

BHAKTI MĀRGA.

El camino de la mística hindú

Gaspar Rul-lán Buades

1. Introducción: ¿Monoteísmo o politeísmo hindú?

La palabra hinduismo conjura, normalmente, una visión de innumerables diosas y dioses, de templos maravillosos dedicados a las distintas divinidades, de peregrinaciones a lugares santos donde se veneran multitud de imágenes de seres celestiales, de extraños ritos, de sacrificios y baños en las aguas de los ríos sagrados, invocando los nombres de Vishnu, Krishna, Shiva, Pārvati, Rāma o Sitā, o cualquier otro “dios”. Son innumerables las obras sobre la mitología india¹: un autor español escribe un libro sobre “Los Dioses de la India”², y un autor indio nos dice que “los Vedas reconocen 33 divinidades, y los Puranas 330 millones”³.

Pero esta misma impresión se podría llevar un hindú al entrar en un templo católico, lleno de estatuas de ángeles y santos, o si leyese los antiguos devocionarios, repletos de novenas y oraciones a multitud de santas y santos, o escuchase las alabanzas que se cantan en las romerías a diversos santuarios marianos, o, en las procesiones, a los patronos o patronas de los pueblos. Es cierto que el católico más formado sabe distinguir entre el culto de latría, que se dirige exclusivamente a Dios, el de dulía, que se dirige a los santos, o el de hiperdulía a la Virgen María, pero el hindú bien formado también hace la distinción entre el Ser supremo, único, eterno e inaccesible, Brahman, y sus teofanías o manifestaciones en el mundo creado.

¿Se puede, entonces, afirmar que el hinduismo es una religión politeísta? Quizás para algunos esto sea así, pero para la inmensa mayoría de los hindúes se puede hablar de un verdadero monoteísmo práctico. El hindú, en su vida diaria, lejos de especulaciones abstractas, cree en un Ser superior único, al que implora en sus necesidades y sufrimientos, y al que se dirige en los momentos claves de su vida como la iniciación, el matrimonio, la ancianidad y la muerte; del que espera perdón por sus “pecados”, al que ofrece sacrificios, con el que entra en comunión a través de los alimentos que le ha ofrecido (*prasād*), con el que se une a través de actos externos con un interno significado sacramental (*samaskāra*) y al que alaba con cantos

* Dr. en Derecho, Licenciado en Filosofía, Teología y Ciencias Económicas. Vivió veinte años en la India, donde enseñó Indología en el Vinayalaya College de Mumbai. En España fue profesor de “Recursos Humanos” en la Facultad de Ciencias Empresariales de Córdoba (ETEA).

¹ WILKINS, W. J., *Mitología hindú, védica y puránica*, Edicomunicación, Barcelona 1998.

² GARCÍA FONT, J., *Dioses, Ideas y Símbolos de la India*, Fausí, Barcelona 1998.

³ VARMA, P. K., *Being Indian. Inside the Real India*, W. Heinemann, London 2004, 91.

y repeticiones rítmicas de su santo nombre.

Para el hindú de la calle, los diversos “dioses” no son más que representaciones del único dios, Brahman, quien, en su infinita misericordia y amor a los hombres, ha decidido “descender” al mundo material en forma de persona humana, que puede ser un personaje imaginario o mítico, una persona histórica o un hombre o una mujer, cuya santidad de vida ha impresionado al pueblo. Todos estos dioses y diosas no son más que *avatāras* del único Dios que declara en el *Bhagavat Gītā* que:

“Aun cuando en esencia no tengo origen ni fin y soy el Dios de todos los seres, dominando la naturaleza, me manifiesto por mi propio poder. Siempre que declina la justicia y se incrementa la iniquidad, me manifiesto. Para protección de los justos y destrucción de los perversos, para establecer la justicia, me manifiesto en las distintas épocas”⁴.

Este *avatār* no es una verdadera encarnación de Dios. Dios no se hace verdaderamente hombre, sino que sólo aparece como tal para iluminar y ayudar a los hombres que, hay que decir, tampoco son “verdaderamente” (metafísicamente) hombres, sino más bien almas habitando un cuerpo humano, pues en la filosofía india no hay “naturalezas” como tales, sino condiciones de vida, vegetal, animal, humana o divina.

El problema fundamental del hinduismo no es la existencia de Dios, ni el politeísmo versus monoteísmo. Aparte de alguna escuela filosófica que podría considerarse atea, el tema central de la especulación teológica del hinduismo ha sido doble: la naturaleza personal o impersonal de este Ser supremo que todos admiten y, todavía más, su relación con el hombre y la creación en general. La victoria final del teísmo es el fruto de un largo proceso cultural, intelectual y religioso, que cubre más de tres mil años, desde la religión ritualística de los Vedas, en los que ya aparecen algunos destellos de un dios personal, pasando por las grandes reflexiones de las *Upanishads* y los profundos comentarios de hombres de la talla de Shankara, Rāmānuja o Madhva, que debaten acaloradamente sobre la relación entre el Creador y la criatura, hasta llegar a la explosión de la religión popular en la Edad Media, gracias a los grandes místicos de la India, que se dirigen con humildad, como criaturas pecadoras, a un Dios personal que se manifiesta en distintas formas de la divinidad, especialmente Vishnu y Shiva, y los *avatāras*, como Krishna y Rāma

En el presente artículo, después de un breve recorrido por la religión ritualística védica, y la religión especulativa de las *Upanishads* y sus comentaristas, que-remos centrar nuestra atención en la manifestación del hinduismo teísta, de mano

⁴ B. G. IV/7 y 8, en: MARTÍN, C., *Bhagavat Gītā, con los comentarios advaita de Shankara*, Trotta, Madrid 1997, 98.

de hombres y mujeres de todas las clases sociales: campesinos sin casta o sacerdotes brāhmanes; sastre o princesa; militar o erudito, que tuvieron la gracia de experimentar en lo más íntimo de su ser el amor de Dios.

2. Esquema general

Antes de centrarnos en el tema de este artículo, el siguiente esquema puede ayudar a entender la evolución de la religiosidad hindú

META: DIOS BRAHMAN	CAMINO	MEDIOS	RELIGIÓN	FUENTES	FACULTADES
SAT: SER	KARMA MĀRGA	CUMPLIR OBLIGACIONES DHARMA	SACERDOTAL	VEDAS: Brāhmanas Āranyakas Dharma Shāstras	FÍSICAS
CHIT: CONCIENCIA VERDAD	JÑANA MĀRGA	GNOSIS	ESPECULATIVA	VEDAS: Upanishads YOGA	INTELECTUALES
ĀNANDA: FELICIDAD	BHAKTI MĀRGA	AMOR DEVOCION	MÍSTICA POPULAR	BHAGAVAT GĪTĀ ÉPICAS PURĀNAS	EMOCIONALES

En el *Bhagavat Gītā*⁵, Krishna, el *avatār* de Vishnu, propone al guerrero Arjuna tres caminos para llegar al Uno, al Inefable: Brahman, a quien las *Upanishads* definen como el SER absoluto, la CONCIENCIA perfecta, y la FELICIDAD eterna.

Por el primer camino, el camino de las obras (*karma mārگا*), el hombre busca el SER absoluto a través del *deber ser*, es decir, cumpliendo a la perfección tanto los deberes religiosos y los rituales detallados en los sagrados libros védicos de los *Brāhmanas* y los *Āranyakas*, como los deberes sociales prescritos en los *Dharma Sātras* y *Dharma Shāstras*.

⁵ Cf. MARTÍN, C., *o. c.*

Por el segundo camino, el camino del conocimiento (*jñāna mārga*), tal como se presenta, principalmente, en las *Upanishads* y en las grandes controversias teológicas de la India, el hombre busca la CONCIENCIA de la VERDAD absoluta, a través de un conocimiento, no meramente intelectual y discursivo, sino, más bien, intuitivo; un conocimiento superior, una verdadera gnosis; una fe profunda en la preeminencia de Brahman y la pequeñez, hasta su desaparición, en algunos casos, del hombre y el mundo material.

El tercer camino, que el *Bhagavat Gītā* presenta como superior y más perfecto que los dos anteriores, es el camino del amor (*bhakti mārga*), tal como propugnan las dos grandes épicas *Mahābhārata* y *Rāmāyana*, las narraciones populares de los *Purānas* y, especialmente, la poesía mística de la India medieval. La meta del caminante en este sendero es, sin desprestigiar las buenas obras y la fe, la eterna felicidad que se encuentra en la unión en y con Brahman.

Finalmente, en todo acto religioso, el hombre utiliza sus tres facultades: físicas, intelectuales y emocionales. El devoto, sea hindú o cristiano, utiliza su cuerpo para postrarse, arrodillarse o inclinarse ante su Señor; recita oraciones y utiliza cantos, ofrece sacrificios. Todos estos actos externos del ritual están con frecuencia estrictamente y con todo detalle prescritos en manuales litúrgicos. Pero estos rituales externos no tendrían ningún valor religioso si el que los realiza no estuviese animado por una fe en el valor intrínseco de los mismos. Todo acto religioso externo, si ha de tener algún sentido, ha de ir acompañado de una actividad intelectual que descubra el sentido interno de los mismos, como medios para entrar en contacto, de alguna manera, con la divinidad. Finalmente, además del acto externo, y la actividad intelectual, el devoto se siente siempre implicado emocionalmente en el acto religioso, con sentimientos de humildad, de arrepentimiento, de esperanza, de amor, de anhelo por la unión con Él. La insistencia en una u otra de estas tres facultades, sin ignorar, naturalmente, las otras dos, daría lugar a una religiosidad más sacerdotal, más especulativa o más mística y popular, que corresponderían a los tres caminos (*mārgas*) para llegar al SAT CHIT ĀNAND que es Brahman, Dios.

3. Religión védica sacerdotal. Primeros destellos teístas: Karma Mārga

Hacia 1500 a. C. las tribus arias penetraron por los puertos de montaña de Afganistán, en las llanuras del río Sindhu, entrando en contacto con los pobladores de las viejas civilizaciones de Mohenjo-Daro y Harappā. Desde el principio hubo una mutua influencia entre los recién llegados y las poblaciones, probablemente dravídicas, ya asentadas en aquel territorio y así, es imposible saber con certeza qué dioses del panteón ario fueron realmente introducidos por los recién llegados y cuáles son dioses dravídicos aceptados por los arios. La sociedad aria, como la mayoría de las sociedades, estaba dividida en clases (*varna*): la clase sacerdotal o *brāhmanas*, los nobles y guerreros o *kshatryas*, las clases artesanales y campesina o *vaishyas*, y los sirvientes o *shūdras*. Estos grupos sociales normales en toda agrupación humana,

de mano de la clase sacerdotal que les dio en los Vedas un significado religioso, se convirtieron en compartimentos estanco donde era imposible el paso de uno al otro, transformándose así en el germen del sistema actual de castas.

La religión védica no tenía un cuerpo de doctrina definido, sino un número de divinidades, la mayoría fenómenos naturales divinizados, a los que se les ofrecía sacrificios para pedir favores materiales o protección contra malos espíritus; sacrificios que fueron regulados hasta el más mínimo detalle por los libros sagrados de los Vedas y, especialmente por los *Dharma Shāstras*. *Dharma* es un concepto fundamental en todo el hinduismo. Derivado de la raíz sánscrita “*dhr*” que significa sostener, apoyar, mantener, *Dharma* significa “lo que está establecido”, “lo que debe ser”. *Dharma* es, originalmente, el orden cósmico y, por extensión, la regulación de todos los aspectos de la vida y comportamiento religioso y secular de la comunidad aria. *Dharma* significa lo que es correcto en todos los aspectos de la vida del hindú y, por tanto, el deber, la ley, la costumbre. Lo que cada hindú puede y debe hacer está determinado por el *dharma* de su grupo social.

Pero aun en esta religión de muchos dioses, tan estrictamente regulada en su praxis, se encuentran destellos de una relación más personal con un Dios al que se le puede llamar *padre, amigo, protector*. Esto es especialmente verdad al dirigirse al dios Agni, el dios del fuego que se manifiesta en el sacrificio solemne o doméstico, en el rayo y en el sol. Así en el *Rig Veda* leemos:

Sé para nosotros padre accesible a su hijo, ¡oh Agni! (RV. 1/1.1)
Tú Agni, el protector, tú el padre eres para nosotros ... Incluso del pobre,
padre y protector te deleitas en ser... al ignorante enseñas (RV. 31/1-31)
Tú eres, ¡oh Agni!, pariente de los hombres, amigo querido, compañero adora-
ble (RV. 75/1.75)⁶.

Sin duda, donde mejor se muestra este carácter personalista de la devoción Védica es en el famoso himno a la creación (RV. X/129), donde el devoto reconoce al Dios creador, pero termina con la duda existencial de todo hombre:

Entonces, no había ni la nada ni la existencia...
 Alentaba el Uno, sin aire, de sí mismo sustentado,
 Este Uno existía entonces y ningún otro.

 El Uno empezó a existir en vuelto en nada...
 En el principio sobre él descendió el deseo,
 semilla primordial nacida de la mente...
 ¿Quién sabe y quién puede decir

⁶ *Himnos Védicos* [traducción, introducción y notas, Francisco Villar Liébana], RBA, Barcelona 2002, 40.45.63.

de dónde todo esto procede y cómo sucedió la creación?
 ¿Quién puede en verdad saber de donde ha surgido?
 Cuáles son los orígenes de la creación.
 Él, si la modeló como si no la modeló,
 Él lo sabe, el que vigila desde el sumo cielo,
 Él lo sabe... O quizás tampoco lo sepa.⁷

4. Las grandes controversias. El Uno y lo múltiple: Jñāna Mārgā

El ritualismo brāhmánico, sin embargo, no podía satisfacer a hombres profundamente religiosos que buscaban el significado último de estos ritos; hombres que deseaban encontrar una respuesta satisfactoria a la duda expresada en la última línea del mencionado Himno a la Creación. ¿Había realmente una causa eficiente de la creación?, ¿quién era éste?, y lo más importante, si este Dios creador era infinito, como debía serlo por la misma definición de "Dios", ¿cómo podían existir otras criaturas distintas a este Creador, sin romper su infinitud? El problema básico de estos buscadores de la verdad era la relación entre el Ser infinito y el Ser de la conciencia personal, entre *Brahman* y *Ātman*, entendiendo por *Ātman* el yo más íntimo, el sí mismo subjetivo, distinto del yo fenomenológico, el yo absoluto como distinto del actor visible y perceptible.

Esta pregunta fundamental sobre la esencia del Ser objetivo y del Ser subjetivo se planteó desde los años 600 a 300 a. C. en las *Upanishads*. Estas *Upanishads*, nacidas a lo largo de varios siglos, no presentan una idea común sobre Brahman y el mundo creado. La *Svetāsvatara Upanishad*, dedicada al dios Rudra, por ejemplo, es de clara tendencia teísta, y nos habla de una suprema divinidad, escondida en el corazón de todos los hombres, y a los que ofrece su gracia: "En el corazón de todas las criaturas se encuentra el Ser... El que por la gracia divina lo contempla, inmutable y libre de sufrimiento, contempla la gloria de Dios"⁸ y en otra, *Upanishad*⁹ leemos que "a este Ātman no se accede por el intelecto, no por mucha sabiduría ... sólo accede a Él aquel que Él mismo elige. A este es a quién el Ātman revela su propia persona".

Sin embargo, a pesar de estos pocos ejemplos, la línea general del pensamiento upanishadico es la absoluta identidad del Brahman y el Ātman; identidad monística que fue rebatida acaloradamente por grandes pensadores hindúes a través de los siglos. Para todos estos comentaristas de las *Upanishads*, el problema no era el Uno absoluto, Brahman, que todos admitían sin dificultad, sino el *Ātman* individual.

⁷ Cit. en: ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. IV, Cristiandad, Madrid 1978, 122.

⁸ Svetāsvatara Up. III/20, en: MARTÍN, C., *o. c.*, 202.

⁹ Mundaka Up. III/2-3, en: HUME, R. E., *The Thirteen Principal Upanishadas*, Oxford Univ. Press, London 1930, 376.

De ahí las distintas escuelas teológicas que van desde el no-dualismo de Shankara (*advaita*), al puro dualismo de Madhva (*dvaita*), pasando por el no-dualismo cualificado de Rāmānuja (*vishishadvaita*), el no-dualismo puro de Vallabha (*shuddhadvaita*) o el incomprensible dualismo monístico de Chaitanya (*ashintya-bhedabedha*).

El primero de esta larga lista de maestros espirituales o āchāryas, fue Shankara, un brāmān del sur de la India, que vivió probablemente en el siglo octavo de nuestra era, quien, basándose en los famosos aforismos de las Upanishads compuestos mil años antes: *Tú (Ātman) eres eso (Brahman)*¹⁰, *Yo (Ātman) soy Brahman*¹¹, o *Este Ātman es el Brahman*¹², defendió un no-dualismo, según el cual, había dos niveles de verdad¹³: la verdad inmediata, que percibía un universo creado por un Dios llamado Brahmā, y un nivel superior de verdad por el que todo el mundo fenomenológico, incluidos los dioses, era mera ilusión (*māyā*), un sueño, un espejismo. La única realidad era Brahman, el Ser absoluto con el que se identificaba el Ātman individual.

En el extremo opuesto de este no-dualismo otro āchārya por nombre Madhva (1238-1319), rompiendo con toda la tradición más o menos monística de las *Upanishads*, predicó un dualismo puro en el siglo XIII. Dios, bajo la figura de Vishnu, y las almas individuales y toda la creación eran totalmente distintas; mientras Dios es perfectamente *svatantra* (independiente), el mundo y las almas son *paratantra*, es decir, dependientes siempre de Dios tanto en su actuar, como en su ser. Algunos autores¹⁴ han querido ver en este Maestro influencias cristianas, pues afirma que el hombre de buen comportamiento es salvado por la gracia de Vishnu, y los malos van a una eterna maldición que no es más que la eterna separación de Dios. Madhva también desarrolla la idea de la importancia del dios Vayu, el viento, que se parece en la descripción de sus funciones al Espíritu Santo del cristianismo.

Entre estos dos extremos de no-dualismo y puro dualismo apareció en el siglo XII una figura que estaba destinada a dar un fundamento filosófico-teológico a todo el movimiento devocional hindú: Rāmānuja (1071-1137). Este Maestro, basándose en los mismos textos aparentemente monísticos de las *Upanishads* y en los aforismos del *Brama Sūtras* de Bāṇḍarāyana, defendió un no-dualismo cualificado. Braman es un Dios personal, lleno de amor por sus criaturas, un Dios a quien los devotos pueden acercarse con plena confianza, esperando su gracia. El alma individual, en parte distinta de Dios, vuelve a Dios para vivir eternamente en comunión con Él, permaneciendo, sin embargo, distinta a Él. Más tarde, entre sus discípulos, se desarrollaron dos escuelas teológicas, defendiendo posturas muy parecidas a las

¹⁰ Chāndogya Up. VI/8.7, en: ID., 246.

¹¹ Brihadāranyaka Up I/4.10, en: ID., 83.

¹² Māndūkya Up. I/1-2, en: ID., 391.

¹³ Māndūkya Up. I/4, en: ID., 366.

¹⁴ BASHAM, A. L., *The Wonder that was India*, Rupa Co., New Delhi 2003, 333.

defendidas, en el cristianismo, por los católicos y los calvinistas en el tema de la justificación y de la importancia de las obras: la Escuela del mono y la Escuela del gato.

La escuela del mono: de la misma manera que el mono lleva a sus pequeños a un lugar seguro, agarrándose los pequeños al cuerpo de su madre, así Dios salva a las almas si éstas ponen de su parte algo y se agarran a Dios. La escuela del gato, por el contrario: así como la gata lleva a sus gatitos a un lugar seguro cogiéndolos por el pescuezo, sin que ellos pongan nada de su parte, así también la salvación del hombre depende únicamente de la liberalidad de Dios, sin que el hombre tenga que poner nada de su parte.

En Rāmānuja los tres caminos de salvación se complementan. La salvación no está puramente en el conocimiento de la realidad de Braman (*jñāna mārga*), sino que este conocimiento ha de ir precedido de los obras (*karma mārga*) para desembocar, finalmente, en el amor (*bhakti mārga*).

5. Victoria del teísmo. El camino del amor: Bhakti Mārga

5.1 Evolución histórica

Con anterioridad a la llegada de las influencias arias, en el sur de la India, en Tamil Nadū, ya se había desarrollado una poesía religiosa, escrita en las lenguas vernáculas y dirigida al pueblo llano, con un contenido fuertemente emocional que utilizaba la expresión amorosa humana para representar la relación entre el hombre y Dios. Esta poesía sureña fue el terreno abonado para que, a partir del siglo VI de nuestra era, entre los seguidores de los dioses Vishnu y Shiva, se desarrollase, en todo su esplendor, una religiosidad basada en el amor a Dios, que más tarde influiría poderosamente, primero, en el norte del país, y, luego, en toda la India, lo que supuso la victoria final del teísmo en el Bhakti Mārga.

Entre los seguidores de Vishnu, los doce poetas Ālvārs (los inmersos en Dios), y entre los seguidores de Shiva, los sesenta y tres Nāyanārs, compusieron, en lenguas vernáculas, una poesía religiosa cargada de fervor místico y profundo amor a un Dios personal que ama intensamente al hombre y a quien el hombre, en su pequeñez e indignidad, puede también amar con todo su corazón, hasta llegar a una unión mística con Él. Esta era una religiosidad alegre, que el pueblo llano podía entender y expresar en su propio idioma en cantos y danzas; una religiosidad que iba más allá de los meros ritualismos y más allá de las profundas especulaciones teológicas que les habían precedido.

Esta nueva religiosidad popular se fue extendiendo, durante toda la Edad Media por todos los rincones del país, tomando en cada sitio características distintas, pero todas fundadas en un amor profundo entre Dios y el hombre:

- En el norte de la India, con los poetas místicos Jayadeva (1179-1209), Chaitanya (1486-1533) y Chándīdās (¿siglo XVI?) en Bengala, y con Vallabha (1479-1531) en Varanasi, nació la idea de la unión amorosa del hombre con Dios, que se ejemplificaba en la relación amorosa de Krishna y su esposa Rādha, lo que hacía que esta poesía tuviese, al menos a los ojos de occidente, un fuerte contenido erótico, que alguien¹⁵ ha comparado con la “Brautmystic” (mística nupcial) de la teología mística cristiana y que, ciertamente, nos recuerda en no pocas de sus expresiones el diálogo amoroso del Cantar de los Cantares.

- En el centro del país, en Ayodhya, se desarrolló, bajo la influencia del poeta Rāmānanda (¿siglo XV?) un movimiento bhakti centrado en el amor del hombre, como criado del Señor, identificado con el “dios” Rāma. Más al sur, en Mahārāshtra, creció la tradición *sant* (buen hombre). Estos santos, como Jñānesvar (1271-?), Nāmdev (1270-1350), Tukārām (1568-1650), Eknāth (1533-1599) y Rāmdas (1608-1681), apartándose de la imaginería erótica, mostraban un camino de liberación centrado en la devoción al nombre (*nām*) del Señor, padre amoroso de los hombres.

- Finalmente, en una extraordinaria simbiosis de mística hindú y sufista, aparecieron poetas místicos de la talla de Kabīr, Nānak, Raidās, Dādu y la princesa Mīrā Bāī, cuyas obras, amadas por los hindúes, están también recogidas en el *Ādi Granth*, o Libro Sagrado de los Sijs.

5.2 ¿Qué es esta bhakti?

Bhakti, de la raíz *bhaj*, que puede significar, *dividir, participar, compartir*. El amor se divide, se distribuye entre Dios y el hombre, los dos participan del mismo amor, y comparten el mismo amor. Y esta relación amorosa puede tomar la forma de un amor entre amante y amada, esposo y esposa, padre e hijo, siervo y señor, madre y niño pequeño, discípulo y maestro, amigo y amigo. Martín Velasco, en su estudio sobre la mística¹⁶ lo define como:

“La voz de la muchedumbre que sufre y busca un amor más valioso que todos los sufrimientos y todas las alegrías... una conciencia de la precariedad del hombre y de la conciencia de su proximidad a la divinidad, de su necesidad de ayuda, y sobre todo, de su conciencia de haber sido amado por Dios y de la necesidad de responder con todas sus fuerzas a este amor”.

Bhakti es el juego de la conciencia de la indignidad del hombre que se agarra con todas sus fuerzas a la convicción del amor de Dios hacia él. Un Dios al que el

¹⁵ FLOOD, G., *El Hinduismo*, Cambridge Univ. Press, Madrid 1998, 158.

¹⁶ MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno Místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

devoto (*bhakta*) se dirige, como veremos más adelante, en infinidad de formas: como protector del mundo, dador de bienes a los pobres, mantenedor del mundo, dador de bienestar, amigo íntimo, padre amoroso, preceptor paciente, fuente de felicidad, sabedor de todo, amante y amado fiel, Dios de buen corazón, magnífico, amable, fuerte, hermoso, alegre y feliz. Un Dios al que el hombre, a pesar de su indignidad, se entrega total y absolutamente, hasta alcanzar la unidad, sin perder para nada su individualidad.

5.3 Características del Bhakti Mārga

En todos los poetas místicos de este movimiento devocional hindú, se encuentran elementos comunes que creemos no podamos expresar mejor que dejando que ellos mismos nos lo digan con sus propias palabras, palabras poéticas pero llenas de un profundo sentido teológico y que, no pocas veces, reflejan los mismos sentimientos religiosos de amor, arrepentimiento, confianza y anhelo de unión, que encontramos en los Salmos.

Movimiento teísta

Ante todo, el Bahkti Mārga es un movimiento devocional que admite, sin lugar a dudas, la existencia de un Dios personal, distinto de las criaturas, eterno en su existencia y creador del universo: *los cielos narran la gloria de Dios, la obra de sus manos pregona el firmamento* (Salmo 19).

En el principio estaba el Ser verdadero. Él preside el comienzo de cada era.

Siempre fue, es y será. Con el pensamiento no podrás conocerle,

tampoco lo descubrirás por el silencio,

sólo con un corazón de niño podrás alcanzarle.

Por su voluntad todo fue creado:

Todas las formas, todas las cosas.

Sin embargo su voluntad jamás podrá ser explicada.

Si los hombres comprendieran su voluntad, no hablarían con orgullo.

Su trono son los mundos

y su altar el universo; el sol y la luna se postran ante Él

y todas las galaxias repiten su nombre.¹⁷

El sol da vueltas en el firmamento por su poder,
el viento sopla y las tormentas crecen, todo por su poder,
ni una sola hoja de árbol se mueve sin su voluntad.¹⁸

¹⁷ Nānak, en: VARIOS, *Poesía mística de la India*, Visión Libros, Barcelona 1979, 99.100.129.

¹⁸ De Nāmdev, en: PURI, J. R. – SETHI, V. K., *Saint Namdev. His Life and Teachings*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1978, 17.

En el principio sólo existía ÉL, suficiente en Sí mismo:
 el Ser sin forma, sin color, el Ser incondicionado.
 Entonces no había ni principio, ni medio ni fin,
 entonces no existía la actividad;

El Ser supremo permanecía sumergido en las profundidades desconocidas de su
 propio Ser.¹⁹

Este Dios, es un Dios compasivo y misericordioso que se apiada de los hombres.

El hombre es débil y pecador pero confía en la bondad del Señor que todo lo borra con su amor: *Dichoso el hombre a quién Yahvé no imputa falta ... Te he confesado mi pecado y no oculto mi falta* (Salmo 32).

Redimir al caído, ¡oh Señor!, esta es tu fama.
 Tú eres compasivo con el pobre y destruyes la soberbia,
 Tú eres el cayado del ciego, oh Señor.
 Yo soy pobre, soy inútil, tu Nombre es mi soporte,
 Tú eres misericordioso, Tú eres compasivo,
 Tú estas en todas las cosas, y Tú estás dentro de mí.
 Tú eres el océano, Tú eres el dador, Tú tienes infinitas riquezas.
 Tú sólo das, Tú solo tomas, y no hay otro.
 Tú eres sabio, Tú eres previsor; ¿cómo puedo yo comprenderte?
 Tú, ¡oh Señor!, eres el que siempre perdona.²⁰

Mi ser ha sido manchado, amado Señor,
 sólo tu Nombre ha sido capaz de darle brillo.
 Mi corazón ha sido limpiado por tu amor,
 y el remordimiento me ha purificado y ha limpiado mi suciedad.
 Yo me entrego totalmente a tus pies, ¡oh Señor!
 y te estaré eternamente agradecido.

¿Quién soy yo para juzgar los méritos o defectos de otros?
 ¿Estoy yo acaso libre de estos defectos?
 ¿Por qué debo yo valorar las virtudes y vicios de los otros, pues
 en qué se diferencian mis actos de los suyos?

.....
 Yo tengo vicios en abundancia y, sin embargo
 pongo mi corazón a tus pies, ¡oh Señor!²¹

¹⁹ KABIR, *100 Poemas de Kabir*, Visión Libros, Barcelona 1982, 109.

²⁰ Nāmdev, en: PURI, J. R. – SETHI, V. K., *Saint Namdev. His Life and Teachings*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1978, 59.64.

²¹ TUKĀRĀM, *Tukaram. Saint of Maharashtra*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1981, 51.62.

Este Dios ama a todos los hombres sin distinción alguna, y de una manera especial a los pobres.

En este tema los místicos hindúes son muy críticos con el sistema de castas. Muchos de ellos, como ya hemos dicho, procedían de hecho de castas bajas y hasta de descastados. Estos Maestros defienden acaloradamente la igualdad entre todos los hombres y mujeres, sin tomar en cuenta ni sexo, ni casta, ni posición social o económica: *Ved qué hermoso y dulce es habitar los hermanos todos juntos* (Salmo 133).

Protector de los débiles, tienes fama de utilizar tu fuerza
para restablecer el orden.

Cuando cualquiera acude a Ti desamparado,
te presentas apenas ha empezado a invocarte;
la mitad de tu nombre es suficiente,
no necesitas más para ayudarle.²²

No mires a la gente como de clase alta o baja,
pues debes saber que el Uno los ha creado a todos.

No hay brahmanes, ni sudras ni kshatryas,
no son distintos,
no hay castas diferentes,
el Uno lo cubre todo.

De verdad, si tú consideras a los hombres diferentes
has malgastado tu preciosa vida.²³

Es innecesario preguntar a un santo
a qué casta perteneces;

El sacerdote, el guerrero, el artesano y las treinta y seis castas,
todos buscan igualmente a Dios.

Es insensato preguntar a qué casta puede ser un santo.²⁴

Antiritualismo. Sólo en el amor se encuentra a Dios

Todos estos poetas místicos, sin excepción, arremeten contra un ritualismo vacío de contenido religioso. Ni los rituales, ni los ídolos, ni los templos, ni las escrituras, ni los ayunos ni las peregrinaciones, nada de esto basta para alcanzar a Dios si no está impregnado de amor. Sus palabras nos recuerdan las palabras del salmista al hablar de los ídolos: *Los ídolos aquellos, de oro y plata, obra de mano de hombres. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen... Nosotros a Yahvé bendecimos ahora y siempre* (Salmo 115).

²² Surdās, en: AGUADO, J., *Antología de Poesía Devocional de la India*, Indica, Varanasi 1998, 125.

²³ TULSI-SĀHIB, *Tulsi Sahib. Saint of Hathras*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1981, 55.

²⁴ KABIR, *100 Poemas de Kabir*, Visión Libros, Barcelona 1982, 20.

Mientras tú no estés totalmente unido al nombre del Señor
 todos tus baños purificadores son inútiles,
 pues tú estás sucio por dentro y sólo por fuera limpio.
 Tú no puedes alcanzar al Señor a través de la hipocresía,
 poniendo polvos de sándalo en tu frente y un rosario de cuentas en tu cuello;
 todo esto es como si un ciego condujese a otro ciego.
 Sólo el nombre del Señor puede salvarte.

Yo he estudiado los cuatro Vedas y hurgado en sus significados,
 yo he cavado en las seis filosofías y extraído su significado,
 yo las últimas metas de los yogis y los ascetas he aprendido,
 ¡Oh amigo!, yo he ido más allá de todas estas cosas,
 y me he dado cuenta de que el secreto está en el amor del Señor.

Traigo un cántaro lleno de agua para bañar al ídolo...
 traigo flores y tejo una guirnalda para poner al ídolo,
 traigo leche y preparo un pudín para alimentar al ídolo,
 ¿Por qué debo hacer todas estas cosas?

Dios está aquí, Dios está allí, no hay lugar sin Él,
 y yo me inclino ante el omnipresente Señor.

Ayunos y peregrinaciones son inútiles.

Mis pensamientos y obras han sido purificados simplemente repitiendo el nombre
 del Señor.

Sacrificios, limosnas o baños purificadores no pueden compararse con el Nombre
 del Señor.

Tú no puedes ser alcanzado con rituales y penitencias,

Tú no puedes ser conocido por el intelecto y la razón.

Te suplico que aceptes mi humilde servicio, ¡oh Señor misericordioso!, aunque tan
 pobre soy.²⁵

Los sacerdotes, los eruditos, los ritualistas no han tenido experiencia del Inaccesible.

Tampoco los hindúes o los musulmanes le han visto,

sólo los santos han descubierto al Señor en su propio interior.²⁶

Las imágenes no tienen vida, no pueden hablar,
 lo sé, les he gritado.

El Purāna y el Corán son meras palabras,

levantando la cortina lo he visto.

Ya no toco la campana del templo,

ya no pongo el ídolo en su trono,

²⁵ Nāmdev, en: PURI, J. R. – SETHI, V. K., *Saint Namdev...*, 100.119.40.50.62.70.109.

²⁶ Tulsi-Sāhib, en: AGUADO, J., *Antología de Poesía Devocional de la India*, Indica, Varanasi 1998, 79.

ya no adorno la imagen con flores;
 no son las austeridades que mortifican el cuerpo lo que complacen a Dios,
 el hombre que es bondadoso y que practica la rectitud,
 que permanece pasivo ante los asuntos mundanos,
 que considera a todas las criaturas de la tierra como su propio ser,
 él obtiene el Ser inmortal, y el verdadero Dios está siempre con él.²⁷

Dios en el corazón de los hombres como compañero de camino en la vida

No hay que buscar a Dios en los sacrificios, sino en el prójimo: “en todo hombre, mujer o niños”, así como en el corazón de uno mismo. Dios es el compañero del hombre en su peregrinar por la vida: *El Señor es mi pastor, nada me falta*” (Salmo 23); *enséñame tu senda, oh Yahvé, y guíame por tu camino recto* (Salmo 27).

Tú eres mi compañero; donde quiera que vaya,
 con amor tú tienes mi mano y me conduces en el camino.
 Tu sola fuerza me permite caminar por los senderos de la vida,
 Tú eres el que llevas sobre tus hombros mis pesadas cargas,
 eres Tú quien da sentido a mi infantil habla.
 Tú has removido mis temores y me has hecho valiente y audaz,
 el placer de tu compañía lo experimento fuera y dentro de mí,
 yo descanso en el sol de tu amor.

Dame luz que pueda verte, ¡oh Señor!,
 en todo hombre, mujer o niño.
 Líbrame de la lujuria, la envidia y la cólera,
 líbrame de deseos y dobleces
 y ven sin tardanza a llenar
 mi corazón con tu presencia.
 Líbrame de los engañosos placeres sensuales.
 A tus pies yo ofrezco mi cuerpo, mi mente y mi alma,
 y ayúdame a llenar de sentido mi vida.²⁸

Tú eres mi compañero y mi amigo,
 eres mi amado, contigo poseo la verdadera amistad.
 Tú eres mi joya, mi honor,
 sin ti no puedo vivir ni un solo momento.²⁹

Tanto si mi Señor me aplasta con Sus pies
 o me abraza amoroso,

²⁷ KABIR, *o. c.*, 66.89.

²⁸ TUKĀRĀM, *Tukaram. Saint of Maharashtra*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1981, 39.40.

²⁹ NĀNAK, *El Evangelio de Guru Nanak*, Visión Libros, Barcelona 1980, 178.

mi vida le he entregado para siempre.
 Tanto si no me deja traspasar su puerta
 como si mora en mi casa,
 a Él dedicaré mis pensamientos.
 Tanto si me corteja como a uno de los Suyos
 como si me rechaza,
 por crearme inconstante y poco digno,
 mi corazón ante Él se inclinará
 como a su único Rey.³⁰

Anhelo del alma que suspira por unirse a Dios.

A veces este Compañero en el camino se esconde, y el alma se siente sola y abandonada, y tiene miedo, y gime y llora para encontrar de nuevo a su Amigo, y estos místicos hindúes parecen repetir los gritos de angustia del salmista: *¿Hasta cuándo Señor, seguirás olvidándome? ¿Hasta cuándo me vas a retirar tu rostro?* (Salmo 13); *¡Oh Dios mío!, ¿por qué me has abandonado* (Salmo 22); *Dios mío, de día clamo y no hay respuesta, de noche y no hay respuesta para mí* (Salmo 102). El hombre anhela a Dios *“como la cierva anhela las corrientes de agua. Es el ¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejastes con gemido?* del místico Juan de la Cruz, y es el *muerdo porque no muerdo* de la mística Teresa de Ávila. Y es, precisamente, una mujer hindú, la Princesa Mīrā Bāī, la que más apasionadamente expresa esta ansia del ser humano para unirse con Dios.

¿Dónde te has ido mi Señor
 después de plantar tu amor en mi corazón?
 Me has olvidado, me has engañado
 después de encender la llama del amor.
 Después de lanzar al mar la barca del amor
 la has dejado a la deriva en el mar de la separación.
 Mi amado Señor, ¿cuándo vendrás a encontrarme?,
 no puedo vivir más sin Ti.³¹

Ven, mi amor, muéstrate ante mí;
 no puedo vivir en tu ausencia.
 Como la flor de loto no puede sobrevivir sin agua
 como la noche sin luna
 yo no puedo vivir sin Ti.³²

³⁰ Chaitania, en: AGUADO, J., *Antología de Poesía Devocional de la India*, Indica, Varanasi 1998, 105.

³¹ Mīrā Bāī, en: SETHI, V. K., *Mira. The Divine Lover*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab 1988, 52.

³² Mīrā Bāī, en: VARIOS, *Poesía mística de la India*, Visión Libros, Barcelona 1979,

¿Cómo podré yo vivir sin Ti, ¡oh!, cómo podré yo vivir sin Ti?
Tú eres el soporte de mi vida, ¿cómo podré yo vivir sin Ti?³³

 Mi corazón siente una profunda angustia,
 siempre suspirando por Ti.
 Ven a mi, ven, no tardes, ¡oh mi Señor!
 Abrázame fuerte y lléname de paz y alegría.
Un profundo deseo por Ti siempre está presente en mi corazón;
 la visión de tu belleza permanece en mis ojos
 y cada momento pienso en Ti.
 Tú viniste a habitar en él.
Como la viuda que centra toda su atención en el hijo único
 así mi mente, día y noche, están fijas en Ti,
 porque Tú eres mi único amor, ¡oh Señor!³⁴

 Si alguna vez alabase a otro que a Ti,
 que mi lengua se seque al instante, Señor.
Si alguna vez soy atraído por cualquier cosa que no seas Tú,
 que mi cabeza caiga al suelo al instante, Señor.
 Si mis ojos miran con cariño a otro que no seas Tú, Señor
 que en aquel instante se queden ciegos.
 ¿De que me sirven mis oídos, ¡oh Señor!
 si no oyen el dulce canto de tu gloria?
 ¿Qué utilidad tendría mi existencia misma,
si te olvidase a Ti aunque sólo fuese un momento, Señor?³⁵

Estoy inquieto, loco de amor, me consumo por mi amado.
 Un río de lágrimas fluye constantemente de mis ojos,
 cada momento la pena del amor atraviesa mi corazón
 Mi herida es profunda en mi corazón,
 ¿cómo podré contarle a Él mis penas?
 Solo Él, mi médico, conoce mi agonía,
 y sólo Él tiene el remedio de mi enfermedad
 pues solo Él la conoce,
 mi Maestro médico.³⁶

¿Cómo puede apagarse el amor que existe entre Tú y yo?
 Desde el comienzo hasta el final de los tiempos,

52.54.59.61.67.

³³ Nāmdev, en: PURI, J. R. – SETHI, V. K., *Saint Namdev...*, 107.

³⁴ Tukārām, en: *Tukaram. Saint...*, 64.108.

³⁵ Tukārām, en: *Tukaram. Saint...*, 74.

³⁶ Tulsi-Sāhib, en: *Tulsi Sahib...*, 114.

existe amor entre Tú y yo; y, ¿cómo podrá extinguirse un amor así?³⁷

Respuesta de Dios

Finalmente, Dios, se manifiesta a su amada, como un Dios alegre, que la ha amado desde toda a eternidad y ha sido Él, el que ha estado esperando siempre al hombre, aunque él no lo supiese.

¡Oh, servidor! ¿Dónde me buscas?

¿no ves que estoy a tu lado?

No estoy en el templo ni en la mezquita, ni en Kabba ni en Kailash, tampoco estoy en los ritos, ni en las ceremonias, ni en el Yoga y las renunciaciones. Si eres un verdadero buscador, me verás enseguida: en un instante me encontrarás.³⁸

El Creador manifestó el juego de la alegría:
la tierra es Su alegría; Su alegría es el cielo,
Su alegría es el comienzo, el medio y el fin;
Su alegría es los ojos, la oscuridad, y la Luz.

Los océanos y las olas son Su alegría; Su alegría son los ríos sagrados.

Él me lleva esperando durante incontables eras, por el amor que me tiene, ha perdido su corazón, sin embargo, no sabía que la dicha estaba tan cerca, pues a mí, mi amor todavía no se había despertado.

El Señor está en mí, el Señor está en ti,
como la vida está en la semilla.

Un solo Amor llena todo el universo, y pocos son
los que lo conocen del todo.

Están ciegos los que esperan verlo a través de
la luz de la razón: esta razón que es la causa de la separación.

¡La casa de la razón está muy lejos!³⁹

6. ¿Mística o devoción popular?

La casa de la razón está muy lejos, dice el Maestro Kabīr. Para él, la razón humana no es una ayuda, sino, más bien, un obstáculo para alcanzar la unión con el Señor. Tampoco lo son, como hemos visto, los rituales y sacrificios externos. Para alcanzar al Señor, para estos místicos, el devoto tiene que trascender las manifestaciones materiales de la religiosidad, así como las meras especulaciones teológicas,

³⁷ Kabīr, en: *100 Poemas...*, 56.

³⁸ KABIR, *Poemas Místicos*, Aguas Vivas, Obelisco, Barcelona 1989, 15.

³⁹ Kabīr, *100 Poemas...*, 110.115.126.

para hundirse en el amor, y así poder experimentar, de forma extrasensible la Realidad última con la que el individuo se une sin confundirse con ella. Martín Velasco⁴⁰, comentando las palabras del Pseudo-Dionisio, define la experiencia mística como “un conocimiento religioso, escondido y ‘experimental’, es decir ‘inmediato’ obtenido a partir de la unión con Dios, y de su experiencia en nosotros, en oposición al conocimiento deductivo y puramente racional”, y, en este sentido, no hay duda de que estos hombres y mujeres hindúes tuvieron una experiencia inmediata de Dios que, como ellos mismos no se cansaban de repetir, iba más allá de los ritos externos y las especulaciones racionales. Todos ellos sintieron la presencia inmediata del Señor; entraron en contacto directo con “Algo”, llámese Brahman, el Uno, el Inefable, Dios, infinitamente superior a ellos y a quién ellos se entregaron generosamente, en cuerpo y alma, despreciando las cosas mundanas, y, reconociendo su pequeñez e indignidad, confiaron plenamente en el amor de Aquel que podía salvarlos.

Son las palabras de estos místicos hindúes los que han inspirado, e inspiran todavía hoy, la religiosidad popular de la mayoría de los hindúes. En los templos y fuera de ellos, en las reuniones religiosas bajo el árbol o en la intimidad del altar doméstico, se siguen recitando y cantando los versos de estos hombres y mujeres que sintieron la inmediatez de Dios en sus vidas. Es cierto que estas puras aspiraciones de unión con dios, con frecuencia se mezclan con supersticiones y aspiraciones más mundanas como la consecución de bienes materiales o la liberación de toda clase de males. Pero estas “impurezas”, propias de toda religiosidad popular, no minimizan para nada el valor religioso de estas experiencias místicas que algunos privilegiados, escogidos por Dios, pudieron tener. Como dice Hans Küng⁴¹: “la fe popular hindú, como la cristiana, están convencidas de que la única realidad divina, Dios, sale al encuentro, sobre todo, en personas ascéticas y de vida santa”, como aparece en los poetas místicos del *Bhakti Mārga*.

Conclusión

No hay mejor manera de terminar este breve paseo por el *Bhakti Mārga*, por el camino del amor, que con el grito de júbilo del pueblo judío al saber que iban a volver a su amada Jerusalén: *Qué alegría cuando nos dijeron: ‘Vamos a la casa del Señor’*. Su Jerusalén, que para el cristiano es imagen de la Jerusalén eterna, la compañía imperecedera con Dios, y que el místico hindú Chandīdās describió en el siglo XVI como “La Casa del Amor”:

La tierra del amor será mi patria
y allí alzaré la casa del amor;

será el amor el único vecino, el más amigo.

⁴⁰ MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 20.

⁴¹ KÜNG, H., *El Cristianismo y las grandes Religiones*, Libros Europa, Madrid 1987, 318.

De amor serán las vigas y las puertas,
 Amor ocupará todo mi tiempo.
 La esperanza de amar me mantendrá con vida,
 ella será tan solo mi alimento.
 Sabiendo que el amor será mi cama
 y arropado con sábanas de amor, una nube de amor me envolverá.
 Estaré bien atento a la llamada del Amo.
 El amor es lo único que busco,
 la fe que me sustenta.
 Por el amor me ofrezco en sacrificio.⁴²

Bibliografía:

Antología de Poesía Devocional de la India (selección y traducción de J. Aguado), Indica Books, Varanasi 1998.

Basham, A. L., *The Origins and Development of Classical Hinduism*, Oxford University Press, London 1991.

—, *The Wonder that was India*, Rupa and Co., New Delhi 2003.

Chandidasa, *Los amores de Rada y Krishna*, Visión Libros, Barcelona 1985.

Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1978.

Flood, G., *El Hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid 1998.

García Font, J., *Dioses, Ideas y Símbolos de la India*, Ediciones Fausí, Barcelona 1998.

García Maestro, J. P., *El futuro del diálogo interreligioso*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005.

Himnos Védicos (traducción, introducción y notas de Francisco Villar Liébana), RBA, Barcelona 2002.

Himnos de la antigua India: Atharva Veda, RBA, Barcelona 2002.

Hume, R. E., *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, London 1971.

Jñāneshvar., *Jñāneshvari. Naturaleza, Razón y Praxis*, Sevilla 2004.

Kabir, *100 Poemas de Kabir*, Visión Libros, Barcelona 1982.

⁴² Chāndīdās, en: AGUAYO, J., *Antología...*, 89.

- , *Poemas Místicos*, Aguas Vivas, Obelisco, Barcelona 1989.
- Küng, H., *El Cristianismo y las grandes Religiones*, Libros Europa, Madrid 1987.
- Macfie, J. M., *The Ramayana of Tulsidas*, Pilgrims Publishing, 1908.
- Martín, C., *Bhagavat Gītā, con los comentarios de Shankara*, Trotta, Madrid 1997.
- , *Brama Sutras, con los comentarios advaita de Shankara*, Trotta, Madrid 2000.
- Martín Velasco, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- Max Müller, F., *Introducción a la Filosofía Vedanta*, BRA, Barcelona 1997.
- Namdev., *Saint Namdev. His Life and Teaching*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab-India 1978.
- Nanak., *El Evangelio de Guru Nanak*, Visión Libros, Barcelona 1980.
- Panikkar, R., *Espiritualidad Hindú. Sanātana dharma*, Kairos, Barcelona 2004.
- Sen, K. M., *Hinduismo*, Guadarrama, Madrid 1976.
- Sethi, V. K., *Mira. The Divine Lover*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab-India 1988.
- Swamy Satyananda Saraswati, *Mística Medieval Hindú*, Trotta, Madrid 2003.
- Tukaram, *Tukaram. Saint of Maharashtra*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab-India 1981.
- Tulsi, *Tulsi Saheb. Saint of Hathras*, Radha Soami Beas, Punjab-India 1981.
- Varios, *Cristo y las Religiones de la Tierra. Manual de historia de las religiones*, 3 vols., BAC, Madrid 1960.
- Varios, *Poesía Mística de la India. Kabir, Mira Bai, Guru Nanak*, Visión Libros, Barcelona 1979.
- Varma, P. K., *Being Indian. Inside the Real India*, W. Heinemann, London 2004.
- Vyasa, *Los Vedas: Rig y Sama*, Clásicos Bergua, Madrid 1988.
- Vyas, R. N., *Melody of Bhakti and Enlightenment*, Cosmo Publications, New Delhi 1983.
- Wilkins, W. J., *Mitología Hindú, védica y puránica*, Edicomunicación, Barcelona 1998.
- Zimmer, H., *Mitos y símbolos de la India*, Siruela, Madrid 1995.