

Capriles, Elías. “India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?” . En: Cejas Ismael (Compilador). **India Tradición y modernidad ¿Continuidad en el cambio?**. Editorial Venezolana. Universidad de Los Andes. Dirección General de Cultura y Extensión. Embajada de la India. Mérida-Venezuela. 1998. pp. 33-69.

India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?

Elías Capriles

El título de este Seminario es «La India: Tradición y modernidad. ¿Continuidad en el Cambio?». Ahora bien, si hemos de discutir la continuidad o interrupción de la tradición de una nación dada, e intentar establecer si dicha tradición ha mantenido o no una continuidad en el cambio que ha caracterizado a todas las naciones en las últimas décadas e incluso en los últimos siglos, antes que nada deberemos intentar dejar en claro cuál es en verdad la tradición de dicha nación —o si ella posee una tradición única o, más bien, una pluralidad de tradiciones— y tratar de establecer en qué ha consistido el cambio al que dicha tradición o conjunto de tradiciones han estado sujetos.

¿Qué tradición?

Es bien conocido que, para el momento cuando las tribus indoeuropeas iniciaron la invasión de la India (entre los años 1.500 y el 1.250 a. C.),¹ en el subcontinente hindú estaban establecidos los pueblos llamados dravidianos.

Ahora bien, es un poco menos conocido que dicho subcontinente estaba habitado también por una amplia serie de pueblos que, de manera quizás demasiado laxa, autores como Hornell y Coomaraswamy han reunido en una clasificación única y designado como «chinotibetanos»,² pero que probablemente sería más apropiado dividir en dos conjuntos de grupos relativamente independientes:

¹Los mitos de los brahmanes según los cuales los indoeuropeos habrían estado establecidos en India ya en el año 6.000 (o por lo menos en el 3.000 a. C.), e incluso en fechas tan tempranas ya se habrían gestado los *Veda*, han sido refutados de manera definitiva. En particular, la arqueóloga Marija Gimbutas ha afirmado que los protoindoeuropeos iniciaron su expansión desde la región del Kurgán (término ruso que indica los túmulos sepulcrales de los kurganes, con paredes de piedra cubiertas de tierra, que se remontan al sexto y el quinto milenio a. C.), la cual se extendía hacia el norte y el noreste desde las costas septentrionales del Mar Negro, llegando a ocupar una pequeña porción de la parte norte de la costa occidental del Mar Caspio. Desde allí, a partir de finales del quinto milenio a. C. y durante todo el cuarto, las tribus nómadas de pastores que habían domado el caballo —los protoindoeuropeos— se habrían extendido hacia el oeste y el suroeste. Del mismo modo, ellos habrían descendido por Tracia (Bulgaria) hacia la actual Turquía europea y desde allí se habrían dirigido al oriente a través de Anatolia, al tiempo que descendían hacia el sureste por el corredor situado entre los mares Negro y Caspio, y también por las estepas situadas entre el Mar Caspio y el Mar de Abai. Sin embargo, no habrían llegado a la India hasta *después* del 1.500 a. C.

²Ananda Coomaraswamy (Coomaraswamy, Ananda K., *Indian and Indonesian Art*. 1927, Karl W. Hiersemann; 1965, Nueva York, Dover Publications, p. 7) escribe:

«La existencia en India de lenguas *munda* que tenían afinidad *mon-khmer* parece mostrar que, en su migración hacia el sur, las razas chinotibetanas que poblaron los valles del Irawadi, el Menam y el Mekong, así como las islas de Indonesia, también entraron en India en un período muy temprano. Un elemento

(a) El de aquéllos a quienes los hindúes llaman *adivasi* ó «primeros ocupantes» y al que autores como Sarkar y Daniélou han denominado «protoaustralóide», el cual habla lenguas austroasiáticas y comprende por lo menos dos subgrupos, que son el de los pueblos (sobre todo del este y el centro de la India) que hablan lenguas *munda*, y el de los pueblos del Assam que hablan el subgrupo *khasi* de lenguas *mon-khmer*. Según S. S. Sarkar (en *Aboriginal Races of India*), estos pueblos son parte de «la raza más arcaica que haya sobrevivido», la cual presentaría afinidades con el hombre de Neanderthal y (según Huxley, Sollas, Von Luschn, Howells) sería más antigua que la negroide.

(b) El conjunto de pueblos, extendidos por todas las faldas de los Himalaya, de las montañas del Pamir y del Hindu-Kuch, así como de Nagaland y la frontera con Birmania, que hablan lenguas tibetobirmanas (los cuales, en Assam y otras regiones, como hemos visto, tienen entre sus vecinos a pueblos que hablan lenguas del subgrupo *khasi* de lenguas *mon-khmer*).³

Además, en el centro del Indostán se encuentran todavía hoy en día grupos *negrito*,⁴ y en distintas zonas del subcontinente hay todavía por lo menos dos grupos (uno en la actual India y otro en el actual Pakistán) a cuyas lenguas hasta ahora no se les ha hallado vínculo alguno con ninguna otra lengua conocida.

predraavidiano en el sur de India es probablemente *negrito* ó *protomalayo*, y Hornell encuentra una huella de esta primera conexión de India con el Oriente en el bote con una sola horqueta saliente que sirve de escámo (cfr. Hornell, J., *The Sacred Chank of India*, 2. Madras, 1914). (A su vez), Sylvain Levi reconoce sobrevivientes de una lengua predraavidiana en la ocurrencia de dobles en los nombres de (algunos) lugares (cfr. Levi, Sylvain, «Préaryen et pré-dravidien dans l'Inde», pp. 55-57. *Journal Asiatique.*, CCHI, I, 1923). (La introducción de la palma de coco, cuyo origen se encuentra en el Pacífico, y del bote con dos horquetas salientes que sirven de escámo, debidas probablemente a los bravos marineros malayos que colonizaron Madagascar, pueden referirse al período tardío de expansión marítima de los malayos, cerca del comienzo de la era cristiana.)»

³Las lenguas tibetana y birmana pertenecen a un grupo que incluye una serie de lenguas que se hablan por todos los Himalaya —incluyendo Nepal, Sikkim y Bhután—, así como en Bangladesh, la provincia india de Assam y los territorios indios de Nagaland, Arunachal Pradesh, etc. Este grupo de lenguas se asemeja en una medida considerable a las lenguas austroasiáticas del Sudeste de Asia, continental e insular, que Wilhelm Schmidt unificó con las de la familia austronesia (que incluían muchas lenguas desde Malaya a Polinesia, a excepción de importantes conjuntos de idiomas de Nueva Guinea y Australia) y que más recientemente Paul K. Benedict ha ampliado polémicamente para incluir las familias lingüísticas *tai-kadai* de Indochina y Birmania y la familia *miao-yao* de China, acuñando para este conjunto la nueva etiqueta *austrotai*. Según el estudioso tibetano Namkhai Norbu, las lenguas tibetobirmanas y las que asociaron a éstas Schmidt y Benedict, se asemejan incluso más al coreano y al japonés, que al chino. (De hecho, no es imposible que los navegantes que desde la península Malaya poblaron Madagascar, se hayan dirigido también hacia el Este y el Norte, dejando sus huellas en Filipinas, Corea y Japón.)

Del mismo modo, como se verá en la nota 29, no puede descartarse la posibilidad de que la dirección de las migraciones de los pueblos que nos ocupan haya sido contraria a la que supone la cita de Coomaraswamy: podrían haber sido los «chilotibetanos» (tibetobirmanos y/o austroasiáticos) de la India quienes desde épocas muy tempranas (e incluso, ya en épocas tardías, al ser desplazados por los dravidianos que estaban a su vez siendo desplazados por los indoeuropeos), hubiesen poblado gran parte del Sudeste Asiático continental e insular —y, desde Malaya o Indonesia, hubiesen pasado a Madagascar... y, quien quita, quizás incluso partes de América—.

⁴Junto a los *negros*, los *nilóticos*, los *negrillos* ó *pigmeos*, los *bosquímanos*, los *bantúes*, los *melanesios*, etc., los *negritos* conforman un grupo perteneciente a la familia *negroide*. En este contexto cabe señalar que ese otro grupo de la familia negroide constituido por los melanesios, tiene unos 60.000 años establecido en sus actuales dominios, mientras que los polinesios (que hablan lenguas austroasiáticas y, a través del grupo lingüístico protochilotibetano, podemos asociar a los tibetobirmanos) están establecidos en sus actuales dominios desde hace apenas unos 5.000 años.

El primero de los grupos mencionados arriba, que es el dravidiano (el cual probablemente había estado en contacto íntimo con los pueblos tibetobirmanos y quizás incluso con algunos de los otros que poblaban el Indostán), desarrolló en el valle del Indo y zonas adyacentes del Noroeste del Indostán una civilización que alcanzó un altísimo grado de desarrollo, del cual dan testimonio las excavaciones arqueológicas en las ciudades de Harappa (actual provincia de Punjab) y Mohenjo-Daro (provincia de Sindh) —las cuales habían florecido en el período en el que la edad de cobre traslapa con el neolítico—. La arquitectura y la planificación urbana de estas ciudades era verdaderamente asombrosa para su época, y, de hecho, la segunda poseyó un sistema de acueductos y cañerías al que, al decir de los arqueólogos, tendrían mucho que envidiar las ciudades occidentales de la actualidad.⁵

En el que fuera quizás el momento más importante —y quizás el más nefando— del desarrollo de la India, los relativamente pacíficos y sumamente sofisticados dravidianos —junto con otros de los pueblos que habitaban el Indostán— fueron invadidos y conquistados por los belicosos y rústicos indoeuropeos. Triste como pudo haber sido este evento, fue como resultado de la interacción entre los brillantes conquistados y los bárbaros conquistadores que surgió la síntesis cultural que durante los últimos milenios ha constituido la civilización de la India. En su *History of Indian and Indonesian Art*, Ananda Coomaraswamy comenta con respecto a algunas características de estos dos grupos étnicos y de la interacción que tuvo lugar entre ambos:⁶

«Entre los elementos de origen dravidiano (Nota de E. C.: y/o de los otros pueblos que poblaban la India para el momento de la invasión indoeuropea) se encuentran probablemente el culto del falo, de las diosas-madres, de los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza; así como muchas de las artes. En efecto, si reconocemos en los dravidianos a una raza sureña, y en los arios (o indoeuropeos) a una norteña, podría muy bien argüirse que la victoria de la organización monárquica sobre la tribal, la recepción gradual en la religión ortodoxa (de los arios o indoeuropeos) del culto del falo y de las diosas-madres, y la transición del simbolismo abstracto a una iconografía antropomórfica en el período de los desarrollos teísta y *bhakti*, marcan la victoria final de los conquistados sobre los conquistadores.»

Es importante señalar que, por lo menos hasta finales de la Edad del Cobre, los dravidianos compartieron una misma matriz cultural y una misma religión con una serie de otros pueblos, que se extendieron hasta las costas orientales del Mediterráneo, y quizás incluso más allá de dichas costas, por Europa y Africa. De hecho, la primera sección de la Parte I del ya citado libro de Ananda K. Coomaraswamy se titula «Indosumerio»,

⁵En las excavaciones de ciudades dravidianas se han encontrado tantas capas una sobre la otra, que la antigüedad de las civilizaciones preindoeuropeas es casi insondeable. Aunque otras civilizaciones puedan haberla precedido, una serie de autores, entre quienes se cuentan Marshall, Chanda y Mackay, han concluido que la civilización dravidiana es autóctona, por lo menos en el valle del Indo (en el actual Pakistán).

⁶Coomaraswamy, Ananda K., *op. cit.*, p. 5. Si bien los dravidianos rindieron culto al falo, a las diosas-madres, a los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza, todo parece sugerir que estos cultos sean de origen tibetobirmano. De hecho los habitantes del territorio de Nagaland —a quienes se designa como *nagas*— en el extremo oriental de la India actual, no tienen en sus venas ni una gota de sangre dravidiana, sino pura sangre tibetobirmana —y jamás tuvieron contacto directo con los dravidianos ni con el shivaísmo—. Del mismo modo, el culto a los *naga* —de enorme importancia entre los tibetanos— parece haber sido uno de los más importantes en Laos y en regiones de otros países del Sudeste Asiático (aunque este último hecho podría muy bien explicarse por la universalmente reconocida y extremadamente palpable influencia religiosa de la India en el Sudeste Asiático, no sucede lo mismo con la relación entre los *naga* y los habitantes de Nagaland).

precisamente en la medida en que actualmente se acepta que la civilización dravidiana y la sumeria son una y la misma. Nuestro autor escribe:⁷

««Mientras más aprendemos acerca de la Edad del Cobre», dice Rostovtzeff (en su obra *The Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922), «se descubre que (aquella) es más importante. Dicha época creó brillantes centros de vida culta por todo el mundo, especialmente en el Oriente. A los centros ya conocidos, Elam, Mesopotamia y Egipto, podemos agregar ahora el Turkeistán y el Cáucaso norte». Y, finalmente, el valle del Indo. Se debe resaltar también que mientras más atrás vayamos en la historia, más cerca nos encontramos de un tipo cultural común, y mientras más avanzamos, más diferenciación encontramos. En todas partes, la cultura de las edades del cobre y el bronce se caracterizaba por el matriarcado y por el culto de los poderes productivos de la naturaleza y de una diosa madre, y por un mayor desarrollo de las artes del diseño. Ahora debemos entender que una cultura temprana de este tipo se extendió una vez desde el Mediterráneo hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común.»

Luego veremos que «matriarcado» no parece ser el término más preciso para indicar la organización social y familiar del período que nos interesa. Sin embargo, hoy en día está comprobado que una cultura única se extendió una vez desde Europa hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Asia Occidental, Central y del Sur tiene tras de sí esta herencia común —y, de hecho, según Alain Daniélou, entre otras posibilidades, los sumerios (así como los minoicos y los etruscos, entre otros) podrían haber sido dravidianos que, después de llegar a India, se habrían dirigido hacia el Occidente—. ⁸

Entre los centros culturales tempranos más importantes de la gran zona cultural en cuestión se encuentran los establecidos por los dravidianos en el valle del Indo, en el actual Pakistán, así como otros probablemente establecidos por pueblos kuchanotibetanos más hacia el Norte, en el Turkeistán y el Asia Central. De hecho, la tradición espiritual bön,⁹ que imperó en esta última región, podría haber prevalecido por lo menos desde el valle de Kabul en Afganistán, a través de toda la región kuchanotibetana (incluyendo el norte del actual Pakistán y la Cachemira hindú), hasta la región cuyo centro era el monte Kailash —y, más al norte, quizás incluso hasta el Turkeistán oriental—.

Así, pues, cuando los indoeuropeos conquistaran las costas europeas del Mediterráneo, el Asia Menor, Persia y finalmente India, un *único pueblo* habría conquistado una *gran región cuyos pueblos compartían una misma civilización*. Gianluca Bocchi y Mauro Ceruti nos dicen en su obra *El sentido de la historia*:¹⁰

«Con la difusión de la civilización indoeuropea, la India, el Asia Menor y Europa entraron en un universo lingüístico y cultural común, cuyas conexiones internas empiezan a verse reconocidas en la

⁷Coomaraswamy, Ananda K., *op. cit.*, p. 3.

⁸Daniélou, Alain, 1979, *Shiva et Dionysos*; París, Arthème Fayard; hay traducción española: 1987, *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós. Daniélou asocia el mito que explica el origen de los dravidianos con el de los atlantes repetido por Platón y otros (p. 30):

«Según la tradición, (los dravidianos) habría(n) venido de un continente situado al sudoeste de la India y sumergido por el mar. Este mito hace pensar en el de la Atlántida. No puede excluirse que otras ramas del mismo pueblo llegaran a Africa y al Mediterráneo. De allí la dificultad de atribuir con certeza un lugar de origen a la revelación shivaíta o dionisíaca.»

⁹Bön en el sistema Wylie de transliteración del tibetano. Los seguidores de dicha tradición se llaman «bönpo» (*bon-po*) o «los que se adhieren al bön».

¹⁰Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*, pp. 42-44. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento.

actualidad. La tradicional historia de la filosofía se va volviendo cada vez más injustificadamente parcial, porque toma en consideración los desarrollos de una sola rama de este universo cultural: la rama occidental. Ya no hay razón alguna para perpetuar este olvido de la India. Las primeras investigaciones comparativas indican hasta qué punto el estudio del pensamiento indio (clásico y moderno) puede dilatar útilmente nuestros puntos de vista sobre la filosofía y la ciencia de Occidente.

«Pero la historia de las relaciones entre la India, el Asia Menor y Europa es mucho más antigua y profunda (de lo que generalmente se ha supuesto). En Ur, en la Mesopotamia, pero también en Omán y las islas de Bahrein y de Failaka en el Golfo Pérsico, se han encontrado los mismos sellos que los mercaderes de (las ciudades dravidianas de) Harappa y de Mohenjo-daro (en el valle del Indo) utilizaban para distinguir sus mercancías, junto con cerámicas y fragmentos de collares propios de la misma civilización. Se han reconstruido las rutas comerciales que comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio en los tiempos de Sargón de Acadia, hacia el 2.300 a.J.C., atravesando el golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. En una casa de Terqa, ciudad a orillas del Éufrates de algún siglo después, hasta se ha hallado un recipiente que contenía clavos de olor. Probablemente los comercios de la Mesopotamia se extendían hasta las Indias Orientales (la actual Indonesia).

«Junto con Harappa y Höyük Zatal, las excavaciones de los arqueólogos han desenterrado consonancias y disonancias entre la India prearia, la Anatolia neolítica y el mundo de la Diosa Madre. Bajo muchos aspectos en aquellos tiempos remotos los pobladores de una extensísima área euroasiática pertenecían a un universo cultural común. En todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz imágenes de diosas madres muy parecidas a las de sus correspondientes divinidades europeas. Y, precisamente como el culto al (dios) Shiva, también el culto de las diosas de la fecundidad y del poder generador ha sobrevivido, en territorio indio, a la edad de las grandes invasiones.

«El mundo de la diosa madre tenía preferencia por los símbolos de la energía y del desarrollo: manantiales, árboles de la vida, vasijas, vientres grávidos, cuartos de luna, semicírculos, hachas. Dos símbolos de este universo son particularmente importantes, puesto que son omnipresentes en todo el espacio cultural que va de la Europa antigua a la India prearia, a través de la Anatolia y de la Mesopotamia sumérica y protosemítica. Se trata de la espiral y la doble hélice.»¹¹

¹¹En las pp. 44-45 de *op. cit.*, Ceruti y Bocchi continúan con una explicación de estos símbolos:

«La espiral es el símbolo de la evolución del universo, de la energía cósmica, de la respiración, del desarrollo, de las ilimitadas posibilidades del devenir. En el arte del Mesolítico y del Neolítico (hallazgos en Francia, Irlanda e Inglaterra) representa sobre todo la trascendencia. A menudo está asociada con el toro, cuyas astas no son otra cosa que espirales estilizadas. El toro y la espiral tuvieron un gran valor en la civilización cretense del segundo milenio a.J.C., como se sabe a través de la figura del Minotauro, guardián de un laberinto espiraliforme, símbolo de la fertilidad. Durante el mismo período, en Argos y en Micenas el toro es símbolo de la realeza. En los sellos que se encontraron en gran número en el valle del Indo, la máxima divinidad (nota de E. C.: Maheshwara, una forma de Shiva) está representada flanqueada por bovinos, e incluso con pesados cuernos sobre la cabeza. Todavía en nuestros días el blanco toro Nandín es la cabalgadura ritual de Shiva, en paciente espera frente a todos los templos dedicados a este último.

«La doble hélice es el símbolo del enlazamiento de las dualidades. Es un símbolo dinámico, según el término acuñado por György Doczi para indicar el poder *generativo* de los opuestos complementarios. Muestra de qué manera la unidad, transformándose en dualidad, alcanza una nueva y más profunda unidad. Expresa el equilibrio activo y la relación creadora que corre entre dos canales energéticos diferentes, y, sin embargo, intercomunicados en cada instante de su recorrido. Frecuentemente la doble hélice asume la forma de dos serpientes gemelas conjuntamente retorcidas. Este símbolo es característico de la Mesopotamia del tercer milenio a. C.: aparece en la copa ceremonial del rey Gudea de Lagash, sumerio, que se remonta aproximadamente al 2.000 a. C., así como en un sello cilíndrico asirio de alguno que otro siglo antes. Dobles hélices y serpientes se asocian tanto con Shiva como con Hermes. Hermes, el dios arcádico de la regeneración, hace florecer la tierra, fructificar las plantas, parir a los rebaños, llevando consigo siempre el *kerykeion* fecundador, un bastón serpentiforme. Dicho símbolo también acompañó a todos los dioses curadores de los griegos y romanos: Esculapio, Hígia, Anfiarao. Representó la salud física, la buena conducta, la firmeza moral. Llegó hasta nuestros días bajo la forma del caduceo, símbolo de las categorías profesionales de los médicos y farmacéuticos.»

Como ya se ha sugerido, las diferencias culturales entre los indoeuropeos y los pueblos que estuvieron asentados en Europa hasta que las invasiones de los primeros los sometieran y dominaran, difícilmente podrían ser más radicales. Sintetizando muchos de los más importantes trabajos recientes sobre los pueblos que habitaban Europa antes de la invasión indoeuropea, Bocchi y Ceruti escriben:¹²

«Los asentamientos preindoeuropeos de la Europa centrooriental estaban situados en lugares de fácil acceso, junto a las orillas de los ríos o en los valles de éstos. En general, no conocían armas ni fortificaciones defensivas. En la vida cotidiana, las principales ciudades se dedicaban a las técnicas agrícolas, a la fabricación de objetos de consumo y a la producción artística.

«Los kurgán (a quienes luego se los conocería como indoeuropeos), por lo contrario, se valían de muchas armas: arco y flecha, lanza y daga. Sus asentamientos estaban dominados por fortalezas inaccesibles, edificadas sobre colinas escarpadas y rodeadas de murallas ciclópeas; el poder y la riqueza dependían fundamentalmente de incursiones y depredaciones a expensas de las poblaciones limítrofes.

«Más divergentes aún eran las respectivas estructuras sociales y el papel de los individuos.

«La sociedad kurgán era rígidamente jerárquica. En el vértice había probablemente una especie de rey tribal. Los jefes eran acompañados en sus sepulcros por sus dependientes, siervos y concubinas (quienes a la muerte del jefe eran sacrificados para enterrarlos con él). Además, la sociedad kurgán adoptaba una línea patriarcal de dominio masculino que se ha designado como patrifocal ó androcática.

«La sociedad de la Europa antigua (tal como Marija Gimbutas ha llamado a la Europa de los asentamientos preindoeuropeos) era en cambio mucho más igualitaria, con una sólida clase media debido a los desarrollos del comercio. En ella estaba equilibrada y era paritaria la relación entre los géneros o sexos: las mujeres podían llevar a cabo funciones sociales importantes, como la de jefe de clan, y en el papel de sacerdotisas ejercían una particular autoridad en el ámbito religioso.

«El *cáliz* de la buena vecindad generadora y la *hoja* de la espada aniquiladora son las dos metáforas con que Riane Eisler ha resumido sustanciosamente la divergencia entre los aspectos materiales y simbólicos que caracterizan a estas dos sociedades.

«La Europa preindoeuropea (la Europa antigua) parece haber sido sede de una forma de pensamiento totalmente *otra* respecto a la tradicional forma de pensamiento patriarcal caracterizada por el predominio del género masculino y por la subordinación del género femenino. Para definir la estructura de pensamiento característica de la Europa preindoeuropea, Riane Eisler ha acuñado el término «gilania». Este término es producto de la coordinación (a través de un fonema que en sí mismo evoca la idea de conexión: «l» es la inicial del vocablo inglés *linking*) de los prefijos generalmente utilizados para significar lo femenino y lo masculino: «gi» y «an», ennoblecidos por una larga tradición y por su etimología griega (*gyné* y *ánér*).»

Esta idea de una cultura «gilania», como distinta del patriarcado y del matriarcado, es más correcta que la interpretación «matriarcal» de Bachofen (que tanto influyó sobre Engels). Por una parte, los indicios no parecen sugerir la existencia de un matriarcado propiamente dicho, y por la otra, los pobladores de Europa que no tuvieron nada de patriarcales no fueron, como pensó Bachofen, las tribus germánicas (que eran indoeuropeas), sino los pueblos preindoeuropeos que, como hemos visto, compartieron tantas características culturales con los preindoeuropeos del Asia Occidental, Central y del Sur. En cambio, los indoeuropeos compartían muchas de sus características con los semitas.¹³ Los mismos autores escriben:¹⁴

¹²*Ibidem*, pp. 36-37.

¹³Es importante tomar en cuenta que cuando dos pueblos entran en contacto, cada uno asimila en mayor o menor medida las «buenas» y las «malas» características del otro. El hecho de que los semitas y los indoeuropeos de los últimos milenios a. C., los tibetanos de los primeros siglos de nuestra era, o los mongoles de esa misma época y hasta algunos siglos más tarde, hayan sido violentos y agresivos, no significa que los pueblos en cuestión siempre hayan exhibido tales características. Está demostrado que todos descendemos de la Eva africana, y aunque unos pueblos degeneran más rápidamente que otros, los que ya han degenerado van

«Entre la expansión de los pueblos indoeuropeos y la expansión de los pueblos semíticos hay notables analogías. Ambos grupos de pueblos fueron en su origen grupos nómadas y pastorales cuyo hábitat se hallaba en las lindes de los primeros focos de civilización; ambos emigraron recorriendo miles de kilómetros y conquistaron los grandes centros de las civilizaciones agrícolas y urbanizadas (en la Mesopotamia, las primeras oleadas semíticas sustituyeron a los sumerios); ambas irrumpieron en los escenarios del Asia menor y del Oriente Medio aproximadamente en el mismo período, durante el tercer milenio a. C. (los hititas indoeuropeos y los asirios semitas al parecer se encontraron en Kanes, en la Anatolia central, 1.900 años antes de Cristo). Pero, sobre todo, tanto los pueblos indoeuropeos como los pueblos semíticos tenían estructuras sociales rígidamente androcáticas. En sus ritos eran frecuentes las invocaciones a los dioses de la tribu, de la guerra y de la conquista. Muy similares fueron los conflictos sociales y espirituales que generó su encuentro/choque con las poblaciones (agrícolas y gilánicas) que vivían en Europa y el Oriente Medio en la época de sus invasiones. También la Mesopotamia conserva la memoria de un tiempo de paz y abundancia, bruscamente interrumpido; también los sumerios veneraban a una Diosa Creadora afín a la de sus vecinos, los elamitas.

«Desplazándonos entre Europa y Oriente Medio, entre la India y el Asia Menor, hemos descubierto una enorme diversificación étnica y lingüística, pero también sorprendentes convergencias culturales. Algunas poblaciones de la Europa y el Mediterráneo neolíticos podrían tener afinidades con las poblaciones dravídicas de la India prearia: pero la mayor parte de ellas, con toda probabilidad, no las tenía en lo más mínimo. Los indoeuropeos no son parientes próximos de los semitas, como demuestra la lejanía de sus hábitats originarios. Sin embargo, las oposiciones «androcático» *versus* «gilánico», «ganadero» *versus* «agricultor», «nómada» *versus* «urbano» definen una polarización fundamental entre indoeuropeos y semitas por un lado, y las

contaminando a los que todavía no han degenerado tanto. (En todo caso, si fuese cierto que en India los dravidianos y los tibetobirmanos —y quizás los austroasiáticos y otros pueblos— hubiesen convivido por largo tiempo en paz, sería necesario explicar cómo se volvieron violentos los habitantes del Tibet de los primeros siglos de nuestra era. ¿Se habían vuelto ya violentos los mongoles, y habían invadido las tierras habitadas por los tibetanos y se habían mezclado con éstos ya en una época tan temprana? ¿O fue debido a la interacción de los tibetanos con los indoeuropeos u otros pueblos que ya eran violentos? Estas son preguntas que sólo podrá responder la investigación futura.)

En este contexto, cabe advertir que el profesor Víctor Mair, de la Universidad de Pensilvania, el antropólogo californiano James Mallory, de The Queen's University en Belfast, Irlanda, y la arqueóloga Jeannine Davis-Kimball, directora de el capítulo de San Francisco del Instituto Arqueológico de (Norte)américa, entre otros, se han dedicado al estudio del grupo indoeuropeo de los *tocarios* (en inglés, *Tocharians*), el cual habría permanecido en la edad de bronce hasta épocas muy tardías, habría producido pocas armas y habría atribuido un alto estatus a las mujeres. Para Davis-Kimball, esto demostraría que el carácter guerrero y androcéntrico atribuido a los indoeuropeos en «algunas obras populares» es un mito. La verdad es que quienes todavía hoy intentan rescatar el mito de la superioridad *aria* son poco ingeniosos, ya que los restos arqueológicos de los kurgán en el quinto milenio a. C. demuestran que los indoeuropeos de esa época y región eran tal como los describen los textos que Davis-Kimball llama «populares». Según Mallory, desde su hábitat en las estepas al norte del mar Negro y el mar Caspio, los *tocarios* fueron empujados hacia el Oriente por grupos iraníes, de modo que terminaron estableciéndose al borde del desierto del Taklimanán, en la ruta de la Seda, en el Centro de Asia —donde permanecieron aproximadamente hasta el año 1.000 d.C., cuando parecen haberse extinguido o haber sido absorbido por los uighurs del actual Xinjiang—. Ahora bien, en el mejor de los casos esto demostraría que *no todos* los indoeuropeos se volvieron belicosos, depredadores y androcéntricos al mismo tiempo, y sugeriría que los primeros en hacerlo hayan podido ser los iraníes —precisamente los que se designaban a sí mismos como *arios* o «superiores»—. En todo caso, nada de esto pone en duda el hecho de que los indoeuropeos que conquistaron Europa, la India y una buena parte del Oriente Próximo y Medio eran tal como los describen las obras de Riane Eisler, de Marija Gimbutas, de Bocchi y Ceruti o de Daniélou que se citan en esta ponencia. En cambio, ello podría constituir un hallazgo sumamente conveniente en la medida en que demostrase que las características antropológicas y culturales de los distintos pueblos no pueden reducirse a determinismos raciales (o sea, que la diferenciación racial a partir de la «Eva africana» no es lo que determina la rapidez del proceso de «caída» de los pueblos, ya que dentro de una misma raza algunos grupos «caen» más rápidamente que otros).

¹⁴*Ibidem*, pp. 49-50.

poblaciones de la Europa neolítica, del Oriente Medio presemítico y de la India prearia por el otro. A veces una clasificación *tipológica* de las culturas puede parecer más importante que una clasificación histórico-genética, (y ser) más pertinente para la reconstrucción y la confrontación de mundos simbólicos, místicos y espirituales coherentes...

«Es igualmente probable que entre la Europa neolítica y la India prearia existiera una circulación de símbolos y creencias que iba mucho más allá de las filiaciones lingüísticas y étnicas.»

Los indoeuropeos y los semitas estaban ambos caracterizados por una estructura vertical de poder. Ahora bien, la estructura de poder de los pueblos refleja, y al mismo tiempo se refleja en, la estructura de la psiquis de sus miembros. No parece ser casualidad, pues, que también en el plano de las concepciones religiosas y de la actitud de los individuos hacia sus cuerpos, impulsos vitales y pasiones, los indoeuropeos y los semitas exhiban una misma relación vertical dominante-dominado que se manifiesta como un dualismo moral y como lo que Mircea Eliade denominó «antisomatismo» (valorización del «alma» y desprecio hacia el cuerpo, que en algunos casos se considera como la cárcel o tumba de aquélla). Puesto que toda relación implica dos cosas que se relacionan —más claramente que en ningún otro caso cuando la relación es de desprecio, dominio y opresión— la estructura de dominio que caracterizó a indoeuropeos y semitas implicaba sutilmente un dualismo ontológico.

Del mismo modo, los indoeuropeos y los semitas eran pueblos andrococráticos (pues, como sucede en la mayoría de los pueblos caracterizados por una estructura vertical de poder, eran los varones quienes ocupaban las posiciones dominantes), ganaderos, nómadas y guerreros que dominaron a poblaciones altamente civilizadas de tipo gilánico, constituidas por agricultores sedentarios y pacíficos. Ya vimos que la civilización de los sumerios, quienes fueron dominados por los semitas, estaba emparentada con la de los dravidianos, quienes fueron dominados por los indoeuropeos. Y ya hacia el año 2.300 a.J.C., rutas comerciales comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio a través del golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. Ceruti y Bocchi escriben:¹⁵

«Las emigraciones de los nómadas indoeuropeos no se dirigieron tan sólo hacia Occidente. Por rutas todavía no bien individualizadas y tal vez múltiples (la Anatolia, el Cáucaso, pero, sobre todo, las estepas situadas al este del Mar Caspio y la Siberia meridional), llegaron a la meseta del Irán, a los oasis del Asia central y a los contrafuertes y valles del Pamir. Algunas tribus avanzaron más aún. A través de los pasos del Hindu Kush penetraron en el subcontinente Indio e irrumpieron en el valle del Indo. También en estas tierras chocaron con las poblaciones locales asentadas desde tiempo atrás, dotadas de una civilización urbana, agrícola y marinera más avanzada. También en estas tierras los invasores terminaron por imponerse y casi borrar los rastros de un mundo que había sido refinado y tecnológicamente desarrollado. Ha sido sólo en nuestro siglo, a partir de 1921, que las excavaciones arqueológicas han permitido volver a descubrir una historia perdida. Volvieron a la luz las imponentes ruinas de las ciudades de Harappa y Mohenjo-daro, distantes entre sí unos seiscientos kilómetros y, sin embargo, tan semejantes que inducen a pensar en un proyecto común. El ápice de su prosperidad ha sido situado entre el 2.300 y el 1.750 a.J.C.

«El *Rigveda*, precioso testimonio de aquellos tiempos, habla de las victorias que los arios (indoeuropeos) «del color del trigo» consiguieron sobre las gentes de «piel oscura». Ese giro se produjo hace más de tres mil años, después del 1.500 a.J.C. Sin embargo, todavía impregna la civilización india contemporánea. Ha generado el sistema de las castas, que ha regulado y aún regula la vida de las sociedades hindúes. Ha producido la principal división lingüística del subcontinente, que opone a las lenguas indoeuropeas, que prevalecen en la India septentrional, las lenguas dravídicas, que prevalecen en la India meridional. Sus efectos todavía están presentes en los rasgos característicos de la religión india.

¹⁵*Ibidem*, pp. 41-42.

«Detrás de la denominación general de «hinduismo» hay una gran variedad de cultos heterogéneos, por sus orígenes y por sus visiones del mundo. Se difundieron en el subcontinente la fe y los mitos de los invasores arios, basados en la personificación de las fuerzas de la naturaleza y en la divinización de los héroes. Los dioses védicos, Indra, Varuna, Mitra, Nasatya, tienen ligazones con el mundo de los dioses iraníes, germánicos, griegos y latinos. Con los nombres de *In-da-ra*, *Aru-na*, *Mi-it-ra*, *Na-sa-at-tiya* los hayamos invocados, sorprendentemente, poco antes del 1.300 a.J.C., en un tratado estipulado entre Shattiwaza, soberano de los mitanios, que reinaba en un territorio que corresponde a la actual Siria oriental, y Suppiluliuma, rey de los hititas. Por el contrario, el culto del (dios) Shiva es autóctono de la India y todavía se practica en su forma más intensa en las regiones meridionales. Las representaciones de la divinidad que se han descubierto en los enclaves arqueológicos de Harappa y Mohenjo-daro hacen que verosímilmente fuese Shiva el Gran Dios (Maheshwara) de las civilizaciones del valle del Indo: todavía en la actualidad, Hara es uno de los apelativos de Shiva...»

De hecho, también Maheshwara es uno de los nombres actuales del dios Shiva, quien en la India preindoeuropea era objeto de un culto fálico y eje de una mística prototántrica que según Alain Daniélou estaba conectada directamente con los cultos dionisiacos de Grecia.¹⁶ A pesar de la represión de que fue objeto, el culto a Shiva y la

¹⁶Daniélou, Alain, *opere citato*. En la mencionada obra, Daniélou se propone demostrar la identidad entre Shiva —objeto central del culto y de la mística preindoeuropeos de la India— y Dionisos, que para Daniélou no es otro que el «dios de Nyssa» (Nyssa fue uno de los principales santuarios de Shiva en la India preindoeuropea). El nombre de Dionisos no podría derivarse de haber sido incubado en el muslo de Zeus y haber nacido de éste, por la simple razón de que Dionisos habría sido muy anterior a Zeus. Shiva y Dionisos serían, pues, variedades del objeto de un culto fálico y prototántrico propio de los pueblos preindoeuropeos de toda la región comprendida entre el Turkestán, la India y el Mediterráneo.

Daniélou hace gran hincapié en la unidad cultural y la comunidad de cultos que caracterizó a la región situada entre las costas occidentales de Irlanda y Portugal, y las planicies del río Ganges en la actual región central de India —cosa que hace con tantas demostraciones, pruebas y erudición como para convencer al lector más escéptico y renuente—.

Entre otras cosas, Daniélou señala que lo que las excavaciones arqueológicas han revelado acerca del carácter de la civilización minoica con anterioridad a la invasión aquea (indoeuropea) y a las subsiguientes invasiones indoeuropeas —así como lo poco que se conserva de las culturas de otras regiones de la Grecia preindoeuropea— muestra que allí predominaba el culto de Dionisos-Shiva y la cultura era la misma que, hacia el Oriente, se había extendido por lo menos hasta el Ganges. Dichos cultos lograron aflorar de nuevo durante el apogeo aqueo en Creta, para ser suprimidos más adelante por los invasores dorios, y para volver a aflorar allí y en diversas regiones de Grecia entre los siglos VI y V a. C.

Según Daniélou, también el Osiris de los egipcios no era otro que el Shiva de los dravidianos y que el Dionisos de los griegos. A nuestra vez, nosotros podríamos especular sobre la posible identidad entre todos ellos y el Zurván de la tradición persa prearia, así como entre todos estos cultos y el de los bönpos (*bon-po*) blancos del Zhang-zhung y del Tibet —e incluso entre Shiva en tanto que personaje que habría vivido en el mundo humano y el gran maestro del bön Shenrab Miwó (*gShen-rab Mi-bo*), quien habría vivido en los alrededores del monte Kailash (morada del dios Shiva para los hindúes actuales) alrededor del año 3.000 a. C.—.

Cabe señalar que muchos investigadores piensan que el *soma* védico y el *ahoma* del Avesta son de origen indoeuropeo. En verdad la utilización de un principio embriagador parece mucho más propia de las tradiciones religiosas preindoeuropeas de la India (el shivaísmo) y del Irán (el zurvanismo), a las cuales, como hemos visto, parecen haber estado asociados los cultos dionisiacos de Grecia (y las cuales, como veremos luego, estuvieron íntimamente asociadas entre sí, y también con el bön que imperó en el reino de Zhang-zhung). Cabría explicar por qué, si los más antiguos sabios védicos adoptaron el *soma* preindoeuropeo, más adelante todos los sistemas religiosos de la India lo abandonaron. Una explicación sería que sus ingredientes se hayan hecho más escasos; otra sería que dicha substancia haya contenido un poderoso principio psicodélico y que con el tiempo los sabios védicos hayan descubierto el grave peligro que para los miembros de civilizaciones urbanas y avanzadas en el proceso de «caída», conlleva el uso de tales substancias.

También parece importante recordar que en el pasado algunos investigadores consideraron que era la tradición religiosa *jaina*, y no la tántrica, la que habría dado continuidad a la religiosidad dravidiana. Hoy en

mística a él asociada sobrevivieron en territorio indio a la invasión indoeuropea. Y lo mismo sucedió con el culto preindoeuropeo de las diosas de la fecundidad y del poder generador, del cual, como hemos visto, en todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz abundante evidencia.

Ahora bien, los cultos de la fecundidad y del poder generador de lo femenino, por una parte, y del *Shiva-lingam* o falo de Shiva, por la otra, revelan una religiosidad que,

día se considera que la evidencia arqueológica ha refutado totalmente esta teoría y ha confirmado fehacientemente que la religiosidad de los dravidianos era el shivaísmo que tuvo su continuidad en el tantrismo. Aunque, al igual que el tantrismo, el jainismo siempre fue ajeno al sistema de castas impuesto por los indoeuropeos y, en consecuencia, no parece provenir de estos últimos, los monumentos de los dravidianos no representaban a ninguno de los 23 *tirthankara* que, según el jainismo, habrían antecedido a Mahavira, sino a Maheshwara (Shiva) y los *Shiva-lingam*, y a las mal llamadas diosas «de la fertilidad» —todos los cuales, durante el igualmente mal llamado «Medioevo hindú», habrían sido propios del tantrismo shivaísta, que no contraponía el cuerpo al alma, que celebraba los impulsos del organismo y los empleaba como vía a la realización espiritual, y que insistía en la igualdad socioeconómica—. El jainismo, por el contrario, postulaba una dualidad radical y substancial entre el cuerpo y el alma; en sus formas ortodoxas tenía una actitud sumamente represiva hacia el cuerpo y sus impulsos, y derivó implicaciones extremistas de su doctrina substancialista del alma. De hecho, los *jaina* produjeron la más radical doctrina de *ahimsa* o no-violencia que haya conocido la India: puesto que hasta las plantas tienen alma y todo lo que tiene alma debe ser respetado, casi nada es comestible —y para los *jaina* más radicales la más virtuosa y laudable de las conductas consiste en dejarse morir de inanición—.

Daniélou nos recuerda que:

«Otra religión que pretende tener lejanos orígenes es el jainismo, religión puritana que cree en la transmigración, en el desarrollo del ser humano a través de múltiples existencias con formas humanas o animales... Esta religión, más moralista que ritual, exige la protección de la vida, el vegetarianismo más estricto, (y en una de sus ramificaciones) la desnudez total de sus adeptos.»

Para Daniélou, el jainismo constituyó una influencia decisiva en el orfismo griego. Pero, en cambio, al tratar de determinar los orígenes del jainismo mismo, nos encontramos con una serie de datos contradictorios: el hecho de que el mismo sea ajeno al sistema de castas sugiere que sus orígenes no hayan sido indoeuropeos (o, por lo menos, que no haya sido una religión creada por los indoeuropeos para mantener sus privilegios y su dominio sobre los preindoeuropeos), y lo mismo se puede decir de su pacifismo a ultranza, que sería impensable para pueblos guerreros y depredadores como los indoeuropeos. Pero, sin embargo, el substancialismo *jaina* y el dualismo que el jainismo postula con respecto a la existencia del cuerpo y el alma y la relación entre ambos, sí podría parecer propio de pueblos jerárquicos y verticales. Esto parece sugerir que el jainismo no haya dado continuidad a la religiosidad de los dravidianos y tibetobirmanos, pero tampoco haya respondido a los intereses de grupo de los indoeuropeos en la India. Una posible explicación sería que el sistema en cuestión haya resultado de una combinación de unos y otros elementos, dispuestos de manera relativamente arbitraria. Esto se complicaría, sin embargo, si fuese cierto que antes de Mahavira (siglos VI-V a. C.) hubiesen existido 23 *tirthankara* con lapsos enormemente largos entre ellos: en un caso tal podríamos aventurar múltiples especulaciones, pero creo más prudente esperar por las investigaciones necesarias.

Una última crítica que se debe hacer a Daniélou tiene por objeto su afirmación según la cual el shivaísmo y las tradiciones a él asociadas comprendían sacrificios animales e incluso humanos. Es bien sabido que, en tradiciones que hacen posible la comunión en la vivencia del poder universal que hace brillar todos los soles y que da vida a todos los seres, muchas veces al lado de la tradición pura surge una versión «negra» (entre quienes son renuentes a disolver permanentemente su ilusorio ego, y en cambio quieren aprovechar el poder con el que han entrado en contacto para el aparente beneficio de dicho ego), Esto sucedió en el bön (*bon*) del Zhang-Zhung y del Tibet, en el cual para el año 3.000 a. C. se había generalizado la práctica de los sacrificios, Ahora bien, el gran maestro del bön blanco, Shenrab Miwó (*gShen-rab Mi-bo*), prohibió terminantemente y erradicó de su país todo tipo de sacrificios: no sólo los humanos, sino los de animales en general. (Luego un bön negro resurgente volvería a introducirlos, pero maestros del bön blanco los combatirían y, finalmente, Padmasambhava los erradicaría de manera definitiva al implantar el budismo en el Tibet.)

estando libre del dualismo que opone la mente a la materia, no podría permitir que la primera reprimiese o despreciase el cuerpo con sus impulsos y pasiones. De hecho, las versiones hinduistas del tantrismo que afloró en el mal llamado «Medioevo de la India» — el cual recurría a la relación erótica como vía a la comunión en la vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de todo el universo— eran todas shivaítas y parecen haber representado un resurgimiento de las tradiciones preindoeuropeas.¹⁷

En efecto, si bien la agresiva verticalidad indoeuropea y semítica, representada por la espada, implica un substancialismo dualista, la buena vecindad preindoeuropea y presemítica, ilustrada por el cáliz, sólo puede haber resultado de la comunión que este último símbolo representa y que consiste en la vivencia de la naturaleza común de los dos lados del dualismo mente-materia y de la aparente multiplicidad de almas y cuerpos (animados o no). Puesto que esta vivencia es el objetivo del misticismo no-dualista y no-substancialista que hoy en día atribuimos a las formas supremas de la religiosidad de la India, el misticismo en cuestión tiene que ser de origen preindoeuropeo. Y, por el contrario, la religiosidad y la visión del mundo de los indoeuropeos debe haber tenido como base un dualismo substancialista contrario a las doctrinas de los sistemas que actualmente consideramos como manifestaciones supremas de la religiosidad de la India.

De lo anterior también se sigue que las doctrinas que se presentan a sí mismas como no-dualistas, pero que implican represión de las pasiones y los impulsos vitales del organismo, no son plena y genuinamente no-dualistas, pues han sido contaminadas por el falso dualismo mente-cuerpo y por el antisomatismo que de él se deriva: ellas implican un dualismo moral en el cual esa parte del todo que es la conciencia humana rechaza esa otra parte del todo constituida por los impulsos vitales y las pasiones, a los que desprecia y considera negativos —y este dualismo moral implica a su vez un dualismo ontológico sutil, en la medida en la que todo rechazo implica necesariamente la creencia en la existencia de algo ajeno a quien rechaza—.

Boaventura de Sousa Santos, entre otros, ha señalado que los colonizadores en general tienden a asociar el concepto de orden a sus propias concepciones elitistas y opresivas, y a asociar el concepto de caos al sistema propio de aquéllos a quienes han colonizado —sobre todo cuando éste está basado en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad—. ¹⁸ Este modelo sería sumamente valioso para entender la génesis del concepto de *dharma* que, a partir de los *Vedas*, predominó en el *establishment* de la India, pues conduciría inexorablemente a la conclusión de que los valores de los colonialistas indoeuropeos que instauraron el sistema de castas y que redujeron la religión a un mero formalismo elitista y farisaicamente mojigato, se hicieron sinónimo de «orden», mientras que los valores de los preindoeuropeos, basados en la solidaridad, la igualdad y la libertad, se asimilaron al «caos». El nuevo concepto de *dharma* que surgió de esta manera servía a los intereses de la dominación y, puesto que la dominación es una relación de proceso primario¹⁹ y por ende no puede ser limitada a un sólo campo de la vida humana,

¹⁷Sin embargo, en la opinión de quien esto escribe, son el budismo tántrico y dzogchén los sistemas religiosos de los últimos milenios que con mayor exactitud corresponden a los de los shivaítas dravidianos y a los de los habitantes del Zhang-zhung que practicaban la religión bön (*bon*).

¹⁸Conferencia dictada en el Seminario «La crisis del pensamiento jurídico moderno y las manifestaciones postmodernas de su reconstrucción» celebrado en Maracaibo, Venezuela, del 2 al 4 de mayo de 1996.

¹⁹En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario,

este *dharma* exigió una actitud represiva hacia el erotismo y la sexualidad, e intentó destruir toda actitud celebratoria hacia estos aspectos de la vida humana.

Por supuesto, la interpretación anterior es contraria a las tradiciones de los brahmanes, según las cuales todo lo bueno que hay en la India llegó con los indoeuropeos, considerados como los grandes civilizadores y como los depositarios de la mística no-dualista que persigue la desocultación de la esencia única de toda la realidad. Ahora bien, como hemos estado viendo y como seguiremos viendo a continuación, esta visión de los brahmanes es contradicha por la totalidad de la investigación arqueológica, histórica, etnológica y antropológica reciente.

El sistema de castas surgió de la necesidad que sentían los indoeuropeos de mantener los privilegios que la conquista de los preindoeuropeos les había proporcionado. La casta suprema, que se llamó *brahmana* y adquirió funciones sacerdotales, agrupó a quienes tenían una mayor proporción de sangre indoeuropea, lo cual fue justificado en el *Rigveda* (X. 90) diciendo que ellos surgieron de la boca de Purusha, el alma universal. La casta inmediatamente inferior, que se llamó *kshatriya* y se transformó en la nobleza a cargo de las funciones de Estado y de guerra, agrupó a quienes tenían una proporción un poco menor de sangre indoeuropea, y la mitología del *Rigveda* justificó sus privilegios afirmando que los mismos habían surgido de los brazos de Purusha. La casta *vaishya*, de los artesanos y comerciantes, agrupó a quienes tenían todavía más sangre preindoeuropea, los cuales según el mito habrían surgido de los muslos de Purusha, mientras que la casta *shudra*, de los sirvientes y agricultores, comprendió a quienes tenían una cantidad todavía mayor de sangre preindoeuropea, que habrían surgido de los pies del alma universal. A quienes no tenían nada de sangre indoeuropea se los declaró «intocables», ya que, no habiendo surgido de la división del alma universal, no poseían el principio divino que hacía posible la plena práctica de la religión, y el más mínimo contacto con ellos haría que cualquier hindú perdiese su casta —por lo menos hasta que cumpliese con los ritos prescritos para recuperarla (con lo cual de paso se quería evitar que la sangre indoeuropea siguiese diluyéndose)—.

De esta manera la casta *brahmana* se transformó en custodia de la religión y esta última en el medio para salvaguardar los privilegios de los conquistadores. E incluso cuando la religión de los brahmanes comenzó a absorber las doctrinas y los cultos preindoeuropeos, los supeditó a las estructuras propias del sistema de castas y los asimiló a su actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos y pasiones. En consecuencia, la versión «indoeuropeizada» de las doctrinas no-substantialistas y no-dualistas de los

mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales de dominio y conflicto, y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser «estiradas» aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

preindoeuropeos incorporó dentro de sí una contradicción, pues en ellas se introdujo un dualismo moral que a su vez no podía sino implicar un dualismo ontológico —los cuales si bien eran mucho más sutiles que los de las doctrinas originales de los indoeuropeos, hacían imposible la *plena* autocoherencia de sus sistemas filosófico-religiosos—.

En mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema* se emplean las tesis del etnólogo Jacques Cauvin para afirmar que la aparición de los dioses constituye la culminación de la «caída» bíblica de la humanidad (o sea, el final mismo de la Edad de Oro de Hesíodo y los estoicos, o del *satyayuga* o Era de la Verdad de los hindúes), que se ha consolidado cuando los conflictos ya no pueden resolverse «aquí» en el mundo por medio de la desocultación de la gnosis no-dual y no-conceptual que hace patente la naturaleza común de los contrarios que en todo conflicto o tensión se encontraban enfrentados o en pugna: entonces hay que imaginar un «más allá» en el cual dichos conflictos podrán resolverse. Puesto que el mundo ha perdido su carácter sagrado y paradisiaco, lo sagrado y el paraíso se proyectan fuera del mundo. Ahora bien, aunque los habitantes preindoeuropeos de la India ya habían sufrido la «caída» y producido sus deidades, éstas actuaban como símbolos funcionales de una tradición mística que, todavía después de la «caída», permitía la comunión de los seres humanos en la vivencia de su naturaleza común (que es también la del resto del universo). Del mismo modo, la antigua religión preindoeuropea no habría explicado el origen del mundo en términos de creación por una deidad supramundana, sino de la espontánea división de un «huevo cósmico» primordial.²⁰

²⁰Esto no está comprobado, pero en mi libro *Los presocráticos y el Oriente* he mostrado cómo y por qué toda la evidencia existente tiende a sugerir que el mito del «huevo cósmico» fue compartido por todos los pueblos preindoeuropeos que habitaron esa gran zona comprendida entre el Mediterráneo, el Turkestán y la India. Hemos visto que los sumerios fueron uno de los pueblos que se encontraron en contacto más íntimo con los dravidianos en la época preindoeuropea; bien, Hans-Georg Gadamer ha sugerido (Gadamer, Hans-Georg; español 1995, *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós, 1993) que los griegos recibieron el mito del huevo cósmico de los sumerios y de los hititas. Ahora bien, como ya hemos visto, los sumerios tuvieron un contacto muy íntimo con los dravidianos y compartieron muchas características culturales con éstos.

Otros de los pueblos que habrían comulgado con dravidianos y sumerios habría sido los del antiguo Zhang-zhung kuchano-tibetano. Bien, como señala Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz* (Londres, 1986, Routledge & Kegan Paul; versión española en traducción de quien esto escribe: Barcelona, 1996, Kairós) el mito en cuestión constituye la cosmogonía de la tradición bön del antiguo Zhang-zhung y del Tibet, por lo menos desde el año 3.000 a. C. (y, en una versión más sofisticada, es central en la tradición *rdzogs-chen*). Si, como sugiero en *Los presocráticos y el Oriente* y también en este trabajo, el bön (*bon*) del Zhang-zhung y del Tibet y el shivaísmo de la India dravidiana eran una y la misma tradición, sería lógico pensar que también el shivaísmo haya compartido el mito en cuestión.

Dicho mito es también central en el zurvanismo, el cual, como señala Giuseppe Tucci (Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, 1970, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer GmbH.; hay traducción al inglés de la parte de Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India), tuvo una presencia constante en la zona del monte Kailash, que los hindúes consideran como la morada de Shiva y que, situado en el corazón del Tibet, fue el centro de irradiación de las distintas tradiciones del bön y en particular del dzogchén (*rdzogs-chen*). De hecho, el texto pavlevi *Menok i Khrat* (*Espíritu de la sabiduría*) todavía hace mención del mito en cuestión, aunque de manera menos prístina que el *rdzogs-chen* en particular y la tradición bön en general.

Más importante aún es el hecho de que, en la India arianizada, el mito aparece ya en el *Rigveda* (x. 82. 5-6 del himno a Vishwakarmán), aunque incluye ya la referencia a la intervención de un dios. Luego aparece en el Código de Manu y en los escritos del filósofo Kanada, codificador de la *dharshana vaiseshika*, que lo introduce en un inaceptable substancialismo pluralista. Y después aparece incluso en uno de los *Upanishad*.

Aunque el *Rigveda* —primero de los cuatro *Veda* de la colección *Samhita*— fue ya fruto de la interacción de las tradiciones de los indoeuropeos con las de los preindoeuropeos, y a pesar de que innegablemente el mismo transmite «verdades eternas», su contenido es principalmente mitológico y su punto de vista es creacionista (un dios hace el mundo, aunque este dios no es siempre el mismo)²¹ y henoteísta (se describe una pluralidad de dioses entre los cuales hay uno principal, quien tampoco es siempre el mismo).²² Podría decirse, pues, que el contenido del *Rigveda* es típico de la humanidad «caída», sin referencia a métodos que hagan posible la recuperación de la condición primordial, y su mitología es jerárquica, como corresponde a las sociedades y los psiquismos divididos que resultan de la «caída» (los cuales están estructurados verticalmente, como los humanos «acá abajo» que, según Cauvin, una vez cumplida la «caída» extienden hacia los dioses «allá arriba» sus brazos suplicantes).

Los dos *Veda* siguientes de la colección *Samhita*, que son el *Samaveda* y el *Yajurveda*, son textos en cierta medida similares a los *Brahmana* en la medida en que ponen el énfasis en la liturgia, los sacrificios, los sacerdotes y los formalismos externos. En el último de los *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Atharvaveda*, los estudiosos, señalando los elementos mágicos del texto, han reconocido un profuso afloramiento de influencias preindoeuropeas —las cuales, como sucede casi siempre cuando un pueblo domina a otro, estaban ya civilizando a los conquistadores (aunque, por supuesto, los estudiosos hindúes, que pertenecen casi todos a las castas superiores, consideran estas influencias preindoeuropeas como fuentes de corrupción)—. La influencia preindoeuropea hizo que el *Atharvaveda* contuviese una profusión de elementos de la mística no-substancialista y no-dualista, los cuales brillaban por su ausencia en los *Veda* anteriores, y que el contenido del texto se correspondiese mejor con lo que Dumézil designó como la

Y tal como el mito fue sufriendo modificaciones en Asia, lo hizo igualmente en Grecia, donde aparece entre los órficos, en Anaximandro (como se ha demostrado recientemente: cfr. Gadamer, H. G., *op. cit.*), en atomistas como Demócrito y Empédocles (y de manera sutil en Anaxágoras).

Si la versión originaria del mito era la de la tradición bön y/o la más sofisticada del dzogchén (*rdzogs-chen*) que nos transmite Namkhai Norbu en *op. cit.*, el mismo no habría hecho referencia a dioses y habría sido de carácter cíclico (Gadamer piensa que el mismo no podría haber sido de carácter cíclico en Anaximandro, pues en fecha tan temprana todavía no habría podido adquirir ese carácter, cuando *tal es precisamente el carácter que tiene en las tradiciones bön del 3.000 a. C y en todas las otras tradiciones orientales anteriores a Anaximandro*).

Para el bön, el dzogchén (*rdzogs-chen*) y el zurvanismo, la ruptura del huevo cósmico habría correspondido a la disgregación del total espacio-tiempo-conocimiento originario que los zurvanistas designaron como Zurván.

El mito en cuestión aparece hasta en China, donde el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, aparecen por división del huevo cósmico primordial. Nótese que Lao-tse entregó su *Tao-te ching* a un oficial en la frontera chinotibetana, y que no hay indicios de que las doctrinas del taoísmo de Lao-tse hayan sido conocidas en China antes de la existencia de este último (en cual, sin embargo, logra entroncar con la tradición *yin-yang* y con formas populares de chamanismo). Es importante mencionar también la identidad entre el simbolismo con el cual el dzogchén ilustra la obtención del «cuerpo de luz» (la de una serpiente que muda su piel) y la que el taoísmo emplea para ilustrar la obtención de la inmortalidad por parte del *shen-hsien*.

²¹En I. 67. 3 el creador es Agni, en X. 89. 4 es Indra, en IX. 101. 15 es Soma, y en III. 31. 12 son otros

²²El primer dios principal es el indoirano Dyaus (Zeus/Júpiter/Tyr ó Tyi), quien es remplazado por Varuna, Indra, Prajapati y Brahma, sucesivamente, hasta llegar a Vishwakarma, quien todo lo ve.

«visión mágica», para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, al estilo del *animal sanctus et venerabilis* de Giordano Bruno.²³

Los *Brahmana* y los *Aranyaka* representan una reacción indoeuropea ante el resurgimiento de lo preindoeuropeo representado por el *Atharvaveda*. Sin embargo, poco tiempo después de la aparición de estas manifestaciones reaccionarias, con los *Upanishad* tiene lugar una más plena recuperación de la concepción no-substancialista y no-dualista de los preindoeuropeos, y de la mística asociada a dicha concepción. Esto muestra cómo la religión de los brahmanes siguió absorbiendo elementos preindoeuropeos y asimilándolos en un gran sistema místico-religioso-filosófico.

Por su parte, el Buda Shakyamuni (Gautama Siddhartha) tuvo acceso a la vivencia mística no-dualista y no-substancialista que habría constituido la esencia de la religiosidad preindoeuropea. Ahora bien, a diferencia de los autores de los *Upanishad*, Shakyamuni quiso y pudo desligarse de las instituciones de los brahmanes y dejar a un lado todos los rituales védicos,²⁴ postular la tesis de *anatman* (según la cual el *atman* o alma es una ilusión producida por la interacción de cinco agregados o *skandha*) y aceptar en su comunidad a individuos de los distintos estratos sociales y géneros, incluyendo a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres —las cuales en el brahmanismo no podían pertenecer a las comunidades religiosas y, a la muerte del marido, debían cumplir con el *sati*, que consistía en lanzarse a la pira funeraria de aquél—.

Más adelante, la cosmovisión indoeuropea reaccionaría una vez más contra el resurgimiento de lo preindoeuropeo desarrollando la literatura épica (todavía henoteísta) y el teísmo *vaishnava* del *Bhagavad Gita* —el cual, no obstante, contiene un mensaje sumamente edificante, sofisticado y sutil—. ²⁵ Sin embargo, esta reacción, al igual que las anteriores, sería heraldo de sucesivas y progresivas recuperaciones del no-dualismo y el no-substancialismo preindoeuropeos, que se iniciarían con la aparición del heterodoxo budismo *mahayana* (el cual, como doctrina que no reconoce el sistema de castas y que no venera los dioses tradicionales, constituye una recuperación más plena del no-dualismo y el no-substancialismo preindoeuropeos) alrededor del siglo I a. C. Entre los siglos III y V d.C.

²³Daniélou parece estar radicalmente equivocado al insistir en que los *dharshana* del *samkhya* y el *yoga* se derivan del shivaísmo, La esencia del shivaísmo radica en el rechazo de una dualidad substancial entre el alma y el cuerpo, o entre el hombre y la naturaleza, y la aplicación de medios místicos que permiten la vivencia de la totalidad y de la indivisibilidad de los elementos que en ella podemos abstraer, y del carácter sagrado de dicha totalidad y de sus partes potenciales —medios que hacen el más sabio uso de una amplia gama de impulsos humanos, incluyendo los eróticos, sin rechazar ni censurar ninguno—. En cambio, el *samkhya* y el *yoga* postulan una dualidad substancial entre Purusha (el alma universal, que es pasiva) y Prakrit (la materia universal, que es activa), respondiendo así al dualismo cuerpo-alma (que uno podría muy bien creer propio de pueblos depredadores, agresivos y dominadores). Sin embargo, el hecho de que la realización espiritual consista para ambas *dharshana* en lograr una total no-responsividad por parte de Purusha ante los movimientos de Prakrit es contrario a la actitud de un depredador o de un guerrero. (Nótese que el problema de la génesis del *samkhya* y el *yoga* es análogo al de la génesis del jainismo que se discutió anteriormente, y podría resolverse de manera similar —aunque las dos mencionadas *dharshana* también podrían ser el resultado de un cruce entre doctrinas *jaina* y doctrinas shivaítas—.)

²⁴Nótese que, según algunos investigadores japoneses, el clan de los Shakya al que perteneció Gautama Siddhartha habría sido de raza mongólica. Ahora bien, quizás sea más lógico proponer, de manera más específica, que haya sido de origen tibetobirmano.

²⁵Aunque el *Bhagavad Gita* parte de un teísmo substancialista y, siguiendo la filosofía de las *dharshana* del *samkhya* y el *yoga*, distingue entre Purusha y Prakrit, también es cierto que no reconoce la substancialidad absoluta de las almas individuales (cfr. *Gita* vii. 4 y xiii. 20-22), y que a diferencia de las *dharshana* del *samkhya* y el *yoga* no atribuye carácter absoluto a la distinción entre Purusha y Prakrit

aparecería el ortodoxo *Vedanta sutra*, que desarrollaría la doctrina de las relaciones entre Atman y Brahmán que se encontraba dispersa en los *Upanishad*, y el cual poco después serviría de base a esa formidable reacción del brahmanismo ortodoxo contra el budismo *mahayana* que sería el *adwaita vedanta* —el cual, está de más decir, también tenía una base doctrinal en gran medida no-dualista (*adwaita*) y no-substancialista—. ²⁶

Ahora bien, la primera recuperación *total* de las doctrinas preindoeuropeas en la India indoeuropea habría tenido lugar con la importación, desde el reino de Öddiyana, del dzogchén budista (que habría dado continuidad a las doctrinas supremas de los bönpo del Zhang-zhung, de los zurvanistas persas y de los shivaítas preindoeuropeos, entre otros) y del tantrismo en sus formas hinduista, jaina y budista (siendo esta última, en opinión de quien esto escribe, la más coherente y fiel a sus orígenes).

En efecto, si bien hasta esta época se habían hecho muchos intentos por rescatar el no-dualismo y el no-substancialismo que había caracterizado a los preindoeuropeos, en todas ellas se conservaba una actitud represiva hacia «el cuerpo y sus pasiones» y, por ende, un cierto antisomatismo, que correspondía a un dualismo moral y, como hemos visto, en la medida en que al rechazar algo la conciencia automáticamente lo está considerarlo como externo a sí, *implicaba* un dualismo ontológico, aunque más sutil que el que habría caracterizado originariamente a los indoeuropeos.

Los *Shiva-lingam* (falos de Shiva) que antes de la llegada de los indoeuropeos habían constituido los monumentos más abundantes en la India, no sólo celebraban el placer erótico, sino que, al mismo tiempo, ilustraban la *coincidentia oppositorum* que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha*. De hecho, el celebratorio e igualitario *dharma* tántrico enseñó como una de las vías más directas a la vivencia de este *yuganaddha* una forma de unión erótica masculino-femenina que daba acceso al gozo místico del supremo placer y disolvía los ilusorios límites de la individualidad en la desocultación de la gran igualdad originaria. Parece evidente, pues, que —como han sugerido Agehenanda Bharati y toda una serie de estudiosos— ²⁷ el tantrismo posterior no hizo más que recuperar una buena parte de la metodología mística, la visión del mundo y los valores preindoeuropeos. ²⁸ Estos últimos, en particular, habrían comprendido la solidaridad, la

²⁶Las filosofías basadas en el *Vedanta sutra* comenzaron a desarrollarse con el *mayavada* de Gaudapada, que copió de manera modificada la filosofía budista *mahayana* de los *yogachara*, desarrollada por Asanga y su hermano Vasubandhu, y alcanzó su cúspide con el *adwaita vedanta* del nieto espiritual de Gaudapada, Shankaracharya, quien copió el *adwaya madhyamaka* del sabio budista Nagarjuna, adaptándolo a las exigencias doctrinales de los brahmanes.

²⁷Cfr., por ejemplo, Bharati, Agehenanda (1972), *The Tantric Tradition*. Syracuse, N. Y., Syracuse University Press).

²⁸A partir de épocas relativamente avanzadas, entre ciertos shivaítas aparecieron cultos *tapashya*, basados en la mortificación del propio organismo. Estos cultos son contrarios a la actitud celebratoria del cuerpo y sus impulsos propia del shivaísmo preindoeuropeo y del tantrismo posterior, y con casi toda seguridad resultaron de la introducción en el shivaísmo de la actitud hacia el cuerpo y sus impulsos que habían cultivado los brahmanes y los indoeuropeos en general. Y lo mismo podría predicarse de shivaítas como los *naga-baba*, que desprenden la raíz de sus penes a fin de hacer imposible la erección y luego andan desnudos para demostrar que están libres de los impulsos cuya «necesaria represión» obliga a los demás hombres y mujeres a vestirse.

También en un momento dado surgió el *bhakta* shivaíta (por ejemplo, el de los místicos-poetas *virashaiva* que vivieron en Madhya Pradesh y escribieron en lengua kannada), el cual no llegó al grado de recuperación de las doctrinas preindoeuropeas al que llegaron el tantrismo y el dzogchén budistas, e incluso

igualdad y la libertad, como distintos del colonialismo, la desigualdad y la represión impuestos por los indoeuropeos al establecer el ritualista y represivo *dharma* del brahmanismo casteísta.

Para el hinduismo, el monte Kailash, en el Tibet, es la morada del dios Shiva —y algunos tántricos hinduistas afirman que Shiva vivió en nuestro mundo físico y en un cuerpo humano durante el período preindoeuropeo—. Ahora bien, justamente alrededor del año 3.000 a.J.C. (o sea, más de 1.500 años antes de la llegada de los indoeuropeos a la India) vivió en los alrededores del monte Kailash el gran maestro de la tradición bön, Shenrab Miwó, quien habría enseñado el dzogchén²⁹ y algunas formas de tantrismo. A pesar de que no existe prueba alguna de la posible identidad entre Shiva y Shenrab, no es difícil especular acerca de ella y, por ende, aventurar que el dzogchén y el tantrismo del bön hayan podido coincidir con las doctrinas espirituales preindoeuropeas de la India.

En su parte de *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Giuseppe Tucci afirmó que el dzogchén de los tibetanos recibió influencias shivaítas.³⁰ A esto, el maestro tibetano de dzogchén y tantrismo Namkhai Norbu ha respondido que la influencia se produjo en el sentido contrario al que propone Tucci.³¹ De hecho, como hemos visto, los bönpo no consideran que la morada de sus deidades se encuentre fuera del Tibet; son los shivaítas quienes ubican la morada de su dios Shiva en el monte Kailash, que se encuentra en el Tibet y al cual, en la medida de lo posible, regularmente efectúan peregrinajes.³² De hecho,

algunas formas no-budistas de tantrismo, pero sí recuperó en gran medida la mística no-dualista y no-substancialista de los preindoeuropeos.

²⁹*rDzogs-chen*. Según la tradición enseñada en el *Samtén Migdrön* (*bSam-gtan Mig-sgron*) de Nubchén Sanguie Yeshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*) —inspirado por un pequeño texto del maestro Buddhagupta titulado *Bepe Gunchung* (*sBas-pa'i rGum-chung*)— y el *Kathang Dengá* [*bKa'-thang sDe-lnga*] de Namkhai Ningpo (*Nam-mkha'i sÑing-po*), escritos entre el siglo VIII y el siglo XI de nuestra era, en el budismo tántrico y dzogchén más antiguo se distingue entre una vía de renuncia constituida por el *hinayana* y el *mahayana*, una vía de transformación constituida por el *vajrayana* o tantrismo y una vía de autoliberación constituida por el *atiyana*-dzogchén. La vía de autoliberación se considera suprema, seguida por el tantrismo con el cual generalmente se la combina. De ser cierto que el Shiva de los hindúes hubiese sido la misma persona que Shenrab Miwó, una combinación de este tipo se habría encontrado en la base de la religiosidad preindoeuropea de la India.

El dzogchén que enseñó Shenrab Miwó fue el «dzogchén Zhang-zhung ñan guiü» (*rDzogs pa chen po zhang zhung snyan brgyud*) de los bönpo, menos sofisticado que el dzogchén budista que se ha transmitido en el Tibet durante los últimos doce siglos. El tantrismo que Shenrab habría transmitido habría sido mucho menos elaborado que el tantrismo del *vajrayana* budista. Y sin embargo, sus doctrinas habrían sido superiores a todas las que aparecieron hasta el advenimiento en Öddyana (valle de Kabul en el actual Afganistán y/o valle de Swat en el actual Pakistán) del dzogchén budista y el budismo tántrico.

³⁰Tucci, Giuseppe y Walter Heissig (1970), *op. cit.*

³¹Comunicación personal. Aunque a raíz de la guerra relámpago que libraron India y China en los años '60 se interrumpió por un tiempo esta costumbre, los shivaítas hindúes siguen peregrinando cada año, a pie y casi desnudos a través de los altos pasos de montaña de los Himalaya, hacia el monte Kailash.

³²En la nota 2 se citó un fragmento de Coomaraswamy según el cual en la India preindoeuropea habrían estado establecidos pueblos que él designa como «chinotibetanos». Aquí quiero señalar que no se puede descartar la posibilidad de que algunos de estos pueblos, vecinos por el norte y por el este de los dravidianos, hayan sido los poseedores originarios de las tradiciones espirituales que actualmente atribuimos a estos últimos, quienes las habrían recibido de aquéllos. Aunque en comparación con los indoeuropeos los dravidianos parecen haber sido pueblos pacíficos, estos últimos trabajaron el bronce y fabricaron armas de este material, en una época cuando los otros pueblos establecidos en el subcontinente hindú parecen no haber trabajado los metales y por ende no haber poseído armas metálicas. En consecuencia, si bien provisionalmente podemos aceptar que los dravidianos hayan estado establecidos en el valle del Indo y sido vecinos de los

existen tres *tantra* en el hinduismo según los cuales los hindúes habrían importado los métodos propios de los *tantra* desde Bhota (palabra con la cual todavía hoy se designa al Tibet en Nepal y en algunas regiones del Norte de la India), China y Mahachina (Gran China).³³ Según una de dichas historias, el hijo de Brahma habría meditado por mil años en una playa a la orilla del mar, sin lograr que se le manifestase el rostro de la diosa; en consecuencia, el yogui fue a pedirle consejo a su padre, Brahma, quien le recomendó que se fuese a los tres países antes mencionados a buscar las enseñanzas tántricas —y también en

tibetobirmanos desde tiempos inmemoriales, no podríamos descartar completamente la posibilidad de que hayan sido invasores que se establecieron en las tierras de aquéllos y que luego asimilaron su mística no-dualista y no-substancialista de tipo prototántrico —la cual, como hemos visto, para el momento de la llegada de los indoeuropeos a India, caracterizaba ya a los dravidianos—. Claro está, de ser cierta alguna de estas dos teorías, los dravidianos habrían sido «convertidos» a las tradiciones de los pueblos a los que habrían dominado, de una manera mucho más radical que aquélla en que lo serían más adelante los indoeuropeos.

El hecho de que en las regiones meridionales del Indostán no haya habido Edad de Bronce sugiere que los dravidianos no llegaron hasta esas latitudes en épocas tempranas; puesto que es repentinamente, hacia el siglo II a. C., que aparecen allí el hierro y el acero, no es difícil pensar que dichos metales puedan haber llegado con los indoeuropeos. En consecuencia, aunque (en *A Cultural History of Tibet*, 1980, Boulder, Prajña Press) David Snellgrove y Hugh Richardson afirman que los habitantes del Tibet descienden de «las nómadas y no-chinas tribus *ch'iang* que pastoreaban ovejas y ganado bovino en el oriente del Asia Central hasta las más norteñas fronteras de China muchos siglos antes de la era cristiana», *no sería del todo imposible* que los tibetobirmanos también se hayan encontrado —al lado de los *adivasi* austroasiáticos— entre los habitantes originarios de la India —e incluso cabría considerar la tesis extrema según la cual el Tibet habría sido poblado por tibetobirmanos que anteriormente habrían habitado en India—. La posibilidad a considerar sería que una buena parte de los tibetobirmanos de India hubiesen sido empujados por los dravidianos hacia el norte, haciéndolos establecerse en los Himalaya —quizás debido justamente al hecho de que éstos estaban siendo desplazados a su vez por los indoeuropeos—, mientras que otros tibetobirmanos, al igual que muchos austroasiáticos, podrían haber sido empujados hacia el este y el sur, lo cual habría hecho que emigrasen hacia el sur de India y, por tierra o por mar a través del Golfo de Bengala, hacia el Sudeste Asiático continental, así como por mar hacia las islas de Indonesia y el mismo Madagascar (e incluso, dada la pericia marinera y la calidad de las embarcaciones de los pueblos en cuestión, que les permitieron llegar hasta Madagascar, podrían haber sido algunos de los grupos en establecerse en América: por una parte, está demostrado que el genoma de algunos pueblos del Perú y Bolivia es idéntico al de los tibetanos; por otra, muchos habitantes del Amazonas se parecen tanto a los indígenas de Nagaland y otros grupos tribales tibetobirmanos y/o austroasiáticos, que son casi indistinguibles de éstos).

De hecho, en épocas posteriores el shivaísmo prevaleció precisamente en (1) las zonas del norte de la India que limitan con territorios tibetanos, (2) el este del subcontinente (Bengala) y (3) en el sur del Indostán. También el hecho de que —como veremos luego— la morada del Shiva de los dravidianos se encuentre en el monte Kailash, en el Tibet centrooccidental, podría sugerir un origen tibetobirmano de la religiosidad dravidiana. Y sin duda alguna el hecho de que el sur de India, que para la época en que la civilización dravidiana floreció en el valle del Indo estaba poblada por tribus austroasiáticas y probablemente también por grupos *negrito*, esté ahora poblada por pueblos de raza y lenguas dravidianas (lenguas que, cabe señalar, tienen un origen común con las de la familia finoúgrica —que incluye el baltofinés, el húngaro, el volgaico, el uraliano y el samoyedo— y las de la familia altaica —turco, mongol, esquimal—, aunque constituyen una familia separada dentro del grupo), demuestra que los dravidianos comenzaron a ser empujados hacia el sur por los indoeuropeos desde el momento mismo en que éstos invadieron la India.

Por supuesto, todo esto no es más que atrevida especulación. Para establecer la verdad con respecto a los orígenes de la religiosidad dravidiana y determinar las migraciones y mezclas de los distintos grupos étnicos entre sí, harían falta una serie de estudios genéticos, etnológicos y arqueológicos que no existen en la actualidad.

³³Cfr. Bharati, Agehenanda, *op. cit.*

los otros dos de los tres *tantra* a los que me he referido se recomienda al héroes del relato buscar en esos países las enseñanzas en cuestión—. ³⁴

Ahora bien, el *dharma* tántrico estuvo siempre comprometido con la superación de las contradicciones sociales: de las diferencias económicas injustificadas, de las diferencias de género en lo que respecta a derechos y deberes (incluyendo el plano erótico o sexual), etc. De hecho, los miembros de todas las castas se mezclaban en las bacanales tántricas, en las que incluso podía verse a la princesa con el mendigo —lo cual puso en jaque al sistema de castas y lo debilitó en la medida en la que confundió los linajes de la sangre—. Debido al delusorio sentido de superioridad, la arrogancia y la actitud obsesivamente represiva de los brahmanes, el tantrismo consideró a estos últimos como el grupo que tenía menor capacidad para seguir el sendero que dicho sistema transmitía. ³⁵ Y, donde quiera que los

³⁴*Ibidem*. Cabe señalar que dos de dichos *tantra* decían que en las tres mencionadas regiones Shiva, bajo la forma del Buda, estaba enseñando los *tantra*, mientras que el otro dice que era Vishnu quien, bajo la forma de Buda, los estaba enseñando.

Del mismo modo, es importante recordar que la tradición de los yoguis *kamphata* y sus asociados laicos, los *ughyur*, se derivan de Macchendranath y su discípulo Gorakhnath, a quienes la tradición budista tántrica considera como dos de sus propios 84 mahasiddha. (Cfr. Dowman, Keith, *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany, N. Y., SUNY Press, 1985. Para una introducción a las doctrinas y formas de vida de los *kamphata* y los *ughyur*, cfr. Briggs, *Gorakhnath and the Kamphata Yogis*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.) Sin embargo, también existe el mito de un *mahasiddha* budista que se habría realizado aplicando los secretos que Shiva transmitía a su esposa Parvati.

³⁵En *La jarra preciosa* (versión más extensa, en fotocopia, del ya citado texto *La jarra que colma los deseos*), Namkhai Norbu escribe:

«La división cuádruple de los *tantra* es un sistema más conocido [que la división séxtuple que enseñan los ñingmapa (*rnying-ma-pa*) o «antiguos»]; es la que enseñan los sarmapa (*gsar-ma-pa*: los miembros de las tres sectas «nuevas») en general en el Tibet...

«...el *tantra* llamado *Dorlle kur* (*rDo rje Gur*) declara: «A los que tiene capacidad inferior se les enseñó el *kriyatantra*, a los de capacidad media el *ubhaya* o *charya*, a los de capacidad superior el *yogatantra* y a los de capacidad suprema el *anuttaratantra*». Por lo tanto, hay distintos puntos de vista: el *kriyatantra*, el *ubhaya* (o *charya*) y el *yoga* se llaman los *tantra* inferiores, mientras que el *anuttaratantra* se llama el *tantra* superior...

«El *Shella kunchab* (*Shes bya Kun khyab*) dice: «Hay cuatro tipos de discípulos del Buda: (1) Los que aprecian en mayor medida las prácticas externas, tales como la purificación y las abluciones, y que desean practicar la enseñanza de esta manera. (2) Los que tienen más interés en el verdadero sentido y menos en las acciones externas. (3) Los que comprenden que las acciones externas pueden ser fuente de distracción y por lo tanto se dedican principalmente a la meditación acerca del sentido interno. (4) Los que se regocijan en gozos a través de la sabiduría no-dual del método y el *prajña*. Cuando estos cuatro tipos de discípulos reciben una enseñanza se vuelven respectivamente seguidores (1) del *kriya* [el inferior entre todos los *tantra*], (2) del *ubhaya* [o más precisamente del *charya*, que es el equivalente del *ubhaya* entre los sarmapa], (3) del *yoga* y (4) del *anuttarayogatantra* [que para los sarmapa constituye el vehículo supremo entre todos los existentes, tántricos o no]. Por lo tanto, para transmitir la enseñanza a los cuatro tipos de discípulos de acuerdo a sus inclinaciones [y capacidades], tienen que haber sido impartidas enseñanzas relacionadas con los cuatro tipos de *tantra*:

«(4) A los que sienten más apego y lujuria, y quienes en la tradición hindú son seguidores de los métodos asociados al dios Shiva, se transmitió el método de los *anuttarayogatantra*;

«(2) a quienes están más condicionados por la rabia y que en la tradición hindú están asociados a los métodos relacionados con el dios Vishnu, se transmitió el método de los *ubhaya*;

«(1) a los más oscurecidos por la ignorancia, que tradicionalmente siguen los métodos asociados a Brahma, se enseñó el *kriyatantra*;

«(3) a los individuos con características indefinidas, se les enseñó el *yogatantra*.

«Estas consideraciones se explican en el *Deñ Dūpa* (*De nyid 'dus pa*), que contiene el punto de vista de maestros tales como Nagarjuna, Rabllor-llan (*Rab 'byor bskyans*) y otros.

tántricos más auténticos adquirieron una influencia determinante, hicieron lo posible por reducir las diferencias económicas y sociales, estableciendo la condición más igualitaria que permitiesen las circunstancias (yendo más lejos cuando los grupos dominantes también practicaban el tantrismo o se encontraban debilitados, y menos cuando aquéllos eran más reaccionarios y poderosos).

En Nepal, el tantrismo budista de los *newari* logró que, durante siglos, cada familia tuviese una parcela para establecerse y cultivar, y que no existiesen los latifundios — condición que perduró hasta que los invasores *gorkha* restauraron el casteísmo y, sobre todo en algunas regiones, otorgaron enormes privilegios a unos pocos—. En el Tibet, el rey Mune Tsampó intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza de manera equitativa, hasta que finalmente fue envenenado por su madre en complicidad con la nobleza tibetana. En Bhután imperó un cierto grado de igualdad, aunque luego se fue desarrollando una especie de feudalismo monacal *à la tibetaine* que sólo pudo ser erradicado gracias a las sucesivas reformas implementadas por la monarquía que tomó el poder en la transición del siglo XIX al XX. En lo que respecta a los géneros, en Nepal, Tibet y Bhután se logró mantener un mayor grado de igualdad que en cualquier cultura occidental hasta nuestros días. Y así sucesivamente.

Volviendo a nuestra pregunta, que era «¿qué tradición?», debemos responder entonces que en la India se sucedieron y a veces convivieron —no sin un mayor o menor grado de discordia— distintas tradiciones incompatibles entre sí. Puesto que conservar una(s) de estas tradiciones implicaría subvertir otra(s), no está claro cuál es la tradición a la que se refiere el título de este seminario. Para quien esto escribe, la tradición india que vale la pena conservar es la de los preindoeuropeos y los tántricos, y las enseñanzas que pueden ser de mayor utilidad a la humanidad en su encrucijada actual son el dzogchén y el tantrismo budistas. Ahora bien, restaurar estas tradiciones para que imperasen en India implicaría subvertir el sistema de castas y el *dharma* ortodoxo de los brahmanes, poniendo fin al dominio indoeuropeo sobre el subcontinente hindú y rescatando la solidaridad, la buena vecindad y la igualdad que dicho dominio suprimió.

¿Cuál cambio?

Ahora podemos intentar responder la segunda pregunta en el título de este trabajo, que es: «¿cuál cambio?». Si la tradición a la que se refiere el título del seminario es la de los brahmanes y el cambio está constituido por la substitución de dicha tradición por los antivalores de la modernidad inventada por el Occidente, entonces dicho cambio no puede ser otra cosa que la transición desde una condición de injusticia y represión hacia una condición extremadamente más negativa, cuyo desarrollo culminaría en la extinción de nuestra especie.

«Aún más, el *tantra Durtrö medu llungwa (Dur khrod smad du byung ba)* mantiene que para disciplinar con las enseñanzas (respectivamente) a: (a) brahmanes, (b) nobles/realeza, (c) comerciantes/artesanos y (d) agricultores/sirvientes) y llevarlos al Sendero, se enseñaron las cuatro series de tantra que son, [respectivamente]: *kriya, ubhaya* [o *kriya*], *yoga* y *anuttaratantra*.»

Así, pues, son las enseñanzas tántricas más bajas —las del *kriyatantra*— las que se consideran apropiadas para los brahmanes, en la medida en la que, entre los miembros de las distintas castas, éstos son los más represivos, los que tienen un más marcado sentido de superioridad y son más arrogantes, y los más obsesivos en su discriminación entre lo «puro» y lo «impuro».

A pesar de que Mohandas Gandhi, el líder de la independencia hindú, rechazó tanto los valores de la modernidad como las injusticias del casteísmo brahmánico, a la muerte del *mahatma* los gobernantes de la India intentaron imponer los valores de la modernidad (cosa que, no está de más decir, probablemente era inevitable). Y si bien en repetidas ocasiones se intentó efectuar una reforma agraria y por varios medios reducir las desigualdades sociales, por lo general después de que se entregaban tierras a los «intocables», aquéllas eran invadidas por bandas armadas al mando de los miembros de las castas superiores, que asesinaban a los hombres, violaban a las mujeres e impedían a los nuevos propietarios asumir sus derechos y poner a producir sus tierras.

Personalmente, creo en la necesidad de poner en práctica muchos de los ideales de Gandhi y, en particular, el retorno a la producción artesanal, la negativa a reducir la riqueza a niveles de consumo, el énfasis en la conservación del medio ambiente y mucho de lo que el *mahatma* tomó de sus inspiradores ácratas. Sin embargo, creo también que el cambio que la India necesita implica la revalorización y la recuperación de su tradición y sus valores originarios, que son los de los preindoeuropeos. Y esto implicaría la erradicación del sistema de castas, del sexismo y de la religiosidad represiva de los indoeuropeos —lo cual implicaría ir más allá de los ideales de Gandhi, asimilándolos en cierta medida a los de ese otro revolucionario místico alzado contra el dominio inglés que fuera Shri Aurobindo—.

La recuperación de valores, formas de organización y convivencia social y una praxis mística al estilo de los de los preindoeuropeos sería de la mayor importancia, no sólo para la India, sino para la humanidad entera. Gregory Bateson señaló que la crisis ecológica es el resultado de un «propósito consciente contra la naturaleza», y de hecho éste propósito se desarrolló en base a ideologías dualistas como la de René Descartes, para quien la *res cogitans* (el alma humana) debía someter a la *res extensa* (el mundo físico, que incluía el organismo humano y sus pasiones), y «el hombre» debía hacerse «amo y señor de la naturaleza». En consecuencia, a fin de hacer posible nuestra supervivencia extrayendo la raíz del «propósito consciente contra la naturaleza» y de la consiguiente crisis ecológica, parece imperativo superar el dualismo cuerpo-alma y todo asomo de antisomatismo, por una parte, y las desigualdades y contradicciones sociales, por la otra.

Esto implica lograr que todos reconozcamos la no-substancialidad esencial de todos los entes y comulguemos en la vivencia de la Totalidad de la que todos somos parte. Recuperando una psiquis indivisa, reconstruiremos una sociedad indivisa. Dejando de sentirnos intrínsecamente separados del resto de la naturaleza, cuidaremos de ésta e impediremos la destrucción final de la base de la vida. La continuidad del *statu quo* conduciría a una rápida extinción de la humanidad, mientras que la superación de todo tipo de división en la psiquis y la sociedad humana haría posible su supervivencia y el inicio de una nueva era de plenitud y armonía.

La ideología nazi es inseparable del antisomatismo y el dualismo moral y ontológico cátaro-albigenses, cuyo contrario es el no-substancialismo propio de la espiritualidad preindoeuropea —actualmente recuperado por una buena parte del utopismo ecologista— que reconoce en el universo a un «animal santo y venerable» y exige a los individuos humanos reconocerse como parte inseparable de este Todo que constituye la sagrada base de la vida.

Lo que definiría al comunismo que advendría al final de la historia sería la recuperación de la condición indivisa tanto de la psiquis como de la sociedad y de la captación la realidad tal como es: insubstancial, libre de divisiones y de multiplicidad intrínsecas. En la medida en la que lo divino ya no se proyectaría fuera del mundo y se

descubriría el carácter sagrado de nuestra existencia corpórea y del universo entero, en él tendría lugar algo semejante a lo que el joven Marx designó como la «transubstanciación de Dios en el comunismo» (aunque, como señalé en *Individuo, sociedad, ecosistema*, considero que el término empleado por el joven Marx es inexacto: sería preferible hablar de la «reintegración de nuestra propia divinidad»). No existe hoy en día un asunto más importante que éste, ya que sólo la recuperación de la condición indivisa de la psiquis y de la sociedad haría posible que la transición al tercer milenio de la era cristiana representase, no el umbral del aniquilamiento de la especie y de la vida en general, sino la inauguración de la nueva era de amor e igualdad.³⁶

³⁶Este proceso de degeneración no es lineal, sino más bien espiral, ya que durante el mismo aparecen períodos en los que florecen las mejores cualidades de la humanidad y se manifiestan algunas de las características de la Edad de Oro o Era de la Verdad originaria. Aunque la economía de la Grecia de las ciudades libres tuvo el terrible defecto de estar basada en la esclavitud, en ellas los ciudadanos ‘libres’ llegaron a disfrutar de una democracia directa del tipo que aspiran a implantar los ideólogos de la acracia —lo cual, a su vez, permitió un desarrollo inigualado de la cultura—. Tampoco la Edad Media europea es sólo la época de oscuridad feudal que imagina el marxismo; al lado del horror feudal y en lucha perenne contra el mismo se alzó la ciudad libre, gobernada federativamente por sus propios ciudadanos sin que un soberano se alzase sobre ellos, y con una distribución económica de tipo igualitario.