

## TOLERANCIA (E INTOLERANCIA) EN EL HINDUISMO (Y ALREDEDORES)

Javier Ruiz Calderón

En primer lugar expongo la relación que hay entre la valoración de la pluralidad y la actitud práctica, tolerante o intolerante, que se adopta ante la misma. Después recorro la historia del hinduismo (aludiendo varias veces a las otras religiones de la India) señalando algunos hitos significativos en relación con la valoración de lo diferente y la tolerancia. Aunque en la historia del hinduismo siempre ha habido actitudes tolerantes e intolerantes, en este trabajo me centro en las primeras.

### 1. Creencias que favorecen la tolerancia / la intolerancia

Podríamos definir la tolerancia como la actitud consistente en permitir las opiniones, creencias, costumbres, comportamientos, etc. ajenos diferentes de los propios. La intolerancia, en consecuencia, consistiría en no permitirlos. Tanto la tolerancia como la intolerancia son actitudes prácticas ante lo diferente, ante la pluralidad, pero que se derivan de determinadas creencias teóricas. En particular, las creencias que se tengan sobre el modo en que lo valioso (lo bueno, lo verdadero, lo salvífico, etc.) se distribuye entre lo propio y lo ajeno determina el que se adopte una actitud tolerante o intolerante ante lo ajeno. Me parece que caben las siguientes creencias sobre el posible valor relativo de lo propio y de lo ajeno:

1) *Pluralismo*: Consiste en no creer que lo propio es objetivamente lo más valioso sino que sólo lo es para uno mismo, y que lo ajeno puede ser lo más valioso para el otro. En el terreno religioso el pluralismo aceptaría que hay varias religiones verdaderas, salvadoras. El pluralismo puede ser o “radical” o “reductivo”.

1a. Pluralismo radical: lo propio y lo ajeno son valiosos, pero en cada caso se trata de un valor diferente. En religión, el pluralismo radical diría que cada religión tiene su propia verdad, sentido y salvación, y que son irreductibles a una verdad, sentido o salvación comunes.

1b. Pluralismo reductivo: lo propio y lo ajeno expresan de manera diferente el mismo valor. Las religiones son, pues, manifestaciones distintas de una verdad común.

2) *Dogmatismo*: Es la afirmación de que lo propio es lo más valioso objetivamente, para todos los seres humanos. Mi religión es la mejor, la única verdadera o la más verdadera, la revelación definitiva de lo divino. El dogmatismo puede ser inclusivista o exclusivista.

2a. Inclusivismo: Lo propio es lo más valioso, pero lo ajeno puede participar del valor de lo propio. Religiosamente es creer que la propia religión es la verdadera pero que personas que no pertenecen a ella pueden beneficiarse de su carácter salvífico si encarnan en su vida sus

valores. Por ejemplo, una persona que ame al prójimo y actúe en consecuencia podría ser un “cristiano anónimo” (Rahner).

2b. Exclusivismo: Lo ajeno no participa del valor de lo propio. Mi religión es la única verdadera, salvífica, y las demás no lo son. Para salvarse hay que pertenecer a mi religión. El exclusivismo puede ser o tolerante o intolerante.

2bi. Tolerante: Lo ajeno, aunque es menos valioso que lo propio, no atenta contra ningún valor irrenunciable. En consecuencia, es tolerable. Religiosamente: las otras religiones son falsas, pero hay que permitir su existencia, culto, etc. mientras no vayan contra los valores esenciales socialmente compartidos.

2bii. Intolerante: Lo ajeno no es sólo menos valioso sino un antivalor que atenta contra valores irrenunciables. Es, en consecuencia, indignante, intolerable. Hay que eliminarlo o alejarlo. Religiosamente, las creencias y prácticas religiosas incompatibles con los valores fundamentales compartidos por un grupo humano no serán tolerados por ese grupo (por ejemplo: en la España actual no se permiten los sacrificios humanos, la clitoridectomía, etc). Este exclusivismo intolerante puede ser o pacífico o violento.

2biia. Pacífico: Hay que combatir el antivalor ajeno, pero sin recurrir a la violencia. Las otras religiones pueden realizar prácticas que parezcan aberrantes, y se intenta evitar que las realicen mediante el diálogo y formas de presión que no violenten a las personas.

2biib. Violento o fanático: Se puede recurrir a la violencia para combatir el antivalor ajeno. Las otras religiones son tan perniciosas que está justificado reprimirlas violentamente, perseguirlas, etc.

Las diversas formas de pluralismo, el inclusivismo y el exclusivismo tolerante implican, pues, una actitud tolerante ante las otras religiones. El exclusivismo intolerante, sea pacífico o violento, es, por el contrario, intolerante. El pluralismo puede incluso ir más allá de la tolerancia: para el pluralismo lo ajeno y distinto no sólo debe ser autorizado como un mal más o menos inevitable, sino que su existencia puede ser un bien, algo beneficioso para la comunidad en general y para uno mismo.

Para ser, pues, intolerante hay que creer que: 1) Lo propio es más valioso que lo ajeno (dogmatismo inclusivista), y 2) además constituye un grave antivalor, por lo que no puede ser tolerado.

Veamos ahora si las creencias hinduistas favorecen la tolerancia o la intolerancia.

## 2. El vedismo

En la etapa más antigua del hinduismo, el “vedismo” (c. siglos XV – X a. C.)<sup>1</sup>, los indoarios creían que había un orden cósmico moral regido por los dioses, que eran aliados suyos. Los demás pueblos no participaban de ese orden. Incluso podrían ponerlo en peligro atacando a los arios, rivalizando con ellos, etc. Por eso, había que tenerlos a raya impidiendo que se acercaran, sometiéndolos o, si la amenaza fuera excesiva, acabando con ellos. Como en todas las culturas más primitivas, “lo distinto” no era tolerado.

Sin embargo, dentro del propio mundo védico había una tendencia hacia un cierto pluralismo reductivo y, en consecuencia, hacia una actitud tolerante de la pluralidad. Los arios védicos creían en muchos dioses que regían las diferentes partes del cosmos. Sin embargo, sus funciones no estaban claramente diferenciadas, y se producía el fenómeno que Max Müller llamó “henoteísmo”: a menudo, el dios al que se adoraba en cada himno era tomado en ese himno como la divinidad suprema, creadora y rectora del universo. Esta tendencia a la unidad divina más allá de la aparente multiplicidad de sus manifestaciones es más evidente en los himnos más tardíos de la *Ṛgvedasamhitā*. Así, en 1.164.46, leemos: “Lo llaman Indra, Mitra, Varuṇa, / Agni o el ave celestial Garutmat. / Los sabios llaman con muchos nombres al que es Uno”. Parece que los distintos dioses no son más que nombres diversos de un único Dios. La conciencia del carácter derivado, secundario, de la pluralidad respecto a una unidad originaria relativiza la importancia de aquélla y dificulta el que puedan surgir conflictos o intolerancias entre los devotos de los diferentes dioses.

### 3. Las *upaniṣads*

Las *upaniṣads* son los textos finales de los Vedas, compuestos entre los siglos VII y III a.C.<sup>2</sup> Proceden de distintas fuentes y contienen diversas opiniones sobre la realidad última, la creación, la naturaleza del universo, etc. Por ejemplo, mientras en la *Taittirīya Upaniṣad* 2.7 se afirma que “al principio todo esto era el No Ser (*asaṭ*) y de él nació el Ser (*saṭ*)”, *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1 replica: ““Al principio, querido mío, sólo había el Ser, uno y único. Algunos dicen que al principio sólo había No ser (...) y que de ese No ser nació el Ser. Pero, querido mío, ¿cómo podría ser así? ¿Cómo puede nacer el Ser del No ser?” Son ideas opuestas, pero ambas están contenidas como tesis en distintas *upaniṣads*. Los exegetas

---

<sup>1</sup> Villar Liébana 1975 es una amplia selección bien introducida y anotada de la *Ṛgvedasamhitā*, el texto principal del vedismo. La mejor introducción al hinduismo en castellano es Flood 1998. Buena selección de textos de las distintas etapas del hinduismo, aunque en traducción indirecta, en Eliade 1980.

<sup>2</sup> Buenas traducciones recientes de *upaniṣads* al castellano: Agud y Rubio 2000 e Ilárraz y Pujol 2003.

posteriores intentaron armonizar los textos de diversas maneras, a menudo forzadamente; pero el hecho es que el *corpus* revelado presenta opiniones enfrentadas sobre los más diversos asuntos sin optar por una de ellas como la correcta, lo que muestra un grado notable – aunque, por supuesto, limitado - de tolerancia de la pluralidad.

Las *upaniṣads* son textos a la vez metafísicos y místicos. Las especulaciones teóricas van acompañadas de descripciones de experiencias extáticas. Y en la mística la relevancia de la vivencia profunda hace que los puntos de vista teóricos, más periféricos, pasen a segundo plano. Se tiende a verlos desde una perspectiva más amplia, como distintas formas de expresar la misma Verdad que se conoce directamente en la unión mística. Por eso, como indudablemente todas las *upaniṣads* apuntan en la misma dirección, a los compiladores del canon no les importó reunir textos tan heterogéneos y en ocasiones, como hemos visto, incluso contradictorios. La doctrina propia se ve como una más junto a las demás, y este pluralismo debido a la convicción de la unidad subyacente favorece una actitud de tolerancia ante las diversas expresiones externas de la experiencia interior.

#### 4. El Código de Manu

El *Código de Manu*<sup>3</sup> (*Manavadharmaśāstra*, II a. C. / III d. C.) es el tratado hinduista más importante sobre el *dharma*, es decir, sobre la acción correcta. Representa el aspecto más ortodoxo del hinduismo, que sigue vigente hasta el día de hoy. El hinduismo tiene otros aspectos más marginales, heterodoxos, flexibilizados, modernizados, etc., pero no se puede ignorar su núcleo más sólido, que es lo que se recoge en este texto.

Se trata de un texto duro, con pasajes muy atractivos y otros que no pueden menos de repeler a una sensibilidad moderna. Es, por ejemplo, uno de los textos donde se expone con mayor crudeza el sistema de las castas con todas sus implicaciones de lo que a nosotros nos parece inhumanidad y hasta crueldad. Es, por ello, un texto ideal para rastrear los fundamentos teóricos y normativos de posibles actitudes de intolerancia y, por eso, el hito histórico que más despacio vamos a analizar. Para ello, empezamos describiendo su marco ideológico general.

El hinduismo cree que el cosmos es un sistema moralmente justo, regido por una ley moral, la ley del *karman* (= de la acción), según la cual las buenas acciones producen resultados placenteros para el agente, y las malas, resultados dolorosos. Todas las almas se reencarnan una y otra vez para experimentar los frutos de las acciones pasadas. Las acciones de las vidas anteriores determinan las circunstancias de las vidas posteriores, el

---

<sup>3</sup> Usamos la traducción inglesa de Doniger 2001.

destino del individuo. Según el grado de pureza que se haya obtenido en una vida, el alma se reencarnará en una u otra especie (*jāti*), más elevada cuanto más se haya purificado. El alma puede encarnarse como animal, ser humano, demonio, dios, etc. Todo el universo está dividido en miles de especies. Cada una de ellas tiene su propio deber (*dharma*). El individuo nace en una especie y no puede salir de ella en esa encarnación. Pero si cumple correctamente su deber, se purificará y renacerá en una especie más elevada. El alma se va purificando gradualmente, ascendiendo en la jerarquía de las especies, hasta que, finalmente, alcanza la salvación y se libera del ciclo de las reencarnaciones.

El término *jāti*, que hemos traducido literalmente como “especie”, es lo que se suele llamar la “casta”<sup>4</sup>. El ser humano no es una única especie sino muchas. Actualmente todavía se reconocen en la India miles de “castas” humanas. Estas *jātis* humanas se dividen en cuatro grandes clases (*varṇas*, literalmente “colores”) y un resto: 1) los sacerdotes; 2) los guerreros; 3) los comerciantes; 4) los siervos y 5) los “descastados”. Las cuatro primeras son las clases “arias”, hinduistas. De ellas, las tres primeras son las clases superiores, de los “nacidos dos veces”, es decir, de los que han sido iniciados mediante la ceremonia de la imposición del cordón sagrado. A la cuarta clase, la de los siervos, pertenecen todas las castas de trabajadores manuales, que, aunque sean considerados “arios”, tienen menos derechos (y, todo hay que decirlo, también menos deberes) que los nacidos dos veces. Todas las etnias, religiones, culturas, ocupaciones, etc. que no se pueden incluir en las cuatro grandes clases pertenecen a la quinta categoría: la de los descastados, “especies” humanas exteriores al orden hinduista.

Inmediatamente se percibe el gran peligro de injusticia estructural que acompaña este sistema de estratificación social. Pero no es éste el asunto que nos ocupa. Lo que nos preguntamos es de qué modo esta visión del mundo puede influir en la actitud de tolerancia o intolerancia ante “el otro” en general y las otras religiones en particular. Podemos comprobarlo concretamente repasando lo que el *Código de Manu* legisla respecto a los bárbaros, los herejes y los heterodoxos.

*a) Los bárbaros (mlecchas)*

Citemos literalmente el Código: “A todas las castas excluidas del mundo (de las cuatro castas arias) (...) se las considera tradicionalmente ‘extrañas’ (*dasyu*), hablen lenguas bárbaras o lenguas arias” (10.45). Los extranjeros, como las demás especies humanas no arias, con sus costumbres, religiones, etc., están fuera del orden hinduista. Son descastados, impuros.

Otras veces, sin embargo, se compara a los extranjeros con los siervos, la clase hinduista inferior. Así, en 10.43ss se dice que los “sureños”, los griegos, los persas, los

---

<sup>4</sup> La obra clásica sobre el sistema de castas es Dumont 1970.

chinos y otros extranjeros son como siervos. En 2.17-24 se afirma que la tierra de los arios ocupa todo el terreno que va de los Himalayas hasta los montes Vindhya, que cruzan horizontalmente por la mitad el subcontinente, de mar a mar. Más allá de estos límites se halla el país de los bárbaros. Los nacidos dos veces deben intentar vivir en la tierra aria; pero los siervos pueden irse a otros países si lo necesitan para sobrevivir. Hasta aquí Manu. Los siervos, pues, pueden viajar a los otros países porque los extranjeros no van a impurificarlos mucho, ya que ellos mismos no son seres demasiado puros. Por fin, según 12.39-44, los seres del universo se dividen en tres grandes categorías: 1) los dioses, en los que predomina la cualidad (*guṇa*) de la “bondad” (*sattva*); 2) los seres humanos (propriadamente dichos, es decir, las tres clases superiores), en los que predomina la cualidad de la “pasión” (*rajas*); y 3) los animales, entre los que se incluyen, por ejemplo, los siervos, los bárbaros y los actores, y en los que predomina la cualidad de la “oscuridad” (*tamas*). De nuevo, pues, se compara el nivel de pureza de los bárbaros con el de los siervos.

Los extranjeros, en resumen, - y con ellos todo lo extranjero: costumbres, creencias, prácticas religiosas, etc. - son seres bastante impuros, como los siervos o incluso como los descastados. Por eso, las clases superiores evitan el contacto con ellos; pero no hay ninguna indicación de que se los persiga sino que parece que se tolera su existencia y su modo de vida.

#### *b) Los herejes (pāṣaṇḍin)*

Manu dice que los “herejes” se agrupan en bandas (4.61) o sectas (1.118), por lo que probablemente se estuviera refiriendo a los monjes budistas, jainistas, etc., que rechazaban los vedas, las castas, etc. Se trataría, en suma, de las otras religiones de la India. La actitud recomendada por el *Código* es de exclusión del mundo ario: deben ser expulsados de las poblaciones (9.225) y no se pueden ofrecer ritos fúnebres en su honor (5.89s). Hay que evitar incluso la influencia de sus doctrinas, ya que éstas son falsas, “modernas”, “oscuras” (tienen la cualidad de *tamas*) y no ayudan a evolucionar (12.95s). Por eso, leer libros heréticos es uno de los pecados menores (11.66). A los herejes, pues, habría que tratarlos como descastados, no tolerados dentro del orden puro y civilizado del hinduismo.

#### *3) Los heterodoxos (nāstikas)*

*Na asti* significa “no es”, y los *nāstikas* son “los del ‘no es’”, es decir, en este contexto, los que rechazan la autoridad de los textos sagrados hinduistas (2.11): los budistas, los jainistas, los materialistas, etc. Los *āstikas* (“los del ‘es’”), por el contrario, son los ortodoxos, los que aceptan la autoridad de los vedas y la tradición hinduista. Manu dice que hay que evitar caer en la heterodoxia (4.163), que es una actitud “oscura” (“tamásica”, 12.33) y uno de los pecados menores (11.67), con consecuencias muy malas. Por ejemplo: el rey heterodoxo se hunde (8.316) y el reino dominado por los heterodoxos parece rápidamente (8.22), igual que

le sucede a la familia heterodoxa, que niega la doctrina del *karman* (3.65). A los heterodoxos, que rechazan las escrituras por argumentos racionales, hay que excluirlos de todos los rituales (2.11), incluidas las importantísimas ceremonias de difuntos (3.150).

La heterodoxia es, pues, censurable, pero tampoco parece que suscite una gran indignación – de nuevo se trata tan sólo de un pecado menor – ni, en consecuencia, intolerancia.

En conclusión: según el *Código de Manu*, los que tienen otras creencias y costumbres (extranjeros, herejes, heterodoxos) son seres impuros, inferiores en la jerarquía cósmica. Por eso conviene alejarse de ellos o mantenerlos a distancia. Pero no parece que sean unos personajes que horroricen demasiado a los sacerdotes autores del *Código*, que en ningún momento proponen su persecución o aniquilación ni los tratan como delincuentes (como los ladrones, adúlteros, violentos...) que los reyes deban castigar con diferentes penas (multas, destierro, mutilación, cárcel, muerte...)<sup>5</sup> En conjunto, pues, la actitud predominante en el *Código de Manu* - es decir, en el hinduismo más ortodoxo - respecto a las otras religiones es de indiferencia despectiva poco capaz de justificar acciones positivamente intolerantes. Las escasas veces que se apunta una cierta intolerancia ésta no parece muy intensa, al menos en comparación con las condenas de las otras religiones que hallamos a menudo en las religiones “proféticas”.

## 5. Religiones místicas y proféticas

Una de las tipologías más conocidas y discutidas de las formas de la religiosidad es la que clasifica las religiones de salvación en “místicas” y “proféticas”.<sup>6</sup> No vamos a explicar detalladamente la tipología, ya que en las líneas siguientes mencionaremos algunos de los rasgos principales que definen cada tipo, lo que será suficiente para que el lector que no los conozca se haga una idea.

Decíamos que el hinduismo, como las demás religiones místicas de la India, parece que propende menos a la intolerancia que las religiones “proféticas” (cristianismo, Islam, zoroastrismo...). ¿A qué puede deberse este hecho?

En primer lugar, las religiones místicas son menos “éticas” que las proféticas, menos propensas, en consecuencia, a las actitudes de “justa” indignación que, como hemos visto en el apartado primero, están en la base de la intolerancia.

---

<sup>5</sup> Sobre delitos y penas en Manu véase, por ejemplo, 8.117-130.

<sup>6</sup> Distinción procedente de Söderblom y desarrollada en Heiler 1919 (véase bibliografía).

Además, las religiones de la India tienen una concepción circular del tiempo, en la cual no habría nada único ni definitivo. Hay épocas buenas y malas, ascendentes y descendentes, pero todas son pasajeras. Las religiones proféticas creen en un tiempo lineal, en el que todo lo que sucede es único, irreplicable, irreversible. Para los indios hay muchos dioses, encarnaciones divinas, budas... Para las religiones proféticas hay un solo Dios, una sola revelación definitiva. Tanto las religiones indias como las proféticas creen que nadie escapa a la justicia divina; pero en el caso de las primeras se cree tenemos muchas oportunidades de liberarnos y que, a la larga, todos acabaremos llegando a la liberación, mientras que las segundas sólo creen en una única vida en este mundo que desembocaría en una salvación o una condenación eternas. Sin duda la visión del mundo profética es mucho más dramática que la mística: todo es más decisivo, más irreversible. En el caso de las cosas que se ven como malas, una mentalidad profética es más capaz de sentir santa indignación, porque con nuestras acciones estaríamos jugándonos el cielo o el infierno definitivos no sólo para nosotros mismos sino también para los demás. En comparación, los ciclos y reencarnaciones hinduistas, aunque no sean en absoluto un mundo feliz, no contraponen tan tajantemente lo bueno y lo malo sino que describen una jerarquía de grados de pureza que culminarán para todos, más pronto o más tarde, en la salvación. En ellos puede haber cosas terribles, pero que no son ni de lejos tan graves como en la visión del mundo profética porque todo acabará solucionándose. A la mentalidad hindú, pues, le cuesta mucho más indignarse ante lo que considera malo que a la mentalidad profética. Y esta actitud favorece indudablemente la tolerancia de la pluralidad en general y de la pluralidad religiosa en particular.<sup>7</sup>

## 6. Libertad religiosa en la historia política de la India

Ahora bien: se podría objetar que “del dicho al hecho va un trecho” y que quizá una cosa sean las doctrinas que aparecen en los textos y otra la cruda realidad histórica. A mí me parece que mediante los textos accedemos a las cosmovisiones de las que se desprenden las actitudes prácticas, por lo que del estudio de los textos se pueden deducir consecuencias prácticas, como estamos haciendo. Pero veamos si los hechos históricos concuerdan con nuestra hipótesis. Para ello hemos repasado dos manuales de historia de la India<sup>8</sup> comprobando si los gobernantes hindúes (hinduistas, pero también budistas, jainistas, etc.)

---

<sup>7</sup> Sin duda, en contrapartida, también es cierto que esta actitud “mística” dificulta la justa indignación ante la injusticia y, de este modo, contribuye a legitimar y mantener ésta. Pero éste es otro asunto.

<sup>8</sup> Los de Embree - Wilhelm y Kulke - Rothermund (véase bibliografía).



han sido tolerantes o no con las religiones distintas de la suya, es decir, si han permitido la libertad religiosa, si han perseguido o favorecido unas u otras religiones, etc.

Al parecer, la mayor parte de los gobernantes hindúes han respetado la libertad religiosa, aunque favorecieran activamente su propia religión. Los hinduistas, en particular, no han solido expulsar a los herejes de las poblaciones, como vimos más arriba pedía el *Código de Manu*. En consecuencia, las persecuciones religiosas han sido muy infrecuentes. Los dos manuales de historia india utilizados sólo registran tres casos: en el siglo II a. C. es posible, aunque no seguro, que el rey hinduista Puṣyamitra persiguiera a los budistas; en el Ceilán del siglo XVI d. C., el rey Rājasīha persiguió a los budistas; y ese mismo siglo, en Vijayanagar, se produjo una revuelta de los sacerdotes shivaítas, y el rey, que era devoto de Viṣṇu, los mandó ejecutar. Esto en lo que se refiere a las religiones nativas de la India, ya que tanto los hunos - en el siglo VI d. C. - como los musulmanes - desde el siglo VIII - destruyeron templos y monasterios, mataron a monjes, sacerdotes y poblaciones enteras, etc. Según Pániker, sin embargo, la India preislámica no fue tan tolerante como suele decirse, y enumera otras cuantas persecuciones (Pániker 2005: 250s). Pero lo cierto es que si recorriésemos cualquier manual similar de historia de Europa, Persia, etc. hallaríamos muchos más casos de persecuciones religiosas y épocas enteras de intolerancia y opresión de las otras religiones.

De hecho, mucho más que persecuciones religiosas, lo que encontramos al recorrer la historia de la India son reyes o dinastías que protegieron y patrocinaron no sólo su propia religión sino también las otras. Es lo que sucedió, por ejemplo, con los budistas Aśoka (siglo III a. C.) y Kaniṣka (II – III d. C.); con los reinos hinduistas del sur durante los primeros siglos de la era cristiana; con el vishnuíta Kumaragupta (V d. C.), el budista Harṣa (VII d. C.), las dinastías hinduistas Pallava (VII – X) y Pala (VIII – XII); y, ya en el siglo XVI, con el emperador de origen musulmán Akbar, que impulsó el diálogo interreligioso y propuso una religión universal que recogiera los elementos comunes a todas las religiones.

La imagen de conjunto es mucho más tolerante que la que nos ofrecen las religiones proféticas. De la historia del cristianismo y el Islam no hace falta decir nada. El zoroastrismo también reprimió y persiguió las demás religiones en la época sasánida (siglos III – VII d. C.). En lo que se refiere al judaísmo, aunque parece que su carácter de religión profética la predispondría a ser intolerante con las otras religiones, el ser una religión nacional, sin aspiraciones de universalidad, y el no haber dispuesto casi nunca del poder necesario para imponer su dominio a las demás religiones han debido de influir en que no lo haya podido ser tanto.

## 7. Los edictos de Aśoka

Uno de los gobernantes indios que hemos mencionado en el apartado anterior como ejemplo de tolerancia e incluso protección de las otras religiones es el emperador Aśoka. Aunque no fue hinduista sino budista, lo traigo aquí a colación porque es un ejemplo claro de cómo una religión mística india de carácter universal puede dar lugar a actitudes muy positivas ante la pluralidad religiosa. Baste con transcribir dos fragmentos de sus famosos edictos<sup>9</sup>:

El rey (...) honra por igual a las personas de todas las religiones, miembros de órdenes religiosas y laicos, con dones y muestras varias de estima (...) Las creencias de los demás merecen siempre ser respetadas (...) Al rendirlas honor, se exalta la propia creencia y se rinde al mismo tiempo un servicio a la creencia de los demás. Actuando de otro modo se daña la propia creencia y se causa menoscabo a la de los demás. Porque si una persona ensalza su propia creencia y desacredita las demás por devoción a la suya y porque quiere glorificarla, causa serio daño a su propia creencia (...) El rey (...) quiere que las personas de todas las creencias conozcan las doctrinas de los demás y adquieran así doctrinas coherentes. Los que están apegados a sus propias creencias han de saber que el rey (...) no valora tanto los dones o los honores como el crecimiento de las cualidades esenciales a la religión en las personas de todas las creencias.

Aśoka es capaz de respetar todas las religiones porque ve que todas tienen algo en común. ¿Cuáles son esas “cualidades esenciales a la religión (...) de todas las creencias”? Veamos otro fragmento:

El pueblo ejecuta diversas ceremonias (...) Es justo realizar ceremonias; pero las de aquella clase tienen escaso fruto. La ceremonia del Dharma, por el contrario, es muy provechosa. Consiste en dar el trato adecuado a los esclavos y siervos, en la reverencia a los maestros, en no hacer daño a las criaturas vivas y en tratar con liberalidad a los sacerdotes y ascetas. Éstas y otras acciones semejantes son las llamadas ceremonias del Dharma.

Ése es el fondo común de todas las religiones: la bondad, la no violencia, el amor y la compasión, virtudes esenciales no sólo en el budismo sino también en el jainismo y el hinduismo.

## 8. Pluralismo / inclusivismo en la *Bhagavadgītā*

---

<sup>9</sup> Traducidos al castellano en Rodríguez Agradados 1992.

Volvamos ahora a esta última religión. La *Bhagavadgītā*<sup>10</sup> (c. siglo II a. C.) es el texto sagrado más universalmente apreciado en el hinduismo. Esta obra acepta la teoría del deber (*dharma*) expuesta en el *Código de Manu*, uno de cuyos ingredientes esenciales es la institución de las castas. Pero la *Gītā* es un texto mucho más espiritual, más místico, que el *Código de Manu*, y, aunque anterior, incorpora ya la devoción (*bhakti*) por un Dios personal, el nuevo elemento que transformará el brahmanismo clásico en hinduismo propiamente dicho. Esto hace que su visión de las cosas, sin dejar de ser plenamente ortodoxa, sea más abierta, más plural y flexible que la del *Código de Manu*.

En primer lugar, el pluralismo se manifiesta en la aceptación de diversos caminos para llegar a la salvación. Veámoslo en tres textos, que parafraseamos:

a) 5.4s: Los ignorantes distinguen entre el *sāṃkhya* (la sabiduría discernidora) y el *karmayoga* (la acción desinteresada). El que practica uno de ellos adquiere el fruto de ambos. Los *sāṃkhyas* y los *yogin* llegan al mismo lugar.

b) 12.1-5: Pregunta: ¿Quién es mejor *yogin*, el devoto del Dios personal (*bhaktiyogin*) o el que adora el Absoluto impersonal (*jñānayogin*)? Respuesta: Son mejores los que me adoran como Dios personal. Los que adoran el Absoluto también vienen a mí, pero su camino es más difícil.

c) 9.23: “Hasta los que adoran a otros dioses con fe me están adorando a Mí, Arjuna, aunque por medios incorrectos”.

Es decir: el discernimiento, la sabiduría, el yoga de la acción, la meditación, la devoción a diferentes dioses... todos estos caminos llevan a la salvación del ciclo de la reencarnaciones, a la unión con Dios. No se trata de un verdadero pluralismo, porque para la *Bhagavadgītā* el camino regio es la devoción a Kṛṣṇa, y todos los demás caminos acaban llevando a Kṛṣṇa, que no es una concepción más de la divinidad, sino la Divinidad única. Por eso, textos posteriores afirman que, aunque haya habido muchas encarnaciones divinas (*avatāras*), Kṛṣṇa es el *pūrṇāvatara*, la única encarnación plena de la Divinidad. En consecuencia, nos encontramos con un inclusivismo por el que los demás caminos acaban equivaliendo, aunque menos directamente, con el camino supremo de la devoción a Kṛṣṇa.

Este inclusivismo de la *Bhagavadgītā* sólo se aplica a las diferentes tradiciones espirituales que conviven dentro del hinduismo. Todavía no se extiende a las demás religiones. Pero recordemos lo que hemos visto más arriba: el destino de los que no son hinduistas no es en absoluto trágico, porque todos ellos seguirán reencarnándose hasta alcanzar, más pronto o más tarde, la salvación.

---

<sup>10</sup> Traducción castellana recomendable: Tola 2000.

Veamos ahora otro fragmento de la *Gītā* aplicable indirectamente al asunto que nos ocupa. En 18.20-22 se dice que hay tres clases de conocimiento: el “oscuro” o inferior, que se aferra a un único ser como si fuera el todo; el “apasionado” o intermedio, que ve a todos los seres como distintos y separados; y el “bondadoso” o superior, que ve a todos los seres formando parte de una única existencia. Esto se puede aplicar a cualquier clase de pluralidad, incluida la pluralidad religiosa. El ignorante se aferra a una parte considerándola el todo, se apeg a una religión como si fuese la única buena, el único camino. La persona de nivel medio ve la pluralidad: mi religión no tiene que ver con las demás. El sabio ve la unidad en la multiplicidad: todas las religiones son manifestaciones diversas de un principio más profundo y más amplio. La primera actitud es arrogante y dogmática, incluso totalitaria y violenta; la segunda, indiferente, egoísta, incapaz de ver lo común; la tercera, fraternal, solidaria. En ella el “nosotros” es anterior al “yo” y más importante que él. Sólo una metafísica como ésta, de la unidad en la diversidad, puede fundamentar teóricamente una convivencia armoniosa entre las diferentes religiones, culturas, razas, géneros, especies, etc., ya que favorece la percepción de lo común y la relativización – sin negarlas – de las diferencias. Como la mayor parte de las tradiciones hinduistas son partidarias de una visión de la realidad con estas características, es coherente que tiendan a adoptar actitudes tolerantes ante la pluralidad.

## 9. En la *Uddhavagītā*

Esta tendencia hacia el pluralismo que se inicia en la *Bhagavadgītā* fue desarrollándose a lo largo de la historia del hinduismo, conviviendo con otras corrientes más exclusivistas y cerradas. Veamos ahora dos fragmentos en la misma línea, pero algo más radicales, de la *Uddhavagītā*<sup>11</sup>:

En 15.6-8 se lee que hay tres caminos de liberación: la sabiduría (*jñānayoga*), la acción (*karmayoga*) y la devoción (*bhaktiyoga*). Y que cada uno de ellos es mejor para una clase de persona. Ya no se afirma que haya un camino superior a los demás sino que a cada persona, según su naturaleza, le va mejor uno u otro. Actualmente se suele decir que a la persona más intelectual le va mejor el *yoga* del conocimiento, a la más activa el de la acción y a la más emocional el de la devoción.

---

<sup>11</sup> Diálogo entre Kṛṣṇa y su discípulo Uddhava contenido en el *Bhāgavata Purāṇa* (c. siglo X / XII d. C.). Hay traducción castellana: Vijayananda 1975. Albretch 2005 es un extenso resumen del *Bhāgavata Purāṇa*.

El capítulo 17 es muy interesante. Uddhava empieza diciendo que cada escuela de pensamiento enumera las partes de la realidad de distintas maneras. ¿Cuál es la correcta? (17.1-3) Kṛṣṇa responde que, a pesar de sus discrepancias, todos estos sabios están diciendo la verdad (4). Las personas discuten impulsadas por las “cualidades” de la naturaleza (5). “Todas estas necias discusiones desaparecen cuando se alcanza la ecuanimidad y el control de los sentidos” (6), ya que todo está presente en todo, como causa o como efecto (7-8). Por eso, hay que aceptar como verdaderas todas las enumeraciones, ya que todas son razonables (9). De las estrofas 10 a 24 expone las diferentes opiniones sobre los principios que constituyen el sistema de la realidad, y en la 25 concluye: “Así que, como ves, cada sabio ha enumerado las partes (de la realidad) de distintas maneras. Todas las propuestas son razonables; por eso, todas ellas son aceptables”.

No es sólo, pues, que todos los caminos lleven a la salvación, sino incluso que todas las filosofías son verdaderas. El sabio instalado en la ecuanimidad trasciende todas las perspectivas y ve que todas son verdaderas desde su propio punto de vista. Es de nuevo la afirmación de un decidido pluralismo – todavía sólo dentro del hinduismo – debido a la posesión de un punto de vista más amplio (unidad) que abarca las diferentes perspectivas particulares (multiplicidad).

Hace años le pregunté a Svāmī Brahmānanda, un sabio maestro de Vedānta<sup>12</sup>: “Si cuando se alcanza la Sabiduría se va más allá de todas las filosofías, ¿también hay que ir más allá del Vedānta?” Y me respondió: “Si el Vedānta es una filosofía, hay que ir más allá de él; pero el Vedānta no es una filosofía, sino el final (*anta*) del conocimiento (*veda*)”.

## 10. Relatividad del conocimiento en el jainismo

Todas las perspectivas, pues, son parcialmente verdaderas, o plenamente verdaderas desde su propio punto de vista; pero el sabio trasciende todos los puntos de vista parciales y se sitúa en un lugar que está en todas partes y, a la vez, no está en ninguna parte. Este perspectivismo lo ha desarrollado sistemáticamente el jainismo<sup>13</sup> en su teoría del *anekantavāda* o “doctrina de la pluralidad”. Según los jainistas nada puede afirmarse o negarse absolutamente, sino sólo condicionalmente. Cada filosofía adopta un punto de vista (*naya*) y es verdadera desde ese punto de vista; pero no es la verdad absoluta. El error consiste en confundir una perspectiva particular con la verdad completa.

---

<sup>12</sup> Una de las escuelas espirituales y teológicas del hinduismo. Shankaracharya 1999 es una buena introducción.

<sup>13</sup> Otra de las religiones nativas de la India. Véase Pániker 2001. Sobre el pensamiento de la India, Glasenapp (en prensa).

## 11. El concepto de “deidad elegida” (*iṣṭadevatā*)

La facilidad para tolerar la pluralidad es, pues, una actitud extendida en el hinduismo. Ha cristalizado en el concepto de *iṣṭadevatā*, la deidad amada, venerada o elegida. Del amplio muestrario de concepciones de lo divino que ofrece el hinduismo, cada localidad, familia o individuo escoge o hereda una que se convierte en su deidad tutelar. Centrémonos en los individuos. Una persona puede tener como deidad elegida un dios, una diosa, una concepción impersonal, o andrógina, o animal de lo divino, un objeto material, etc. que se convierte para ella en la Divinidad única y suprema, en la Realidad absoluta inmanente en todas las cosas y trascendente a ellas, la unión (fusión o comunión) con la cual constituiría la meta última de la existencia. Todas las demás concepciones divinas del hinduismo se convierten para esa persona en símbolos o aspectos de su deidad elegida, o en deidades inferiores, una especie de “ángeles” o seres intermedios. Por eso, en los templos dedicados a una deidad suele haber imágenes de otros dioses; todos los hindúes veneran al dios Gaṇeśa como un poder importante aunque no sea su deidad elegida; hay deidades combinadas, para los que admiran a dos o más dioses y no se quieren decidir por uno de ellos<sup>14</sup>... A menudo los devotos son conscientes del carácter simbólico de esta multitud de objetos de culto. Así, por ejemplo, a las personas más pudorosas no les cuesta nada tocar y derramar líquidos con devoción sobre el *liṅga*, el símbolo fálico – en ocasiones muy realista – de Śiva; o muchas imágenes de los dioses, una vez cumplida su misión cültica en el ciclo religioso anual, son despedidas y arrojadas a un río o al mar para ser sustituidas por otras nuevas.

Igualmente, se manifiesta este sentido de unidad plural en el hecho de que gran parte de las prácticas religiosas sean iguales en todo el mundo hinduista – por ejemplo, todos celebran las principales fiestas religiosas –, pero las explicaciones y creencias que justifican dichas prácticas son distintas e incompatibles entre sí. Así, por ejemplo, en Divālī, la fiesta más popular del calendario hinduista, se iluminan las casas, las familias se reúnen, se felicita a los conocidos, etc.; pero, según la zona de la India en la vivan y la corriente del hinduismo con la que se identifiquen, los fieles dirán que la fiesta está dedicada a la diosa Kālī, o que se celebra la boda de los dioses Lakṣmī y Viṣṇu, o la muerte del demonio Narakāśura a manos de Kṛṣṇa, el retorno de Rāma a su ciudad después de vencer al demonio Rāvaṇa, etc. Y los que tengan una concepción impersonal de lo divino dirán que todos estos mitos y

---

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, Harihara es Viṣṇu y Śiva a la vez; el sabio mitológico Dattātreya es encarnación simultánea de Brahmā, Viṣṇu y Śiva; y Ardhanārīśvara es mitad Śiva y mitad su esposa, Parvatī. Sobre mitología hinduista, por ejemplo, Pattanaik 2005.

celebraciones simbolizan la luz de la Conciencia pura, el *brahman*, la Realidad Absoluta que es el alma de todas las cosas.

Esta coexistencia de una relativa unidad de prácticas con una enorme diversidad de creencias ha llevado a algunos a afirmar que en el hinduismo no hay ortodoxia, “opinión correcta”, sino ortopraxis, “acción correcta”. Lo importante es cumplir el propio *dharma*, el propio deber. Es más importante lo que se hace que lo que se cree. El “por sus obras los conoceréis” está muy arraigado en la mentalidad hinduista, y al pueblo llano no le cuesta nada recibir con veneración a personas religiosas de cualquier secta, denominación o tradición religiosa si ven que es una persona que encarna los valores del *dharma*.

## 12. Kabir: más allá del hinduismo y el Islam

Hemos observado ya que el carácter “místico” del hinduismo le facilita la relativización de las mediaciones religiosas y, en consecuencia, la tolerancia de la diversidad. Y también que los sectores más espirituales, menos ritualistas, de la religión son los más proclives a adoptar esa actitud. Este apartado lo dedicamos a un ejemplo prototípico de superación mística de las particularidades externas de las tradiciones religiosas.

Entre los siglos XIV y XVI d. C. hubo en el noroeste de la India una serie de reformadores religiosos, los llamados *sants*, muy influyentes en todo el hinduismo posterior. Algunos de ellos practicaban una devoción *nirguna*, es decir, por una divinidad sin atributos antropomorfos, sin un nombre determinado, que no era propiedad de ninguna de las grandes religiones presentes en la India en la época: el Islam o las diversas corrientes del hinduismo. El más importante de ellos fue Kabir (siglo XV), de origen musulmán, que tuvo un maestro hinduista y predicó una espiritualidad situada más allá de las tradiciones religiosas. Criticaba las supersticiones de la religión popular, la institución de las castas, el poder de los sacerdotes, la infalibilidad de las escrituras, etc., lo que hizo que fuera perseguido por los representantes más cerrados de ambas religiones. Pero tuvo devotos hinduistas y musulmanes y sus canciones siguen siendo muy populares actualmente en el norte de la India<sup>15</sup>. Veamos algunos textos suyos<sup>16</sup>. En el primero plantea el problema de la intolerancia y la violencia interreligiosa: “El hinduista dice que Rām es el amado. El turco dice que es Rahim (otro nombre de Alá). Entonces se matan entre sí. Nadie conoce el secreto” (*Bījak* 1.4). Se matan porque no conocen el secreto. ¿En qué consiste este secreto? El siguiente texto lo revela:

---

<sup>15</sup> Algunos poemas de Kabir junto a los de los otros *sants* en Palma 2002.

<sup>16</sup> Extraídos de Hess y Singh 1986.

Hermano, ¿de dónde han venido tus dioses? Dime, ¿quién te ha vuelto loco? Rām, Alá, Keśava, Karim, Hari, Hazrat... tantos nombres. Tantos adornos, todos del mismo oro (...) este *namāz*, aquella *pūjā*, este Mahādev, aquel Mahoma (...) este hinduista, aquel turco; pero todos pertenecen a la tierra. Los vedas, los coranes, todos esos libros; aquellos *mullas* y aquellos brahmanes... tantos nombres, tantos nombres; pero todos los pucheros son del mismo barro. (1.30)

Es decir: El Rāma de los hinduistas y el Alá de los musulmanes es el mismo Dios. Los distintos nombres de Alá (Karim, Hazrat, etc.) y de los dioses hinduistas designan la misma realidad. Pero no sólo los nombres de Dios, sino también las prácticas religiosas, los profetas, los especialistas religiosos, las escrituras... todo es lo mismo, se refiere a lo mismo en el fondo. Ambas religiones son formas diferentes de lo mismo. ¿Por qué afirma esto Kabir? Profundicemos un poco más con otro texto semejante:

Es una gran confusión. El Veda, el Corán, la santidad, el infierno, la mujer, el hombre (...) Todo es la misma piel y hueso, (...) la misma sangre, la misma carne. (...) ¿Quién es un brahmán? ¿Quién es un siervo? (...) Kabir dice: ¡zambúllete en Rām! Allí no hay hinduista, no hay turco. (1.75)

No sólo el referente último de las religiones es el mismo y, en consecuencia, se puede decir que las mediaciones religiosas que hallamos en ellas (como el Veda y el Corán) son equivalentes. Todas las demás distinciones sociales y religiosas desaparecen en la unidad de Dios: las distinciones de género, de casta, de religión... incluso la gran dualidad religiosa de la salvación y la condenación se difuminan en el seno de la Realidad Absoluta e indivisible que es Dios.

Esta negación de todas las diferencias en la unidad divina le lleva a Kabir a concluir que a Dios no se le encuentra sólo en el marco estrecho y limitado de las tradiciones religiosas particulares sino que las desborda:

Las criaturas son como tú, Alá-Rām. Señor, sé bondadoso con ellas. (...) ¿Vive Khuda (Alá) en la mezquita? ¿Entonces quién vive en todas partes? ¿Está Rām en los ídolos y los templos? ¿Lo habéis buscado y encontrado allí? Hari al Este, Alá en el Oeste: eso es lo que os gusta soñar. ¡Buscadlo en el corazón, sólo en el corazón! Ahí viven Rām y Karim (Alá). ¿Cuál es falso, el Corán o el Veda? Lo falso es la visión oscurecida. ¡Es uno, es uno en todos! ¿Cómo lo habéis convertido en dos? Todos los hombres y las mujeres nacidos, todos ellos son tus formas, dice Kabir. Yo soy el hijo tonto de Rām-y-Alá. Él es mi *guru* (hinduista) y mi *pir* (musulmán). (1.98)



Dios no está sólo en las mezquitas y en los templos, en los maestros de las tradiciones religiosas. Está en todas partes, y el mejor lugar, el más cercano, para buscar al Maestro Universal es nuestro propio corazón. Sin embargo, aunque las religiones no puedan atribuirse la posesión exclusiva de Rām-Alá-Dios-Nirvāṇa-Dao-etc., eso no quiere decir que sean falsas: ni el Corán, ni los Vedas (ni la Biblia, etc.) son falsos. “Lo falso es la visión oscurecida”. Es decir: lo decisivo no es el pertenecer o no a una u otra tradición religiosa - o, como Kabir o Krishnamurti<sup>17</sup>, a ninguna -, sino el estar abierto a lo divino, presente en todas partes y en el propio corazón.

De nuevo se comprueba en Kabir que la mística tiende a relativizar las mediaciones del Misterio, las diferencias entre las formas religiosas, y a fijarse en el fondo común. En el caso de este santo ya no sólo nos encontramos con una actitud pluralista – y, en consecuencia, tolerante - dentro del marco del propio hinduismo, como había sucedido hasta entonces en esa tradición. Kabir fue capaz de ver la unidad profunda de las dos grandes religiones que conocía, el hinduismo y el Islam, porque había experimentado el Fundamento único en que se unen todas las realidades particulares.

### 13. Rāmakṛṣṇa: las religiones, distintos caminos hacia el mismo Dios

Pero Kabir, y otros pocos místicos como él, fueron la excepción que confirmaba la regla de que los hinduistas podían ser pluralistas con las otras corrientes del hinduismo pero no lo eran con las otras tradiciones religiosas. Este pluralismo interreligioso sólo se extendió en el hinduismo desde finales del siglo XIX, y su primer gran representante fue el místico bengalí Śrī Rāmakṛṣṇa (1835 – 1886). Rāmakṛṣṇa era el sacerdote analfabeto de un templo dedicado a la diosa Kālī, a la que adoptó como su “deidad elegida”. Se entregó por completo al culto de esa diosa hasta alcanzar la unión mística con ella. Pero después, atraído por un frenesí místico irresistible, se dedicó a recorrer diversos caminos espirituales, uno detrás de otro, dirigido por maestros expertos en cada uno de ellos. Veamos lo que él mismo dice:

Tuve que practicar las distintas religiones: el hinduismo, el islamismo, el cristianismo. También tuve que conocer las diversas sendas del hinduismo, como la de los *shaktas*, la de los vishnuitas, la de los vedantistas y otras. Y he descubierto que todas se dirigen hacia el mismo Dios, aunque van por distintos caminos. (Vijayananda 1988, nº 983).

---

<sup>17</sup> Influyente maestro espiritual indio contemporáneo (1895 – 1986). Krishnamurti 2000 es una buena y extensa antología de sus enseñanzas.

No sólo recorrió caminos hinduistas, tanto devocionales como sapienciales, sino que extendió su campo de experimentación a las otras religiones, practicando el sufismo y la devoción a Jesús, y llegando en todos ellos a la experiencia suprema de unión con cada forma particular de lo divino. Y lo que dice que descubrió es que todas llegaban a lo mismo, que eran caminos diferentes “hacia el mismo Dios”.

Como podemos subir a la azotea de una casa por una escalera de cemento o con una escalera de madera, o trepando por una cuerda o un bambú, así también son diversos los senderos y los medios para acercarnos a Dios, y cada religión que hay en el mundo señala uno de esos caminos. (467)

Cada religión es un camino hacia lo divino, que es simbolizado de maneras distintas en cada una de ellas:

En el taller del alfarero hay vasijas, jarros, platos, fuentes, etc., de distintas formas y tamaños, pero todos están hechos de arcilla. Así, Dios es uno, pero se le adora en distintas épocas y regiones de la tierra bajo diversos nombres y formas. (458)

Ésta es la primera expresión clara del pluralismo tolerante tan extendido en el hinduismo contemporáneo. Lo que hizo Rāmakṛṣṇa fue generalizar la noción de “deidad elegida” más allá del hinduismo, viendo todas las religiones y conceptos de lo divino como expresiones diversas de la misma actitud religiosa básica.

#### **14. Vivekānanda: todas las religiones son verdaderas**

Desde principios del siglo XIX habían tenido lugar varios intentos de modernizar el hinduismo; pero el verdadero origen del neohinduismo ilustrado, abierto a la influencia de la modernidad occidental sin renunciar a lo esencial de la propia tradición, se encuentra en Svāmī Vivekānanda (1862 – 1902)<sup>18</sup>, el “San Pablo” de Rāmakṛṣṇa. Se trataba de un joven abogado, brillante y dinámico, que se convirtió en el discípulo más importante del místico bengalí. A la muerte de su maestro formó con otros condiscípulos la Ramakrishna Mission, con el objetivo de propagar las enseñanzas de su *guru* y servir a la humanidad. En 1893 acudió como representante del hinduismo al Parlamento de las Religiones de Chicago, y en su primera intervención dijo lo siguiente:

---

<sup>18</sup> Vivekananda 1993 es una buena antología de los escritos del Svāmin.

Hermanas y hermanos de América:

Mi corazón se llena de un gozo inexpresable cuando me levanto para responder a la cálida y cordial bienvenida que nos habéis ofrecido. Os doy las gracias en nombre de la orden monástica más antigua del mundo. Os doy las gracias en nombre de la madre de las religiones. Y os doy las gracias en nombre de millones y millones de hinduistas de todas las clases y sectas.

Gracias también a algunos de los oradores que han hablado en esta tribuna y que, refiriéndose a los delegados del Oriente, os han dicho que estos hombres de naciones lejanas pueden reivindicar el honor de llevar por los diferentes lugares la idea de la tolerancia. Me enorgullezco de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo tanto la tolerancia como la aceptación universal. No sólo creemos en la tolerancia universal sino que aceptamos que todas las religiones son verdaderas. Me enorgullezco de pertenecer a una nación que ha amparado a los perseguidos y refugiados de todas las religiones y todas las naciones de la tierra. Me enorgullezco de decir que hemos acogido en nuestro seno los restos más puros de los israelitas, que vinieron al sur de la India y hallaron refugio con nosotros el mismo año en que la tiranía romana hizo pedazos su templo santo. Me enorgullezco de pertenecer a la religión que ha protegido y sigue sosteniendo lo que queda de la gran nación zoroástrica. Os voy a citar, hermanos, unos versos de un himno que recuerdo haber repetido desde mi primera infancia, que recitan todos los días millones de seres humanos: “Como todos los diferentes ríos nacidos en lugares diferentes mezclan sus aguas en el mar, del mismo modo, Señor, los diferentes caminos que toman los hombres debido a sus tendencias diversas, aunque parezcan distintos, sinuosos o rectos, todos llevan a Tí”.

Es el pluralismo tolerante que aprendió de su maestro, combinado con una actitud legítimamente orgullosa de la grandeza de su propia religión<sup>19</sup>. Era la primera vez que se oía en un foro internacional la voz vigorosa y conciliadora del nuevo hinduismo. Vivekánanda obtuvo un gran éxito en el Parlamento, lo que le permitió viajar por Occidente dando conferencias – era un gran orador –, fundando centros espirituales y, en suma, difundiendo la versión más universalista y abierta del hinduismo. Cuando volvió a la India fue recibido como un héroe nacional y con él se inició el llamado “renacimiento hinduista”, en el que una religión y una civilización humilladas por los invasores musulmanes e ingleses despertaba tras siglos de adormecimiento.

---

<sup>19</sup> Aunque algo exagerada, ya que ni el hinduismo es históricamente la madre de las demás religiones ni su orden, fundada como muy pronto en el siglo VII d. C., es la más antigua del mundo.

En realidad, la tolerancia de Vivekānanda - igual que la de su maestro y, después, la de todo el "neohinduismo" -, oscilaba entre un genuino pluralismo reductivo y un inclusivismo que veía en el monismo del Advaita Vedānta la esencia común de todas las religiones. Este inclusivismo – que, recordémoslo, no es otra cosa que un exclusivismo cortés – es lo que se halla detrás del nombre que los hinduistas atribuyen a su religión desde el siglo XIX: *sanātana dharma*, "la ley eterna". Para ellos el hinduismo no es una religión más sino la expresión visible del orden divino, del que las otras religiones no serían más que manifestaciones parciales.

Este inclusivismo no es sólo teórico sino también práctico: históricamente el hinduismo no ha tendido a enfrentarse a las religiones y culturas diferentes con las que se iba encontrando sino más bien a integrarlas en su seno. Todos los invasores de la India anteriores a los musulmanes acabaron hinduizados. Vencieron militarmente pero fueron conquistados culturalmente. Las tribus no arias que entraron en contacto con los arios se convirtieron en castas y pasaron a formar parte de ese sistema social. El budismo desapareció de la India en gran medida porque la mayor parte de sus aportaciones fueron asumidas por el hinduismo y se convirtió en una religión redundante, innecesaria. Se llegó a considerar a Buda una encarnación más de Viṣṇu. Curiosamente, la institución de las castas ha entrado también en religiones tan igualitarias como el cristianismo y el Islam indios. A mí me han preguntado si pertenezco a la casta de los cristianos<sup>20</sup>. En los templos hinduistas actuales es fácil encontrar imágenes no sólo de Buda sino también de Jesús o la Virgen. El propio Jesús es considerado como mínimo un gran santo, incluso como una encarnación de Dios. Para los hinduistas, un cristiano es aquél que tiene a Jesús como su "deidad elegida", es decir, su símbolo principal de lo Divino. He visto a un maestro hinduista iniciar a un discípulo dándole el *mantra* "om Jesús", y a otro diciéndole que su práctica espiritual principal debería ser la repetición del Padre nuestro.

Según esta lógica, no hay diferencia entre ser hinduista o pertenecer a cualquier otra religión. Por eso, las conversiones de unas religiones a otras no se ven como algo especialmente dramático. Se trata tan sólo del cambio de unos símbolos por otros, no del paso del error que condena eternamente a la verdad salvífica, o viceversa.

## 15. M. K. Gandhi: aprecio de las tradiciones religiosas

---

<sup>20</sup> Recordemos que para los hinduistas todos los seres están divididos en castas o "especies".

El neohinduista más conocido es M. K. Gandhi (1869 – 1948), que hizo suyos los planteamientos de Rāmākṛṣṇa y Vivekānanda: todas las religiones llevan a Dios. Por eso no sólo hay que tolerarlas sino apreciar positivamente tanto la propia religión como las ajenas:

La tolerancia no significa indiferencia hacia la propia religión, sino un amor más inteligente y más puro por ella. (...) El conocimiento y la tolerancia de otras religiones nos proporcionan una comprensión más auténtica de la nuestra. (Varios: 125)

Nuestra religión es, pues, una más; pero para nosotros es la religión principal, porque es el sistema de mediaciones (creencias, prácticas, instituciones, etc.) por el cual se nos revela la Trascendencia. No es necesario abandonar las tradiciones religiosas, como propone Krishnamurti. Se puede ser una persona profundamente religiosa y, a la vez, muy tolerante perteneciendo a cualquier tradición, siempre que se tenga una visión amplia de la multiplicidad de las manifestaciones religiosas y se vea la religión propia como un sistema simbólico más. La actitud tolerante sólo empieza a peligrar cuando se convierte el símbolo en ídolo, cuando no se ve la religión propia como un dedo que apunta hacia el Misterio sino como el mismo Misterio objetivado, cosificado, convertido en algo dominable por los seres humanos<sup>21</sup>.

Eso es lo que dice Gandhi: cuanto mejor conozcamos y más apreciemos los valores de las otras religiones, más entenderemos y querremos la nuestra. Como afirmaba Max Müller: “El que sólo conoce una religión no conoce ninguna”. Si sólo conocemos nuestra propia tradición religiosa exageraremos vanidosamente su importancia ignorando lo que tiene en común con las demás. Además, desconoceremos su verdadera especificidad, el carisma que la vuelve única, su aportación especial a la humanidad. Y no estaremos abiertos a enriquecer nuestra vida y nuestra religiosidad con las aportaciones específicas de las otras tradiciones.

## **16. Intolerancia en el hinduismo contemporáneo**

Como ya hemos dicho desde el principio, en el hinduismo no sólo hay actitudes tolerantes sino también, como en casi todas partes, intolerancia. Lo que sucede es que nos hemos

---

<sup>21</sup> También existe el peligro contrario: una persona con sensibilidad espiritual que no esté vinculada a ninguna tradición religiosa puede caer en un eclecticismo superficial o quedarse en un limbo puramente teórico por carecer de mediaciones simbólicas, institucionales, etc. en las que encarnar prácticamente su anhelo espiritual.

centrado en aquéllas. Este apartado tiene la única función de recordar la otra cara de la moneda, para que el lector no se quede con una imagen excesivamente idílica del hinduismo, en el que no todo es de color rosa. Incluso en el siglo XX, no todos los sectores del hinduismo están de acuerdo con el universalismo tolerante. La violencia musulmana y, después, el dominio británico suscitaron reacciones violentas entre los hinduistas. En 1925 se fundó el RSS (Rashtriya Svayamsevak Sangh), organización paramilitar nacionalista e hinduista opuesta radicalmente a la presencia en la India de ideologías “extranjeras” como el Islam, el cristianismo o el comunismo, que no duda en recurrir a la violencia para conseguir sus objetivos. Fue precisamente uno de sus miembros el que asesinó a Gandhi en 1948, en un episodio en que colisionaron el hinduismo tolerante y el excluyente. El concepto central que aglutina la ideología y la acción de esta versión cerrada y nacionalista del hinduismo es el de “hinduidad” (*hindutva*) - paralelo al más conocido por nosotros de “cristiandad” - según el cual la religión y el poder político serían dos aspectos inseparables de una unidad cultural hinduista excluyente.

La VHP (Vishwa Hindu Parishad), fundada en 1964, es otra organización “nacionalhinduista” con ideales semejantes a los del RSS pero de carácter más cultural. El partido político que recogió estas ideas fue el BJP (Bharatiya Janata Party), fundado en 1980, que llegó al poder por primera vez en 1989. Estas tres organizaciones y otras parecidas pero de carácter regional enfrentan a los hinduistas con las otras comunidades, en especial con los 150 millones de musulmanes, a los que consideran extranjeros o traidores que deberían convertirse al hinduismo si quieren integrarse verdaderamente en la “gloriosa” civilización hindú, la “más antigua” del mundo, etc. Así, en 1992 masas de hinduistas aleccionadas por estas organizaciones demolieron una mezquita en Ayodhya, en el norte de la India, que supuestamente había sido construida por los invasores musulmanes sobre un templo hinduista erigido en el lugar exacto en el que habría nacido el dios Rāma, dando lugar a una larga serie de conflictos entre ambas comunidades. A veces son incluso los gobiernos de los estados los que alientan la violencia contra las otras comunidades, como ha sucedido recientemente en Gujerat, donde se ha desatado una verdadera persecución religiosa contra los musulmanes y los cristianos.

Hay, pues, sectores del hinduismo exclusivistas e intolerantes, aunque no puede decirse que esta religión en su conjunto posea estas características<sup>22</sup>. La mayor parte de los actos de violencia contra las otras religiones no se deben a motivos propiamente

---

<sup>22</sup> Sin entrar en el tema de la violencia estructural del sistema de castas, que no es el que nos ocupa ahora.

religiosos sino a la utilización política, sea nacionalista o con meros fines electorales, de lo religioso.

## 17. Conclusión principal

Las creencias que se tengan sobre el valor de lo diferente determinan la actitud práctica – de tolerancia, intolerancia, etc. – que se adopte ante ello. Aunque en el hinduismo siempre ha habido tolerancia e intolerancia, su carácter de religión “mística” y su tendencia a ver la unidad en la diversidad facilitan la percepción de lo común y, en consecuencia, la relativización de las mediaciones particulares y ha hecho que predominara la tolerancia de lo diferente sobre la intolerancia, al principio sólo dentro de la propia tradición hinduista, después respecto a todas las tradiciones religiosas.

## Bibliografía

- Agud, A., Rubio, F., 2000, *La ciencia del brahman. Once upaniṣad antiguas*, Madrid, Trotta.
- Doniger, W., 1991, *The Laws of Manu*, Londres, Penguin.
- Dumont, L., 1970, *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.
- Eliade, M., 1980, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, Cristiandad.
- Embree, A. T., y Wilhelm, F., 1987, *India: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, Madrid, Siglo XXI.
- Flood, G., 1998, *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press.
- Glasenapp, H. von, 1977, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona, Barral; en prensa, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Heiler, F., 1919, *Das Gebet* (2ª ed. corr. y aum.), Munich, Ernst Reinhardt.
- Hess, L. y Singh, S., 1986, *The Bījak of Kabir*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Ilárraz, F. G., y Pujol, Ò., 2003, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣáds*, Madrid, Trotta.
- Krishnamurti, J., 2000<sup>2</sup>, *Libertad total*, Barcelona, Kairós.
- Kulke, H., y Rothermund, D., 1991, *A History of India*, Delhi, Manohar.
- Palma, D. de (tr.), 2002, *Innumerables cazadores, una sola vida. Antología de poetas santos de la India (siglos XV-XVI)*, Madrid, Miraguano.
- Pániker, A., 2001<sup>2rev</sup>, *El jainismo*, Barcelona, Kairós.
- Íd., 2005, *Índika. Una descolonización intelectual*, Barcelona, Kairós.
- Pattanaik, D., 2005, *Mitología hindú*, Buenos Aires, Kier.

- Rodríguez Adrados, F., 1992, *Asoka: edictos de la ley sagrada*, Barcelona, Apóstrofe.
- Shankaracharya, Sri, 1999<sup>3</sup>, *La ciencia del autoconocimiento*, Buenos Aires, Hastinapura, ed. de Sw. Nikhilananda.
- Söderblom, N., 1930, *Uppenbarelsen religion*, 2ª ed. corregida y aumentada (1ª 1903; trad. inglesa: *The Nature of Revelation*, Fortress Press, Philadelphia, 1966).
- Tola, F., 2000, *Bhagavad Gita. El Canto del Señor*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Varios, 1971, *Las grandes religiones enjuician al cristianismo*, Bilbao, Mensajero.
- Vedavyasa, 2005, *Srimad Bhagavatam*, Buenos Aires, Hastinapura, ed. y trad. A. Albretch.
- Vijayananda, S., 1975, *Sri Krishna y Uddhava*, Buenos Aires, Kier.
- Vijayananda, S., 1988<sup>2</sup>, *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier.
- Villar Liébana, F. (ed.), 1975, *Himnos védicos*, Madrid, Editora Nacional.
- Vivekananda, S., 1993<sup>4</sup>, *Selecciones*, Buenos Aires, Kier.