

González Reimann, Luis
Ortodoxia y herejía en el hinduismo
Estudios de Asia y África, vol. 54, núm. 1, Enero-Abril, 2019, pp. 83-102
El Colegio de México A.C.

DOI: 10.24201/eaa.v54i1.2361

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58659033004>

Ortodoxia y herejía en el hinduismo¹

Orthodoxy and heresy in Hinduism

LUIS GONZÁLEZ REIMANN*

Resumen: Se examina el uso de tres términos empleados con frecuencia a lo largo de los siglos en ciertos géneros de literatura de los brahmanes para designar a los herejes. Se trata de las palabras *nāstika*, *asura* y *pāṣāṇḍa*. A fin de ver cómo se emplean en los textos, se revisan algunos ejemplos de narraciones que los utilizan en distintos contextos, en particular en las epopeyas sánscritas y los *purāṇas*. Se incluyen, además, algunos ejemplos de su uso por parte de autores budistas.

Palabras clave: *Rgveda*; vedas; hinduismo; epopeyas sánscritas; *Mahābhārata*.

Abstract: This article studies three commonly used concepts in some genres of Brahman literature to designate heretics over the centuries: *nāstika*, *asura* and *pāṣāṇḍa*. Examples show how these ideas—drawn mainly from Puranic and Sanskrit epic narratives—are deployed in specific circumstances, and illustrate how they have been used by some Buddhist authors.

Key words: *Rgveda*; Vedas; Hinduism; Sanskrit epics; *Mahābhārata*.

Antes de abordar el tema de la ortodoxia y las herejías en el hinduismo es importante hacer algunas aclaraciones. En primer

Recepción: 31 de octubre de 2017. / Aceptación: 24 de mayo de 2018.

* Universidad de California, Berkeley, reimann@berkeley.edu

¹ Una versión temprana de este artículo fue presentada en el V Coloquio Internacional Religión y Símbolo: “Ortodoxia, heterodoxia y herejías”, Ciudad de México, 15-17 de agosto de 2012.

lugar, la definición de hinduismo es un tema controvertido. Lo más preciso sería hablar de un término de aplicación amplia que abarca una serie de tradiciones —o religiones— del sur de Asia. No se trata de una agrupación amorfía de tradiciones, ya que hay elementos que la mayor parte de ellas comparten, pero definirlo se ha convertido hoy en tema de discusión entre especialistas.

A diferencia de las tres religiones llamadas abrahámicas —judaísmo, cristianismo e islam—, el hinduismo no tiene un libro único o principal considerado como texto sagrado. Si bien en las tres “religiones del libro” la Biblia es el texto de referencia inicial, en el hinduismo hay varios textos que son considerados esenciales por los adherentes de distintas tradiciones. La *Bhagavad Gītā*, por ejemplo, tiene gran importancia en muchas comunidades religiosas, y es por eso que, durante el periodo colonial, fue visto como “la Biblia del hinduismo” cuando las autoridades buscaban un equivalente. Pero la *Gītā* no tiene un estatus similar al de la Biblia, ya que hay tradiciones que les dan prioridad a otros textos.

El hinduismo tampoco tiene un dios único, sino que incluye tres grandes ramas sectarias —aunque tal vez sea más acertado llamarlas religiones—. Se trata del *vaiṣṇavismo* o *viṣṇuismo*, con Viṣṇu como dios supremo; el *śaivismo* o *sívaismo*, para la que Siva ocupa dicho lugar; y las tradiciones que tienen una deidad femenina, Devī, como divinidad suprema. Además de estas tradiciones teístas, hay corrientes que creen en un principio supremo impersonal conocido como el brahman.

¿Cuáles son las implicaciones de esta situación en el tema que nos ocupa? Para hablar de herejía es necesario definir la ortodoxia, porque sólo por contraposición se puede determinarla. ¿Cuál es, entonces, la ortodoxia hinduista? La respuesta es que depende de las circunstancias y del periodo histórico del que se trate. El mejor punto de partida es la ortodoxia brahmánica, es decir, aquella que se deriva de las creencias y las prácticas de la clase social de los brahmanes, los sacerdotes tradicionales asociados originalmente a la religión védica, la cual dio lugar después al hinduismo. Desde esta perspectiva, la aceptación de los vedas como textos sagrados es esencial. Quien no los acepta se separa de la ortodoxia. También es importante admitir

la división de la sociedad en cuatro clases sociales organizadas jerárquicamente, con los brahmanes a la cabeza.

Hay también otras ortodoxias, que dependen con frecuencia de la figura que se considere como el dios supremo, o del respeto o rechazo de ciertas prácticas y costumbres. Esto significa que es difícil o imposible establecer un centro de gravedad de la ortodoxia, un conjunto bien delimitado de creencias y prácticas de aplicación general en todas las tradiciones consideradas hinduistas. El problema se hace más agudo si tomamos en cuenta que, aun dentro de una misma tradición, algunos conceptos han cambiado a lo largo de los siglos y varían de secta en secta.

La segunda aclaración tiene que ver con la llamada "inclusividad" del hinduismo. En este artículo empleo el término para indicar que el hinduismo se ha desarrollado y ha crecido gracias a un proceso de incorporación y apropiación de diversas deidades. En lugar de rechazar a otros dioses y diosas, e incluso a grandes héroes, el hinduismo se los apropia y les concede un lugar en un gran esquema jerárquico en el que "mi" dios —o diosa— siempre se encuentra en la cima de la jerarquía, por encima de "tu" dios. Tu dios no es falso, pero se encuentra por debajo del mío. Este procedimiento lo emplean tanto los *vaiṣṇavas* como los *śaivas* y los seguidores de la Diosa, aunque son los *vaiṣṇavas* quienes lo han empleado con mayor eficacia. Gracias a este procedimiento, varios dioses y héroes fueron absorbidos por el *vaiṣṇavismo* y considerados *avatāras*, descensos o manifestaciones del Viṣṇu Supremo.

Esta técnica de apropiación también se manifiesta con gran frecuencia en relatos mitológicos cuando cierto dios o diosa enfrenta alguna crisis que no puede resolver por sí mismo y requiere de la ayuda de otra deidad. En narrativas *vaiṣṇavas*, Śiva debe recurrir a Viṣṇu para conseguir ayuda, pero en narrativas *śaivas* es al revés: Viṣṇu es incapaz de resolver sus problemas serios sin la ayuda de Śiva.

La tercera aclaración es sobre el concepto de *dharma*. Para el hinduismo, la noción es fundamental. El campo semántico de la palabra es amplio, por eso los traductores de textos sánscritos la traducen de distintas maneras, dependiendo del contexto. Para nuestros propósitos, el *dharma* es la forma de vida correcta;

la conducta adecuada de acuerdo con un conjunto de preceptos religiosos, morales y sociales. Define el comportamiento social, pero también permite alcanzar los más altos niveles de liberación espiritual. Estos preceptos dependen, claro está, de quién los promulgue. Por ejemplo, el *dharma* hinduista brahmánico difiere del *dharma* budista, si bien tienen algunos puntos en común, sobre todo en el área de la moral.

Este énfasis en la conducta ha permitido la sugerencia de que para el hinduismo lo importante no es tanto la ortodoxia como la ortopraxia. En otras palabras, se trata más de un comportamiento correcto —incluido el comportamiento ritual— que de creencias correctas. Si bien hay algo de cierto en esta perspectiva, considero que la ortodoxia engloba ambas cosas, y no es necesario entrar en detalles al respecto.

Hay que recalcar que los conceptos de ortodoxia y herejía no son de fácil aplicación en el contexto indio. En este estudio considero que “herejía” se refiere a ideas, prácticas y creencias que desafían la “ortodoxia” brahmánica o se alejan de ella, aunque también me referiré a algunas variantes de lo que es la ortodoxia.

Para entender cómo se ha descrito a los herejes en diversos textos a lo largo de los siglos, revisaré con detenimiento el uso de tres términos: *nāstika*, *asura* y *pāsānda*.

Los *nāstikas*

Es importante señalar que en el texto sánscrito más antiguo, el *Rg Veda* (RV 2.12.5, 8.100.3; Van Nooten y Holland, 1994) (ca. 1200 a.e.c.), algunos poetas aluden a personas que afirman que el gran dios védico Indra no existe o “no es”, *na asti*. Y en textos védicos posteriores al *Rg Veda* se expresan críticas en contra de quienes no hablan correctamente el idioma ritual, el sánscrito védico. El *Śatapatha Brāhmaṇa* (SB 3.2.1.23 en la recensión Mādhyandina; Eggeling, 1963; 4.2.1.18 en la recensión Kānva; Swaminathan, 2000), por ejemplo, los llama *asuras*. En la literatura védica temprana y media, estos negadores y *asuras* podrían ser considerados los primeros herejes.

Es hacia finales del periodo védico —entre el 500 a.e.c y principios de la era común— cuando surgen en el horizonte

grupos mejor delineados que no aceptan los vedas como textos sagrados, y es a partir de este momento cuando contamos con más información para hablar de herejías desde la perspectiva de los sacerdotes brahmanes.

En los siglos inmediatamente anteriores al comienzo de la era común, cobra gran importancia en la literatura la imagen del asceta que abandona la vida social para dedicarse a la búsqueda de la liberación espiritual. Estos ascetas renunciantes contrastan con los jefes de familia y los sacerdotes brahmánicos que viven en la sociedad. Si bien el incipiente hinduismo acabó por incorporar a los renunciantes a su esquema social, varios grupos de ascetas renunciantes y de grupos materialistas de la época rechazaban la autoridad de los vedas y la eficacia del ritual védico. Entre estos movimientos sobresalen los *cārvākas* (un movimiento materialista), los *ājīvikas* y, sobre todo, los jainistas y los budistas. A estos movimientos la ortodoxia brahmánica los calificaba con el término *nāstika*, que ha sido traducido por heterodoxo, ateo, negador u otros términos.

Literalmente, un *nāstika* es aquel que declara *na asti*, “no existe”. Pero ¿qué es lo que no existe? ¿Qué es lo que niegan los *nāstikas*? Hemos visto el origen remoto de esta expresión en el *Rg Veda*, cuando algunos decían: Indra “no existe”. A finales del periodo védico, sin embargo, la palabra *nāstika* adquirió un sentido más amplio. Con frecuencia se usa para designar a quienes niegan de manera general el carácter sagrado de los vedas y la eficacia del ritual védico, pero también se aplica a quienes no reconocen la existencia de un dios creador —un dios personal—, y a los materialistas, que niegan que haya otro mundo más allá de éste.

En contraposición a los que dicen que no hay, *na asti*, se encuentran los que afirman que sí hay, *asti*. Estos *āstikas* aceptan la ortodoxia brahmánica, y para ellos el ritual védico es plenamente eficaz y hasta necesario. Queda así delimitado el contraste entre *nāstikas* y *āstikas*, los herejes y los ortodoxos, o, para expresarlo más literalmente, quienes niegan y quienes afirman, como lo sugiere Nicholson (2010, p. 179).

No hay duda de que la creciente importancia e influencia de estos movimientos *nāstikas* que no aceptaban la eficacia del

ritual védico obligó a la tradición brahmánica a definirse mejor, y a defenderse ante la acusación de que el ritual no producía resultados. Si la acción ritual, el *karman* ritual, no produce frutos, la función especializada de los sacerdotes se vuelve irrelevante. Y si la función ritual de los brahmanes pierde importancia, toda la estructura social basada en las cuatro clases sociales encabezadas por ellos se viene abajo. Como parte de la reacción brahmánica a estas críticas surgió una escuela filosófica, la *mīmāṃsā*, dedicada a defender la eficacia de la acción ritual.² Pero la *mīmāṃsā* no sólo defiende la eficacia del ritual, sino que va más allá y asevera que los vedas son textos revelados y eternos, sin autor humano, algo que no afirmaban los textos védicos (Bronkhorst, 2001, p. 84). La defensa de los vedas ante los negadores *nāstikas* la vemos en mucha de la literatura brahmánica de comienzos de la era común, y toma varias formas.

En el *Mahābhārata* (*Mbh* 3.32.36-38), una de las dos grandes epopeyas sánscritas, el héroe Yudhiṣṭhīra, alarmado ante los reclamos de su esposa Draupadī, la acusa de *nāstikya*, negación o herejía, y le dice que no hay que dudar ni de los frutos de la acción ritual ni de la participación divina en los acontecimientos humanos ni de la validez general del *dharma*. Yudhiṣṭhīra increpa a Draupadī diciéndole que debe aceptar que todo ello existe, que sí lo “hay”, *asti*, y que descarte su postura negadora de “no hay”, su *nāstikya*.³

Dice Yudhiṣṭhīra:

El que no se vea el resultado [de las acciones] no quiere decir que haya que dudar/desconfiar del *dharma* ni de las divinidades. Hay que celebrar el ritual védico (*yajña*) cuidadosamente, y hay que dar/regalar sin resentimiento.⁴ El fruto de las acciones existe (*asti*). Éste es el *dharma* eterno [...] Por lo tanto, Draupadi (Kṛṣṇā), que tus dudas desaparezcan como la neblina. Acepta que todo [aquel] es (*asti*), y descarta tu postura negadora (*nāstikya*).⁵

² Me refiero a la llamada *pūrvā mīmāṃsā* y no a la *uttara mīmāṃsā*, conocida comúnmente como *vedānta*.

³ La palabra *nāstikatā*, que aparece en algunas ocasiones en los textos, es sinónimo de *nāstikya*.

⁴ En este contexto, dar se refiere a remunerar a los sacerdotes brahmanes.

⁵ na phalādarśanād dharmah śāṅkitavyo na devatāḥ/ yaśtavyam cāpramattena dātavyam cānāstiyatāḥ// karmaṇāḥ phalam astīti tathaitad dharmā śāśvatam/ [...]//

Las declaraciones de Yudhiṣṭhīra amplían aún más el concepto de lo que debe ser aceptado y afirmado. Ya no se trata sólo de la eficacia del ritual, sino también de la validez de todo el *dharma* brahmánico, el cual ahora incluye una nueva clase de textos: los *dharma sāstras* o libros sobre el *dharma* (*Mbh* 3.32.18 y todo el capítulo 3.32). En el *Mānava Dharma Sāstra* (*MDhS* 2.10-11; Olivelle, 2005), un *dharma sāstra* más o menos contemporáneo de nuestro fragmento del *Mahābhārata*, los *dvijas*, los dos veces nacidos que no aceptan sin cuestionamiento los textos brahmánicos tanto védicos (*śruti*) como posvédicos (*smṛti*, los *dharmas sāstras*), son considerados *nāstikas* y denigradores de los vedas.

En el *Rāmāyaṇa* (*Ra* 2.100.15-16) —la otra epopeya sánscrita— vemos un ejemplo de una postura negadora materialista cuando Rāma, el protagonista, instruye a su hermano Bharata sobre cómo ser un buen rey durante su ausencia. En medio de las instrucciones de Rāma, un brahmán llamado Jābāli le presenta a Bharata un punto de vista materialista, aseverando que los autores de los textos que prescriben donaciones, rituales y ascetismo para los brahmanes fueron compuestos para que los brahmanes contaran con ingresos garantizados. Jābāli declara que “no existe”, *na asti*, un más allá después de la muerte. Rāma, como era de esperarse, refuta sus argumentos.

El *Mahābhārata* (3.198.66, 12.15.33 y 12.309.15) y el *Rāmāyaṇa* (2.61.22) también hablan de los *nāstikas* como quienes transgreden los límites, la frontera (*maryāda*) de la conducta aceptable. El rey los debe controlar por medio del castigo. Y en ambos textos la negación, el *nāstikya*, se cuenta entre los defectos que los monarcas deben evitar (*Mbh* 2.5.96 y *Ra* 2.94.56). Un reino ideal no tiene *nāstikas*. Así pues, según el *Rāmāyaṇa* (1.6.14), cuando Daśaratha, el padre de Rāma, era rey, no había *nāstikas* en el reino. Según Vyāsa, el supuesto

tasmāt te samśayaḥ kṛṣṇe nibāra iva naśyatu/ vyavasya sarvam astīti nāstikyam bhāvam utsṛja//. Todas las referencias del *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa* son a sus respectivas ediciones críticas, la de Sukthankar y Belvalkar (1933-1959) para el *Mahābhārata*, y la de Bhatt y Shah (1960-1975) para el *Rāmāyaṇa*. Versión electrónica del *Mahābhārata*: John. D. Smith (revisión de la de Muneo Tokunaga), <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html>

autor del *Mahābhārata*, el peor defecto de los *nāstikas* es que son hipócritas y falsos (*Mbh* 12.36.43).

Al terminar la gran batalla del *Mahābhārata*, cuando Yudhiṣṭhīra y sus hermanos finalmente pueden celebrar su victoria, Yudhiṣṭhīra —agobiado por el sentimiento de culpa tras haber matado a tantos parientes suyos— decide retirarse del mundo y no ser coronado como le corresponde. Sus hermanos, y el mismo Vyāsa, insisten en que debe asumir su responsabilidad de rey porque hacerlo es actuar conforme a lo indicado en los vedas, *vedaniścaya* (*Mbh* 12.14.1). No hacerlo constituiría una negación, *nāstikya* (*Mbh* 12.12.25). Así es como Yudhiṣṭhīra, quien antes había acusado a Draupadī de esgrimir argumentos de los *nāstikas*, ahora es señalado por lo mismo por sus hermanos. Tras una larga discusión, Yudhiṣṭhīra finalmente acepta asumir el trono y gobernar de acuerdo con el *dharma* brahmánico.

A principios de la era común algunos brahmanes se sentían tan amenazados por la difusión de las ideas de los *nāstikas* que temían que tal difusión causara el colapso total de su sistema social, ritual y de creencias. Lo expresaron declarando que, al final del Kali Yuga —la última y peor era según el sistema hinduista de eras del mundo—, los hombres fácilmente se convertirían en *nāstikas* (*Mbh* 3.188.22). Tales descripciones del final del Kali Yuga sin duda eran un reflejo de la manera en que estos autores vivenciaban su propia situación. La teoría de los yugas surgió en este contexto, y se habría de convertir en una de las piedras angulares del hinduismo.

Visto lo anterior, no es difícil adivinar qué les espera a los *nāstikas* cuando dejan este mundo. No pueden ir al cielo (*Mbh* 3.247.2-3) y están en la lista de quienes van al infierno (*Rā* 4.17.32).

Los *asuras*

Hemos visto quiénes son los *nāstikas* —los negadores— como herejes. Pero otro término común que se ha empleado para designar a los detractores de posturas consideradas correctas es *asura*, que se remonta al *Rg Veda*. En el *Rg Veda*, *asura*

generalmente es un calificativo positivo. Sin duda significaba alguien poderoso o importante, y en varios himnos del *Rg Veda* se emplea para denominar a dioses como Varuña (2.28.7, 5.85.5), Rudra (2.33.9) y Soma (9.74.7). Sin embargo, con el paso del tiempo *asura* se convirtió en la designación de los antidioses —los demonios—, los cuales luchan constantemente por el control del mundo contra los dioses, los *devas*.⁶ En la literatura védica media —en los textos *brāhmaṇas*— encontramos narraciones de combates entre los *devas* y los *asuras*, y su lucha constituye el tema central de muchas narraciones mitológicas en las epopeyas, en los *purāṇas* y en otros textos posvédicos. Si bien generalmente es en narrativas mitológicas donde se habla de los *asuras*, el término *asura* y el adjetivo derivado de él, *āsura*, “asúrico”, también se han utilizado para designar a los herejes.

La *Chāndogya Upaniṣad* (*ChU* 8.7-12; Olivelle, 1998), un texto védico tardío, cuenta que en una ocasión tanto los *devas* como los *asuras* se enteraron de que Prajāpati, el dios creador védico, afirmaba que era necesario conocer el verdadero *ātman*, el Ser interior de cada individuo. Al oír esto, ambos grupos mandaron a un representante a fin de que aprendiera de Prajāpati la doctrina del *ātman*. Los *devas* enviaron a Indra, el gran dios védico, y los *asuras* mandaron a Virocana. Cuando Prajāpati les explicó que el *ātman* equivalía al cuerpo físico, Virocana partió satisfecho y les transmitió esta doctrina errónea a los *asuras*. Indra, en cambio, regresó ante Prajāpati convencido de que esa no podía ser la verdadera enseñanza sobre el *ātman*. Prajāpati lo recibió nuevamente y, después de una estancia de varios años, le enseñó la verdadera doctrina: el cuerpo físico es mortal, mientras que el *ātman* es inmortal. La *upaniṣad* explica que, debido a que los *asuras* se contentaron con la enseñanza incorrecta, cuando alguien no celebra el sacrificio ritual, no tiene fe y no da regalos (a los brahmanes), tal persona es considerada un *asura* (*ChU* 8.8.5).

Esta breve narración ilustra muy bien cómo, desde la perspectiva de las *upaniṣads*, lo más importante es conocer el *ātman*,

⁶ Otros dos términos comunes para referirse a los demonios son *daitya* (hijo de Diti) y *dānava* (hijo de Danu).

el Ser interior. Las *upanisads* afirman la importancia del ritual védico, pero lo interpretan simbólicamente y consideran que el ascetismo y el conocimiento del *ātman* constituyen el camino superior, mientras que la práctica de los rituales védicos es el camino inferior. Nuestra breve historia también demuestra que quienes no entienden la verdad del *ātman* trascendente son como los *asuras*, los demonios. Son herejes.

En otra *upaniṣad*, la *Maitrāyanīya* (MU 7.10, texto en Van Buitenen, 1962; traducción al español en González Reimann, 1992), encontramos una historia similar. Los *devas* y los *asuras* se presentaron ante Brahman (en lugar de Prajāpati) a fin de recibir enseñanzas sobre el *ātman*. Brahman detectó que los *asuras* tenían malas intenciones y decidió enseñarles una doctrina errónea, gracias a la cual viven confundidos y aceptan lo falso como verdadero. La *upaniṣad* declara enfáticamente que lo que describen las *vedas* es la verdad, y que ningún sacerdote brahmán debe estudiar ideas que no sean védicas. La *Maitrāyanīya* también explica que el dios védico Bṛhaspati se convirtió en Śukra —el preceptor de los demonios— y creó la falsa doctrina de que no existe el *ātman* para destruir a los *asuras* y defender a Indra. La mención de la doctrina que niega la existencia del *ātman* es, sin duda, una referencia al budismo. Los *asuras*, continúa la *upaniṣad*, consideran que las *vedas* son un *dharma* de tipo *himṣaka*, es decir un *dharma* que lesiona y causa daño, *himṣā* (MU 7.9). Ésta es una alusión clara a la práctica del sacrificio ritual de animales en la tradición védica. Los jainistas y los budistas criticaban tal práctica, y aquí la *upaniṣad* responde a dichas críticas y los califica de *asuras*.

El budismo se convirtió en blanco importante de la ortodoxia brahmánica desde comienzos de la era común. La idea de que el dios védico Bṛhaspati se había convertido en Śukra para confundir a los *asuras* pronto fue adoptada por la tradición *vaiṣṇava*, y se le aplicó directamente al budismo. La creciente importancia del budismo y la necesidad de aceptarlo como una realidad social hicieron que la tradición brahmánica lo explicara por medio de una hábil estratagema. El dios Viṣṇu (no Bṛhaspati) nació como el Buda (en lugar de Śukra) para confundir a los *asuras* y llevarlos por el camino equivocado con sus enseñanzas no védicas. El Buda se convierte así en uno de

los *avatāras* de Viṣṇu, pero es un *avatāra* negativo que tiene la misión de descarriar y eliminar a los *asuras*.

En un pasaje tardío interpolado en algunas versiones del *Mahābhārata* (12, apéndice 31, líneas 1-7), Viṣṇu anuncia su descenso como Buda con estas palabras:

Cuando comience el Kali Yuga me sentaré bajo el árbol *rājataru* y hablaré en la corte de reyes dhármicos en el idioma de Māgadha. Como Buda, hijo de Śuddhodana, con vestimenta roja, con [la cabeza] afeitada y con dientes blancos, confundiré a la humanidad. Cuando me convierta en el Buda, los *sūdras*⁷ disfrutarán [de los beneficios] de las ceremonias para los ancestros. Todos los hombres se vestirán de rojo. Los brahmanes no estudiarán [los vedas] y no mantendrán el fuego [ritual].⁸

En siglos posteriores, cuando la influencia del budismo había disminuido drásticamente en el subcontinente y la nueva ortodoxia brahmánica posvédica se había sumado al rechazo del sacrificio ritual de animales, la imagen de Buda pierde su carácter negativo y es considerado con frecuencia como un *avatāra* compasivo que criticó el sacrificio de animales en las prácticas rituales. El conocido poeta *vaiṣṇava* Jayadeva (siglo 12), por ejemplo, en su *Gīta Govinda* (GG 1.13; texto y trad. en Siegel, 1978) se refiere a Buda como el de corazón compasivo, *sadayahṛdaya*.

La *Bhagavad Gītā* (BhG 16.4-16; Van Buitenen, 1981) ofrece una buena ilustración del uso del término *asura*, y especialmente del adjetivo “asúrico”, para designar a los herejes. Haciendo eco de lo expresado en la *Chāndogya Upaniṣad*, Kṛṣṇa explica que en este mundo hay dos tipos de seres: los de naturaleza divina (*daiva*) y los de naturaleza asúrica (*āsura*). Los asúricos —digamos los demoniacos— piensan que el mundo no tiene ni realidad ni fundamento ni señor/dios (*īśvara*). Siguen doctrinas falsas y se dejan llevar por el egoísmo y por sus deseos. Se van al infierno.

⁷ Los *sūdras* son los sirvientes. Se encuentran en el nivel más bajo del sistema de cuatro clases sociales, los *varnas*.

⁸ tataḥ kalyugasyādau bhūtvā rājatarum śritah/ bhāṣayā māgadhenavā dharma-rājagṛhe vadan/ kāṣāyavastrasamvīto munditah śukladantavān/ śuddhodanasuto buddhombhayiṣyāmi mānavān/ sūdrāḥ śrāddheśu bhojyante mayi buddhatvam āgate/ bhavīṣyanti narāḥ sarve munḍāḥ kāṣāyasamvṛtāḥ/ anadhyāyā bhavīṣyanti vīprāś cāgnivīvarjītāḥ//.

Pero hay algo más en la narrativa de la *Gītā* que es conveniente señalar. Así como en las *upaniṣads* la “ortodoxia” ya no sólo incluía la importancia del ritual védico, sino también su explicación simbólica —la cual gira en torno al concepto del *ātman* como verdad suprema—, en la *Gītā* presenciamos otro desplazamiento del centro de gravedad de esta ortodoxia. Kṛṣṇa, al igual que las *upaniṣads*, considera relevante la aceptación de los vedas, pero en la *Gītā* el respeto a los vedas ya no es el punto central. En la *Gītā*, Kṛṣṇa mismo se convierte en el centro de atención, él es el dios supremo, y seguirlo a él es el camino superior. Sólo quienes recurren a él pueden traspasar la percepción errónea del mundo. Los ilusos que no recurren a él caen en un estado asúrico.

Dice Kṛṣṇa: “Los malhechores y los que están confundidos no acuden a mí, son lo peor entre los hombres. La ilusión (*māyā*) les quita el conocimiento y viven en un estado asúrico” (*BhG* 7.15).⁹

A quienes son egoístas, orgullosos, violentos y lo odian, Kṛṣṇa los hace reencarnar como *asuras*, condición desde la cual no pueden alcanzarlo porque siguen un camino inferior (*BhG* 16.18-20). Según esta narrativa, los herejes son aquellos que no aceptan que Kṛṣṇa es el origen y el fin de todo, y que sólo a través de él se puede alcanzar la verdadera liberación. En una conocida declaración, Kṛṣṇa afirma de manera contundente: “Abandona todos los *dharmas* y acude sólo a mí por protección. Yo te liberaré de todo mal, no te afligas” (*BhG* 18.66).¹⁰

Los *pāṣandas*

El tercer término que debemos analizar al hablar de herejía desde el punto de vista del hinduismo brahmánico es *pāṣanda*.¹¹

⁹ na māṁ duskrīno mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ/ māyayāpahṛtajñānā āśu-
ram bhāvam āśritāḥ//.

¹⁰ sarvadharmaṁ parityajya māṁ ekam ūraṇam vraja / ahaṁ tvā sarvapāpebhyo
mokṣayiṣyāmī mā śucāḥ//. En este verso, los *dharmas* seguramente son los diversos senderos posibles para alcanzar la liberación, el *mokṣa*. Así, Kṛṣṇa niega la eficacia de cualquier otro sendero, como el budismo, que no dependa de él. Véase González Reimann, 2017, pp. 53-54.

¹¹ O *pāṣandīn*. Algunos textos usan la variante *pākhanḍa*.

En contraste con los *nāstikas* y los *asuras*, los *pāśandas* son una categoría difusa y no muy bien definida. En las inscripciones del rey budista Aśoka, que datan del siglo III a.e.c., aparecen los términos *pāśamda*, *pāśamā* y otras variantes, dependiendo del dialecto prácrito empleado en las inscripciones (Block, 1950). En las declaraciones de Aśoka, los *pāśandas* parecen ser diversos grupos de ascetas que el rey quiere que habiten en cualquier parte del reino y gocen de libertad para practicar sus disciplinas o seguir sus propias ideas. Aśoka menciona a los brahmanes y a los *śramaṇas* (*samaṇas*, en lengua pali), una palabra que generalmente se refiere a diferentes comunidades de ascetas, como los budistas, los jainistas y los *ājīvikas*, así como a grupos materialistas (Jaini, 1970). Pero Aśoka menciona aquí también a los *pāśandas*. No queda claro, entonces, cuál es la diferencia entre los *śramaṇas* y los *pāśandas* en las inscripciones, pero no parece haber duda de que los *pāśandas* son grupos sectarios que siguen filosofías o reglas de conducta específicas. Los traductores de las inscripciones generalmente traducen *pāśanda* por secta, aunque Schneider (1978) lo traduce como “grupo religioso”, *religionsgemeinschaft*.

En la literatura brahmánica, por otra parte, el contexto en que se habla de los *pāśandas* indica que se trata de individuos o grupos que no respetan ni los vedas ni el ritual védico ni, por extensión, el *dharma* de los brahmanes. En un pasaje del *Mahābhārata* (3.186.43 y 3.189.9) que habla de las atrocidades del final del Kali Yuga, el poeta se queja de que, en esos tiempos terribles, los ashrams caerán en manos de los *pāśandas*.¹² En otras secciones de la epopeya se habla de ellos como personas que corrompen (a los seguidores de los vedas, se entiende), y al igual que en el caso de los *nāstikas*, los *pāśandas* aparecen en una lista de quienes se van al infierno (*Mbh* 13.24.67).¹³ En un pasaje interpolado en un manuscrito del *Mahābhārata* (línea 4, insertada después de 12.49.62).¹⁴ Véase también la línea 24 después

¹² Un ashram (*āśrama*) es un lugar alejado de zonas pobladas donde vive un asceta con sus discípulos.

¹³ “Los *pāśandas* corrompen [...] se van al infierno (*niraya*)”, *pāśandā dūṣakāś... nirayagāminah*.

¹⁴ “Los brahmanes dejan su propio *dharma* y buscan refugio con los *pāśandas*”, *svadharmam brāhmaṇāḥ tyaktvā pāśandāṁś ca samāśritāḥ*.

de 12.221.57, apéndice 1, núm. 22) se habla de brahmanes que abandonan su *dharma* y se convierten en *pāśandas*.

La imagen antivédica y antibrahmánica de los *pāśandas* continúa en los *purāṇas* y otros textos posvédicos. El *Viśnū Purāṇa* (VP 6.1.44-49; texto en Pathak, 1997-1999 y en Sharma, 1985; trad. en Wilson, 1972), por ejemplo, declara que la intensidad del Kali Yuga aumenta en la medida en que se difunden las doctrinas de los *pāśandas* y disminuye el respeto por los vedas. El *Matsya Purāṇa* (MP 57.6, 69.34 y 99.14, texto en la ed. de Meharchand Lachhmandas, 1984; trad. en A Taluqdar of Oudh, 1980) afirma que no hay que asociarse con los *pāśandas*. Incluso los *śūdras*, la clase social más baja, deben evitar hablar con los *pāśandas*. Este *purāṇa* repite lo dicho por el *Mahābhārata* y otros textos, en el sentido de que en el Kali Yuga —y especialmente al final— todo tipo de personas y grupos indeseables cobrarán importancia. La lista de los indeseables incluye a los *kāśayins*, monjes budistas, y a los *kāpālikas*, una secta *śaiva* (MP 144.40-41). El *Vāyu Purāṇa* (VaP 1.58.64-65; texto en Chaturveda, 1983; trad. Tagare, 1987-1988) tiene una lista similar, pero agrega a los *nirgranthas* y a los jainistas. Según el *Matsya* (144.40-41), Kalkin, el *avatāra* futuro que rescatará a la sociedad brahmánica al final del Kali Yuga, destruirá a los *pāśandas*.

Un pasaje interpolado en algunas versiones del *Mahābhārata* (12, apéndice 31, líneas 18-21) lo expresa así: “Al final del Kali Yuga [naceré] como Kalkin, un brahmán café amarillento, hijo de Viśṇuyaśas, sacerdote de Yājñavalkya. Con la ayuda de mis seguidores brahmanes aniquilaré por completo a los *mlecchas* [extranjeros/bárbaros] y a los *pāśandas*”¹⁵.

El *Mānava Dharma Śāstra* (9.225, también en *Mbh* 12.138.40) declara que los *pāśandas* están entre los indeseables que el rey debe desterrar. Y el *Bhāgavata Purāṇa* (BhP 11.14.8), un texto muy influyente en el *vaiśnavismo* del norte de India, reconoce que hay distintas interpretaciones de la tradición védica debido a la diversidad de linajes (*parampara*), y como conse-

¹⁵ *tataḥ kalyugasyānte brāhmaṇo haripiṅgalabḥ/ kalkir viśṇuyaśahputro yājñavalk-yapurohitabḥ/ sahātyā brāhmaṇaḥ sarve tair abāḥ sahitabḥ punaḥ/ mlecchān utsādayiṣyāmi pāśandāmīś caiva sarvaśah/*.

cuencia de variantes en la naturaleza de los individuos, pero menciona a los *pāṣandas* como una categoría aparte. Confirma así el carácter anti o extra védico de los *pāṣandas* (*Bhāgavata Purāṇa*, 2006).

La palabra *pāṣanda* se ha traducido de diversas maneras, con términos como hipócrita, hereje o impostor.

Herejes y más herejes

Hemos visto que los textos brahmánicos emplean *nāstika*, *asura* y *pāṣanda* para designar a los herejes. Aunque las primeras dos palabras, *nāstika* y *asura*, tienen un significado más o menos delimitado —los *nāstikas* como negadores y los *asuras* como demonios—, *pāṣanda* parece ser un término más genérico. Es evidente que en la literatura brahmánica la característica definitoria de todos es su aversión a la tradición védica y al estatus privilegiado de los vedas y el *dharma* brahmánico. Sin embargo, hay que señalar que estas palabras, sobre todo *nāstika* y *pāṣanda*, también las usan autores budistas para referirse a quienes ellos consideran herejes. Nos encontramos con un ejemplo en el *Laṅkāvatāra Sūtra* (LS 2.36; Suzuki, 1966), texto budista que habla de *pāṣandas* al referirse a individuos considerados como herejes desde la óptica budista.

Más allá de la defensa de los vedas y del *dharma* brahmánico en general, la literatura puránica a veces critica y ataca a ciertas sectas o corrientes específicas. No es raro, por ejemplo, leer ataques a sectas *śaivas* o *vaiṣṇavas*. Acabamos de ver ejemplos del *Matsya Purāṇa* y del *Vāyu Purāṇa* que rechazan a los budistas, los jainistas y a la secta *śaiva* de los *kāpālikas*. Pero otros *purāṇas* incluyen a más grupos considerados heréticos. El *Kūrma Purāṇa* (KP 2.16.15, 2.21.34, 2.26.68; Gupta, 1972, edición crítica, texto y trad.) agrega a los *pāñcarātras*, una secta *vaiṣṇava*; los *vāmācāras*, una designación que se refiere a practicantes de tantrismo; los *pāśupatas*, otra secta *śaiva*, y los *haitukas*, racionalistas.

La versión más extrema del rechazo a herejías tal vez se encuentre en un *purāṇa vaiṣṇava*, el *Padma Purāṇa* (PP 6.235-236; González Reimann, 2002, pp. 194-195; texto del pasaje

completo en Shastri, 1984, vol. 3), en una sección tardía que da una larga lista de concepciones y grupos considerados por el autor como negativos. El texto menciona específicamente a los *cārvākas* (materialistas) y a tradiciones filosóficas y religiosas reconocidas como el *vaiśeṣika*, el *nyāya*, la *mīmāṃsā*, el *sāṃkhyā* y el *vedānta*. Además, el *Padma* clasifica a los *purāṇas* tomando en cuenta si conducen a la liberación, al cielo o al infierno. Como es de esperarse, todos los textos que conducen a la liberación son *vaiṣṇavas*.

Esta sección también incluye un ataque al famoso filósofo *śaiva* Śaṃkara, el principal representante de la escuela *vedānta* no dualista, el *advaita vedānta*. Retomando la crítica del budismo que aparece en textos *vaiṣṇavas* —según la cual Viṣṇu encarnó como Buda para confundir a los demonios—, el texto recicla el argumento y lo extiende para aplicárselo también a Śaṃkara, pero con una ligera variante. Según el *purāṇa*, el dios Śiva (ya no Viṣṇu) nació como Śaṃkara a fin de promulgar la falsa teoría del *advaita vedānta*.

Śiva se lo explica a su esposa Pārvatī:

Con el propósito de destruir a los demonios (*daityas*), Viṣṇu tomó la forma del Buda y enseñó la falsa doctrina budista [que siguen] quienes andan desnudos, los que se visten de color oscuro y otros.

La doctrina de la ilusión (*māyāvāda*) es falsa, es budismo disfrazado. Yo la proclamé en Kali (Yuga) bajo la forma de un brahmán, joh, diosa! (PP 6.236.6-7; González Reimann, 2002, p. 176).¹⁶

La doctrina de la ilusión es el *advaita vedānta*, y el brahmán que la promulgó es Śaṃkara.

La acusación de que la doctrina del *advaita vedānta* se asemeja demasiado al budismo y que, por lo tanto, es budismo disfrazado, la lanzó Madhva (siglo XIII), el principal exponente de otra escuela del *vedānta*, el *vedānta* dualista o *dvaita vedānta*. Los seguidores de Madhva habrían de acusar a Śaṃkara de ser un budista camuflado (*pracchannabuddha*) y de ser perverso (*pāpa*), al considerar que sus ideas eran una perversión de los

¹⁶ *daityānāṃ nāśanārthāya viṣṇunā buddharupiṇā / bauddhaśāstram asat proktam nagnanilapātādikam // māyāvādam asac chāstram pracchannam baudha [sic] ucyate / mayāvā kathitam devi kalau brāhmaṇarūpiṇā //*

vedas. Hay un ejemplo de esto en el poema hagiográfico *Śu-madhva Vijaya* de Nārāyaṇa Paṇḍitācarya (1.48, 51; Rau, 1983). Aquí entramos en el terreno de las críticas sectarias en las ramas de una misma escuela —el *vedānta*—, y esto ilustra lo anotado al principio, en el sentido de que es difícil ubicar el centro de gravedad exacto de la ortodoxia del hinduismo, sobre todo en la medida en que el tiempo avanza y proliferan distintas ramas y subramas de una misma escuela.

Consideraciones finales

Me he concentrado en lo que constituye una herejía desde la perspectiva brahmánica tradicional, y para ello he analizado tres términos empleados para designar a los herejes: *nāstika*, *asura* y *pāsanda*. Desde la perspectiva de los textos brahmánicos, el principal elemento del pensamiento y el comportamiento heréticos es el rechazo de la autoridad de los vedas y del *dharma* brahmánico. Sin embargo, hemos visto cómo, aun en el marco del respeto a los vedas, hay distintas tradiciones que se centran en diferentes elementos. Para las *upaniṣads*, lo principal es el conocimiento del Ser, el *ātman*, mientras que en la *Bhagavad Gītā* el centro lo constituye el reconocimiento de que Kṛṣṇa es el dios supremo. Y en otros textos ya no son sólo los vedas sino también los textos brahmánicos posvédicos los que deben aceptarse como autorizados. Se podrían establecer otros criterios para definir el comportamiento herético; el que he presentado es el más generalizado en la literatura brahmánica y, sin duda, el más importante, pero no el único en las tradiciones hinduistas. Ampliando el espectro, podríamos decir que hay tantas herejías como hay doctrinas. Y sabemos que hay una gran variedad de doctrinas en las tradiciones que conforman el hinduismo. ♦♦

Abreviaturas

- BhG:* *Bhagavad Gītā*
BhP: *Bhāgavata Purāṇa*

<i>ChU:</i>	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
<i>GG:</i>	<i>Gīta Govinda</i>
<i>KP:</i>	<i>Kūrma Purāṇa</i>
<i>LS:</i>	<i>Laṅkāvatāra Sūtra</i>
<i>Mbh:</i>	<i>Mahābhārata</i>
<i>MDhS:</i>	<i>Mānava Dharma Śāstra</i>
<i>MP:</i>	<i>Matsya Purāṇa</i>
<i>MU:</i>	<i>Maitrāyaṇīya Upaniṣad</i>
<i>PP:</i>	<i>Padma Purāṇa</i>
<i>Ra:</i>	<i>Rāmāyaṇa</i>
<i>RV:</i>	<i>Rg Veda</i>
<i>SB:</i>	<i>Śatapatha Brāhmaṇa</i>
<i>VaP:</i>	<i>Vāyu Purāṇa</i>
<i>VP:</i>	<i>Viṣṇu Purāṇa</i>

Dirección institucional del autor:

*Department of South and Southeast Asian Studies
 University of California, Berkeley
 233 Dwinelle Hall
 Berkeley, CA 94720-2520, U.S.A.*

Referencias

- A Taluqdar of Oudh (Trad.). (1980 [1916]). *The Matsya Puranam*. Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Bhāgavata Purāṇa* (2006). Recuperado de http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/bhagp/bhp1-12u.htm
- BHATT, G. H. y Shah, U. P. (Eds.). (1960-1975). *The Vālmīki Rāmāyaṇa: Critical edition* (7 vols.). Baroda: Oriental Institute.
- BLOCK, J. (Trad.). (1950). *Les inscriptions d'Asoka*. París: Les Belles Lettres.
- BRONKHORST, J. (2001). The origin of Mimāṃsā as a school of thought: A hypothesis. En K. Karttunen y P. Koskikallio (Eds.), *Vidyārnavavandanam: Essays in honour of Asko Parpola* (pp. 83-103). Helsinki: Finnish Oriental Society.
- CHATURVEDA, V. (Ed.). (1983). *Śrī Vāyumahāpurāṇam*. Delhi: Nag Publishers.
- EGGELING, J. (Trad.). (1963 [1882-1900]). *The Śatapatha-brāhmaṇa: according to the Mādhyandina School*. Delhi: Motilal BanarsiDass.

- GONZÁLEZ R., L. (Introd., trad. y notas). (1992). *La Maitrāyanīya Upaniṣad*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ R., L. (2002). *The Mahābhārata and the Yugas: India's great epic poem and the Hindu system of world ages*. Nueva York, NY: Peter Lang.
- GONZÁLEZ R., L. (2017). *Kalpas, yugas y la Bhagavadgītā* como texto para promover la supremacía de Kṛṣṇa. En O. Figueroa (Ed.), *La Bhagavad-gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción* (pp. 43-58). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUPTA, A. S. (Ed.). (1972). *The Kūrma Purāṇa, with English translation*. (Trads. Bh. Ahibhushan y M. Satkari). Varanasi: All-India Kashi Raj Trust.
- JAINI, P. S. (1970). Śramanas: Their conflict with Brāhmaṇical society. En J. Elder (Ed.), *Chapters in Indian civilization* (vol. 1, pp. 41-81). Dubuque, IA: Kendall Hunt.
- Matsyamahāpurāṇam* (1984). Nueva Delhi: Meharchand Lachh-mandas.
- NICHOLSON, A. J. (2010). *Unifying Hinduism: Philosophy and identity in Indian intellectual history*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- OLIVELLE, P. (Trad.). (1998). *The early Upaniṣads: Annotated text and translation*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- OLIVELLE, P. (Ed. y trad.). (2005). *Manu's code of law: A critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- PATHAK, M. M. (1997-1999). *The critical edition of the Viṣṇupurāṇam*. Recuperado de http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/visnup_u.htm
- RAU, V. (Ed. y trad.). (1983). *Nārāyaṇa Paṇḍitācarya's Sumadhbā Vijaya*. Viśākhapatnam: Śrimadānanda Tirtha Publications.
- SCHNEIDER, U. (1978). *Die Grossen Felsen-Edikte Aśokas: Kritische ausgabe, übersetzung und analyse der texte*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SHARMA, R. (Ed.). (1985). *Śrī Viṣṇumahāpurāṇam*. Delhi: Nag Publishers.
- SHASTRI, C. (Ed.). (1984). *Śrī Padmamahāpurāṇam* (vol. 3). Delhi: Nag Publishers.
- SIEGEL, L. (1978). *Sacred and profane dimensions of love in Indian traditions as exemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*. Delhi: Oxford University Press.
- SUKTHANKAR, V. S. y Belvalkar, S. K. (Eds.). (1933-1959). *The Mahā-*

- bbhārata: For the first time critically edited* (19 vols.). Poona: Bhan-darkar Oriental Research Institute.
- SUZUKI, D. T. (Trad.). (1966). *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna text translated for the first time from the original Sanskrit*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- SWAMINATHAN, C. R. (Ed. y trad.). (2000). *Kānvaśatapathabrahmaṇam* (vol. 3). Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- TAGARE, G. V. (Trad.). (1987-1988). *The Vāyu Purāṇa* (2 vols.). Delhi: Motilal Banarsi-dass.
- VAN BUITENEN, J. A. B. (Ed. y trad.). (1962). *The Maitrāyanīya Upa-niṣad: A critical essay, with text, translation, and commentary*. La Haya: Mouton.
- VAN BUITENEN, J. A. B. (Ed. y trad.). (1981). *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata: Text and translation*. Chicago, CHI: University of Chicago Press.
- VAN NOOTEN, B. y Holland, G. B. (Eds.). (1994). *Rig Veda: A metrically restored text with an introduction and notes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WILSON, H. H. (Trad.). (1972 [1840]). *The Vishnu Purāṇa: A system of Hindu mythology and tradition*. Calcuta: Punthi Pustak.