



Alain Daniélou tocando el *mridangam*, Benarés, 1950. Foto: Raymond Burnier.

He acabado constatando que no puedo comunicar con personas que mantienen cualquier tipo de fe, tanto religiosa, política como artística. Estoy demasiado acostumbrado a una actitud abierta, siempre dispuesto a cuestionarlo todo, ya se trate de mitos, de moral, de la sociedad o de la ciencia. Me siento cómodo con la gente que, al menos en el plano del pensamiento, carece fundamentalmente de principios y tabúes.¹

Tagore, al igual que Max Jacob, estaba siempre dispuesto a reírse de sus propias afirmaciones, de las grandes palabras que acababa de utilizar. Nicolás Nabokov también era un espíritu totalmente libre. Pero la gente que en lugar de ser simplemente ellos mismos se atan a apelaciones, se creen cristianos, musulmanes, comunistas, demócratas, fascistas o socialistas, son para mí seres cuyo pensamiento está muerto y con los que me parece inútil tratar de comunicarse.²

1. A. Daniélou, *El camino del laberinto*, Editorial Kairós, Barcelona, 2007, p. 378.

2. *Ibid.*, pp. 378-379.

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

CHANTAL MAILLARD

I

Alain Daniélou nació en 1907 en Neuilly-sur-Seine, Normandía. El padre, bretón, ateo y anticlerical, estaba dedicado a la carrera política y fue ministro en varias ocasiones. Daniélou lo recuerda tierno y ausente. La madre, descendiente de la antigua nobleza normanda, estaba dedicada devotamente a las obras de la Iglesia católica. Fundó, con el acuerdo del papa Pío X, una orden religiosa femenina sin hábito con cuyo servicio creó los institutos Sainte Marie para chicas de buena familia. La atmósfera de rancio catolicismo que respiraba en su entorno, entre una madre intransigente y un tío canónigo, le impulsaría a saltar fuera de los límites opresores de aquella sociedad puritana, mientras que el mayor de sus hermanos, Jean, sería nombrado cardenal.

Cuenta Daniélou en su autobiografía cuánto le gustaba adentrarse, de pequeño, entre los árboles frondosos de la propiedad que su padre había comprado en Locronan. En aquel entorno para él casi selvático, construía pequeños santuarios en los que disponía objetos que tenía a su alcance: medallas, cruces y también alguna que otra piedra. Pero los descubrieron: «Encontraron mis altares, mis ídolos, mis ofrendas de flores. El templo fue profanado. [...] Encontraron las cruces, las imágenes de la Virgen. Ignoraron las piedras»,³ escribe, recordando aquella escena. De inmediato, los familiares detectaron en él rasgos de santidad y se apresuraron a celebrar su primera comunión a la edad de cuatro años. «Ya en aquella época presentí que la religión de los hombres nada tiene que ver con la realidad divina del mundo. No volvería nunca

3. *Ibid.*, p. 16.

jamás a mis ermitas profanadas y desacralizadas». ⁴ No sabía, por aquel entonces, que existían lugares en los que una piedra puede representar un dios, y que en uno de ellos elegiría vivir.

Durante su adolescencia volvió a percibir la presencia de lo sagrado, pero esta vez en las artes. Sólo que, apenas empezaba a apasionarse por alguna manifestación artística, se sentía defraudado: «Casi siempre me parecía que no veían más que el exterior de las cosas, que no percibían su magia». ⁵ Aquella magia, el misterio que le había incitado a erigir altares en el jardín, era la misma fuerza que sentía latir en la música, en la danza. Pero existían los medios, no los mediadores. Decepcionado, asistía una y otra vez al lamentable espectáculo de una técnica sin espíritu. Ni la pintura, ni la carrera de Bellas Artes, ni la danza, a la que se entregaría con pasión, ni la música le ofrecerían, en Occidente, nada de lo que anhelaba.

Hastiado de mediocridades y falsedades, Daniélou decidió partir en busca de otros territorios. Para ello, el encuentro con Raymond Burnier, en 1931, sería decisivo. Aquel joven suizo se convertiría en su compañero de viaje y de vida. Juntos proyectaron lo que sería su primer viaje a Oriente. De Italia a Bombay, de allí a Kabul y luego a Kafiristán, por aquel entonces un lugar absolutamente desconocido para los occidentales, aquél fue un viaje de aventuras en toda regla. Después, en 1936, iniciarían una vuelta al mundo. Fue el encuentro con Japón, China, Tailandia y, finalmente, la India. Daniélou no viajaba en busca de territorios sagrados. No fue a la India con intención de procurarse un paraíso, ni un maestro espiritual, ni drogas alucinógenas, como lo harían tantos otros buscadores. Iba en busca de una civilización «donde la atmósfera refleja la belleza de todo trabajo, donde el tiempo recupera su forma infinita». ⁶ Ese lugar, sin duda, debía ser Benarés.

En los años cuarenta, quince años antes de que el pequeño Apu, protagonista de la famosa trilogía de Satyajit Ray, recorriera aquellos parajes, Benarés debía de ser un mundo de una intensidad y una serenidad especial. Pero es también la ciudad de los mil y un templos. Un altar es

4. *Ibid.*, pp. 16-17.

5. *Ibid.*, p. 68.

6. Carta de R. Burnier, ref. en A. Daniélou, *óp.cit.*, p. 111.

algo que puede encontrarse en cualquier parte: unas escalinatas, el hueco de los árboles, una esquina o simplemente a ras de suelo. Un templo puede ser meramente una piedra pintada de color naranja o sin pintar o, aun, una simple cuadrícula: un *templum* es un lugar para el ritual, señales, límites trazados para el encuentro. Además, Benarés es la ciudad de Śiva, y al dios se le representa mediante una piedra fálica, símbolo de la energía cósmica y la fertilidad. Sobre ella se hace entrega de ofrendas de flores, arroz, leche y mantequilla. El Ganges, según dicen los textos, es la cabellera del dios, y en ella vienen a refugiarse los que allí vienen a morir. La luna creciente que lleva prendida es señal de su poder, la energía femenina que actúa cuando duerme o cuando, como el gran asceta que es, cubierto de ceniza, se adentra en sí mismo. Y retirado en el fondo del bosque, tal como quiere la tradición que vivan los ascetas, es también Paśupati, el Señor de las bestias, aquel que, vestido con una piel de tigre, se enfrenta a los dioses y desobedece sus reglas. Éstas, creadas para regular la convivencia de quienes viven en comunidad, no atañen a quienes se retiran de ella. Śiva es, además, Naṭarāja, el Rey de la danza, y también el Hermafrodita. ¿Qué dios le hubiese podido ser reservado mejor que aquél, a una persona como Daniélou, tan amante de la danza, de la música, la naturaleza, la libertad de vida y de pensamiento? «Este dios era precisamente a quien yo buscaba y presentía vagamente desde mi infancia.»⁷

En 1939, Alain Daniélou y Raymond Burnier alquilaron al maharaja de Rewa (Madhya Pradesh) uno de los imponentes palacios que se yerguen en la orilla del Ganges. El Rewa Kothi es un edificio flanqueado por dos imponentes torreones circulares y con balcones de filigrana que recuerdan los palacios mogoles. La parte inferior queda inundada durante las crecidas y sólo durante la época seca puede verse la planta inferior, con su gran puerta de entrada generalmente cubierta por el barro que las aguas dejan acumuladas al retirarse. Allí vivirían durante quince años, intercalando algunas escapadas hacia el interior de la India, en busca de templos perdidos. Burnier era un excelente fotógrafo. De él se conservan las mejores fotografías de *apsaras*, diosas y otras figuras femeninas que adornan las fachadas. El único documento que queda de

7. *Ibid.*, p. 176.

muchos de estos templos, abandonados, olvidados o destruidos por la vegetación, son las fotografías que hicieron de ellos.

Un occidental, en la India, era una fuente de recursos. Lo sigue siendo ahora. Ser aceptado como uno más es una empresa extremadamente difícil, si no imposible. Daniélou logró todo lo que podría lograr un extranjero, que, para la sociedad india, no deja nunca de ser un «sin casta», un «bárbaro», como se denominaría también a sí mismo Henri Michaux en sus viajes por Asia. En Benarés o Kāśī, la «Ciudad de las luces», como también se la suele llamar, Daniélou no sólo consiguió tocar con soltura la *vīṇā*, un instrumento de cuerda tradicional, sino también que Vijayānanda Tripāṭhī, un maestro brahmín conocedor de los textos clásicos y versado en el tantrismo, aceptara que siguiese sus enseñanzas. Igualmente asistió a las enseñanzas (*darśanas*) de Svāmī Karapātrī, un *sannyāsin*, o monje renunciante, que no sólo le permitió acudir a sus pláticas, también le honró con un rito de iniciación, bautizándolo con el nombre de Śiva Śaran («el protegido de Śiva»). Svāmī Karapātrī era un gran defensor de los valores tradicionales, lo cual coincidía con el pensamiento de Daniélou y su voluntad de colaborar en ello. Una corriente de occidentalización se extendía entonces, con el beneplácito del gobierno, en todos los sectores tradicionales. La espiritualidad estaba en manos de creadores de sectas y *āśramas*, como los de Aurobindo, Rāmaḥṛṣṇa y muchos otros. Contra ellos dirigiría Daniélou palabras implacables que no dejaron títtere con cabeza; unos, como Ramana Maharsi, eran conocidos por sus divulgaciones de las técnicas de meditación, mientras que otros, como Śivananda, lo eran por las del *hatha* yoga. De aquellas escuelas saldrían no pocos seguidores occidentales que venderían títulos de profesores de yoga a quienes realizaran con ellos un cursillo de quince días en los Alpes suizos, y de esta manera se extendería por las naciones occidentales la práctica de una gimnasia envuelta en exóticos aires de espiritualidad.

Daniélou, no hará falta decirlo, a pesar de haber sido «iniciado», no se apegó a ninguna escuela. Lo que le interesaba era saber, aprender para poder transmitir lo indispensable y conservar lo necesario; y esto tanto con respecto a las manifestaciones religiosas como a las musicales, que en la India no estuvieron nunca desligadas de la espiritualidad. Su *Tratado de musicología comparada* y su *Semántica musical* dan fe del

gran conocimiento que tenía de la música en sí, más allá de un tipo de música determinado. Pensaba que sus trabajos de musicología ayudarían a salvar de su extinción las músicas tradicionales, y luchó fervorosamente contra la tendencia de reducir las músicas a folclore, uno de los métodos más perversos, según él, de despersonalización de las culturas que forma parte de las estrategias de colonización. Y, en esto, fue vidente: las simbiosis, las fusiones, los préstamos son, en el campo de la música como en otras manifestaciones, otras tantas maneras de atentar contra la integridad de los sistemas. «Es importante recordar que estos préstamos, una vez fuera del sistema sonoro al que pertenecen, pierden completamente su significado original, y que el efecto que producen en su nuevo contexto no tiene nada que ver con su finalidad originaria. Aquellos que actúan así lo hacen como quienes se pusieran a imitar los sonidos de un lenguaje que no comprenden.»⁸

Daniélou fue director adjunto del Colegio de Música de la Universidad de Benarés, y las antologías de música que consiguió grabar bajo el patrocinio de la UNESCO son un auténtico tesoro.

Dejó Benarés en 1954. Se trasladó a Adyar, al sur de Madrás, para hacerse cargo de la biblioteca de la Sociedad Teosófica, de cuyas falsedades e intrigas se cansó muy pronto. Se instaló en Pondicherry, una de las ciudades que conservan el francés como lengua franca. Allí preparó, para el Instituto de Indología, del que Jean Filliozat era director, unas preciosas ediciones «cultas», de las que con sarcasmo afirmaba que «consisten en conservar, en forma de notas, [...] todos los errores de los copistas, todas las falsas interpretaciones posibles, de hecho todo lo que es necesario eliminar a fin de obtener una traducción legible. [...] Me hubiese gustado ilustrar algunos textos con bonitas fotos, pero eso era inaceptable. “¡Las fotos artísticas no son científicas!” , me explicó el profesor Filliozat».⁹

Daniélou no era un académico; era un ser entusiasta dotado de enorme tenacidad. Louis Renou solía defenderle contra los científicos que le tildaban de aficionado: «Daniélou desconoce nuestros métodos, pero cuando no comprendo un texto, se lo pregunto a él»,¹⁰ decía.

8. A. Daniélou, *Origines et Pouvoirs de la musique*, Ed. Kailash, París, 2003, p. 64.

9 *Ibid.*, p. 255.

10. *Ibid.*, p. 256.

En 1960 abandonó Pondicherry. Se instaló en París. La vuelta a Europa le tuvo un tanto desorientado (valga la palabra). No había vivido la guerra ni los cambios políticos que le sucedieron. Su propia cultura le resultaba extraña. Se declaró apátrida, pero con el inconveniente de que por entonces la India ya se había modernizado y tampoco le servía de refugio. La civilización milenaria que él había querido proteger desaparecía, fagocitada poco a poco por el organismo de mercado. La redacción francesa de *El politeísmo hindú* [en esta edición, bajo el título de *Dioses y mitos de la India*] data de esa fecha.



Daniélou tocando la *vīṇā*, Roma, 1978. Foto: Jacques Cloarec.

II

Aún es frecuente oír a alguien calificar de ídolo monstruoso la representación de una divinidad con seis u ocho brazos, y de infantiles a aquellos que la reverencian. Es ésta una concepción que tiene su origen en estudios de mitología comparada como los que, a mediados del siglo XIX, realizara Max Müller, un filólogo alemán al que debemos las primeras traducciones de muchos de los grandes textos védicos. A pesar de su interés (más de cincuenta volúmenes de traducción lo avalan), Müller, que era cristiano, no dejó nunca de considerar el hinduismo como una superstición errónea, infantil y aberrante. Pero nunca puso un pie en la India, es más, no salió de Europa; se limitó a desplazarse a París para estudiar sánscrito, y a Inglaterra, donde estaban los manuscritos. Ciertamente, éste no fue el caso de todos los sanscritistas. Paul Deussen, amigo de Nietzsche y gran admirador de Schopenhauer, emprendió un viaje a la India en 1892 y la recorrió durante tres años, de Bombay a Calcuta, de los Himalayas a Allahabad y Madrás. Había estudiado el sánscrito durante veinte años y lo hablaba sin dificultad; lo cual le permitió mantener conversaciones con los *pandits*, para quienes el sánscrito era, y sigue siéndolo, una lengua viva. Las traducciones de Deussen influenciaron a los filósofos de las universidades alemanas. Pero la preocupación, en estos medios, era la de establecer vínculos que verificasen las concepciones de los grandes sistemas filosóficos. Deussen, por ejemplo, trató de establecer conexiones entre la filosofía no dualista (*advaita*) procedente de los vedas (*vedānta*) y el platonismo, a la luz del pensamiento kantiano.

Así que, mientras la investigación filológica se ocupaba en elaborar

con la teoría del *vedānta* patrones de entendimiento que no perturbasen el orden conceptual monoteísta, el ámbito de los dioses, sus ritos y su mitología siguieron siendo objeto de estudio de la antropología y la etnografía, que miraban las costumbres «primitivas» con una curiosidad no exenta de desdén.

¿Y qué pasaba en la India? En los núcleos académicos, los eruditos tenían como meta «elevar» su cultura a nivel europeo. Se editaron grandes trabajos como la *Historia de la filosofía india* de Surendranath Dasgupta, en cinco volúmenes, cuya primera edición data de 1922, o el conocido *Indian Philosophy* de Sarvepalli Radhakrishnan, de 1923. Radhakrishnan, que fue presidente de la India en 1962, tenía como prioridad demostrar a Europa que el pensamiento indio era tan mercedor como el europeo de llamarse filosofía. Para ello, tuvieron que dotarlo de un vocabulario y someterlo al sistema de clasificación metódica usual en los «manuales» de estudio. Reducir, pues, a simple teoría aquello que no tiene sentido sin su práctica. Tenemos, en las culturas monoteístas, demasiado respeto por la letra escrita. Las cosas importantes no suelen aprenderse en los libros. Esto, la India tradicional lo supo siempre.

Los dioses, en las culturas politeístas, son algo más que ilustraciones para un libro sagrado. Quienes, con visión claramente etnocéntrica, consideraron el politeísmo como una primera etapa en la historia de la conciencia de los pueblos no cayeron en la cuenta de que, en tal caso, el monoteísmo podía considerarse no como un progreso sino, al contrario, como una etapa empobrecida, pues, como bien apunta Daniélou, si nos detenemos un poco vemos que el único Dios no es, al fin y al cabo, más que un único dios. Y es que cuando la razón sustituye indebidamente a la imaginación en las funciones hermenéuticas, el empobrecimiento es inevitable. La razón es reductiva; aplicada a los mundos creados, reduce a concepto las imágenes.

En la cuestión que toca a la interpretación de los orígenes, todos somos ignorantes, ciegos, o niños, si se quiere. Pero, a diferencia de los «creyentes», los niños saben bien que sus muñecos no son lo que representan. Su juego tiene un profundo carácter hermenéutico. A través del muñeco, hallan naturalmente el modo de proyectarse y crear un espacio para la comunicación. Es el *diá-logos*, el espacio del lenguaje (*diá*, «a través»; *logos*, «del lenguaje») que permite la creación de los mitos que

nos sostienen. Que este espacio se abra con la intervención de un solo muñeco o de varios es tan sólo cuestión de imaginación. Lo importante, en uno u otro caso, es que no perdamos de vista que los universos que creamos para dar sentido a nuestra existencia son tan sólo eso: puntos de vista, interpretaciones que el lenguaje consolida.

La India nos ofrece la experiencia, por lo demás asombrosa, de un politeísmo absolutamente vivo en la actualidad. Y añade algo de enorme valor: la conciencia de que ese espacio del diálogo sigue abierto, que los mitos son una realidad viva y que respira. Su conciencia hermenéutica salva al hindú de la pérdida de ese saber anterior a toda forma religiosa, el saber del no-saber primordial. Y esta enseñanza primera y última le permite recibir e integrar cualquier forma de culto. La conciencia hermenéutica hace que no se pierda de vista que los dioses son instrumentos y que sus múltiples formas responden a la necesidad que cada pueblo y cada individuo tienen de representarse las fuerzas del universo. El problema de quienes se espantan ante unas figuras de culto o unos rituales que no coinciden con los suyos es, entre otras muchas cosas, que desconocen absolutamente el carácter instrumental que éstos desempeñan. A ese estado de ignorancia colaboran las religiones cuyos sacerdotes olvidaron el significado original de sus propios rituales, que no son ya sino residuos de aquellos que pertenecieron a otras civilizaciones más antiguas.

La primera de las grandes enseñanzas que la India proporciona tiene que ver con la naturaleza de la representación y la relación que toda mitología tiene con la metafísica. Una metafísica es una explicación, y las explicaciones son necesarias en ciertas circunstancias. Pero una explicación no tiene nunca de por sí valor de verdad. Tener conciencia hermenéutica salva de la tentación de otorgar valores de verdad al discurso y, sobre todo, de hacer de la mediación el fin, del símbolo mediador la meta a alcanzar. Los monoteísmos son el resultado de haber sustituido el discurso mitológico por el discurso metafísico y de haber hecho del instrumento la meta a alcanzar. Como consecuencia de ello, en estas religiones las vías que fueron de iniciación, de ensanchamiento de la conciencia, se encuentran sin mediación. El dios, una figura mediadora, se ha convertido en meta, y no hay medio para alcanzarla.

En el prólogo a la edición francesa (Buchet/Chastel, 1960) de *Dioses*

y mitos de la India, Daniélou dice haber concebido este libro, a su vuelta a Europa, aterrado ante la ignorancia de los mundos cristiano e islámico en lo referente tanto a sus orígenes como al significado de sus ritos y mitos, reducidos a folclore y a superstición. Venía de un lugar que había sabido cuidar de su tradición. Y, curiosamente, al hacerlo estuvo, sin saberlo, cuidando de la nuestra. Por eso, cuando acudimos a sus fuentes, en algunas ocasiones nos percatamos de que es posible recomponer en cierta medida el puzzle de lo que, entre nosotros, se ha descompuesto u olvidado. Ésta es una de las razones por las que el hinduismo es tan importante para nosotros. El hinduismo vehicula no sólo el saber de lo otro sino también el nuestro. Esto es lo que Daniélou quiso transmitirnos en este libro.

Dioses y mitos de la India no es un manual al uso. Tampoco es un libro académico. No encontraremos en él una historia de las escuelas de pensamiento indio. A salvo de pretensiones políticas, Daniélou quiso entregar un libro donde los signos se mostrasen tal y como allí son enseñados por los *pandits* de aquella tradición aún viva, la que sintió bullendo ante él. Con un lenguaje directo, despojado de circunloquios y de piruetas retóricas, esta «iconografía del panteón hindú», como él mismo la denominó, tiene la virtud de hacer sencillo lo que el espíritu occidental ha complicado. Sin dejar de apoyarse en todo momento en los textos (Vedas, Brāhmaṇas y Āraṇyakas, Upaniṣads, Purāṇas, las grandes epopeyas y una extensa lista de Tantras y Āgamas), no sólo nos desvela el significado de los mitos, los ritos y creencias, sino que nos muestra la clara superioridad de una cultura que tiene como primer saber el valor relativo del *logos*. «Del mito al *logos*» es una expresión que en Occidente se ha entendido como ley, pero la India nos enseña, por el contrario, que el mito es *logos*, que todo es representación y que el espíritu se encuentra siempre más allá, o más acá, del discurso.

Lo que hace que *Dioses y mitos de la India* sea un libro único es que, sin ser un manual de etnología ni un tratado de filosofía, nos ofrece el compendio de la vida espiritual de la India tal y como la vivieron y la transmitieron los maestros del hinduismo a principios del siglo XX. La mitología y sus formas culturales no están separadas de las interpretaciones metafísicas, las cuales son sólo ayudas en los caminos de espiritualidad, que han de llevar, todos ellos, fuera del *logos*, de todo *logos*,

al abandono de la propia capacidad *lógica* y su elaboración de la personalidad. El fin de todo camino espiritual, en efecto, es el encuentro con lo que somos: el germen, el *brahman* o, lo que es lo mismo, Śiva. Mientras los filólogos y filósofos alemanes se ocupaban del *vedānta*, Daniélou se centró en la forma originaria, el subsuelo de la religiosidad india: el shivaísmo y las vías shaktistas ligadas a él, un terreno en el que los europeos puritanos no se habían atrevido a adentrarse, a excepción de John Woodroffe, que supo compaginar la carrera judicial (fue nombrado presidente del Tribunal Supremo de Calcuta en 1915) con su dedicación al yoga tántrico. Fue uno de los pocos autores que Daniélou tuvo en estima.

Salvar las formas originales, musicales y religiosas, de los grandes atropellos que cometía, de mil maneras, nuestra civilización, salvarlas de las murallas defensivas que dejan paso a aquello que conviene y ocultan lo que no, mostrar el politeísmo no como un antecedente histórico del monoteísmo, sino como la fuente de la que el monoteísmo es la huella inoperante; ése fue el empeño de Daniélou. Y lo hizo yendo él mismo a las fuentes, bebiendo de ellas directamente, y devolviéndonos lo aprendido con espíritu de síntesis, sin fraccionar lo que recibía para que pudiese ocupar los compartimentos designados a estos efectos por las ciencias.

He aquí, pues, el texto de un personaje sorprendente, viajero, aventurero, erudito sin ser científico, sanscritista, musicólogo, artista y amante de la vida. El trabajo de una persona con una constancia y una capacidad de trabajo poco común y, ante todo y sobre todo, un espíritu libre –herencia europea, mal que le pese– que nunca cejó en su empeño de proteger lo que creyó importante y salvaguardar aquello de lo que las culturas más antiguas recelan, ese vínculo con lo que algunos llaman misterio y que las múltiples manifestaciones de la religiosidad o de las artes cuando están vivas vuelven a trazar.

Es ésta una visión del hinduismo de la que no sólo deberíamos aprender los occidentales, sino también los propios indios, en estos tiempos en los que, desgraciadamente, la palabra «hinduismo» está muy cerca de convertirse en sinónimo de nacionalismo y el partido político al que define, como lo haría un estandarte o unas siglas, preserva no ya una forma de pensar, sino una parcela de poder.

El hinduismo es una de las grandes asignaturas pendientes de la cultura occidental. También lo es la humildad. A todos nos convendría volver los ojos hacia formas de religiosidad más abiertas y más pacíficas que nos enseñen a mirar hacia lo que realmente importa: nuestra común desnudez, nuestra indefensión ante las inclemencias de un mundo que parece no haber sido nunca el nuestro.



Alain Daniélou en su casa de Zagarolo, cerca de Roma, 1990.
Foto: Jacques Cloarec.

PRÓLOGO DE DANIELLOU
A LA PRIMERA EDICIÓN FRANCESA

(1960)

La India se nos aparece hoy como un museo de la historia donde todas las edades de la humanidad coexisten en un eterno presente.

Este fenómeno excepcional es producto de la tradición de tolerancia que caracteriza al hinduismo, la cual nació de una profunda convicción, enseñada a todos los niveles de la sociedad: la de que los métodos que permiten a cada individuo la plena realización individual y social son extremadamente variables y no pueden estandarizarse dogmáticamente. Por lo tanto, no estamos autorizados para decidir cuál debe ser el código de conducta de otro ser. La verdad no es una, y en todo caso el espíritu humano nunca puede acceder a ella en su totalidad. En ningún momento un invasor o un movimiento reformista han podido destruir o asimilar enteramente los pueblos, civilizaciones o religiones que existían antes, porque ello habría representado un juicio de valor que el hombre respetuoso de la obra de los dioses no puede permitirse. Este principio fundamental del shivaísmo protohistórico ha permitido a la India sobrevivir con una prodigiosa continuidad mientras el resto de los continentes veían cómo sus civilizaciones, culturas, religiones eran sistemáticamente destruidas y luego arduamente reconstruidas tras cada invasión, cada cambio social o religioso.

En la India encontramos pueblos de la Edad de Piedra, análogos a los pigmeos de África o a los aborígenes de Australia, que han conservado sus cultos animistas, su filosofía, sus estructuras sociales y sus lenguas de tipo *munda*, al parecer las más antiguas del mundo. Allí encontramos, en su forma integral, el shivaísmo, la gran religión de la civilización del Indo y de sus prolongaciones sumerias, cretenses, egip-

cias, grecorromanas y, por otra parte, indochinas e indonesias.

La leyenda de Osiris, venido de la India a Egipto montado en su toro (el vehículo de Śiva), y los cultos de Dioniso y Baco son ramas a menudo poco conocidas del shivaísmo. Las bases del pensamiento chino más antiguo se expresan mediante símbolos shivaístas. Los términos *Yin* y *Yang* no son otra cosa que una pronunciación china de las palabras *yoni* y *linga*, que representan respectivamente los emblemas masculino y femenino.

Los arios nórdicos, emparentados con los iraníes y los aqueos, trajeron a la India, entre el tercer y el segundo milenio de nuestra era, la religión védica, cuyos dioses, símbolos y ritos son análogos a los de Grecia y la Italia prerromana, así como a los del Irán avéstico. Tras una larga lucha contra el shivaísmo, representado como una religión demoníaca, éste fue finalmente integrado en la religión védica para dar nacimiento a lo que llamamos hinduismo, que en la India recibe el nombre de *sanātana dharma*, la «religión eterna».

El jainismo, religión moralista y atea, cuyos orígenes se remontan mucho más allá de las invasiones arias, influyó profundamente en el budismo, así como en la filosofía griega clásica y los movimientos religiosos de Oriente Medio, de los que surgió el cristianismo.

El pensamiento religioso de la India no es, para nosotros, un pensamiento exótico o extraño. Sólo la India ha sabido preservar la historia de una búsqueda cosmológica, religiosa, mística y filosófica que ha constituido la experiencia común de gran parte de la humanidad, en especial de un mundo indomediterráneo protohistórico, del que casi hemos perdido el recuerdo a consecuencia del fanatismo de las nuevas religiones agresivas y colonialistas, como el budismo, el cristianismo y el islam, en las que la fe ciega y el proselitismo a menudo han ocupado el lugar de la búsqueda del conocimiento y del humilde respeto a las misteriosas intenciones de los dioses.

Antes de la llegada de estas religiones simplistas y populares, de carácter principalmente social y utilizadas con fines políticos, no existía oposición entre las religiones. Los esfuerzos para descubrir el enigma del mundo, para comprender el lugar del ser vivo en el Universo y los medios para realizar su destino constituían una empresa común, como lo constituye hoy en día la investigación científica de pensadores de di-

versas partes del mundo. Sólo diferían los relatos legendarios, una suerte de fábulas basadas en elementos locales, que servían para enseñar a un pueblo los elementos de la sabiduría, los principios de la filosofía, las virtudes de los héroes y los misterios de los dioses. Sin embargo, su sentido era claro para todos.

Las indagaciones de los filósofos acerca de la estructura del Cosmos eran paralelas, y aunque los nombres otorgados a las energías cósmicas fuesen diferentes en una u otra cultura, ello no suponía mayor obstáculo que la diferencia de términos científicos en las lenguas modernas. Los dioses representaban principios universales, que asimismo podían representarse simbólicamente en las fuerzas de la naturaleza, pero no por personas activas que se interesaran directamente en el destino o la acción de los hombres. El Varuṇa hindú correspondía al Urano griego, Indra no era sino otro nombre de Júpiter. Los soldados de Alejandro acudían a Nysa, la montaña sagrada de Śiva, a quien llamaban Dioniso, para venerar al dios y abrazar a sus hermanos de religión. El Heracles que menciona Megástenes es el dios-héroe Kṛṣṇa. Por otra parte, para los hindúes el Buddha y Cristo, por su papel, su historia y los símbolos de sus cultos, no pueden considerarse sino como encarnaciones de Viṣṇu. Las deformaciones de su mensaje perpetradas por asociaciones eclesiásticas al servicio de intereses políticos y materiales no tiene nada que ver con la razón de ser original de las manifestaciones de Viṣṇu.

Atenas, Alejandría, Siria, Palestina eran lugares de encuentro para muchos hindúes. Aristógenes, citado por Eusebio, habla de los debates entre Sócrates y un filósofo indio. La escuela de los escépticos se fundó según los principios jaina. Como ha observado Schröder (*Pythagoras und die Inder*, Leipzig, 1884), casi todas las doctrinas filosóficas o matemáticas atribuidas a Pitágoras derivan del Sāṅkhya y en su época estaban muy extendidas en la India. Además, encontramos los conceptos fundamentales del Sāṅkhya en Anaximandro, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Epicuro. Las influencias indias en el pensamiento de los gnósticos y los neoplatónicos y en el *Evangelio de san Juan* están bastante reconocidas. El *Apocalipsis* es una adaptación del *Bhaviṣya Purāṇa*. Existían colonias de hindúes en el alto Éufrates mucho antes de la era cristiana, y sólo en el 304 de nuestra era san Gregorio destruyó sus templos e imágenes.

Sin embargo, sería inexacto pensar que en todos los casos se trataba únicamente de la influencia de una filosofía de origen indio. Se trataba del redescubrimiento de un saber que había sido común a la India y a los países mediterráneos antes del desastre causado por las invasiones nórdicas, y es perfectamente natural volver nuestra vista hacia la India, el único lugar que supo conservar íntegramente, o casi, esa herencia común. El redescubrimiento del pensamiento y de los ritos dionisiacos constituyó un fenómeno análogo para Grecia, y más tarde para Roma.

El estudio del pensamiento filosófico y religioso del hinduismo o del helenismo arianizado no es sino un primer estadio que nos permite, a través de formas «aculturizadas», alcanzar la fuente original y verdadera de todas nuestras concepciones religiosas y místicas: el shivaísmo dionisiaco y su filosofía, que concibe al hombre total en sus relaciones con el ser total y que, mediante las técnicas del yoga, a través de las artes, la danza y el éxtasis, permite alcanzar esas formas de conocimiento que superan las posibilidades de un racionalismo y una lógica basados en la experiencia ilusoria de los sentidos, y llegar a una intuición de la naturaleza profunda del mundo y de lo divino en ámbitos en que el pensamiento, la materia y la percepción se manifiestan tal como son: como formas energéticas inseparables unas de otras.

El hombre gangético, que desarrolló las grandes civilizaciones de los valles del Ganges y del Indo, pertenece a la raza que llamamos mediterránea, la raza de los egipcios predinásticos, de los libios, bereberes, cretenses y sumerios. Hablaba lenguas aglutinantes de tipo dravídico, que hoy subsisten en el sur de la India y cuyas ramas occidentales eran, entre otras, el sumerio y, en nuestros días, el georgiano y el fula. A través de la cultura de estos pueblos, que está en la base de todas nuestras civilizaciones desde el sexto milenio antes de nuestra era, nos llega el shivaísmo y sus pervivencias dionisiacas, y en el shivaísmo encontramos el origen de una gran parte de los ritos, mitos y símbolos de las religiones ulteriores. Gracias a él podemos comprender su lógica y significado. Los métodos del yoga, que permiten el desarrollo de los poderes latentes del hombre y que forman parte del shivaísmo, desempeñaron un papel fundamental en la elaboración de todas las formas de conocimiento, ya sean de orden científico, metafísico o místico.

En la presentación de la mitología hindú tal como es en nuestros días y este libro pretende plasmar, el shivaísmo no se concibe en su aspecto histórico, sino como se muestra desde su integración en el brahmanismo, tal como se integró, por otra parte, en el budismo tibetano. Un estudio integral del shivaísmo debería basarse en los Āgamas, los Tantras y los Purāṇas, de los que sólo se han editado unos pocos, así como en las enseñanzas de las sectas tántricas y shivaístas, que conservan un carácter secreto y en las que es muy difícil ser iniciado.

Cuando concebí esta iconografía del panteón hindú, acababa de retomar, tras veinticinco años de vida y estudio en la sociedad hindú tradicional, el contacto con el mundo que llamamos occidental y que había abandonado en la adolescencia. Me sorprendió profundamente la increíble ignorancia que tiene el mundo cristiano, por no hablar del mundo islámico, en lo que atañe a la significación de los mitos y ritos, así como el carácter primitivo, podría decir infantil, de los conceptos teológicos y filosóficos. Sólo en las ciencias más avanzadas, las matemáticas, la cibernética, la biología, la ciencia del átomo, encontré nociones que se pareciesen a las de las ciencias de la India.

En este mundo, que se jactaba de haberlo inventado todo, no percibí nada original, sino tan sólo fragmentos mal comprendidos de un saber más antiguo, y me sorprendió la utilización desconsiderada, prohibida en todas las sociedades tradicionales, de conocimientos, modos de vida y tiranías intelectuales y morales que sólo pueden llevar a la destrucción del hombre.

El origen y la razón de ser de los mitos, ritos y creencias me resultaban evidentes, pero nadie parecía tener la menor noción acerca de su sentido.

¿Por qué el Salvador, encarnación de Viṣṇu en una región y una época determinada, debe nacer en una gruta? ¿Por qué junto a él debe haber un buey, animal sagrado, y un asno, animal impuro? ¿Por qué una virgen madre, tres reyes y pastores? ¿Por qué la estrella? En este misterio sagrado y eterno, que todo niño brahmán puede explicar, los cristianos sólo ven folclore. Una gran parte de los relatos sobre la vida de Jesús se limitan a retomar los relatos del niño Kṛṣṇa o Śiva-Dioniso.

En el monte Athos, muchas de las leyendas que se refieren a la fundación de los monasterios han bebido del mito de Skanda, el hijo de

Śiva nacido en un cañizal, cuyo culto se prohíbe a las mujeres aunque la diosa-madre reine en la montaña a la que él se retiró para llevar una vida de eremita. Las reglas monásticas son similares a las de los ascetas shivaístas, que sin duda se retiraban a esa montaña mucho antes que los cristianos, como lo atestiguan los vestigios de santuarios y altares antiguos para el sacrificio de los toros. Nada ha cambiado, salvo el rechazo a reconocer las fuentes, lo que hace degenerar un saber profundo y lo transforma en superstición ignorante. Evidentemente, mediante su ascesis y la fuerza de su meditación, los místicos superan con facilidad ese estadio de ignorancia y creencia ciega, pero no pueden compartir con otros hombres su experiencia trascendente y se refugian en la soledad.

Podría citar innumerables ejemplos de pervivencias dionisiacas, como el *zhiker* extático del islam, ditirambo que corresponde al *kirtana* (canto de gloria) de los hindúes y sus equivalentes europeos hasta una época reciente. Los ritos precélticos de Bretaña, las procesiones y los perdones, el duelo naranja, las leyendas mágicas, el carro de la muerte, el culto de fuentes y genios de las aguas siguen estando muy cercanos a sus equivalentes indios. Ann es el antiguo nombre de Śiva. El culto y las leyendas bretonas de santa Ana derivan, de hecho, de leyendas shivaístas. El uso del rosario y sus cincuenta y cuatro cuentas (la mitad de ciento ocho, el número sagrado del rosario hindú) proviene del rito de japa, mencionado en las prácticas del yoga. Sin embargo, el culto de las reliquias es una aportación budista.

En este libro me he esforzado en presentar una concepción del mundo y de lo divino que me resultaba familiar y que es tal y como se le aparece al hindú de hoy, sin pretender discernir las fuentes.

Ante el envilecimiento de una concepción religiosa que ha llegado a ser puramente dogmática, puritana y social, no sólo en Occidente sino en la misma India moderna, parece que el redescubrimiento de una mitología simbólica, de una cosmología que no separa religión, metafísica y ciencia, de un mayor respeto a la libertad de ser y de pensar, que en realidad no es sino el respeto del creador que ha inventado al hombre, podría constituir la fuente de la nueva era que debe suceder a los desastres que amenazan a la humanidad. Aquí sólo he podido ofrecer una sucinta idea aproximada de la inmensa literatura teológica y mitológica

de la India. He pretendido únicamente reunir algunos elementos esenciales para permitir una mejor comprensión de la concepción hindú de la multiplicidad de lo divino y los peligros inherentes a la ilusión monoteísta.

PRÓLOGO DE DANIELOU
A LA EDICIÓN INGLESA

(1964)

Este estudio de mitología hindú no es exhaustivo. Es un mero intento de explicar el significado de las deidades hindúes más destacadas tal y como son percibidas por los propios hindúes.

El misterio de la creación y el destino del hombre puede estudiarse desde varios puntos de vista. Todas las religiones se basan en teorías cosmológicas y metafísicas que tratan de ofrecer alguna explicación del misterio del universo. La complejidad del politeísmo hindú se debe principalmente a los numerosos intentos de explicar de diverso modo las leyes universales y la naturaleza de los principios dominantes de los que puede parecer que ha surgido el universo.

Los nombres de las deidades y las formas de los símbolos utilizados para representar principios universales han cambiado siempre que tal cosa pudiera contribuir a facilitar la comprensión de esos principios. Por lo tanto, en modo alguno puede considerarse la iconografía histórica como medio para representar la evolución de las ideas religiosas hindúes. El origen aparente de los diversos dioses y de las historias de sus nombres no debería tomarse como una evidencia indiscutible de una evolución de las ideas religiosas.

El punto de vista del hombre moderno es esencialmente analítico. Tiende a diferenciar y aislar los diversos elementos religiosos, sociales y filosóficos que se han combinado para conferir al panteón hindú su actual forma. Por otra parte, la perspectiva hindú, al ser básicamente cosmológica, intenta encontrar un equivalente, una suerte de precedente legal en su propia tradición, para cada nueva idea o sistema que pretende comprender o asimilar. Así pues, el planteamiento occidental

tiende a presentarnos un retrato nítido de sistemas originales que se mezclan y confunden en el conjunto del pensamiento hindú, mientras que el planteamiento hindú busca que seamos partícipes de un conocimiento exhaustivo, siempre cambiante, que hunde sus raíces en antiguos sistemas que intentaron expresar, con mayor o menor éxito, la compleja estructura del cosmos, una estructura que fue analizada con más penetración en la elaborada mitología de épocas posteriores.

La palabra «hindú», utilizada por comodidad, puede resultar engañosa, ya que sugiere la idea de que el hinduismo pertenece a un país, a un grupo humano específico, a una época concreta. Según la creencia y la tradición hindú, el hinduismo es el resto de una reserva de conocimiento que en una época fue accesible a toda la humanidad. Aspira a representar la suma de todo lo que ha llegado a ser conocido por el hombre a través de su propio esfuerzo o mediante la revelación desde la más temprana era de su existencia.

La evolución de credos mutuamente excluyentes que hoy día exigen la pertenencia del mayor número de seres humanos parece ser, desde el punto de vista hindú, un fenómeno relativamente reciente, que habría surgido durante el Kali Yuga, «la Edad de los Conflictos».¹ Independientemente del valor que atribuyamos a las religiones más recientes, no deberíamos equiparar el hinduismo con ellas. El hinduismo no puede oponerse a ningún credo, a ningún profeta, a ninguna encarnación, a ninguna realización, pues uno de sus principios fundamentales consiste en reconocerlos a todos, así como a los que se sumarán en el futuro.

El hinduismo, o más bien la «religión eterna» (*sanātana dharma*), como se llama a sí misma, reconoce para cada edad y cada país una nueva forma de revelación, y para cada hombre, en función de su fase de desarrollo, un camino diferente de realización, un modo diferente de veneración, diferente moralidad, rituales, dioses.

El deber del hombre de sabiduría, del ser realizado, es enseñar a un estudiante digno lo que él mismo ha experimentado, y nada más. No puede asegurar que la suya sea la única verdad, porque ignora la verdad de los otros. No puede asegurar que el suyo sea el único camino, pues el número de caminos que llevan de lo relativo a lo absoluto es infinito. El

1. El Kali Yuga comenzó tras el fin de la guerra descrita en el *Mahābhārata*, una contienda que la tradición hindú fecha entre el 3000 y el 1500 a.C.

maestro expone cuanto sabe y deja que el buscador realice sus propios descubrimientos y encuentre el camino de su propio crecimiento, pues en última instancia sólo el propio individuo es responsable ante sí mismo.

Así pues, en el hinduismo hay poco lugar para los dogmas y el proselitismo, para fijar reglas de comportamiento. Aunque la práctica de ciertas virtudes o restricciones pueda ser, en muchos casos, un útil instrumento de autodesarrollo, nadie puede fijar una norma para que otros la sigan. Las reglas de la moralidad obedecen a la conveniencia social, pero tienen poco que ver con el desarrollo espiritual. Sólo pueden mezclarse con valores espirituales en credos religiosos cuyo principal propósito consista en codificar las reglas de conducta de un grupo, raza o cultura particular, cuyo «dios» es un jefe tribal que impone un código de comportamiento humano con amenazas sobrehumanas. La multiplicidad de semejantes «dioses» en un sistema politeísta, que siempre opone una divinidad a otra, ha constituido un útil instrumento a la hora de evitar que el código social de la acción humana ocupara el lugar de la búsqueda de una verdad más elevada. En este sentido, muchas de las naciones civilizadas de hoy son tan primitivas, en cuanto a sus creencias y al retrato del «dios» que guía sus guerras y aprueba sus prejuicios y costumbres sociales, como las más primitivas tribus de la India. El politeísmo hindú les ofrece un mensaje de tolerancia y comprensión.

Hay algunas deidades hindúes cuyo simbolismo no me resulta claro. No he podido trazar con certeza la tradición de su significado; los textos antiguos disponibles y los estudios modernos sólo mencionan sus mitos.

En esos casos, y a fin de no excluir completamente algunas divinidades importantes, me he limitado a ofrecer una descripción de la forma de la deidad y un breve resumen del mito. Sin embargo, ello crea una imagen incompleta y en última instancia engañosa. Tal vez futuros contactos con los sabios vivos de diversas partes de la India nos permitirán hallar la clave de su significado.

He escrito una versión francesa de este libro que difiere de la inglesa en aspectos menores. Es, también, menos completa, con apenas unas pocas fotografías y sin índice. Fue publicada en París en 1960 por Buchet/Chastel con el título *Le Polythéisme Hindou*.