* L'ànima, la deïtat que resideix a la ment de l'home i és testimoni de totes les seves accions. També *antâryami*.

*Anugraha* Favor, gràcia, benefici. Conferir beneficis.

*Anumana* Deducció lògica, inferència, reflexió. Conclusió treta de premisses donades: una inferència.

*Aparigraha* No acceptar regals. Un dels requisits de l'*ashtanga-yoga*.

*Aptakâma* Un que ha guanyat els seus desigs: que està satisfet. En filosofia el terme s'usa per a un que coneix l'identitat del Brahman i de l'âtman: L'Ànima Suprema.

*Aranyaka* Una classe d'escrits religiosos i filosòfics relacionats amb els *Brâhmanes*. Es diuen *Aranyakes* perquè han estat compostos a la selva o s'han estudiat allí. Els *Upanisads* estan connectats amb els *Aranyakes*.

**Artha** Acabalat, riqueses, propietat, diner. Aconseguir riqueses o prosperitat en el món és vist com una de les quatre finalitats de l'existència humana, les altres tres són: *dharma*, *kâma* i *moksa*. Sentit, propòsit, fita, causa.

**Ârya** Un home digne, respectable, honorable i noble en el pensament, la parla i l'acció.

**Âryavarta** En l'antiguitat era el nom de l'Índia, 'estança dels aris'. L'arrel sànscrita és: digne, sant, noble. L'ús posterior que s'ha fet d'aquest mot, canviant les seves característiques escripturals per físiques, és considerat per molts etnòlegs, inclòs el prestigiós indòleg Max Müller, una falsa interpretació del seu sentit original.

**Asamprajñâta** Estat en el qual hom no és conscient dels objectes.

**Âsana** Seient, posició corporal, establir-se en l'Ésser.

**Asanga** Lliure dels lligams del món: no afeccionat.

**Âshram** Ermita, monestir on viuen el guru i els deixebles. També, període, fase o categoria de la vida religiosa d'un brahmin. Aquests són quatre:

*brahmachârya* quan estudia els Vedes; *grihastha* quan és cap de família;

*vanaprastha* quan es fa un anacoreta i, finalment, *samnyâsa* quan abandona tot els assumptes del món.

**Ashatanga-yoga** El yoga que es prescriu a una persona que està inclinada a concentrar la ment en la forma del Senyor i obtenir d'aquesta manera *moksa*.

**Ashtanga-yoga** és la preparació per assolir *moksa*.

**Ashvamedha** El Sacrifici del Cavall. La tradició diu que un rei l'ha de fer i, si realitza cent *ashvamedha yagas*, assolirà l'estat d'Indra.

**Asmitâ** Consciència del jo, egoisme, orgull. Identitat falsa.

**Asteya** No robar.

**Astra** Un míssil, una sageta, generalment. Es necessita un *mantra* o un encanteri especial que s'ha de repetir abans de disparar-lo o bé si es vol retirar si ja s'ha disparat.

**Âsura** En general nom per a designar els enemics dels déus. *Daityes* i *Danaves*.

**Atjarvaveda** El quart *Veda*, conté moltes formes d'imprecacions per destruir els enemics, però també té un gran nombre de pregàries per la seguretat i evitar les desgràcies, els mals, els pecats o calamitats; també hi ha un nombre d'himnes com en els altres Vedes adreçats als déus amb pregàries per a usar-les en els ritus solemnes i religiosos.

**Âtmajñâna** Conèixer-se un mateix, conèixer l'Esperit Suprem.

**Âtman** L'Ésser Suprem immanent en nosaltres. L'Ànima, el principi de la vida i de la sensació, l'ànima individual, el Jo.

**Aum** És una paraula sagrada col·locada al principi i final de la lectura dels Vedes o abans de qualsevulla pregària. En els *Upanisads* apareix com a monosíl·laba i, per tant, s'ha posat com a objecte de profunda meditació. La seva elevada eficàcia espiritual s'atribueix, no sols a tota la paraula, sinó també als tres sons: 'A', 'U', 'M', dels quals està formada la paraula. Segons el *Mandukya*, les tres lletres representen l'*avasthatraya*. També se la coneix millor amb el nom de '*Pranava*'.

**Avadhuta** Un que s'ha tret del damunt les obligacions i sentiments mundans: un filòsof.

**Avârana** Literalment vol dir: cobrir, amagar, enfosquir. En el llenguatge filosòfic significa ignorància mental la qual cobreix la real naturalesa de l'âtman. Vels, cobertors de la llum interior.

*Avasthatraya* Estat, condició. Els tres estats són: *jagrat*, despert; *svapna*, somiar i *sushupti*, dormir profundament.

*Avatâra* Davallar, adveniment. Descens d'una deïtat sobre la terra. Una encarnació del Senyor. Encarnació Divina; davallament de la Divinitat.

*Avidyâ* Ignorància espiritual, l'oblit de l'Ésser o Brahman, que és la causa de tots els mals (espirituals, mentals i físics). Ignorància espiritual inconsciència, desconeixement espiritual. Principi còsmic de la ignorància. Il·lusió personificada en Maya. Aquest terme *avidyâ* és usat freqüentment en el vedânta. A causa de l'*avidyâ* personal hom no s'adona de la Veritat sobre el Brahman que és l'únic que realment existeix.

*Avyakta* Indistint, no-manifest o aparent. En la filosofia Sankhya significa El Germen Primari de la Natura, el principi primordial o productiu d'on es desenvolupen tots els fenòmens del món material.

## B

*Baddha* Lligat, encadenat, fermat, travat, agafat, confinat. Encadenat amb els grillons de l'existència, del *samsâra*.

*Bala* Poder, força, fortalesa, vigor.

*Bali* Tribut, ofrena, regal, oblació, oblacions propiciatòries: una ofrena de menjar, arròs, etc. a certs déus o semidéus, esperits, homes, ocells i altres animals.

*Bandha* Literalment un lligam, nus, encadenament. Lligat pels grillons de l'existència, del mal, del pecat, experiència, sofriment.

*Bhagavadgîtâ* El Cant del Senyor o Cant Celestial, obra d'espiritualitat en vers que recull el diàleg entre Krisna i Arjuna sobre el camp de batalla, en el *Mahâbharata*.

*Bhagavan* Déu, Senyor, una deïtat: un epítet de Nârâyana.

*Bhagavata* Històries relacionades amb Visnu o venerar el Senyor amb paraules de lloança exalçant els seus fets.

*Bhagiratî* El riu Ganga; es diu així perquè va ser portat a la terra per Bhagiratha, un rei de la raça solar.

*Bhakta* Venerador, adorador, devot.

*Bhakti* Reverència, adoració, devoció, amor espiritual, intens anhel d'unió amb el Diví. Apropament a la Divinitat seguint una metodologia devocional, amb cants, oracions, rituals d'ofrena i lliurament personal al Senyor o a la Deessa.

*Bhakti mârga* De tots els molts camins que porten als Peus del Senyor, aquest, el camí de la *bhakti*, devoció, es diu que és el més fàcil. El *Bhagavata Purâna* està dedicat a aquest camí només, i les moltes històries il·lustren la lliçó que amb *bhakti* n'hi ha prou per a alliberar-se de l'esclavatge.

*Bhâvana* Evocació, sentiment, exercitació de la meditació. Contemplació, atenció espiritual.

*Bhaya* Temor, alarma, por, aprensíó.

*Bheda* Diferència, distinció. Una de les quatre maneres de persuasió, són: *sama*, *dana*, *bheda* i *danda*. *Bheda* intenta ensenyar que hom intenta millorar comparant-se amb una persona superior. *Sama* ho fa usant paraules amables. *Dana* amb regals i *danda* és un mètode de càstig; aquest s'ha d'emprar quan els altres tres no han fet cap afecte. A nivell filosòfic diferència, distinció.

*Bhiksha* Qualsevulla cosa donada com a almoïna.

*Bhoga* Gaudi, experiència sensorial plaent, vincle amb el qual l'home experimenta, consumeix el món i el coneix.

**Bhûta** Esperit, fantasma.

**Bhûtashuddhi** Exercici yòguic de purificació dels elements materials i subtils que formen el nostre embolcall energètic.

**Brahmâ** El primer de la Tríade dels déus personals. Mai no se l'ha presentat com un objecte de veneració general, encara que a l'Índia té dos temples. La seva consort és Sarasvatî.

**Brahmabala** Poder brahmànic.

**Brahmacharya** Estudi dels Vedes, estat solter d'un estudiant religiós, estat de continència i castedat. Celibat, viure en l'estat de Brahman. Període en la vida d'estudiant.

**Brahmadanda** El bastó (bàcul) de Brahma, el bastó que sempre porta a la mà un brahmin.

**Brahmajñâni** Un que té coneixement diví o sagrat, especialment coneixement de la impregnació Universal de l'Esperit Únic tal com s'ensenya en el Vedânta. Saviesa espiritual.

**Brahman** Segons els vedantins, Brahman és dues coses: la causa material i eficient de l'Univers visible, l'ànima i l'esperit de l'Univers que tot ho impregna: l'essència de la qual surten totes les coses creades i en la qual també són absorbides. Brahman, generalment, no és objecte de veneració, sinó que més aviat és objecte de meditació i la meta última de coneixement.

**Brahmarishi** Un savi brahmànic.

**Brahmashâstra** Les escriptures sobre Brahman.

**Brahmasthanî** És l'assoliment del Brahman. La realització que el *Jîvâtma* i el *Paramâtma* son u.

**Brahmavidyâ** La recerca del coneixement, coneixement de la Veritat sobre el Brahman. L'Última Recerca.

**Brahmî** Un aspecte de la Deessa encarregada de la creació a través de la vibració del poder dels mantres.

**Buddhi** Percepció, comprensió. Intel·lecte, enteniment. Intel·ligència en la qual l'Ésser desvetlla la veritat. Permet la lucidesa i el ver coneixement.

## C

**Chaitanya** Esperit, vida, intel·ligència, sensació. En la filosofia vedânta és l'Esperit Suprem considerat com l'essència de tot ésser i la font de tota sensació.

**Chakra** Una arma rodona molt afilada, un míssil, un disc. Aquest terme s'aplica especialment a l'arma de Nârâyana. Centre d'energia espiritual en el cos subtil; els principals se situen a la columna vertebral.

**Chandâla** Nom general per a una classe d'home baix i menyspreable.

**Chiti** L'Ésser, el Contemplador, el poder de la Consciència de l'Absolut, la capacitat de discernir.

**Chitta** La ment empírica individual, consciència egoica. S'hi manifesten les accions, pensaments i impulsos.

**Chitasamyamana** L'art de controlar la ment desenfrenada, a la qual li agrada molt vagarejar a voluntat.

**Chittashuddhi** Purificació de l'estructura psíquica, que l'allibera de l'esclavatge de les latències del passat.

## D

**Daitya** Un fill de Diti: un *râksasa*.



**Dakshaprajâpati** Nom del cèlebre fill de Brahma. Va ser el cap dels patriarques de la humanitat.

**Dana** Un regal, una donació, un present. Suborn, com un de les quatre *upayes* o recursos per vèncer l'enemic d'un, o fins i tot, els problemes ordinaris.

**Danava** Un dimoni: un *rakshsa*.

**Danda** Violència, càstig. L'últim de les quatre *upayes* o recursos de persuasió.

**Darshana** Mirada, visió. El mot s'usa normalment quan el Senyor concedeix la visió d'Ell mateix al seu devot.

**Dasya** Servitud, esclavatge, servei. Un dels camins per a venerar el Senyor.

**Dayâ** Compassió, simpatia, mercè.

**Deha** El cos, el contenidor material, de l'*âtman* que no és material.

**Deva** Un ésser diví, celestial. Són equivalents als déus, éssers espirituals lluminosos devots de la Deessa i enemics dels *âsura* o forces de la negativitat.

**Devî** La Deessa, caracteritzada per la seva lluminositat espiritual alliberadora i pel seu apropament amorós. Qualsevulla deessa, usualment, però, es refereix a Parvati, la consort de Mahadeva. Quan s'empra la paraula sola, altrament és una deessa, com quan hom s'adreça a Lakshmi com a Lakshmi Devi.

**Dhanamada** L'arrogància nascuda de les riqueses. Una de les tres *mades* que se suposa roba a l'home la seva intel·ligència, el seu poder de pensar i que el fa cec en el seu ull interior. Les altres dues són: *vidyâ mada* i *kula mada*.

**Dharma** Mèrit moral o religiós, virtut, rectitud. Llei còsmica i humana, codi moral, virtut, rectitud, ordre espiritual, justícia, valors ètics i socials. El segon significat es troba en associació amb els altres tres *purusârthes*. Aquests quatre són les quatre finalitats de la humana existència.

**Dharmashâstra** Un codi de lleis.

**Dhâranâ** Una de les regles de l'*ashtanga-yoga*. Mantenir la ment recollida, aguantar la suspensió de la respiració, ferma abstracció de la ment: seguit en col·locar la imatge del Senyor en la ment d'un excloent tota altra cosa.

**Dhyâna** Meditació, contemplació: especialment meditació religiosa o abstracta.

**Drasta** Un vident o contemplatiu, que veu mentalment.

**Dvesha** Odi, enemistat, hostilitat.

**Dvija** Literalment, un que ha nascut dues vegades. Un home de qualsevulla de les tres primeres castes dels hindús: *brahmana*, *ksatriya* o *vaishya*.

## E

**Ekadashi** L'onzè dia després de la lluna nova o vella.

## G

**Ganapatyes** Seguidors del culte de Ganesha, l'aspecte del Diví polaritzat en la saviesa i l'auxili als éssers eliminant llurs obstacles.

**Gandharva** Un músic celestial. Una classe de semidéus que són considerats com a cantants, els músics dels déus. Si s'hi senten predisposats, es diu que concedeixen veus agradables i dolces a joves damiselles.

**Gandharvavivaha** Una de les vuit formes de casament que es descriu en el *Manusmriti*. En aquesta forma el casament procedeix enterament de l'amor o inclinació mútua del noi i la noia sense cerimònies ni consultar els parents.

Aquesta forma de casament és un privilegi especial dels *ksatriyes*.

**Gaurî** La Deessa en la seva forma lluminosa i pura com la neu de l'Himàlaia banyada pels raigs del sol ixent.

**Gîtâ** Cant, cançó, obres espirituals distribuïdes en capítols monogràfics sobre temes metafísics, ètics i meditatis. Hi ha nombrosos *Gîtâ*; el més conegut és el *Bhagavadgîtâ* en la tradició destaquen l'*Îshvaragîtâ*, el *Gurugîtâ*, l'*Avadhutagîtâ*, etc.

**Gopa** Literalment, un que guarda o protegeix. Normalment s'usa com a abreviació de Gopala, un vaquer. A Krisna se l'anomenava Gopala.

**Gopala** És el terme usat per a vaquer. Però, normalment, l'usem per designar el Senyor, Krisna, quan guardava vaques a Gokula.

**Gopî** La dona, l'esposa d'un vaquer, pastora.

**Gotra** Una família, raça o nissaga. *Gotra* és sempre posat darrera d'un *rishi* dels temps antics per indicar que ell és l'avantpassat: *Kaushika gotra*, *Bharadwaja gotra*, *Harita gotra*.

**Govinda** Un altre nom per al qui guarda les vaques, vaquer. Un dels epítets de Krisna. Aquest nom li va donar *Kamadhenu*, la vaca celestial.

**Grihasthâshrama** L'estat del cap de família, el segon en la vida religiosa d'un *brahmana*. Hi ha quatre estats: *brahmachârya*, *grihastha*, *vanaprastha* i, finalment, *samnyâsa*.

**Guna** Qualitats de la matèria: *sattva*, lluminositat i puresa; *râjas*, acció i agitació i *tamas*, fosc i inèrcia.

**Guru** Aquell que elimina la foscor de la ignorància, Mestre espiritual, preceptor. Literalment, pesat, pesant. Usualment s'adscriu a una persona respectable i venerable, a una persona vella, a un parent. Un Mestre, un preceptor: particularment un mestre religiós, un preceptor espiritual.

**Gurukul** Sistema educatiu en el qual l'estudiant viu en la llar del mestre durant anys aprenent els *Vedes*, un ofici i rectifica el seu caràcter. Després del *upanayana*, un noi jove és ensenyat pel seu guru. Es fa passar el temps de la seva educació a casa del seu guru, llavors és un *brahmachari* fins que ha acabat la seva educació. Aquest temps que l'estudiant passa amb el seu guru s'anomena '*gurukulavasa*'.

**Gurudakshinâ** Honoraris donats a un preceptor.

## H

**Halahala** Un verí mortal produït quan es baté l'oceà a la recerca de nèctar.

**Hari** Nom de Nârâyana. Se suposa que va assumir el paper d'un *avatâra* quan va anar a la muntanya de Trikuta a salvar l'elefant de les dents del cocodril.

**Harikirtana** Cantar les lloances del Senyor, Nârâyana.

**Hâsya** El sentiment d'alegria o humor: un dels nou *rases* o sentiments en poesia.

**Hatha** Part del yoga que, a través d'exercicis corporals, equilibra les energies duals i complementàries del sol i la lluna dins del cos.

**Hindutva** hinduïtat, mot clau en el nacionalisme hindú.

**Hiranyagarbha** L'embrió d'or del qual va emergir tota la creació. El creador, Brahman amb forma.

**Homa** Ofrenes al foc sagrat, una de les pràctiques purificadoras del yoga i del món Vèdic.

**Hrîim Bîjamantra** de la Deessa Bhuvaneshvarî i de Mâyâ. En el culte Tàntic ha superat en importància l'Om vèdic. Cos vibratori de la Deessa.

**Indra** El Senyor dels déus que regenta l'est, el firmament i la pluja, l'arma del qual és el llamp o *vajra*. El cap dels déus, Indra, el déu del firmament és el Júpiter Plunius dels aris de l'Índia. En els Vedes se'l col·loca a primera fila entre els déus, però, en la mitologia posterior, cau a segona fila. Ara és inferior a la Trinitat: Brahma, Visnu i Mahesha, però, no obstant això, és el cap de tots els altres déus. Tant en els Vedes com en la mitologia posterior és el regent de l'atmosfera i del quart oriental. El seu món és anomenat *Svarga*. Envia el llamp, el llampec i la pluja.

**Indriya** Un òrgan dels sentits. Hi ha dos grups d'*indriyes*: *jñânendriyes* i *karmendriyes*. Sentir, tocar, veure, tastar i olorar formen un grup d'*indriyes*, mentre que les orelles, la pell, els ulls, la llengua i el nas formen l'altre grup.

**Îsha** Cos causal de la Divinitat. El Senyor suprem, un dels noms de Shiva, regent del nord-oest.

**Ishatvam** Superioritat, grandesa. Un dels vuit poders o *siddhis*.

**Îshadevata** El déu favorit, deïtat tutelar d'un.

**Îshvara** El Senyor transcendent més enllà del dolor del món, governador o regulador de l'univers. El Déu suprem: nom de Shiva, Mahadeva.

**Îshvarapranidhâna** Fer del Senyor el motiu de tota acció, lliurar-s'hi, adorar-lo.

**Itihasa** 'En efecte, així fou' -és el significat de la paraula. Conte, llegenda, tradició, història, narracions tradicionals de fets passats: història heroica.

## J

**Jagrâvastha** L'estat de vigília.

**Japa** Recitació, repetició d'un *mantra*, o nom del Senyor.

**Japamala** Un rosari, que ajuda a tenir la ment concentrada en les pregàries que un intenta repetir mentalment.

**Jâti** Casta entesa com a professió o activitat econòmica.

**Jitendriya** Un que té els sentits sota control.

**Jîva** L'ésser vivent, la criatura humana. L'ànima personal o individual encambrada en el cos humà i que li dóna vida, moviment i sensacions. La *Jîva* és la *Jîvâtman* com oposat a la *Paramâtma*, l'Ànima Universal.

**Jîvanmukta** 'Alliberat en vida': un home que, purificat pel vertader coneixement de l'Esperit Suprem, s'ha alliberat de la necessitat de tornar-se a reencarnar i també de tots els ritus cerimonials mentre viu.

**Jñâna** Gnosi, saviesa espiritual intuïtiva, percepció directa de la Veritat. No té res a veure amb la fe, perquè pertany a un nivell superior. Saber, comprendre. Coneixement sagrat: especialment el coneixement que s'obté de meditar sobre les supremes veritats de la religió i la filosofia, les quals ensenyen l'home a entendre la seva pròpia naturalesa i com es pot tornar a reunir altra vegada amb l'Esperit Suprem.

**Jñânendriya** Un òrgan de percepció.

## K

**Kailash** Nom d'una muntanya. Un cim dels Himàlaies i residència de Mahadeva i Kubera.

**Kaivalya** Alliberament total, emancipació absoluta, unitat absoluta, solitud, isolament de la consciència. Perfecte aïllament, solitud: deseiximent de l'ànima de la matèria: identificació amb l'Esperit que és el Suprem: l'Emancipació final o Beatitud.

**Kala** Temps. L'Esperit Suprem mirat com el destructor de l'Univers, una personificació del principi de destrucció.

**Kâlî** La negra, un dels noms de la Deessa en la forma de Mare Natura que crea, protegeix i dissol els seus fills.

**Kâlîyuga** La quarta edat del món. Aquesta *yuga* se suposa que consta de 432.000 anys terrenals i va començar l'any 3.102 a.C. (Vegeu nota a *YUGA*).

**Kalpa** Final del món: destrucció universal. Un dia de Brahma o 1000 *yuges*, un període de 432 milions d'anys terrenals de durada del món; després d'això, ve l'anihilació.

**Kalpavriksha** Un dels arbres del cel o del paradís d'Indra. Com Kamadhenu, es diu que concedeix tots els desigs.

**Kâma** Cupido, déu de l'amor en la mitologia hindú, l'altre nom és Manmatha o Kâmadeva. Luxúria: un dels sis arxienemics de l'home que obstrueix el seu camí en el progrés espiritual: els altres cinc són *krodha* (ira), *lobha* (avarícia), *moha* (engany), *mada* (arrogància) i *matsârya* (enveja).

**Kâmadhenu** Una vaca fabulosa que va néixer mentre es batia l'oceà cercant el nèctar o *amrita*. Es diu que concedeix tots els desigs. Va ser donada a Vashista.

**Kâminî** Una dona bella: dona en general.

**Kanchana** Or, riqueses.

**Karma** Llei de causa i efecte, d'acció i reacció. Les conseqüències de les accions realitzades en altres vides, *prarabdha*. Acció, treball, acte. Destí, les conseqüències dels actes fets en vides passades.

**Karmakanda** La part dels *Vedes* que fa referència a les cerimònies, actes religiosos i als ritus del sacrifici, com també als mèrits que s'obtenen de les adequades realitzacions d'aquests actes i ritus.

**Karma-vipaka** Llei de causa i efecte, d'acció i reacció.

**Karma-yoga** Camí espiritual que comprèn la santificació de les accions quan són executades per un amor a la Deessa i amb un esperit desinteressat pels fruits de l'acció. El yoga que es tracta en el *Bhagavadgîtâ* on l'home realitza accions mundanes o d'una altra manera, però sempre amb la idea en la ment: que els resultats són dedicats al Senyor i no al qui els fa. Krisna explica aquesta teoria que tota acció feta d'aquesta manera allibera l'home del cercle de naixements i morts: que l'home és lliure dels lligams de l'acció.

**Karmendriya** Un òrgan de l'acció, oposat a *jñânendriya*.

**Kaula** Adoradors de la Deessa, en el seu aspecte terrible, que practiquen el ritual de la sexualitat tântrica i ofrenes de sang i alcohol. Clan.

**Kavi** Un home savi, un pensador, un erudit, un poeta. Un epítet de Shukra, el preceptor dels *âsures*, també de Vâlmîki, el primer poeta.

**Kîrtana** Narració, recital: usualment relacionat amb cantar les lloances del Senyor, la Seva Glòria. Un dels diferents camins que porten a Ell.

**Klesha** Aflicció, dolor, obstrucció, taca, impuresa de la ment, turbulència. Les cinc impureses de la ment: la ignorància, la consciència del jo inferior, l'afecció, l'aversion i l'aferrament a la vida corporal.

**Krama** Ordre regular, seqüència, pauta, patró, estructura.

**Krita yuga** El primer quart del Temps Còsmic, els altres són: *treta*, *dvapara* i *kâlî*.

**Kriyâ-yoga** Yoga de l'acció consagrada al Senyor i que purifica a través del *prânâyâma* i el *mantra*. Tradició rebuda i divulgada per Lâhiri Mahâsaya i portada a occident per Paramahansa Yogânanda.

*Krodha* Ira, un dels sis arxienemics de l'home.

*Kshama* Paciència, contenció, perdó.

*Ksatriya* Un membre de la segona casta o la militar. Poder, domini, força, supremacia són les qualitats inherents en un que ha nascut com a *ksatriya*.

*Kulaguru* Tota família reial, o àdhuc aquells que pertanyen a les famílies del cel, han de tenir un preceptor per guiar d'una manera correcta els qui manen.

*Kundalinî* L'energia divina interior adormida al *mûlâdhâra chakra* que és desvetllada per la pràctica de la vida espiritual.

## L

*Laghima* Poder sobrenatural per aconseguir excessiva lleugeresa a voluntat: un dels vuit *siddhis*.

*Laya* Interiorització de la consciència, dissolució de l'ésser individual en l'Ésser Suprem. Dissolució de *vikalpa*.

*Linga* Símbol de la llum espiritual de Shiva i de la creació, i de les qualitats divines de l'omnipresència, omnipotència i omnisciència. En el text ens parlen de *lingams* blancs, *bhâna*, i autolluminosos, *svâyamprakâsh*.

*Lobha* Cobdícia, avarícia. Un dels sis enemics en la ment de l'home que impedeixen el seu progrés espiritual.

*Loka* Esfera, món, reialme. Pla d'existència física o subtil, extensió, regió, món, paradís. El *Devî Gîtâ* recull els set *loka* superiors, *Satya*, *Tapa*... i set d'inferiors, *Atalâ*, *Pâtalâ*... del *Veda* i els complementa amb els *loka* interiors als *chakres* i als paradisos dels Déus com ara *Mani Dvîpa*, *Visnu Loka* o *Sarva Loka*.

*Lokasamgraha* Actuar o governar en benefici de la prosperitat i el benestar col·lectiu.

## M

*Mada* Orgull, arrogància, vanitat. Un dels sis enemics que ja s'han citat més amunt. *Mahâbhârata* Nom del famós poema èpic que relata les rivalitats i lluites entre els fills de Pandu i els de Dhritarashtra.

*Mahâlakshmî* Deessa de la bellesa i la riquesa material i espiritual, consort de Visnu.

*Mahâmâyâ* Nom de la Deessa quan practica el gran engany o la il·lusió còsmica. L'aspecte juganer de Visnu.

*Mahâpralaya* 'La gran dissolució' la total anihilació de l'Univers al final de la vida de Brahmâ, quan tots els *lokes* amb els seus habitants, déus, sants, inclòs ell mateix, són tots anihilats.

*Mahâpurusa* Un gran home, una persona eminent i distingida. L'Esperit Suprem.

*Mahârâja* Un gran rei, sobirà o suprem governant. Epítet de guru.

*Mahârshi* Un gran savi o sant. El terme s'aplica en el *Manusmriti* als deu Prajâpatis o patriarques de la humanitat. Però també s'usa en sentit general: un gran savi.

*Manomâyâ* Mental, espiritual.

*Mantra* De l'arrel '*manana*' que significa reflexió i '*trana*' protecció: allò que protegeix la ment quan és cantat; fórmula sagrada per a la recitació. Invocacions sàncrites a l'Ésser Suprem. Cos vibratori de la Divinitat. Energia sagrada dins d'una estructura del so. Síllaba, conjunt de noms o paraules amb efecte espiritual. Paraula sagrada o conjunt de mots que, per llur repetició i reflexió, hom aconsegueix la perfecció o la realització. Paraula, versicle o himne vèdic sagrat que el guru dóna al deixeble durant la iniciació. Fórmula

espiritual de gran potència que s'ha passat de generació en generació dins el llinatge espiritual. Fórmula sagrada, nom del Senyor que protegeix i purifica la ment quan és recitada.

**Manu** Nom d'un famós personatge vist com l'home representant i pare de la raça humana. Els catorze successius Manus es mencionen en el *Manusmriti*. El primer Manu té el nom de Svayambhuva Manu i és una espècie de caràcter secundari que va produir les criatures que més endavant van incrementar la població. A aquest Manu se li adscriu el codi de lleis: *Manusmriti*.

**Manvantara** L'edat de Manu. Aquest període, d'acord amb el *Manusmriti*, comprèn 4.320.000 anys de la terra o una catorzena d'un dia de la vida de Brahma, els catorze *manvantes* formen un dia complert. Cadascun d'aquests períodes se suposa que està presidit pel corresponent Manu. Sis d'aquests períodes ja han passat, estem vivint actualment en el setè i, per tant, encara en falten venir set més. Durant cada *manvantara* es diu que el Senyor neix com un Manuputra.

**Mâtrikâ** Mares, energies espirituals universals de natura femenina que s'infundeixen en el cos per tal de purificar-lo i divinitzar-se abans d'iniciar l'adoració ritual. Que ve, o és heretat de la mare. Maternal.

**Mâyâ** Il·lusió, irrealitat, engany, frau, màgia, el resultat de tota mesura que divideix una realitat major a través de la ment. *Mâyâ* és dual, és *avidyâ mâyâ* quan crea la ignorància i *vidyâ mâyâ* quan concedeix el coneixement. En la filosofia vedàntica, vol dir irrealitat, la il·lusió, mitjançant la qual, hom considera que l'Univers irreal existeix realment com una forma diferenciada de l'Esperit Suprem.

**Meru** Nom d'una fabulosa muntanya al voltant de la qual giren tots els planetes, es diu que conté or i gemmes.

**Mîmânsâ** Nom d'un dels sis sistemes de la filosofia hindú.

**Mlechcha** Un bàrbar, no-ari. Un que no s'ajusta a les tradicions o institucions hindús i àries.

**Moksa** Emancipació final, alliberament de l'ànima dels naixements i transmigracions, l'última de les quatre finalitats de l'existència humana: *dharma*, *artha*, *kâma* i *moksa*.

**Mudrâ** Gest o moviment simbòlic fet amb les mans i els dits. Expressa estats yòguics interns o ensenyaments espirituals.

**Mukta** L'Ànima emancipada: lliure, alliberada.

**Mukti** Alliberació, alliberament. Lliure, deseiximent de tots els lligams terrenals.

**Mumukshu** Un que desitja *mukti* s'anomena *mumukshu*.

**Muni** Savi silenciós, un home sant, un devot: un asceta.

**Murti** Una imatge, un ídol, una estàtua.

## N

**Naishtika-brahmachari** Un estudiant religiós perpetu que continua amb el seu preceptor espiritual fins i tot després del període prescrit i fa vots de castedat i abstinència a perpetuïtat.

**Naivedya** Una ofrena de comestibles a una deïtat o a un ídol mentre es fa la puja.

**Neti neti** "No és això, no és això". Estratègia del vedânta per apropar-se a Brahman, eliminant tot allò que no sigui Brahman, negant i rebutjant allò irreal.

**Nidrâ** Son; pràctica de yoga que es realitza en el somni.

*Nigama* Text Vèdic o qualsevulla obra auxiliar o explicativa dels *Vedes*. Textos on la Deessa és la iniciadora i la Guru de Shiva.

*Nirguna* Sense estar involucrat en les tres *gunes* i les seves influències: sense atributs. L'Esperit Suprem, Brahman.

*Nirodha* Cessació, supressió, control, restricció.

*Nirvikalpa samâdhi* Realització de l'Ésser més enllà dels diversos estats mentals.

*Nyâsa* Autoimposició de mans per a consagrar el cos i vivenciar les energies dels *mantres*, unint pensament, paraula i acció.

## O

*Ojas* Força corporal, vigor, energia.

*Om* Paraula sagrada, vibració espiritual, *mantra*, llavor de l'amor, expressió sonora del Senyor. Paraula sagrada que representa Íshvara. Mantra vèdic d'inici de les invocacions i rituals. Símbol de la trinitat temporal de tot allò que ha estat, és i serà; de l'estat de vigília, somni amb imatges i son profund. També es coneix com Omkar o Pranava.

## P

*Padmâsana* Postura del lotus s'usa normalment per seure: resar i meditar profundament.

*Panchaprâna* Els cinc alés vitals del cos subtil que ajuden a la realització de les més importants funcions biològiques.

*Pandit* Erudit, doctor.

*Papa* Mal, pecaminós, perversitat.

*Parabhakti* Devoció transcendental on s'uneixen l'amor pur, la saviesa i la desafecció en l'acció.

*Parabrahman* L'Esperit Suprem, Déu sense atributs, inefable.

*Paramâtman* L'ànima Suprema, l'Ànima Universal, l'Absolut.

*Parameshvarî* Nom de la Deessa en el seu rol de Sobirana Suprema.

*Parârtha* Cercar la riquesa en benefici d'altri.

*Parinâma* Transformació, canvi, desenvolupament, evolució.

*Prajñâ* Saviesa intuïtiva, supracognició, coneixement obtingut en el *samâdhi*, intel·ligència espiritual, coneixement eminent.

*Prakriti* Natura, substrat material creador.

*Prâna* Energia vital, alè, vida, respiració.

*Prânâyâma* Control de l'energia vital a través de la respiració.

*Prânava* Allò sempre fresc i eternament nou, la síl·laba Om.

*Pranidhana* Lliurament, renunciació als fruits de l'acció.

*Prasâda* Regal, aliment santificat. Serenor, pacificació.

*Pratyâhâra* Retracció dels sentits, interiorització, desinterès pels objectes externs.

*Pativrata* Una esposa fidel, devota, lleial, casta i virtuosa.

*Pishacha* Un vampir, un esperit malèvol.

*Pitris* Els avantpassats paterns presos col·lectivament: els Manes.

*Pradakshinâ* Circumval·lació d'esquerra a dreta, perquè el costat dret estigui sempre mirant a la persona o cosa que s'honora. És una salutació molt reverent quan es camina d'aquesta manera.

*Prajâpati* El Senyor de les criatures i demiürg de l'univers, el progenitor primordial, nom de Shiva, Brahmâ o dels fills de Brahmâ encarregats de la multiplicació de la vida.

**Prâjña** Saviesa o comprensió intuïtiva que neix de la pràctica yòguica o de la discriminació. El cos causal en l'ésser humà. Intel·ligència superior no discursiva.

**Prakriti** Natura, substrat natural creador però inconscient compost pels tres *gunes*; *sattva*, *rajas* i *tamas* o les qualitats de la puresa, l'acció i la foscor en la matèria. En la filosofia Sâmkhya, és la Natura per distingir-ho del Purusa, la font original del món material que consta de les tres qualitats essencials. També la voluntat personificada de l'Esperit Suprem en la creació (identificat amb *mâyâ* o il·lusió).

**Prarabdha-karma** Acció que ha començat en l'anterior encarnació, els beneficis o càstigs que se suposa que hom obté durant la present *janma* (vida).

**Prasâda** Aliment o objecte santificat que es comparteix amb els devots al final de la cerimònia d'oferiment, *pûjâ*.

**Preta** Mort, difunt. El cos sense vida. Esperit, fantasma.

**Prithivî** La terra: anomenada així perquè es considera que va ser la filla del rei Prithu.

**Pûjâ** Adoració, ofrena, veneració, homenatge, culte tributat a la Deessa, al Senyor, al Guru....

**Punya** Obra bona, acte meritori.

**Purâna** Que pertany al passat: antic. Una història o llegenda antiga. Relat antic i tradicional, llegenda immemorial. Els principals *Purâna* són divuit. Els més importants són el *Shrîmad Bhâgavatam* dedicat a Krisna i el *Shiva Purâna*, dedicat a Shiva.

**Purusa** L'Ésser Suprem: l'Ànima de l'Univers. L'Ésser, la Consciència Divina, Esperit, Persona. Home primordial causa de l'univers, principi animador dels éssers, l'ànima de l'univers, la Consciència. Aquell que habita en el cos humà.

**Purushârtha** Són les quatre grans aspiracions de l'ésser humà: la virtut ètica o Dharma; la riquesa o *artha*; el gaudi dels plaers o *kâma*, i l'alliberament o *moksa*.

**Purusasûkta** Nom del norantè himne de la dècima *mandala* –llibre- del *Rigveda*: està considerat com un himne molt sagrat.

## R

**Râdhâ** La més coneguda de les *gopîs* i deixebla de Krisna quan aquest va viure a Gokula; és també, d'entre molts significats, el joc etern entre l'ànima individual i Déu.

**Râga** Passió, afecció, sentiment, emoció, joia, filia.

**Râjâ** Un rei, governant, príncep. Reial, yoga especialitzat en el control de la ment i la meditació.

**Râjâdharma** El deure d'un rei: llei o regla relativa al reis.

**Rajas/ rajasic** Qualitat de la matèria caracteritzada pel moviment inestable, la ira, la manca de pau, l'esperit de lluita i destrucció, l'esforç i el coratge. Relatiu a o influenciat per la qualitat *rajas*: dotat amb les qualitats *rajas* la qual és una de les tres *gunes*, les altres dues són *sattva* i *tamas*. *Rajas* compta per a les emocions actives com ira i passió, no fàcil de controlar.

**Râjasuya** Un gran sacrifici fet per un monarca universal (on hi participen també els prínceps tributaris) al temps de la seva coronació com un senyal d'inqüestionable sobirania.

**Râjyalakshmî** L'opulència i riquesa d'un rei que ha estat concedida per la deessa Lakshmî.



*Raksa* Protecció, conservació, guardar, tenir cura. Un amulet o objecte místic usat com a encís.

*Râksasa/râksasî* Una de les vuit formes de matrimoni en la llei hindú en la qual una noia és agafada per força i segrestada després de derrotar i destruir els seus familiars en combat. Aquesta forma també és un privilegi dels *ksatriyes*. També vol dir demoníac.

*Rasa* essència, suc, emoció assaborida a través d'un espectacle artístic.

*Rasa lîlá* Un dansa practicada per Krisna i les *gopikes* a les riberes del riu Yamuna.

*Rati* Plaer, delícia. La deessa de l'amor, la dona de Manmatha o Kâma.

*Rudra* Violent, feroç, terrible. Un dels *rases*.

*Rigveda* El primer dels quatre Vedes, els altres tres són: *Yajurveda*, *Samaveda* i *Atharvaveda*. El més antic i sagrat llibre dels hindús.

*Rishi* Un savi santificat, un asceta, un anacoreta. Asceta, contemplatiu, savi, santificat.

*Rita* Ordre còsmic. Una regla fixa o establerta, llei (religiosa). Veritat, integritat.

*Ritambara* El que porta en ell la veritat i l'ordre còsmic.

*Rudra* El terrible, aquell qui udola, nom de la forma irada de Shiva, encarregada de la destrucció i de les tempestes.

## S

*sâdhaka* Practicant del yoga espiritual.

*Sâdhanâ* Pràctica espiritual yòguica.

*Sadhu* Un home bo i virtuós, un sant.

*Sakshi* Un testimoni, un observador, un testimoni visual.

*Samâdhi* Contemplació, unió divina, èxtasi, reconciliació. Estat d'unió divina assolit a través de la meditació profunda. Hi ha diversos nivells de profunditat.

*Sâmânya dharma* Llei moral per a tots els humans sense distinció de casta.

*Samâpatti* Estat d'absorció, identificació, igualació, reflexivitat, de la ment. Homeosi de la ment.

*Samasti* Apropament i comprensió de la Divinitat amb una visió global i sintètica.

*Sâmkhya* Enumeració, anàlisi, base teòrica del yoga de Patañjali. Nom d'un dels sis sistemes de filosofia atribuït al savi Kapila Vasudeva. Aquesta filosofia se l'anomena així perquè 'enumera' vint-i-cinc *tattves* o principis: el seu objectiu principal és influir sobre l'emancipació final del vint-i-cinquè *tattva* ontològic que és el 'Purusa' o l'Ànima, dels lligams d'aquesta existència terrenal.

*Samsâra* Cicle de naixements i morts, flux del món fenomènic, il·lusió mundana. El curs o rumb de la vida terrenal, de la vida secular, de l'existència mundana. Transmigració, cicle de vida i mort, il·lusió terrenal.

*Samskâra* Impressions i tendències latents residuals de l'acció o karma, activadors subconscients. Empremses d'accions passades, memòria profunda, llavor d'acció futura.

*Samyama* Control perfecte, domini total sobre els sentits, terme tècnic.

Disciplina de la ment: dels pensaments i sentits.

*Samnyâsa* La quarta etapa de l'existència humana començant amb *brahmachârya* seguit de *grihastha* i *vanaprastha*. Renúncia total del món, possessions i lligams. El *samnyâsin* és el renunciant, monjo, asceta.

*Sanâtana dharma* La llei moral que és perpetua, constant, eterna, permanent, antiga.

**Sandhyavandana** Ritual que es realitza tres cops al dia: a trenc d'alba, al migdia i al cap vespre, on s'invoca la Llum Divina per a tots amb el *mantra* Gâyatrî: "Om Nosaltres invoquem la terra, l'espai intermedi i el cel. Nosaltres meditem sobre l'Ésser suprem, l'adorable esplendor ple de saviesa; Ell ens purifica de l'error i la ignorància, que Ell ens il·lumini!"

**Sankalpa** Volició, intenció, creació imaginària, fantasia.

**Sanga** Afecció, lligams.

**Sarasvatî** La fluent, Deessa de la saviesa i del llenguatge, esposa de Brahmâ.

**Sarûpya** Igualtat en la forma, similitud. Assimilació de la deïtat, un dels quatre estats de *mukti*: *samipyâ*, *saloka*, *sarûpya* i *sayujya*.

**Satsanga** Companyia o associació amb el bé.

**Sattva** Un dels tres atributs, *gunes*. Qualitat de la matèria que es caracteritza per la seva puresa, lluminositat i pau, bondat o puresa: el més elevat de les tres *gunes*.

**Satchidânanda** Brahman amb els atributs d'existència, consciència i benaurança absolutes.

**Satya** Vertader, real, genuí.

**Satyâgraha** La força o fermesa de la veritat, mantenir-se en la veritat.

**Satyaloka** L'habitatge de Brahmâ, el més elevat dels set mons o *lokes* per damunt de la terra.

**Sâvitrî** Nom d'un famós vers del *Rigveda*. Se l'anomena així perquè va adreçat a Savita, el Sol. És més conegut com a Gâyatrî.

**Saubhagya** Bona fortuna, sort. Sort consistent especialment, entre home i dona, a assegurar el favor i ferma devoció de l'un a l'altre. Benaurança. L'estat favorable de la dona casada en oposició al de vídua.

**Sayujya** L'última etapa del *mukti*. Absorció en el Senyor, Unitat amb Ell.

**Shabda** Verb, paraula, so original inaudible. L'absolut com a vibració sonora audible o immanifestada, verb creador, representat per Om.

**Shânta** Calma, impertèrrit, tranquil. Un dels *Rasa*.

**Shânti** Pau.

**Shaiva** Devot de Shiva i adorador de la Consciència.

**Shakta** Devot de la Deessa i adorador del Poder Diví.

**Shakti** Poder Diví, energia conscient, habilitat, consort de Shiva, nom de la Deessa. Personificació femenina del Diví.

**Shaktikundalinî** Energia espiritual adormida a la base de la columna vertebral. Poder creatiu de la Divinitat.

**Shaktipîtha** Llocs de poder espiritual i de pelegrinatge dedicats a la Deessa. Algunes tradicions parlen de cent-vuit, setanta o cinquanta indrets diferents.

**Shâstra** Una regla o precepte sagrat. Un tractat sagrat o religió: un llibre sagrat, escriptura. Cada departament del coneixement o ciència. Sovint es posa al final d'una composició seguint la paraula que marca el subjecte, com *vedântashâstra*, *nyâyashâstra*, *tarkashâstra*, *alankarashâstra*, etc.

**Shaucha** Puresa, condícia.

**Shiva** L'auspiciós, aspecte de la Divinitat que destrueix, transforma i regenera. Es pot presentar com Shiva Mahâdeva, el gran Déu compassiu, o en la forma Shiva Shakti, l'absolut immòbil i la seva energia creadora. Favorable, propici, sort, bo. Atribuït a Mahâdeva.

**Shisya** Un alumne, deixeble.

**Shraddha** Calma, serenitat de la ment, desig vehement o fort: ànsia, fe.

**Shrâvana** Escoltar: és una funció en el culte de *bhakti* (devoció), és un dels camins envers Déu: escoltar les lloances del Senyor.

**Shrî** Benestar, gràcia, bellesa, esplendor: en una paraula, tot el que és bellesa. El nom de Lakshmî, la consort de Nârâyana.

**Shringâra** El sentiment d'amor o passió: el sentiment eròtic: el primer dels nou sentiments o *rases* en poesia.

**Shruti** Revelació, allò escoltat pels *rishis*, sinònim del *Veda* i els *Upanisads*.

**Siddha** Mestre acomplert, adepte que ha assolit la perfecció i pot utilitzar els poders psíquics o *siddhis*. Yoguis desencarnats importants en el Sivisme i en el Buddhisme Tàntic, ja que transmeten ensenyaments i ajuden els meditants. En el Yoga el més conegut és Babaji. Ésser semidiví del qual se suposa que té una gran puresa i santedat: està particularment caracteritzat per vuit facultats sobrenaturals anomenades *siddhis* i són: *anima*, *mahima*, *garima*, *laghima*, *prapti*, *prakamyam*, *ishatvam* i *vashitvam*.

**Siddhi** Poders sobrenaturals, capacitats parapsicològiques, perfeccions, realitzacions, guanys.

**Smriti** Derivació de l'arrel *smri*, recordar, coneixement tradicional humà amb fonaments d'autoritat, contraposat a la revelació vèdica. Fet per autors humans, la Llei. Llei tradicional. El cos de la Llei tradicional o memorial, civil o religiosa, oposat a *shruti*. Un codi de la Llei: llibres de Llei: un text de *smriti*, un cànon, regles de Llei.

**Soma** El suc de la planta de Soma: la planta mateixa. En aquells dies, els sacerdots premsaven els peduncles de la planta entre dues pedres, després hi tiraven aigua i ho purificaven en un colador, hi afegien mantega clarificada, farina, etc. es deixava fermentar i després s'oferia com a beguda als déus, també en bevien els brahmans.

**Sthitaprajñâ** Ferm a jutjar o en saviesa, lliure d'agitacions de tota classe, content, tranquil.

**Suddha** Puresa, purificació.

**Sura** Un celestial, un ciutadà dels cels. Un dels set mars. La beguda dels déus, generalment 'beguda'.

**Susumnâ nâdî** Canal subtil central. Quan ha estat purificat d'impureses, Mala, per ell podrà circular l'energia de la *kundalinî*. També es coneix com *merudanda*.

**Sûtra** Fil, aforisme breu de fàcil memorització. Text amb una màxima concentració de continguts, textos canònics.

**Sutrâtma** Ànima subtil còsmica, fil o xarxa que uneix les ànimes individuals en el món subtil. Cos subtil de la Divinitat.

**Sushupti** Son profund, repòs profund.

**Svabhâva** Part de la pròpia naturalesa: innat, inherent, el que és natural per a una persona. Les inclinacions o aptituds amb les quals l'home ha nascut, s'anomenen diuen *svabhâva*.

**Svadharna** Llei pròpia que emana de la naturalesa d'un mateix i que regeix la vida personal.

**Svâdhyâya** Estudi dels Textos Sagrats i recerca de l'Ésser interior (*âtman*), recitació. Estudi de les escriptures: un dels passos de l'*ashtanga-yoga* de Patañjali.

**Svarâj** Autogovern, regir-se un mateix o sobirania o independència política.

**Svârtha** Interès personal, motivació egocentrada.

*Svayamvara* L'ocasió en la qual a una princesa se li demana que esculli espòs d'entre tots els prínceps que han estat convidats per aquest propòsit.

## T

*Taijasa* Ple de llum, brillant. Cos subtil dels éssers humans. En el pensament vedàntic correspon al *svapna avastha*. *Vishva* és el macrocosmos, mentre *jagrat* és el microcosmos. *Taijasa* és el macrocosmos, mentre *svapna* és el microcosmos: *prajna* és el macrocosmos, mentre *sushupti* és el microcosmos. *Tamas* Literalment vol dir fosc. Qualitat de la inèrcia, l'abúlia i la foscor. En el vedânta és un dels tres atributs o constituents de totes les coses en la natura, els altres dos són *sattva* i *rajas*.

*Tanmatra* Terme que denota els aspectes subtils dels elements materials. Capacitats de percepció dels cinc sentits. Les *indriyes*, la intel·ligència darrera d'elles, el poder motivador.

*Tantra* Derivat de l'arrel expansió, xarxa, fa referència als escrits sagrats i més esotèrics del Shaktisme, Shaivisme, Buddhisme, Jainisme, ... relacionats amb els factors energètics de la *kundalinî* i els rituals d'adquisició de poders, *siddhis*. És el camí espiritual basat sobre el principi del poder-consciència, *chitshakti*, concebut com a Mare Divina en tant que Realitat Suprema.

*Tapas* Penitències, austeritats religioses. Ascetisme, esforç espiritual que concentra les energies i genera foc espiritual. Refinar a través de la calor. Força psíquica. Austeritat que fa brollar l'energia interior.

*Tapatraya* Les tres classes de misèries que els éssers humans han de sofrir en aquest món: psicològics o *adhyatmika*, espirituals o *adidaivika* i naturals o *adibhautika*.

*Tarka* Especulació, discussió, raonament abstracte: la ciència de la lògica.

*Tattva* Realitat, principi existencial, veritat, natura, categories i estats d'existència.

*Tejas* Llustrós, llum, brillant, esplendor. Calor o llum considerat com el tercer dels cinc elements de la creació: *prithvî*, *apas*, *tejas*, *vâyu* i *âkâsha*.

*Tirtha* Un lloc sagrat, un lloc de pelegrinatge, una ermita etc., dedicat a alguna deïtat especialment a les riberes d'un riu sagrat o als voltants.

*Treta yuga* La segona de les quatre *yuges*, quarts de Temps.

*Trishna* Ànsia de viure, desig sexual i voluntat de viure.

*Turiya* En la filosofia vedânta, després d'*avasthatrya*, el quart estat de l'ànima que és constant, la qual en aquest estat esdevé u amb el Brahman.

## U

*Unmattâvastha* Un estat d'intoxicació: follia, boig, fora de si.

*Upâdhi* Sobreimposició, terme del vedânta, que fa referència als termes limitadors que oculten la vera realitat, creant ficcions. Limitació, condició de temps, espai, etc. Es troba sovint en el vedânta.

*Upadesha* Ensenyament espiritual.

*Upanayana* Investir amb el sagrat cordó.

*Upanisads* Textos finals, culminació o superació del Veda. També significa estar asseguts als peus del mestre o del nostre veritable ésser. Textos de saviesa espiritual vedàntica que formen part del Veda. Nom de certs escrits místics relacionats amb els *Brâhmanes*, l'objectiu principal és determinar el significat secret dels *Vedes*: recerca del ver coneixement en relació amb l'Esperit Suprem. Escripures que recullen els ensenyaments dels savis, *rishis*,

vèdics. Literalment significa: asseure's als peus del Mestre per rebre instruccions espirituals. Part filosòfica del *Veda*.

*Upeksha* Equanimitat indiferent, superació, transcendir quelcom.

## V

*Vaikuntha* El paradís de Visnu, el lloc on no hi ha aflicció, situat en el cim de la muntanya Meru. L'hàbitat celestial de Nârâyana, Visnu.

*Vairâgya* Renunciació, deseiximent. Deslligar-se dels objectes sensorials.

Absència de desigs mundans o passions; indiferència al món: ascetisme.

*Vaisnava* Seguidors de Visnu, es caracteritzen per un apropament devocional i la seva valoració de la natura i els seus éssers com a manifestació del Senyor. Propers a la cosmovisió del Shaktisme.

*Vaisnavî* Nom de la Deessa com a consort de Visnu, participa activament en el manteniment i protecció de la creació.

*Vajra* Diamant, llamp, penis. Arma indestructible d'Indra i més tard de les divinitats del buddhisme tântric.

*Vâma* Una escola dels seguidors Tântrics de Shiva que treballen amb els aspectes rebutjats per la societat brahmànica com la sexualitat fora del matrimoni i les drogues.

*Vanaprastha* Un brahmana en la tercera etapa de la seva vida: anacoreta.

*Varna* Color o casta entesa a nivell ideològic. Són les quatre grans castes.

*Vâsanâ* Desig latent que roman en el subconscient, perfum, germen, impuls, empremta mnèmica.

*Vashîtvam* L'art de l'encanteri o *vashîkarana*: un dels vuit *siddhis*.

*Veda* Coneixement. Escripures sagrades de l'Índia, revelades als *rishis* i estructurades finalment per Vyâsa en quatre obres: *Rig*, *Sâma*, *Yajûr* i *Atharva Veda*. Les escriptures dels hindús. Originalment hi havia tres *Vedes*: *Rig*, *Yajûr* i *Sâma*, que són anomenats col·lectivament 'trayî' o 'Tríada'. Un quart, l'*Atharvaveda*, fou afegit a aquests tres més tard, per tant, ara els *Vedes* són quatre.

*Vedânta* Literalment significa transcendir els *Veda* i els seus rituals a favor de la recerca de l'*âtman*. El *vedânta* es recull en els *Upanisad* i ha estat sistematitzat com a escola a partir dels *Brahmasûtra* i els comentaris de Shankarâchârya, Râmânuja i Madhva. Saber últim. El final del *Veda*, culminació i superació de l'aspecte ritual i aprofundiment en l'essència gnòstica de la relació adual entre l'*âtman* i Brahman.

*Vibhuti* Magnificència, esplendor, glòria, poder.

*Vidyâ* Saviesa, Sophia.

*Vichâra* Recerca contemplativa d'allò subtil. En el *vedânta* és preguntar-se inquisitivament 'qui sóc jo?' Popularitzat al segle XX per Râmâna Mahârîsi.

*Vikalpa* Imaginació, conceptualització, ideació, construcció mental del pensament dualista.

*Vikshepa* Agitació. Això junt amb *avârana* forma el vel que anomenem *mâyâ*.

*Vimarsha* Desvetllament, realització de la natura de Shiva, de la Consciència transcendental. Terme emprat en el shivisme de Kashmir.

*Virât* Manifestació del cos còsmic de la Deessa, natura.

*Vîrya* Vigor, energia, coratge, valor, resolució. Heroisme, poder, fortalesa.

*Visnu* L'Omnipresent, el que tot ho penetra, el Preservador de l'univers que es manifesta activament en la història humana en forma d'*avatâra* com Râma, Krisna, Buddhâ i innumbrables sants i ensenyaments.

**Vishva** El Tot, expansió, món, cosmos, univers. Cos material de l'ésser humà.  
**Vishvarûpa** l'Ésser Suprem revelant-se Ell mateix com existint en totes les formes, conservador de tot, omnipresent.

**Viveka** Discerniment, discriminació, ponderació.

**Vrata** Un acte religiós de devoció o austeritat. Vot.

**Vritti** Ona mental, fluctuació o modificació de la ment, pensament, representacions mentals, respostes mentals a les percepcions.

**Vyâsa** Aquell qui reuneix, el compilador dels quatre Veda, el *Mahâbharata* amb el *Bhagavadgîtâ* i el *Shrîmad Bhâgavatam*. La tradició el presenta com un sol individu fill de Satyavatî i de Parashara, però el *Visnu Purâna* ens parla d'una nissaga de vint-i-vuit Vyâsa.

**Vyasti** Punt de vista que s'apropa a la Divinitat en la seva manifestació individual.

## Y

**Yajña/yaga** Un sacrifici, una ofrena, tota cerimònia on hi són presents les oblacions. *Yajña* és també un sacrifici, ritus sacrificial. Un acte de veneració. Tot acte pietós o devocional. Cada cap de família, però particularment un brahmana, ha de fer cinc actes devocionals cada dia.

**Yajñastambha** Un pal on es lliga la víctima a sacrificar.

**Yajurveda** El segon dels quatre principals *Vedes*, és una col·lecció de textos sagrats en prosa relacionats amb els sacrificis. Es compon de dues parts o recensions, *Taittiriya* o *Krisna Yajurveda* i *Vajasaneyi* o *Shukla Yajurveda*.

**Yaksha** Classe de semidéus, se'ls descriu com els servidors de Kubera, el déu de la riquesa. Els *yakshes* estan ocupats a guardar els seus jardins i riqueses.

**Yama** Control, contenció, autocontrol. El déu de la mort personificat.

**Yantra** Representació gràfica en formes geomètriques de l'energia i els nivells de consciència en l'home i en el cosmos. Instrument, aparell, màquina per a transcendir les limitacions del nivell material i temporal. Estructura geomètrica que serveix de suport visual per a meditar. És la manifestació bi o tridimensional d'un aspecte de la Divinitat.

**Yoga** Literalment: ajuntar, unir, combinar, unió, conjunció. Meditació profunda i abstracta, amb gran concentració de la ment: contemplació de l'Esperit Suprem. Sistema filosòfic establert per Patañjali. La meta principal del yoga és ensenyar els mitjans amb els quals l'ànima humana es pot unir completament amb l'Esperit Suprem. La profunda meditació en el Brahman o en la paraula 'Aum' és considerada com el mitjà principal per assegurar-se aquest fi. Unió, contemplació, meditació, harmonia de cos, ment i esperit, camí i fita espiritual. Sistema d'exercicis físics, ètics i mentals per tal d'assolir l'alliberament espiritual. Té diverses branques especialitzades en l'amor i la devoció, el servei, la saviesa i la meditació, l'exercici físic i el control de l'energia vital.

**Yogi** Un sant contemplatiu, un asceta.

**Yuga** Una edat del món. Hi ha quatre yugas: *kritayuga*, *tretayuga*, *dvaparayuga* i *kâlîyuga*. La suma de les quatre *yuges* dona 4.320.000 anys, que és igual a una *mahâyuga*. Se suposa també que la duració descendent regular de les *yuges* té la seva correspondència en el deteriorament físic i moral de la gent que viu en aquestes eres. *Krita* correspon a 'l'Edat d'Or' i *Kâli* a la del 'Ferro'.

**Yuvarâja** Un hereu forçós, un príncep reial, príncep hereu.

## Bibliografia

### a) Bibliografia general sobre l'hinduisme: filosofia, antropologia, mitologia, història...

- A.A.V.V. (1999), *Hinduismo y budismo, introducción filosófica*, Etnos, Madrid.
- A.A.V.V. (1997), "Revista Saraswatî, estudios de Oriente-Occidente para impulsar un renacer humanista", Fundación Purusa, Madrid
- Abedhânanda, S. (1916), *The religion of the twentieth century*, Râmakrishna Vedânta Society, Calcutta.
- (1966), *The bases of indian culture*, Râmakrishna Vedânta Math, Calcutta.
- Adorno, T.W. (1962), *Prismas, la crítica de la cultura y la sociedad*, Ediciones Ariel, Barcelona.
- Argullol, R. & Mishra, Vidyâ Nivas (2003), *Del Ganges al Mediterráneo*, Siruela, Madrid.
- Armstrong, Karen, (2007), *La gran transformación*, Paidós, Barcelona.
- Arnau, J. (2003), *Fundamentos de la vía media*, Ed. Sruela, Madrid.
- (2005), *La palabra frente al vacío, filosofía de Nâgârjuna*, FCE, México.
- (2007), *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona.
- (2008), *El arte de probar, ironía y lógica en la India antigua*, FCE, Madrid.
- (2008), *Rendir el sentido, filosofía y traducción*, Pre-Textos, Valencia.
- (2010), *Elogio del asombro, conversaciones con Agustín Andreu*, Pre-Textos, Valencia.
- Aurobindo, S. (1971), *The foundations of Indian culture*, Aurobindo Âshram Trust, Pondicherry.
- (1958), *Lettres, Vol I-III*, Adyar, Paris.
- (1959), *La vie divine*, Albin Michel, Paris.
- (1970), *Le guide du yoga*, Albin Michel, Paris.
- (2002), *Pensamientos y aforismos*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona.
- Barlingay, S.S. (1998), *Reunderstanding Indian philosophy*, D.K.Printworld, New Delhi.
- Barua, B. (1981), *Historia de la filosofía India prebudista*, Visión Libros, Barcelona.
- Battacharya, S. (1995), *The philosophy of K.Satchidânanda Murty*, Indian Books Center, Delhi.
- Becker, R. de (1970), *El hinduismo y la crisis del mundo moderno*, Plaza&Janés, Barcelona.
- Belvalkar, S.K.&Ranade,R.D. (1997), *History of Indian philosophy*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Biardeau, Madeleine (1995), *El hinduismo, antropología de una civilización*, Kairós, Barcelona.
- Blavatsky, H.P. (2004), *Glosario Teosófico*, Editorial humanitas, Barcelona.
- Bouquet, A.C. (1980), *Hinduismo*, Ed. Troquel, Buenos Aires.
- Bowes, Pratima (1986), *Entre dos culturas, dos visiones del mundo: arquitectónica y orgánica*, Etnos Indica, Varanasi.
- Cavallé, Mónica, (2008), *La sabiduría de la no-dualidad*, Kairós, Barcelona.
- Calvera, Leonor, (1979), *Las fuentes del hinduismo*, Ed. Dédalo, Buenos Aires.
- Campbell, J. (1991), *Las mascararas de Dios (I-IV)*, Alianza, Madrid.

- (1991), *El poder del mito*, Emecé Editores, Barcelona.
- Cantón, Manuela, (2001), *La razón hechizada, teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.
- Cassirer, E. (1983), *Antropología filosófica*, FCE, México.
- Chandel, B.&Sharma, K.L. (1996), *The philosophy of Daya Krisna*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.
- Chevalier, J. (1967), *Le Veda, le trésor spirituel de l'humanité*, Éditions Planète, Paris.
- Chopra, T. (2008), *La vaca sagrada y otras historias de la India*, Prakash Books, New Delhi.
- Coomaraswamy, A.K. (1997), *Hinduismo y budismo*, Paidós, Barcelona.
- Daniélou, A. (1987), *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Kairós, Barcelona.
- (1971), *Historie de l'Inde*, Fayard, Paris.
- (2009), *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Girona.
- Dasgupta, S. (2009), *A history of Indian philosophy, Vol.I-V*, Cambridge University Press, New York.
- De Becker, R. (1970), *El hinduismo y la crisis del mundo moderno*, Plaza&Janes, S.A., Barcelona.
- Deutsch, E. (2000), *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- Doniger, Wendy, (1980), *The origins of evil in Hindu mythology*, University of California, Berkeley.
- (1980), *Women, androgynes and other mythical beasts*, University of Chicago Press, Chicago.
- (1990), *Textual sources for the study of hinduism*, University Chicago Press, Chicago.
- (1998), *The implied spider, politics&theology in myth*, Columbia University Press, New York.
- (2003), *Mitos hindúes*, Ediciones Siruela, Girona.
- (2009), *The hindus, an alternative history*, Penguin Press, New York.
- Droit, R.-P. (2004), *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Seuil, Paris.
- Dumont, L. (1975), *La civilisation indienne et nous*, Armand Collin.
- Durand, G. (2006), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo Cultura Económica, México.
- (2007), *La imaginación simbólica*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- (2003), *Mitos y sociedades*, introducción a la metodología, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- (2000), *Lo imaginario*, Ed. Bronce, Barcelona.
- Eliade, M. (1981), *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- (1984), *Mefistófeles y el andrógino*, Editorial Labor, Barcelona.
- (1986), *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.
- (1991), *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid.
- (1999), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Paidós Orientalia, Barcelona.
- Embree, A.&Wilhelm, F. (1987), *India, historia del subcontinente*, Siglo XXI, Madrid.
- Enterría, Á. (2009), *La India por dentro*, Olañeta&Índika Books, Palma de Mallorca.



- Feuerstein, G. (1990), *Encyclopedic dictionary of yoga*, Unwin Paperbacks, Willington.
- Feuerstein, G. & Kak, Subhash. (1995), *In search of the cradle of civilization*, Quest Books, Madras.
- García Bazán, F. (2001), *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Gallud, E. (1998), *La India en la literatura española*, Alderabán Ediciones, Madrid.
- (1999), *Diccionario de hinduismo*, Alderabán Ediciones, Madrid.
  - (2000), *El hinduismo*, Ediciones del Orto, Madrid.
  - (2000), *La hierbas de la sabiduría*, Alderabán Ediciones, Madrid.
  - (2000), *Antología de la literatura clásica india. Textos sánscritos*, Miraguano Ediciones, Madrid.
  - (2001), *Shiva, el dios de los mil nombres*, Miraguano Ediciones, Madrid, 2001.
  - (2003), *Cuentos mitológicos de la India*, Oberón, Madrid.
  - (2003), *La India mágica y real*, Miraguano Ediciones, Madrid.
  - (2004), *El viaje de Nandi y otros cuentos indios*, Oberon, Madrid.
  - (2004), *Cuentos de amor de la antigua India*, Ediciones Hiperión, Madrid.
  - (2005), *Sabios y santos de la India*, Miraguano Ediciones, Madrid.
  - (2005), *Historia breve de la India*, Sílex, Madrid.
  - (2007), *Visnu. El dios protector*, Miraguano Ediciones, Madrid.
  - (2008), *Aforismos y frases célebres de la India*, Miraguano Ediciones, Madrid.
  - (2010), *Cuentos filosóficos de la India*, Miraguano Ediciones, Madrid.
- Geertz, C. (2005), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós Studio, Barcelona.
- Grimes, J. (1994), *Problems and perspectives in religious discourse*, SUNYP, New York.
- Guénon, R. (1992), *Oriente y Occidente*, C.S. Ediciones, Buenos Aires.
- (1988), *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, C.S. Ediciones, Buenos Aires.
  - (1995), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.
- Halbfass, W. (1988), *India and Europe*, State University Press, New York.
- Herbert, J. (1972), *Spiritualité hindoue*, Albin Michel, Paris.
- (1988), *Le message de la mythologie hindoue*, Albin Michel, Paris.
  - (1988), *El yoga del amor*, Edicomunicación, Barcelona.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Jung, C.G. (2002), *Mysterium coniunctionis*, vol.14, Editorial Trotta, Madrid.
- (1976), *Aion, contribución a los simbolismos del sí-mismo*, Paidós, Barcelona.
- Kakar, S. (1985), *Moksa, le monde intérieur, enfance et société en Inde*, Les Belles Arts, Paris.
- Koestler, A. (1960), *The lotus and the robot*, Harper Colophon Books, New York.
- Krishna, D. (1991), *Indian philosophy, a counter perspective*, Oxford University Press, New Delhi.
- Krishnânanda, S. (1982), *Studies in comparative philosophy*, DLS, Rishikesh.
- (1992), *The philosophy of life*, DLS, Rishikesh.
  - (1994), *A short history of religious and philosophic thought in India*, DLS,

Rishikesh.

- Kriyânanda, S. (1999) *The hindu way of awakening: its revelation, its symbols*, Jaycobooks, Mumbai.
- Lannoy, R. (1997), *The speaking tree: a study of Indian culture and society*, OUP India, New Delhi.
- Lapuerta, F. (1997), *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Ed. CIMS 97, S.L., Barcelona.
- Leach, E. (1978), *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1994), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- Levi, S. (1975), *La India y el mundo*, Editoria Diana, México.
- Ling, T. (1972), *La grandes religiones de Oriente y Occidente*, Ediciones Istmo, Madrid.
- Mahadevan, T.M.P. (1998), *Invitación a la filosofía de la India*, F.C.E., México.
- Maitra, S.K. (1988), *The meeting of the east and the west in Sri Aurobindo's philosophy*, Sri Aurobindo Âshram, Pondicherry.
- Mascaró, Joan. (2001), *Diàlegs amb l'Índia*, Proa, Barcelona.
- Merlo, V. (1994), *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Fundación Aurobindo, Barcelona.
- (1995), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Aurobindo, Barcelona.
  - (2001), *La autoluminosidad del Atman, aproximación al pensamiento hindú clásico*, Biblioteca Nueva, Madrid.
  - (2002), *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona.
  - (2008), *La pasión filosófica, semillas filosóficas de Occidente y de Oriente*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona.
- Metcalfe, Barbara&Metcalfe, T. (2003), *Historia de la India*, Cambridge University Press, Madrid.
- Mosterín, J. (2008), *La naturaleza humana*, Austral, Madrid.
- Muñoz, Á. (2002), *Filosofía en la globalización*, Miletto Ediciones, Madrid.
- Müller, M. (1996), *Mitología comparada*, Edicomunicación S.A. Barcelona.
- Nikhilânanda, S. (1958), *Hinduism, its meaning for the liberation of the spirit*, Geroge Allen&Unwin, London.
- Otto, R. (1985), *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pals, D.L. (2008), *Ocho teorías sobre la religión*, Herder, Barcelona.
- Pániker, A. (2005), *Índika una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona.
- Panikkar, R. (1977), *The vedic experience mantramañjarí*, All India Books, Pondicherry.
- (1997), *La experiencia filosofica de la India*, Trotta, Madrid.
  - (2007), *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona.
  - (2007), *Iniciació als Veda*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
  - (2009), *La puerta estrecha del conocimiento*, Herder, Barcelona.
- Paz, O. (1998), *Vislumbres de la India*, Seix Barral, Barcelona.
- Pérez, J.A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid.
- Pernau, J. (2004), *Per a comprendre l'Índia*, Pòrtic, Barcelona.
- Phillips, S. (1995), *Classical Indian Metaphysics*, Open Court Publishing, Chicago.
- Pieper, J. (1984), *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona.
- Pouchepadass, J. (1976), *La India del siglo XX*, FCE, Madrid.
- Prabhânanda, S. (2003), *The cultural heritage of India, Vol.I-VI*, R.K.M. Institute of Culture, Kolkata.

- Prabhavânanda, S. (1962), *The spiritual heritage of India*, Allen&Unwin, London.
- (1957), *Vedic religion and philosophy*, S.R.M. Madras.
- Prat, J. (2007), *Los sentidos de la vida*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- (1984), *La mitologia i la seva interpretació*, La Llar del llibre, Barcelona.
- Pujol, Ó. (2005), *Diccionari Sànskrit Català*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona.
- Pujol, O.&Domínguez,A. (2009), *Patañjali-Spinoza*, Pre-Textos Índika, Valencia.
- Purani, A.B. (1981), *Evenings talks with sri Aurobindo*, Sri Aurobindo Âshram, Pondicherry.
- Racionero, L. (1993), *Oriente y Occidente*, Anagrama, Barcelona.
- Radhakrishnan, S. (1977), *El concepto del hombre*, FCE, México.
- (1980), *An idealist view of life*, Unwin Paperbacks, London.
- (1982), *La concepción hindú de la vida*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1999), *Indian Philosophy (volum I-II)*, Oxford India Paperbacks, New Delhi.
- Renou, L. (1999), *El hinduismo*, Paidós Orientalia, Barcelona.
- (2001), *Antología sànskrita*, Círculo de lectores, Barcelona.
- Ries, J. (1995), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid.
- Rivière, J.R. (1960), *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, Madrid.
- Román, M<sup>a</sup>Teresa, (2001), *Enseñanzas espirituales de la India*, Oberon Grupo Anaya, Madrid.
- Román, M<sup>a</sup>Teresa&Columbrí, F.J. *El pensamiento en la india*. UNED, Madrid.
- Ruiz, J. (1996), *El hinduismo y su actualidad*, Ed. SM, Barcelona.
- (2008), *Breve historia del hinduismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sádaba, J. (1989), *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid.
- Salazar, C. (2009), *Antropología de las creencias*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Sargent, B. (1997), *Genèse de l'Inde*, Payot, Paris.
- Satchidânanda, K. (2007), *Evolution of Indian philosophy*, D.K.Printworld, New Delhi.
- (1992), *Current trends in Indian philosophy*, Andhra University Press, Waltair.
- Schweitzer, A. (2004), *Les grands penseurs de l'Inde*, Payot, Paris.
- Sen, A. (2006), *The argumentative indian: writings on India history, culture and identity*, Ed. Penguin Books, New Delhi.
- Sorman, G. (2002), *El genio de la India*, Kairós, Barcelona.
- Smith, H. (1995), *Las religiones del mundo*, Thassàlia, Barcelona.
- Spengler, O. (2007), *La Decadencia de Occidente*, Tomo I-II, Austral, Madrid.
- Tagore, R. (2004), *El camino espiritual*, Longseller, Buenos Aires.
- Tola, F. & Dragonetti, C. (2008), *Filosofía de la India*, Kairós, Barcelona.
- Trías, E. (1994), *La edad del espíritu*, Ediciones Destino, Barcelona.
- Vallvedú, J. (2008), *Antropología simbólica*, Editorial UOC, Barcelona.
- (2006), *L'hinduisme*, Editorial UOC, Barcelona.
- Von Glasenap, H. (1977), *La filosofía de los hindues*, Barral, Barcelona.
- Vigne, J. (1996), *Méditation et psychologie*, Albin Michel, Paris.
- Vijoyânanda, S. (1976), *La enseñanza de Râmakrishna*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Weber, M. (1997), *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid.
- White, D.G. (2003), *Kiss of the yoginî*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wilber, K. (2007), *Espiritualidad Integral*, Kairós, Barcelona.
- (2001), *Antología*, Kairós, Barcelona.
- (2001), *Después del Edén*, Kairós, Barcelona.

- Wulff, F. (2008), *Grecia en la India*, Akal, Madrid.  
Yatiswarânanda, S. (1969), *Reflections on hinduism*, Bharat Sevâshram Sangha, Calcutta.  
Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Editorial Universitaria Buenos Aires, Buenos Aires.  
- (1995), *Mitos y símbolos de la India*, Editorial siruela, Girona.  
- (1998), *Yoga y budismo*, Kairós, Barcelona.  
Zolla, E. (2002), *Verdades secretas expuestas a la evidencia*, Paidós Orientalia, Barcelona.  
- (2003), *¿Qué es la tradición?*, Paidós Orientalia, Barcelona.

## b) Bibliografia *Purusârthes*

- Aguilera, A. (1995), *Hombre y cultura*, Ed. Trotta, Madrid.  
Atreya, B.L. (1993), *The vision and the way of Vâsistha*, Indian Heritage Trust, Madras.  
Ballesteros, E. (1995), *Yogavâsistha, un compendio*, Etnos Indica, Madrid.  
Binde, J. (DIR), (2005), *Cap on van els valors?*, Angle Editorial/UNESCOCAT, Barcelona.  
Chakrabarti, S.C. (2003), *The concept of purusârthas, the value system as reflected in the Vedas*, Nag Publishers, Delhi.  
Daniélou, A. (1993), *Virtue, success, pleasure and liberation, the four aims of life in the tradition of ancient India*, Inner Traditions International, Rochester.  
Deustch, E. (2000), *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona.  
Dumont, L. (1992), *Homo Hierarchicus, the caste system and its implications*, University of Chicago, Chicago.  
Gispert-Sauch, J. (1991), *Purusârtha and Kratvartha, freedom and structure in ancient India*, Gujarat Sahitya Prakash.  
Harshânanda, S. (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore.  
- (1990), *Dharma*, Râmakrishna Math, Bangalore.  
Hiriyanna, M. (1952), *The Quest after perfection*, Kavyalaya Publishers, Mysore.  
Ingalls, D.H. (1957), 'Dhama and moksa', *Philosophy East and West* 7, nos.1 and 2, University Hawai Press.  
Merlo, V. (1994), *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona.  
Nikhilânanda, S. (1959), *Hinduism, its meaning for the liberation of the spirit*, George Allen and Unwin, London, p.82.  
Pániker, A. (2005), *Índika una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona.  
Panikkar, R. (2004), *Espiritualidad hindú, sanâtana dharma*, Kairos, Barcelona.  
Prabhânanda, S. (2003), *The cultural heritage of India, vol II*, Râmakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata.  
Rao, P.N. (1970), *The four values in Indian philosophy and culture*, University of Mysore, Mysore.  
Scheler, M. (1984), *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires.  
- *Sociología del saber*, pdf a [www.linksole.com](http://www.linksole.com).  
Sharma, A. (1982), *The purusârthas: a study in Hindu axiology*, Michigan State University, Michigan.

- Sharma, A. (2003), *Hinduism and human rights, a conceptual approach*, Oxford University Press, Delhi.
- Van Buitenen, J.A.B. (1957), 'Dhama and moksa', *Philosophy East and West* 7, nos.1 and 2., University Hawai Press.
- Vedânta, K. (2008), *Values, the key to a meaningful life*, Sri Râmakrishna Math, Madras.
- Venkatesânanda, S. (1991), *The supreme yoga, a new translation of yoga vasistha*, DLS, Rishikesh.
- Walker, B. (1968), *The Hindu world, 2 vols.* Frederick A. Preager, New York.
- Weber, M. (1997), *Sociologia de la religión*, Istmo, Madrid.
- Yogânanda, P. (2000), *La ley del éxito*, S.R.F. Los Angeles.

### c) Bibliografia *Dharma*

#### c.1. Obres i autors clàssics

- Calderón, G. (1988) *Leyes de Manu*, Garnier Hermanos, Paris.
- Doniger, Wendy & Smith, B. (1991) *The laws of Manu*, Penguin books, New Delhi.
- Duch, JM. (2003), *Pantxatantra, faules de Visnu sharma*, Samâdhi Marga, Reus.
- Gallud, E. (2004), *Nîti Shâstra* (Tratado de la moral), Sial Ediciones, Madrid.
- Kale, M.R. (1998), *Hitopadeha of Nârâyana*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Mahârâjan, S. (1989), *Tiruvalluvar*, Sahitya Akademi, Madras.
- Martí, A. (1999), *El Râmâyâna de Vâlmîki*, Samâdhi Marga, Reus.
- (2002), *El Mahâbhârata, l'Índia sublim*, Samâdhi Marga, Reus.
- Pla, R. (1997), *Bhagavadgîtâuita*, Etnos Índica, Varanasi.
- Subramuniaswami, S. (1999), *Weaver's wisdom, Thirukural*, Himalayan Academy, Hawai.
- Torres, J. (1982), *El Dhammapada, la sendera de la perfecció*, Abadía de Montserrat, Montserrat.
- Yogânanda, P. (1995), *The Bhagavadgîtâ*, Self Realization Fellowship, Los Angeles.

#### c.2. Obres i autors contemporanis

- Alcoberro, R. (2004), *Ètiques per a un món complex*, Pagès Editor, Lleida.
- Ânandamurti, S.S. (1993), *Una guia para la conducta humana*, Text Design, Madrid.
- Calvera, L. (1979), *Las fuentes del Hinduismo*, Dédalo, Buenos Aires.
- Central Hindu College Benares (1977), *Sanathan dharma*, Dédalo, Buenos Aires.
- Berger, P. (2005), *El Dosel sagrado*, Kairós, Barcelona.
- Bhave, V. (1996), *Thoughts on education*, Sarva Sevasangha Prakashan, Varanasi.
- (1964), *Îshâvâsya Upanisad*, Sarva Sevasangha Prakashan, Varanasi.
- (1996), *Thoughts on education*, Sarva Seva Sangha, Wardha.
- (2003), *Talks on the Gîtâ*, Paramadham Prakashan, Paunar.
- Beck, U. (2009), *El Dios personal*, Paidós, Barcelona.

- Bourdieu, P. (2009), *La eficacia simbólica, religión y política*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Bouez, S. (1992), *La déesse apaisée, norme et transgression dans l'hindouisme*, Éditions École Hautes Études Sciences Sociales, Paris.
- Coomaraswamy, Â.K., (1979), *Suis-je le gardien de mon frère?*, Pardes, Puiseaux.
- Dasgupta, S. (1994), *Development of moral philosophy in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Del Vasto, L. (1997), *La peregrinación a las fuentes*, Seix Barral, Barcelona.
- (1993), *La fuerza de los no-violentos*, Ediciones Mensajero, Bilbao.
- Dubois, J.A. Abbé (1999), *Hindu manner, customs and ceremonies*, Book Faith India, Delhi.
- Duch, JM. (2006), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Pagès Editors, Lleida.
- Feuerstein, G. (2007), *Yoga morality, ancient teachings at a time of global crisis*, Hohm Press, Presott.
- Fullat, O. (1995), *El pasmo de ser hombre*, Ariel, Barcelona.
- Gandhi, M.K. (1998), *From Yeravda Mandir*, Navajivan P.H., Ahmedabad.
- (1976), *Mi Dios*, Dédalo, Buenos Aires.
- (1977), *Mi credo hinduista*, Dédalo, Buenos Aires.
- (1977), *Prayer*, Navajivan P.H., Ahmedabad.
- (1984), *El Bhagavadgîtâ de acuerdo a Gandhi*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1998), *The message of the Gîtâ*, Navajivan P.H., Ahmedabad.
- (1999), *Vows and observances*, Berkeley Hill Books, Berkeley.
- (2002), *Todos los hombres son hermanos*, Ediciones Sígueme Salamanca.
- Gauchet, M. (2005), *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*, Ed. Trotta, Madrid.
- Gómez, C.&Muguerza, J. (2009), *La aventura de la moralidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gurucharandas, *The difficulty of being good, dharma in Mahâbhârata*, Rûpa, Chennai.
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós Básica, Barcelona.
- Halbfass, W. (2001), *Karma y renacimiento*, Editorial Ceac, S.A., Barcelona.
- Harshânanda, S. (1990), *Dharma*, Râmakrishna Math, Bangalore.
- (1999), *An introduction to hindu culture ancient and medieval*, Sri Nityânanda Printers, Bangalore.
- (1999), *The dharmashâstras, a brief study*, Râmakrishna Math, Bangalore.
- Harris, M. (1993), *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kane, P.V. (1962), *History of dharmashâstra, vol 5/5-2*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- Krishnamurti, J. (1979), *Krishnamurti y la educación*, Edhasa, Barcelona.
- (1983), *Principios del aprender*, Edhasa, Barcelona.
- (1984), *Cartas a las escuelas I-II*, Edhasa, Barcelona.
- Kriyânanda, G. (1995), *The laws of karma*, Temple of Kriyâ yoga, Chicago.
- McKenzie, J. (1971), *Hindu Ethics a historical and critical essay*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- Madre. (1996), *Educación*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona.
- Manickam, T. (1977). *Dharma according to Manu and Moses*, Dharmaram, Mysore.
- Martinelli, Marilu, (2002), *Aulas de transformación, programa de educación en*

- valores humanos*, Longseller, Buenos Aires.
- Merlo, V. (1993), *Dharma consciència i llibertat en l'hinduisme i el buddhisme*, Quadrens Fundació Joan Maragall, Barcelona.
- Mohanty, S.B. (1985). *Theory and practice of integral education*, Sri Aurobindo Âshram, Pondicherry.
- Mumford, J. (2001), *Karma manual*, Llewellyn publications, Sant Paul.
- Olivelle, P, (2004), *The âshrama system*, Munshiram Manoharlal, Delhi.
- Parel, A.J. (2006), *Gandhi's philosophy and the quest for harmony*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Prajñânânda, P. (2001), *Life and values*, Prajñâna Mission, Vienna.
- Rama, K. (1992), *Moral education*, Rimse, Mysore.
- Ranganathânanda, S. (1991), *Role&responsability of teachers in building up modern India*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Madras.
- (1995), *Eternal values for a changing society*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Madras.
- (2007), *Ethics and the history of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Saraydarian, T. (1999), *Sex, family and the woman in society*, TSG Publishing, Rochester.
- Shânti B. (1989), *Spiritual values and gandhian path for peace*, SVS, Madras.
- Sharma, A. (2003), *Hinduism and human rights, a conceptual approach*, Oxford University Press, New Delhi.
- (2005), *Dharma, the categorial imperative*, D.K.Printworld Ltd, New Delhi.
- Stevenson, Sinclair, (1971), *The rites of twice born*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Sivânanda, S. (1983), *Ethical Teachings*, DLS, Rishikesh.
- (1986), *How to cultivate virtues and eradicate vices*, Divine Life Society, Ahmedabad.
- (1992), *Student's success in life*, DLS, Rishikesh.
- (1999), *Shrîmad Bhagavadgîtâ, diálogos con lo eterno*, Ed Librería Argentina, Madrid.
- Smith, H. (2000), *La verdad olvidada; el factor común de todas las religiones*, Kairós, Barcelona.
- (2001), *La importancia de la religión, en la era de la increencia*, Kairós, Barcelona.
- Staal, F. (2008), *Discovering the Vedas*, Penguin Books, New Delhi.
- Tagore, R. (1986), *Obras selectas (I-IV)*, Vision Libros, Barcelona.
- (1999), *La morada de paz*, Oniro, Barcelona.
- (1991), *Sriniketan*, Etnos, Varanasi.
- Torralba, F. (2002), *I si la mare de Gandhi tingués raó?*, Pòrtic, Barcelona.
- Vahra, A.&Sharma, A. (2005), *Dharma, the categorial imperative*, D.K.Print World Ltd, Delhi.
- Varma, S.S. (1999), *Yama et niyama*, Éditions Adyar, Paris.
- Vivekânanda, S. (1989), *Thoughts on education*, RKM, Calcuta.
- (1988), *Education*, Râmakrishna Math, Madras.
- Weber, M. (2003), *Hindouisme et bouddhisme*, Flammarion, Paris.
- (1997), *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid.

## d) Bibliografia *Artha*

### d.1. Obres i autors clàssics

- Chanakya P. (1995), *Nīti Shâstra*, Sahni, Delhi.
- Cleary, T. (1999), *El arte de la riqueza*, EDAF, Madrid.
- Doniger, Wendy & Smith, B. (1991), *The laws of Manu*, Penguin Classics, New Delhi.
- Duch, JM. (2003), *Pantxatantra, faules de Visnu sharma*, Samâdhi Marga, Reus.
- Ganguli, K. (1990), *The Mahabharata (I-VI)*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- García, V. (), *Manava-dharma-shâstra, las leyes de Manú*, Biblioteca de Autores Célebres, Paris.
- Kalidasa (1999), *Raghuvamça*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- Kautilya (1988), *Artha shâstra*, Padam Printers, Mysore.
- Kumar, P. (2002), *Vidura*, Dhanista, Barcelona.
- Martí, A. (1999), *El Râmâyâna de Vâlmîki*, Samâdhi Marga, Reus.
- (2002), *El Mahâbhârata, l'Índia sublim*, Samâdhi Marga, Reus.
- Shama, R. (1988), *Kautilya's arthashastra*, Padam Printers, Mysore.

### d.2. Obres i autors contemporanis

- Altekar, A.S. (1997), *State and government in ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Amritânandamayi, Mata, (2008), *El infinito potencial de la mujer*, Fundación Filokalia, Mutilva Baja.
- Attali, J. (1989), *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona.
- Aurobindo, S. (1977), *The ideal of human unity; War and self-determination*, Aurobindo Âshram, Pondicherry.
- (1991), *El ciclo humano*, Plaza & Janés, Bilbao.
- (2005), *El ideal de la unidad humana*, Luz Gozosa, Bilbao.
- Baecher, J. (1988), *La solution indienne, essai sur les origines de régime des castes*, P.U.F. Paris.
- Balandier, G. (1969), *Antropología política*, Ediciones Península, Barcelona.
- Basham, A. (2009), *El prodigio que fue India*, Pre-Textos Indika, Valencia.
- Boladeras, Margarita, (1985), *Razón crítica y sociedad*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barceloana.
- Bourdieu, P. (2009), *La eficacia simbólica, religión y política*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Bustelo, P. (2010), *Chindia, Asia a la conquista del siglo XXI*, Tecnos, Madrid.
- Chibber, Dr.M.L. (2002), *Liderazgo*, Sai Ram Longseller, Buenos Aires.
- Das, Bhagavan (1910), *The science of social organisation in the light of theosophy*, Theosophical Publishing, Madras.
- Deleury, G. (1978), *Le modèle Indou*, Hachette, Paris.
- Deliège, R. (2006), *Le système indien des castes*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris.
- Del Vasto, Lanza, (1992), *Vida interior i no-violència*, Abadia de Montserrat, Barcelona.
- (1962), *Principis i preceptes del retorn a l'evidència*, Ossa Menor, Barcelona.



- (1988), *El arca tenia por vela una viña*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- (1992), *Les quatre piliers de la paix*, Éditions du Rocher, Mayenne.
- (1993), *Les quatre fléaux*, Éditions du Rocher, Mayenne.
- Dubois, A. (1999), *Hindu manners, customs and ceremonies*, Book Faith India, New Delhi.
- Duch, JM. (2006), *L'altre Gandhi, l'espiritualitat d'un mite*, Pagès Editors, Lleida.
- (2006), *Gandhi espiritual*, M.T.M. Ediciones, Barcelona.
- Douglas, Mary, (2007), *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Dumont, L. (1970), *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid.
- (1975), *La Civilisation indienne et nous*, Armand Collin, Paris.
- (1999), *Homo aequalis*, Taurus, Madrid.
- Escohotado, A. (2008), *Los enemigos del comercio, vol.I*, Espasa, Madrid.
- Ferrer, V. (2008), *El encuentro con la realidad*, Planeta, Barcelona.
- Galbraith, J.K. (1992), *La sociedad opulenta*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Gandhi, M.K. (1960), *Lettres à l'âshram*, Éditions Albin Michel, Paris.
- (1983), *La no-violència en la pau i en la guerra*, Edicions Ahimsâ, Barcelona.
- (1976), *Mi socialismo*, La Pléyade, Buenos Aires.
- (1977), *El camino del socialismo*, La Pléyade, Buenos Aires.
- (1981), *Hacia un socialismo no-violento*, La Pléyade, Buenos Aires.
- (1998), *Constructive programme*, Navajivan P.H., Ahmedabad.
- Gandhi, K. (1991), *Social philosophy of Sri Aurobindo and the new age*, Aurobindo Âshram, Pondicherry.
- Guénon, R. (1976), *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso, Madrid.
- (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- (2001), *Autoridad espiritual y poder temporal*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2008), *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid
- Harshânanda, S. (1997), *The caste system, a monograph*, Râmakrishna Math, Bangalore.
- Harris, M. (1996), *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad.
- (2009), *Caníbales y reyes*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2010), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kakar, S. &Kakar, Katharina, (2007), *The Indians portrait of a people*, Viking, New Delhi.
- Keay, J. (2000), *A history of India*, Harper Perennial, London i Doniger.
- Kottak, C.P. (2004), *Antropología cultural*, McGraw Hill, Madrid.
- Krishna, D. (1996), *Classical Indian thought about man, society and polity*, Oxford University Press, New Delhi.
- Kumar, S. (2006), *Tu eres, luego yo soy*, Ediciones I, Aldaia.
- (2008), *La brújula espiritual*, Integral, Barcelona.
- Lewellen, T. (1985), *Antropología política*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Maheshvarânanda, D. (2003), *Después del capitalismo*, Proutista Universal, Caracas.
- Mies, M.&Vandana Shiva (1998), *La praxis del ecofeminismo*, Icaria, Barcelona.
- Müller, M. (1996), *Mitología comparada*, Edicomunicación S.A. Barcelona.
- Nehru, J. (1991), *Nehru, escritos*, Litoral/UNESCO, Málaga.
- Panikkar, R. (1999), *L'esperit de la política*, Ed.62, Barcelona.
- (1993), *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Maliaño.
- (2003), *El diálogo indispensable*, Ed. Península, Barcelona.

- (2004), *Pau i interculturalitat*, Ed Proa, Barcelona.
- Pernau, J. (2004), *Per a comprendre l'Índia*, Pòrtic, Barcelona.
- Ranganathânanda, S. (1996), *Democratic administration in the light of practical vedânta*, Râmakrishna, Madras.
- Ráphael (2007), *¿Qué democracia?*, Âshram Vidyâ España, Madrid.
- Roy, Arundhati, (2009), *Listening to grasshoppers, field notes on democracy*, Haymarket Books, Chicago.
- Schuon, F. (1983), *Castas y razas*, Olañeta, Palma de Mallorca.
- Sen, A. (2009), *Identidad y violència*, La Campana, Barcelona.
- Sergent, B. (1995), *Les Indo-européens. Histoires, langues, mythes*. Payot, Paris.
- Shiva, Vandana, (2006), *Manifiesto para una democracia de la Tierra, justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona.
- (2003), *Cosecha robada, el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona.
- Srinivas, M.N. (1962), *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay.
- Varma, P.K. (2005), *Le Defí indien, pourquoi le XXI siècle sera le siècle de l'Inde*, Babel, Arles.
- Weber, M. (1997), *Sociologia de la religión*, Istmo, Madrid.
- Wilber, K. (2001), *Después del Edén*, Kairós, Barcelona.
- Wright, R. (2005), *Breve historia del progreso*, Ed. Urano, Barcelona.

### d.3. Bibliografia hindutva

- Altekar, A.S. (2005), *The position of women in Hindu civilization*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Bhatia, S. (2007), *American karma: race, culture and identity in the indian diaspora*, New York University Press, New York.
- Bustelo, P. (2010), *Chindia, Asia a la conquista del siglo XXI*, Tecnos, Madrid.
- Castells, M. (2006), *Observatorio global, crónicas de principio de siglo*, La Vanguardia Ediciones, Barcelona.
- Gil, E. (2003), *El miedo es el mensaje*, Alianza Editorial, Madrid.
- Jaffrelot, C. (2007), *Hindu nationalism a reader*, Permanent Black, Delhi.
- Frawley, D. (2001), *Hinduism and the clash of civilization*, Voice of India, New Delhi.
- (2000), *The myth of aryan invasion of India*, Voice of India, New Delhi.
- Kakar, S.&Kakar, Katharina, (2007), *The Indians portrait of a people*, Viking, New Delhi.
- Kalam, A.&Rajan, Y.S. (1998), *India 2020, a vision for the new millennium*, Penguin Books, Delhi.
- Koenraad, E. (), *Who is a hindu*, Voice of India, New Delhi.
- Merlo, V. (2002), *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona.
- Nash, Mary, (2004), *Mujeres en el mundo, historia, retos y movimientos*, Alianza, Madrid.
- Nash, Mary&Marre, Diana, (2001), *Multiculturalismos y género, un estudio interdisciplinar*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Nussbaum, Martha, (2009), *India, democracia y violencia religiosa*, Paidós, Barcelona.
- Pániker, A. (2005), *Índika una descolonización intelectual*, Kairós, Barcelona.

- Panikkar, R. (1999), *L'esperit de la política, homo politicus*, Edicions 62, Barcelona.
- Raghuram, P. (2008), *Tracing an Indian diaspora: contexts, memories, representativities*, Sage Publications, Delhi.
- Roy, Arundhati, (2009), *Listening to grasshoppers, field notes on democracy*, Haymarket Books, Chicago.
- Said, E.W. (2002), *Orientalismo*, Editorial Debate, Madrid.  
[http://www.4shared.com/get/IPE4Dn5v/Orientalismo\\_Edward\\_Said\\_.html](http://www.4shared.com/get/IPE4Dn5v/Orientalismo_Edward_Said_.html)
- Sharma, J. (2003), *Hindutva, exploring the idea of Hindu nationalism*, Penguin, Delhi.
- Varma, P.K. (2004), *Being Indian*, Penguin Viking, Delhi.
- (1998), *The great Indian middle class*, Penguin Books, Delhi.
- Woodroffee, J. (2009), *Is India civilized? Essays on Indian culture*, Indica, Varanasi.

## e) Bibliografia Kâma

### e.1. Obres i autors clàssics

- Adigal, I. (1997), *La ajorca de oro y el escándalo de la virtud*, Indica, Varanasi.
- Anonimo (1980), *Cuentos del vampiro*, Paidós, Barcelona.
- Chandidasa (1985), *Los amores de Râdhâ y Krisna*, Visión libros, Barcelona.
- Comfort, A. (1999), *El koka shâstra*, Ediciones B, Barcelona.
- Dandin. (2000), *Historia de diez príncipes*, Olañeta, Barcelona.
- Daniélou, A. (1997), *Shilippadikaram (El braçalet d'or) i Manimekhalai (La ballarina de l'escudella màgica o l'escàndol de la virtut)*, Indica Etnos, Varanasi.
- (1994), *The complete Kâma Sûtra*, Inner Traditions, Rochester.
- Duch, J.M. (2001), *Devi Guita, l'univers de la gran Deessa*, Samâdhi Marga, Reus.
- Egli, J. (1998), *Koka shâstra*, Integral, Barcelona.
- Gupta, D. (1972), *Los consejos de la celestina*, Barral, Barcelona.
- Herbert, J. (1988), *El yoga del amor*, Edicomunicación, Barcelona.
- (1992), *Le yoga de la vie quotidienne (karma-yoga)*, Dervy, Paris.
- (1994), *Réflexions sur la Bhagavad Gîtâ*, Albin Michel, Paris.
- Inayat, H. (2005), *The art of personality, Rasa shâstra*, Vol III, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Jayadeva (1999), *Gîtâ Govinda, los amores de Krisna y Râdhâ*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Kalidasa (1970), *Xakuntala*, Biblioteca Selecta, Barcelona.
- (1994), *El reconocimiento de Sakuntala*, Lípari, Madrid.
- (1999), *Kumarasambhava*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- Kukoka (2000), *Kâma shâstra*, Gedisa, Barcelona.
- Martí, A. (1997), *Shrimad Bhagavatam, el llibre del Senyor*, Samâdhi Marga, Reus.
- Redington, J. (1990), *Vallabhâcârya on the love games of Krisna*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Vâtsyâyana (2001), *Kâma sûtra y Ananga Ranga*, Ed. Optima, Barcelona.

## e.2. Obres i autors contemporanis

- Aghedânanda, B. (1992), *The tantric tradition*, Random, London.
- Aguado, J. (1998), *Antología de poesía devocional de la India*, Etnos Indica, Varanasi.
- Akhtar, S. (2008), *Freud along the ganges*, Stanza, New Delhi.
- Ariès, Ph. (1982), *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Barcelona.
- Bhagavan Das (1999), *La ciencia de las emociones*, Humanitas, Barcelona.
- Boyer, R. (2004), *Érotique & Érotisme*, Rafael de Surtis, Monts.
- Brooks, D.R. (1992), *Auspicious wisdom*, SUNY, New York.
- (1998), *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantrism*, University Chicago Press, Chicago.
- Camphausen, R. (1996), *The yoni, sacred symbol of female creative power*, Inner Traditions, Rochester.
- Coquet, M. (1989), *Pouvoirs psychiques et réalisation spirituelle*, l'Or du Temps, Grenoble.
- (2002), *Linga, le signe de Shiva*, Les Deux Océans, Paris.
- Coomaraswamy, A. (1996), *La danza de Shiva*, Siruela. Madrid.
- Daniélou, A. (1987), *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Kairós, Barcelona.
- (1993), *Virtue, success, pleasure and liberation, the four aims of life in the tradition of ancient India*, Inner Traditions International, Rochester.
- (1995), *The lingam, sacred symbol of male creative power*, Inner Traditions, Rochester.
- (2005), *Yoga, kâma, le corps est un temple*, Editions Kailash, Paris.
- (2009) *Dioses y mitos de la India*, Atalanta, Barcelona.
- Dasgupta, S.B. (1969), *Obscure religious cults*, Calcutta.
- De Rougemont, D. (1990), *El Amor y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- Descamps, M.A. (1992), *Corps & extase, les techniques corporelles de l'extase*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris.
- Desjardins, A. (1978), *Le vedânta et l'inconscient*, La Table Ronde, Paris.
- (2003), *Les formules de Swâmi Prajnânpad*, La Table Ronde, Paris.
- Doniger, Wendy, (1981), *Shiva the erotic ascetic*, Oxford University Press, New York.
- (2009), *The hindus, an alternative history*, Penguin Press, New York.
- Dupuche, J.R. (2003), *Abhinavagupta, the kula ritual, as elaborated in chapter 29 of the Tantrâloka*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Dyczkowski, M. (2004), *A journey in the world of the tantras*, Indica, Varanasi.
- Eliade, M. (2001), *Erotismo místico de la India*, Kairós, Barcelona.
- (1962), *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris.
- Escotado, A. (2003), *Rameras y esposas*, Anagrama, Barcelona.
- Evola, J. (1997), *Metafísica del sexo*, Olañeta, Palma de Mallorca.
- (1991), *El yoga tântrico, un camino para la realización del cuerpo y el espíritu*, Edaf, Madrid.
- Fields, G.P. (2001), *Religious therapeutics, body and health in yoga, âyurveda and tantra*, State University of New York, Albany.
- Feuerstein, G. (1995), *Sagrada sexualidad*, Kairós, Barcelona.
- (1998), *Tantra: path of ecstasy*, Shambhala, Boston.
- Flood, G. (2008), *El cuerpo tântrico*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (1989), *Historia de la sexualidad, vol 1-3*, Siglo XXI, Madrid.

- Garrison, O. (1975), *Yoga y sexo*, Ediciones sigloXX, Buenos Aires.
- Gimenez, V. (2001), *Historias de amor de la India*, Olañeta Editor, Barcelona.
- Guenther, H.V. (1982), *La visión tântrica de la vida*, Editorial Eyra, Madrid.
- Haich, Elisabeth, (1991), *Energía sexual y yoga*, Mirach, S.A., Madrid.
- Hill, Charlotte&Wallace, W. (1996), *Erotismo, antología universal de arte y Literatura eróticos*, Evergreen, Barcelona.
- Huxley, A. (1978), *La isla*, Edhasa, Barcelona.
- Idel, M. (2005), *Cábala y eros*, Siruela, Girona.
- Jung, K.G. (2002), *Mysterium Coniunctionis*, Trotta, Madrid.
- Kinsley, D. (1998), *Tantric visions of the divine feminine*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Kumar, N. (1981), *Rita –psychology beyond Freud*, Bharatiya Vidyâ Bhavan, Bombay.
- Lokeshwarânda, S. (1989), *Studies on the tantras*, Râmakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta.
- Maillard, Chantal (1993), *El crimen perfecto*, aproximación a la estética India, Tecnos, Madrid.
- (2001), *El árbol de la vida*, Kairós, Barcelona.
- Maillard, Chantal & Pujol, Óscar (1999), *Rasa, el placer estético en la tradición India*, Etnos Indica, Varanasi.
- Merlo, V. (1999), *Simbolismo en el arte hindú*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2002), *La fascinación de oriente, el silencio de la meditación*, Kairós, Barcelona.
- Michaels, M. & Johnson, Patricia (2006), *The essence of tantric sexuality*, Llewellyn Publications, Sant Paul.
- Moncó, Sofía (1999) *Mujeres en los Vedas*, Ediciones Akal, Madrid.
- Mookerjee, A.&Khanna, M. (1978), *La voie du tantra, art, science, rituel*, Seuil, Paris.
- Morris, D. (2000), *Masculino y femenino, claves de la sexualidad*, Plaza&Janés, Barcelona.
- Mumford, J. (2005), *Ecstasy through tantra*, Llewellyn publications, Sant Paul.
- Onfray, M. (2008), *Teoría del cuerpo enamorado*, Pre-Textos, Valencia.
- Padoux, A. (2010), *Comprendre le tantrisme, les sources hindoues*, Albin Michel, Paris.
- Papin, J. (2000), *Joyou des tantras ou la symphonie cosmique*, Dervy, Paris.
- Paz, O. (1991), *Conjunciones y disjunciones*, Seix Barral, Barcelona.
- (1994), *La llama doble, amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona.
- Râdhâ, Sivânda (1992), *Sex, love and marriage from a yogic viewpoint*, UBSPD, Timeless Books, Bombay.
- Rivière, J. (1993), *El yoga tântrico*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Roumanoff, D. (1989), *Svami Prajnâpad (Tomos I-III)*, La Table ronde, Paris.
- (1996), *Psychanalyse et sagesse orientale*, Ed. Accaries l'Originel, Paris
- Sailley, R. (1986), *Chaitanya et la dévotion a Krisna*, Dervy-livres, Paris.
- Saran, P. (2006), *Tantra hedonism in Indian Culture*, D.K.Printworld, New Delhi.
- Sergent, B. (1996), *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Payot, Paris.
- Stevens, J. (1990), *Lust for enlightenment, buddhism and sex*, Shambhala, Boston.
- Urban, H.B. (2003), *Tantra, sex, secrecy, politics and power in the study of religion*, University of California Press, Berkeley.

- (2006), *Magia sexualis, sex magic and liberation in modern Western esotericism*, University of California Press, Berkeley.
- Van Lysebeth, A. (1990), *Tantra, el culto de lo femenino*, Urano, Barcelona.
- Varenne, J. (1985), *El tantrismo o la sexualidad sagrada*, Kairós, Barcelona.
- Walters, J.D. (Kriyânda), (1995), *Expansive marriage*, Cristal Clarity, Nevada City.
- Watts, A. (1989), *Naturaleza, hombre y mujer*, Kairós, Barcelona.
- White, D.G. (1996), *The alchemical body, siddha traditions in medieval India*, University Chicago Press, Chicago.
- (2000), *Tantra in practice*, Princeton University Press, Berkeley.
- (2003), *Kiss of the Yoginî, tantric sex in its south asian context*, University of Chicago Press, Chicago.
- Vigne, Dr.J. (2001), *Le mariage intérieur en Orient et en Occident*, Albin Michel, Paris.
- Wilkins, W.J. (1980), *Mitologia hindú*, Visión Libros S.L., Barcelona.
- Woodroffe, J. (1981), *Principios del tantra*, Kier, Buenos Aires.
- (1978), *Sakti y shakta*, Kier, Buenos Aires.
- (1983), *Introduction a l'hindouisme tantrique*, Dervy Livres, Paris.

### e.3. Bibliografía estètica

- AA.VV. (2001), *El árbol de la vida, la naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*, Kairós, Barcelona.
- Adorno, Th.W. (1986), *Teoría estètica*, Taurus, Madrid.
- Agrawala, P.K. (1983), *Mithuna, the male-female symbol in Indian art and thought*, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi.
- Anand, M.R. (1958), *Kâmakala, interprétation philosophique des sculptures érotiques hindoues*, Les Éditions Nagel, Genève.
- Blurton, R. (1992), *Hindu art*, British Museum Press, London.
- Burckhardt, T. (1982), *Principios y métodos del arte sagrado*, Lidium, Buenos Aires.
- *El arte desde el punto de vista de la Tradición perenne*, <http://www.webislam.com/?idl=182> (25 Agost 2010).
- Cawthorne, N. (1998), *El arte de la India*, Edunsa, Barcelona.
- Chandra, L. (1976), *India's contribution to world thought and culture*, Aditya Prakashan, Delhi.
- (1986), *Dimensions of indian art*, Agam Kala Prakashan, Delhi.
- (1990), *Cultural horizons of India, vol I-V*, International Academy of Indian Culture, Delhi.
- Cirlot, J.E. (1997), *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid.
- Coomaraswamy, A. (1996), *La danza de Shiva*, Siruela, Madrid.
- (1980), *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Taurus, Madrid.
- (1983), *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Tradición Unánime, Barcelona.
- (1997), *La transformación de la naturaleza en arte*, Kairós, Barcelona.
- Eco, Umberto, (1970), *Estètica india y estètica occidental, cap V*, Editorial Martínez Roca, Barcelona.
- Fernández, Eva, (2006), *Anish Kapoor*, Editorial Nerea, Donostia.
- García-Ormaechea, Carmen, (1989), "El arte indio", en Colección Historia del arte, Historia 16, Madrid.
- Grossato, A. (2000), *El libro de los símbolos, metáforas de lo humano entre*

- Oriente y Occidente*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Kandinsky, V. (1996), *De lo espiritual en el arte*, Paidós, Barcelona.
- Khanna, M. (1994), *Yantra, the tantric symbol of cosmic unity*, Thames and Hudson, London.
- Maillard, Chantal&Pujol, Ò.(1999), *Rasa, el placer estético en la tradición India*, Indica Etnos, New Delhi.
- Maillard, Chantal, (1993), *El crimen perfecto, aproximación a la estética India*, Tecnos, Madrid.
- Marchand, P. (2006), *The yoga of the nine emotions*, Inner Traditions India, Rochester.
- Merlo, V. (1999), *Simbolismo en el arte hindú*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2002), *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona. (cap III)
- Mulkraj, A. (1958), *Kâmakala, inerprétation philosophique des sculptures érotiques hindoues*, Éditions Nagel, Genève.
- Prats, R. (1997), *Espai i símbol en l'art oriental*, Editorial Cruïlla, Barcelona.
- Rama, S.& Ajaya, S. (1976), *Creative use of emotions*, Himalaya international Institute, Honesdale.
- Rawson, Ph. (1982), *The art of tantra*, Thames and Hudson, London.
- Renou, L. (1965), *Las literaturas de la India*, Eudeba Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- Schuon, F. (2001), *Perspectivas espirituales y hechos humanos*, Olañeta, Barcelona.
- (2003), *El esoterismo como principio y como vía*, cap III, Olañeta, Barcelona.
- (1999), *De la unidad trascendente de la religiones*, "La cuestión de las formas de arte", Editorial Olañeta, Palma de Mallorca.
- (2008), *Principios y criterios del arte universal*, Editorial Olañeta, Palma de Mallorca.
- Tagore, A. (1986), *Arte y anatomia hindú*, Olañeta Editor, Barcelona.
- Tagore, R. (1986), *Obras Selectas, Voll-IV*, Edicomunicación, Barcelona.
- Trías, E. (1988), *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona.
- Vijay, (1973), *Sri Aurobindo and The Mother on art*, Sri Aurobindo Society, Pondicherry.
- Walters, J.D. (Kriyânda), (2001), *Art as a guide to self-realization*, New Age Books, New Delhi.

## f) Bibliografía Moksa

### f.1. Obres i autors clàssics

- Aurobindo, S. (1985), *The Upanisads*, Sri Aurobindo Âshram, Pondichery.
- (1990), *The secret of the Vedas*, Aurobindo Âshram, Pondichery.
- Bouanchaud, B. (1995), *Itinéraire vers soi-même à travers le yoga-sûtra de Patañjali*, Agamat, Palaiseau.
- Chidbhâvânanda, S. (1986), *The Bhagavadgîtâ*, Râmakrishna Tapovanam, Tirupparaiturai.
- Deussen, P. (1995), *Sixty Upanisads of the Veda. Vol. I-II*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Duch, JM. (2003), *Svâdhyâya yoga, aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârga, Reus.
- (2003), *Pantxatantra, les faules de Visnusharma*, Samâdhi Marga, Reus.

- Gambhirânanda, S. (1986), *Eight Upanisads. Vol. I-II*, Advaita Âshrama, Calcutta.
- Garothe, dr.M.L., (2006), *Hathapradîpikâ of Svâtmârâma*, Lonavla Yoga Institute, Lonavla.
- Hulin, M. (2001), *Shankara et la non-dualité*, Bayard, Paris.
- Ilárraz, F. & Pujol, Ò. (2003), *La sabiduría del bosque, antología de las principales upanisads*, Trotta, Madrid.
- Madhavânanda, S. (1980), *Minor Upanisads*, Advaita Âshrama, Calcutta.
- Martín, Consuelo, (2000), *Brahma-Sutras*, Ed. Trotta, Madrid.
- (2001), *Upanisad*, Ed. Trotta, Madrid.
- (2002), *Gran Upanisad del Bosque*, Ed. Trotta, Madrid.
- (2005), *Bhagavad Gita*, Ed. Trotta, Madrid.
- Mascaró, J. (2005), *Els Upanisads*, Editorial Moll, Palma.
- Michaël, Tara (2007), *Le centurie de Goraksa*, Éditions Almora, Paris.
- Palma, D. (1995), *Upanisads*, Ed. Siruela, Madrid.
- Prabhavânanda, S. (1972), *Nârada's way of divine love*, Râmakrishna Math, Madras.
- Ranganathan, S. (2008), *Patañjali's Yoga Sûtra*, Penguin Books, London.
- Satyewarânanda, S. (1996), *The Dhammapada, with references to the Bhagavadgîtâ*, Sanskrit Classics, San Diego.
- Sivânanda, S. (1998), *Nârada Bhakti Sûtras*, Divine Life Society, Risikesh.
- Staal, F. (1975), *Exploring mysticism*, University of California Press, Berkeley.
- Tyâgîshânanda, S. (1983), *Aforisms on the gospel of divine love*, Râmakrishna Math, Madras.
- Veda, S. (2004), *Yoga sûtras of Patañjali (I-II)*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Venkateshânanda, S. (2001), *The yoga sutras of Patañjali*, DLS, Rishikesh.
- Vidyâranya, S. (2006), *Être, conscience, félicité, la Pañcadasi*, L'Orignal, Paris.
- Vijñânanda, S. (1996), *The Shrîmad Devi Bhagavatam*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Villegas, Laia, (2007), *Les estrofes del sâmkhya*, Fragmenta Editorial, Barcelona.

## f.2. Obres i autors contemporanis

- Abedhânanda, S. (1977), *Como ser un yogui*, Editorial Osiris, Buenos Aires.
- Alper, H.P. (1997), *Mantra*, Sri Satguru Publications, Delhi.
- Akhilânanda, S. (1964), *Psicología hindú, su significado para Occidente*, Paidós, Buenos Aires.
- Aurobindo, S. (1980), *La Vida Divina I-III*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1980), *Sintesis del yoga I-III*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Bailey, C. (2003), *Mandala, viaje a la unidad del ser*, Pearson educación S.A. Madrid.
- Ballesteros, A. (1992), *Antah karana, el órgano mental según la psicología hindú*, Bhisma, Madrid.
- Berger, P. (2005), *El Dosel sagrado*, Kairós, Barcelona.
- Bhaktidas, "Hinduisme, religió o recerca interior?", Revista Dialogal, Barcelona.
- Bhattacharya, R. S. (1985), *An introduction to the Yoga Sûtras*, Bharatiya Vidyâ Prakashan, Vanarasi.
- Caycedo, Dr. Alfonso (1977), *La India de los yoguis*, Editorial Andes, Barcelona.



- Coquet, M. (1986), *La doctrine des avatârs*, L'Or du Temps, Grenoble.
- (1990), *Aux sources du Ganges*, Dervy, Paris.
  - (1990), *Pratique de la méditation*, l'Or du temps. Grenoble.
  - (1993), *Kundalinî*, Dervy, Paris.
- Choisy, Maryse, (1977), *Yoga y psicoanálisis*, Dédalo, Buenos Aires.
- Daniélou, A. (1999), *Yoga, mastering the secrets of matter and the universe*, ITI, Rochester.
- (2003), *El shivaismo y la tradición primordial*, Kairós, Barcelona.
- Dasgupta, S. (2009), *La mística hindú*, Herder, Barcelona.
- (1920), *The study of Patañjali*, Calcutta University, Calcutta.
  - (1924), *Yoga as philosophy and religion*, Kegan, London.
  - (1926), *Yoga philosophy*, Calcutta University, Calcutta.
  - (2009), *A history of Indian philosophy, vol.II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Descamps, M-A. (2005), *L'éveil de la kundalinî*, Alphée, Paris.
- Desgrâces, Alyette, (2004), *Les yogasûtra, texte traduit et annoté*, Fayard, Paris.
- Duch, J.M. (1998), *Aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Samâdhi Mârğa, Reus.
- Ekhnath, E. (2000), *El libro de los mantras*, Integral, Barcelona.
- Eliade, M. (1978), *Patañjali y el yoga*, Paidós, Buenos Aires.
- (1991), *El yoga, inmortalidad y libertad*, FCE, México.
  - (1992), *Alquimia asiática*, Paidós, Barcelona.
  - (2000), *Técnicas del yoga*, Kairós, Barcelona.
- Figueroa, Ó. (2008), *Pensamiento y experiencia mística en la India*, FCE, México.
- Feurstein, G. (1972), *Yoga and beyond*, Shocken books, New York.
- (1980), *The philosophy of classical yoga*, Inner Traditions International, Rochester.
  - (1989), *The Yoga Sûtras of Patañjali*, Inner Traditions International, Rochester.
  - (1990), *Encyclopedic dictionary of Yoga*. Unwin Hyman Limited, London.
  - (1991), *Sacred paths*, Larson, New York.
  - (1996), *Yoga*, Ed. Oniro, Barcelona.
  - (1996), *The philosophy of classical Yoga*. Inner Traditions International, Rochester.
  - (2008), *The yoga tradition, its history, literature, philosophy and practice*, Hohm Press, Prescott.
- Foucault, M. (1996), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- Gardini, W. (1992), *Teoría y práctica del yoga en el Bhagavad Gîtâ*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1988), *Los poderes paranormales en el yoga y en el cristianismo*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Gharote, Dr. M.L. (2007), *Hathatatvakaumudî, a treatise on hathayoga by Sundaradeva*, Lonavla Yoga Institute, Lonavla.
- Goel, B.S. (1993), *Psychoanalysis and meditation*, Third Eye Foundation of India, Delhi.
- Gopi Krisna, (1988), *Kundalinî, el yoga de la energía*, Ed. Kairós. Barcelona.
- (1998), *El kundalinî: el secreto del yoga*, Editorial Mirach, S.L. Madrid.
  - (1998), *La evolución de la consciencia superior*, Editorial Mirach, S.L. Madrid.

- (1998), *La finalidad del yoga*, Editorial Mirach, S.L. Madrid.
- (1998), *El potencial divino en el hombre*, Editorial Mirach, S.L. Madrid.
- Granés, Marta (2008), *La diversitat del ioga*, Helios Viena Edicions, Barcelona.
- Harish J. (1991), *Los chakras, centros energéticos de la transformación*, ED. Edaf, Madrid.
- Harré, J. (2000), *1000 años de filosofía, de Râmanuja a Wittgenstein*, Taurus, Madrid.
- Herbet, Jean (1972), *Spiritualité hindoue*, Albin Michel, Paris.
- Hulin, M. (1994), *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique*, Vrin, Paris.
- Iyengar, B.K.S. (1997), *Luz sobre el pranayama*, Ed. Kairós, Barcelona.
- (1998), *El árbol del yoga*, Ed. Kairós, Barcelona.
- (2003), *Luz sobre los yogasûtras de Patañjali*, Ed. Kairós, Barcelona.
- (2005), *Luz sobre el yoga*, Ed. Kairós, Barcelona.
- (2006), *La esencia del yoga, Vol. I-III*, Kairós, Barcelona.
- (2007), *La luz sobre la vida*, Ed. Kairós, Barcelona.
- Jacobsen, K. (2010), *Theory and practice of yoga, essays in honor of Gerald James Larson*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- James, W. (1985), *Les varietats de l'experiència religiosa*, Edicions 62, Barcelona.
- Jung, C.G. (1998), *The psychology of kundalinî yoga*, Princeton University Press, New Jersey.
- Krishna, D. (2000), *Bhakti, a contemporary discussion*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.
- Krishnânanda, S. (2008), *El yoga como ciencia universal*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Kriyânanda, S. (1999), *The hindu way of awakening*, Jaico Publishing house, Mumbai.
- (2008), *El yoga como ciencia universal*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Larson, G. (2010), *Classical Sâmkhya a dualist tradition in Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Le Saux, H. (1989), *Initiation à la spiritualité des Upanisads*, Présence, Sisteron. (Hi ha versió catalana en dos volums)
- Meloni, X. (2007), *Escletxes de realitat*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- (2009), *El desig essencial*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Merlo, V. (1998), *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona.
- Michaël, S. (1992), *Les obstacles a l'illumination et a la liberation*, Guy Trédaniel, Paris.
- Panikkar, R. (2004), *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona.
- Parrinder, G. (1993), *Avatâr y encarnación*, Paidós Orientalia, Barcelona.
- Paz, O. (1998), *Vislumbres de la India*, Seix Barral, Barcelona.
- Ramdas, S. (1991), *The divine life*, Ânandâshram, Kanhangad.
- Reymond, Lizelle&Anirvan, S. (1973), *La vida en la vida*, Hachette, Buenos Aires.
- Rolland, R. (1998), *La vida de Râmakrishna, ensayo sobre la mística y la acción de la India viva*, Kier, Buenos Aires.
- Sailley, R. (1970), *Çri Aurobindo philosophie du yoga intégral*, Maisonneuve, Paris.
- Satyânanda, S. (1981), *A systematic course in the ancient tantric techniques of Yoga and kriyâ*, Bihar school of yoga, Munger.
- (1984), *Karma sannyasa*, Bihar School of Yoga, Munger.

- (1990), *Yoga education for children*, Bihar School of Yoga, Munger.
- (2000), *Meditations from the tantras*, Yoga Publication Trust, Munger.
- Satyânanda, S. (2003), *Mística medieval hindú*, Trotta, Madrid.
- Silvurn, Lilian, (1983), *La kundalinî, l'énergie des profondeurs*, Les Deux Océans, Paris.
- Sivânanda, S. (1990), *Mind, its mysteries and control*, DLS, Rishikesh.
- (1980), *Hatha-yoga*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1985), *Sâdhana*, D.L.S., Risikesh.
- (1986), *Science of yoga*, vol.I-VIII, Divine Life Society, Pondicherry.
- (1987), *Concentración y meditación*, Ed Eyra, Madrid.
- (1987), *El pensamiento y su poder*, Ed. Eyra, Madrid.
- Sivânanda Râdhâ, S. (1994), *Hatha yoga; el lenguaje oculto símbolos, secretos y metáforas*, Ed Lidium, Buenos Aires.
- Syman, Stefanie, (2010), *The subtle body, the story of yoga in America*, FSG, New York.
- Souto, Alicia, (2000), *Una luz para el hatha yoga*, Ed. Lonavla Yoga Institute, Buenos Aires.
- (2002), *El yoga de la purificación*, Ed. Lonavla Yoga Institute, Buenos Aires.
- (2009), *Los orígenes del hatha yoga*, Ediciones Librería Argentina, Madrid.
- Tola, F.&Dragonetti, Carmen, (1978), *Yoga y mística de la India*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Tugendat, E. (2004), *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Madrid.
- Svoboda, R (2007), *Aghora, el culto a la kundalinî*, Kairós, Barcelona.
- Varenne, J. (1978), *El yoga y la tradición hindú*, Plaza&Janés, Barcelona.
- Vigne, Dr. J. (1993), *Eléments de psychologie spirituelle*, Albin Michel, Paris.
- (1996), *Méditation et psychologie*, Albin Michel, Paris.
- (2003), *La mystique du silence*, Albin Michel, Paris.
- (2007), *L'Inde intérieure*, Le Relié, Gordes.
- Vivekânanda, S. (1983), *Vedânta, la vía del yoga*, Edicomunicación, S.A., Barcelona.
- (1986), *La meditación de acuerdo al yoga y al vedânta*, Ed. Hastinapura, Buenos Aires.
- Weber, M. (1997), *Sociología de la religión*, Istmo, Madrid.
- White, D.G. (2009), *Sinister yogis*, University Chicago Press, Chicago.
- Wilber, K. (2007), *Espiritualidad integral*, Kairós, Barcelona.
- Yogânanda, P. (2006), *Autobiografía de un yogui*, SRF, Los Ángeles.
- (1985), *Susurros de la Madre Eterna*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1986), *Máximas de Yogânanda*, Ed. Kier, B. Aires.
- (2000), *Donde brilla la luz*, S.R.F. Los Ángeles.
- (2002), *La búsqueda eterna*, S.R.F. Los Ángeles.
- Woodroffe, S.J. (1979), *El poder serpentino*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Zolla, E. (1995), *Las tres vías*, Paidós, Barcelona.
- Zweig,C.&Abrams,J. (1993), *Encuentro con la sombra*, Kairós, Barcelona.

### f.3. Bibliografia *dhârsana*

- Bouquet, A.C. (1980), *Hinduismo*, Buenos Aires, Ed. Troquel.  
Duch, J.M. (2003), *Svâdhyâya yoga*, Reus, Samâdhi Mârga.  
Garcia, J. (1988), *Dioses, ideas y símbolos de la India*, Barcelona, Ed. Fausí.  
Glasesnapp, H. (1977), *La filosofía de los hindues*, Barcelona, Barral.  
Levi, Sylvain (1975), *La India y el mundo*, México, Ed. Diana.  
Merlo, V. (2001), *La auto luminosidad del âtman*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.  
Müller, M. (1971), *The six systems of Indian philosophy*, Varanasi,  
Chowkhamba Sanskrit Series Office.  
Panikkar, R. (2005), *Espiritualidad hindú, sanâtana dharma*, Barcelona, Ed.  
Kairós.  
Puech, Ch. (1978), *Las religiones en la India y en el extremo oriente*, México,  
Siglo XXI.  
RâdhaKrisnan, S. (1999), *Indian philosophy I-II*, Oxford University  
Press, New Delhi.  
- (1989), *A sourcebook in Indian philosophy*, Princeton University Press,  
Princeton.  
Rajadhyaksha, N.D. (1977), *Los seis sistemas de filosofía India*, Madrid, Ed.  
Etnos.  
Reymond, L. (1969), *La vida en la vida*, Buenos Aires, Ed. Hachette.  
Reyna, Ruth, (1977), *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, Ed. El  
Ateneo.  
Rivière, J.R. (1960), *El pensamiento filosófico de asia*, Madrid, Gredos.  
Tola, F. & Dragonetti, Carmen (1983), *Filosofía y literatura de la India*, Buenos  
Aires, Ed. Kier.  
Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Ed. Universitaria de  
Buenos Aires.

### f.4. Bibliografia *vedânta*

- Abhayânanda, S. (1992), *Dattâtreyâ's song of the Avadhût*, Âtma Books,  
Olimpia.  
Abhedânanda, S. (1978), *El misterio de la muerte*, Ed. Kier, Buenos Aires.  
- (1976), *Conocimiento del yo, filosofía vedânta*, Editorial Dedalo, Buenos Aires.  
Agud, A. R. (2000), F. *La ciencia de Brahman, once Upanisads antiguas*, Ed.  
Trotta, Madrid.  
Albretch, Ada. (1978), *Enseñanzas de los monjes en los Himalayas*, Ed.  
Dédalo, Buenos Aires.  
Allar, R. (1987), *Hymnes et chants vedantiques*, Éditions Orientales, Paris.  
Anónimo, (2001), *Todo es uno, Ellam Onru*, Olañeta, Palma de Mallorca.  
Anubodh, (1996), *A study of Bhaja Govindam and Âtmashatakam*, The Globe  
Calender C°, Mumbai.  
Ashokânanda, S. (1988), *Avadhûta Gîtâ*, Shrî Râmakrishna Math, Mylapore.  
Atreya, B. L. (1993), *The vision and the way of Vasistha*, Samata Books,  
Madras.  
Aurobindo, S. (2002), *El secreto del Veda (I-II)*, Fundación Centro Sri  
Aurobindo, Barcelona.  
Ballesteros, E. (1990), *La filosofía del estado de vigilia*, Univ. Castilla La  
Mancha, Cuenca.

- (1991), *Antah karana*, Ed. Bhisma, Madrid.
- (1991), *Comentarios al Sat Darshana*, Ed. Bhisma, Madrid.
- (1992), *Kant frente a Shankara. El problema de los dos yoes*, Ed. Bhisma, Madrid.
- (1995), *Amanecer de un nuevo escepticismo*, Ed. Bhisma, Madrid.
- (1995), *Yoga Vasistha, un compendio*, Etnos Indica, Madrid.
- (1997), *Ramana Maharshi*, Ed. Kairós, Barcelona.
- Besant, A. (1977), *Brahmavidyâ*, Federación Teosófica Interamericana, México.
- Blay, A. (1965), *Mahâ yoga*, Ed. Cedel, Barcelona.
- Coomaraswamy, Â. K. (2001), *El Vedânta y la tradición occidental*, Ed. Siruela, Madrid.
- David-Neel, Alexandra (1984), *Astavakra Gîtâ, Avadhûta Gîtâ*, Luís Cárcamo, Madrid.
- Deutsch, E. (1999), *Vedânta Advaita, una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid.
- Deussen, P. (1995), *Sixty Upanisads of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Frawley, D. (2000), *Vedantic meditation, lighting the flame of awareness*, North Atlantic Books, Berkeley.
- Grimes, J. (2007), *Sankara and Heidegger*, Indica Books, Varanasi.
- Guénon, R. (1990), *El hombre y su devenir según el vedânta*, C.S. Ediciones, Buenos Aires.
- Hariharânanda, S. (1985), *Îsha Upanisad, kriyâ-yoga Âshram*, Mexico.
- Ilárraz F. (1988), *La Upanisad del gran bosque*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Jñânadeva, S. (1994), *Jñâneshvarî*, Samata Books, Madras.
- Keshavadâs, S. (1988), *Sadguru Dattâtreyâ*, Vishva Dharma Publications, Bangalore.
- Kulkarni, T.R. (1972), *Upanisads and yoga*, Bhâratîya Vidyâ Bhavan, Bombay.
- Lacombe, O. (1966), *L'absolu segons le Vedânta*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris.
- Le Saux, H. (1979), *Initiation à la spiritualité des Upanisads*, Ed. Présence, Sisteron.
- Martin, Consuelo, (1989), *La realización directa del ser*,
- (1991), *El silencio creador*, Mandala Ediciones, Madrid.
- (1991), *Lo verdadero y lo falso en religión*, Mandala Ediciones, Madrid.
- (1992), *Sé una luz, investigaciones sobre el ser y el conocer*, Mandala Ediciones, Madrid.
- (1996), *Meditar con el Astâvakra Samhitâ*, Mandala Editores,
- (1997), *La vida como inspiración*, Ed. Obelisco, Barcelona.
- (1998), *Conciencia y realidad, estudio sobre la metafísica advaita*, Ed. Trotta, Madrid.
- (1999), *La libertad y el amor*, Ed. Obelisco, Barcelona.
- (2002), *La revolución del silencio, el pasaje a la no-dualidad*, Gaia Ediciones, Madrid.
- (2005), *Shankara: la vision advaita de la realidad*, Ed. Dilema, Madrid.
- (2006), *Discernimiento, estudio y comentario al tratado Drig-Drisya-Viveka de Shankara*, Ed. Trotta, Madrid.
- (2007), *El arte de la contemplación: aventura de vivir con lucidez*, Ed. Gaia, Madrid.
- (2009), *De la oración a la contemplación*, Ed. Dilema, Madrid.

- (2009), *Vivir por inspiración: un camino trazado sobre la libertad atemporal*, Ed. Dilema, Madrid.
- (2010), *Sabiduría en la acción*, Olañeta, Palma de Mallorca.
- Mascaró, J. (1986), *Llànties de foc*, Ed. Moll, Palma de Mallorca.
- Nambiar, Dr. Sita (1986), *Vedânta in a nutshell*, D.L.S. Rishikesh.
- Nârâyanasvâmî, K. (1997), *Thirty minor upanisads*, Parimal Publications, Delhi.
- Nisargadâtta, M. (2003), *Yo Soy*, Ed Sirio, Málaga.
- Niranjanânda, S. (1992), *Prashnopanisad*, Bihar School of Yoga, Munger.
- Nityabodhânanda, S. (1985), *Actualidad de las Upanisads*, Ed. Kairós, Barcelona.
- Parthasarathy, A. (1999), *Vedânta treatise*, Vedânta Life Institute, Mumbai.
- Prabhupâda, A. C. B. (1974), *La Shrî Íshopanisad*, Ed. Bhaktivedânta, Paris.
- Ramânanda, S. (2006), *La esencia del vedânta*, Edaf, Madrid.
- Ranganâthânanda, S. (1990), *The message of the upanisads*, Bhâratiya Vidyâ Bhavan, Bombay.
- (1996) *Democratic administration in the light of practical vedânta*, Râmakrishna Math, Madras.
- Ritajânanda, S. (1981), *El pensamiento hindú (vedânta)*, Altalena, Madrid.
- (1988), *Le Katha Upanisad*, Centre Védantique Râmakrishna, Paris.
- Ruiz, J. (2010), *Vedântasâra, la esencia del vedânta*, Trotta, Madrid.
- Satchidânandendra, S. S. (1989), *The method of the vedânta*, Kegan Paul International, London.
- Satprakashânanda, S. (1977), *The goal and the way*, Vedânta Society, St Louis.
- Satyeshvarânanda, S. (1992), *The Gîtâs, the vedic bibles*, The Sanskrit Classics, San Diego.
- Sesha (2002), *La paradoja divina*, Ed. Gaia, Madrid.
- (2005), *Vedanta advaita*, Gaia Ediciones, Madrid.
- Shankarâchârya, S. (1987), *Dakshinâmûrti Stotra*, Samata Books, Madras.
- Sivânanda, S. (1986), *Sarva Gîtâ Sâra*, D.L.S. Rishikesh.
- (1985), *Sâdhana*, D.L.S. Rishikesh.
- (1989), *Bliss Divine*, Divine Life Society, Ahmedabad.
- (1992), *Senda divina*, Edaf, Madrid.
- Shankara, (1974), *Mundakopanisad Bhâsya*, Éditions Orientales, Paris,.
- Vivekânanda, S. (1976), *Filosofia Vedânta*, Ed. Roca, México.
- (1975), *Miscelánea teosófica*, Editora Mexicana, México.
- (1977), *Selecciones*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1982), *Gñana Yoga*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1986), *Bhakti yoga*, Ed. Kier, Buenos Aires.
- (1987), *Karma yoga*, Ed Kier, Buenos Aires.
- (1993), *Vedânta, la vía del Yoga*, Edicomunicación S.A., Barcelona.