

Gandhi, Ambedkar y el nacionalismo religioso casteísta: Paradigmas de la India ante la Mundialización y el belicismo contemporáneos

Elías Capriles

I. BREVE HISTORIA DE LAS PRINCIPALES IDEOLOGÍAS DE LA INDIA MODERNA

Aunque en la época del British Raj (el poder colonialista inglés), la gran mayoría de los habitantes de la India coincidía en que era imperiosamente necesario sacudirse el yugo extranjero y recuperar la independencia política, el acuerdo de la población no alcanzaba más allá de este elemental propósito. Entre la minoría musulmana se gestaba el proyecto de división del país que, una vez lograda la independencia, ocasionó la división del Indostán en India y Pakistán.¹ Entre la mayoría no musulmana se gestaban una serie de proyectos, que para mis propósitos he dividido a grandes rasgos en tres campos principales: en la extrema derecha, el del Nacionalismo Religioso Casteísta; en un peculiar centro que se oponía al desarrollismo y la industrialización desenfrenados, y que reivindicaba los mejores valores tradicionales de la India, el de Mohandas K. Gandhi; y en la izquierda, el de los *achuta* o intocables liderados por Bhimrao R. Ambedkar —a quienes, en un intento de mitigar su desventaja social, Gandhi rebautizó con el eufemismo condescendiente *harijan* o “hijos de dios”, pero quienes, con el objeto de impulsar su lucha emancipatoria, decidieron autodesignarse como *dalits* u oprimidos, y muchos de quienes, a fin de deshacerse de la condición que tenían en el hinduismo, siguiendo a Ambedkar se convirtieron al budismo—, y los de los dos partidos comunistas, entre otros.

1.- Orígenes del Nacionalismo Religioso Casteísta

El Nacionalismo Religioso Casteísta tiene sus raíces en la invasión del Sur de Asia por los arios o indoeuropeos, quienes para ese entonces eran un pueblo nómada, guerrero y rústico, en una etapa tardía de la expansión de éstos desde el Cáucaso. Con anterioridad a la invasión aria, en la India había estado establecida la civilización dravidiana, de cuyo alto grado de desarrollo dan testimonio las excavaciones arqueológicas en las ciudades de Harappa (Punjab) y Mohenjo-Daro (Sindh), en las cuales la edad de cobre se solapa con el neolítico. Al decir de los arqueólogos, esta última ciudad poseía un sistema de acueductos y cañerías al que tendrían mucho que envidiar las grandes ciudades de nuestra época. Mauro Ceruti y Gianluca Bocchi escriben:²

«Las emigraciones de los nómadas indoeuropeos no se dirigieron tan sólo hacia Occidente. Por rutas todavía no bien individualizadas y tal vez múltiples (la Anatolia, el Cáucaso, pero, sobre todo, las estepas situadas al este del Mar Caspio y la Siberia meridional), llegaron a la meseta del Irán, a los oasis del Asia central y a los contrafuertes y valles del Pamir. Algunas tribus avanzaron más aún. A través de los pasos del Hindu Kush penetraron en el subcontinente Indio e irrumpieron en el valle del Indo. También en estas tierras chocaron con

las poblaciones locales asentadas desde tiempo atrás, dotadas de una civilización urbana, agrícola y marinera más avanzada. También en estas tierras los invasores terminaron por imponerse y casi borrar los rastros de un mundo que había sido refinado y tecnológicamente desarrollado.³ Ha sido sólo en nuestro siglo, a partir de 1921, cuando las excavaciones arqueológicas han permitido redescubrir una historia perdida. Volvieron a la luz las imponentes ruinas de las ciudades de Harappa y Mohenjo-daro, distantes entre sí unos seiscientos kilómetros y, sin embargo, tan semejantes que inducen a pensar en un proyecto común. El ápice de su prosperidad ha sido situado entre el 2.300 y el 1.750 a.C.

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

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

De hecho, también Maheshwara es uno de los nombres actuales del dios Shiva, quien en la India dravidiana era objeto de un culto fálico y eje de una mística prototántrica que según Alain Daniélou habría estado conectada directamente con los cultos dionisiacos de Grecia.⁴ En todo caso, los estudios arqueológicos muestran que en la época prearia los monumentos más abundantes eran los Shiva-lingam, que celebran el erotismo sagrado y, al mismo tiempo, ilustran la *coincidentia oppositorum* o coincidencia de los opuestos que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha* —lo cual (como lo ha señalado, por ejemplo, Agehenanda Bharati⁵) sugiere que la religión dravidiana era similar al tantrismo posterior y, por lo tanto, estaba basada en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad, en vez de estar basada en el colonialismo, la desigualdad y la represión. En todas las regiones donde se establecieron los belicosos y parasitarios conquistadores indoeuropeos, éstos instauraron un sistema de estratificación social que les permitía mantenerse a la cabeza de la estructura socioeconómica y política de la colectividad, recibiendo inmerecidamente los servicios y honores del resto de la población.⁶

A pesar de la represión de que lo hicieron objeto los invasores indoeuropeos, el culto y la mística Shivaíta sobrevivieron en territorio indio, como lo hizo también el culto

preindoeuropeo de las diosas de la fecundidad y del poder generador, del cual en todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz abundante evidencia. En efecto, si bien la agresiva verticalidad indoeuropea y semítica, que en el simbolismo de una famosa obra de Rian Eisler⁷ es representada por la espada, implica un substancialismo dualista, la buena vecindad preindoeuropea y presemítica, ilustrada por el cáliz, sólo puede haber resultado de la comunión que este último símbolo representa y que consiste en la vivencia de la naturaleza común de los dos lados del dualismo mente-materia, que es la naturaleza común de la aparente multiplicidad de almas y cuerpos (animados o no). No cabe duda, pues, de que esta vivencia, que es el objetivo del misticismo no-dualista que hoy en día atribuimos a las formas supremas de la religiosidad de la India, era la esencia de la mística preindoeuropea. Por el contrario, no parece haber duda de que la religiosidad y la visión del mundo de los indoeuropeos debe haber tenido como base un substancialismo dualista en contradicción con las doctrinas de los sistemas que actualmente consideramos como manifestaciones supremas de la religiosidad de la India.

Boaventura de Sousa Santos, entre otros, ha señalado que los colonizadores en general tienden a asociar el concepto de orden a sus propias concepciones y formas sociales elitistas y opresivas, y a asociar el concepto de caos al sistema propio de aquéllos a quienes han colonizado —sobre todo cuando éste está basado en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad—. ⁸ Este modelo sería sumamente valioso para entender la génesis del concepto de *dharma* que, a partir de la compilación de los *Vedas*, predominó en el *establishment* de la India, pues los valores de los colonialistas indoeuropeos que instauraron el sistema de castas y que redujeron la religión a un formalismo elitista y farisaicamente mojigato se hicieron sinónimo de “orden,” mientras que los valores de los preindoeuropeos, basados en la solidaridad, la igualdad y la libertad, se asimilaron al “caos.” El nuevo concepto de *dharma* que surgió de esta manera servía a los intereses de la dominación y el privilegio, y puesto que a fin de mantener el privilegio era necesario poner límites estrictos al mestizaje, mientras que por otra parte la dominación es una relación de proceso primario⁹ que como tal no puede ser limitada a un sólo campo de la vida humana, este *dharma* exigió una actitud represiva hacia el erotismo y la sexualidad, e intentó destruir toda actitud celebratoria hacia estos aspectos de la vida humana.

Por supuesto, la interpretación anterior es frontalmente contraria a las tradiciones de los brahmanes, según las cuales en la India todo lo bueno procede de los indoeuropeos, que consideran como los grandes civilizadores y como los depositarios de la mística no-dualista que persigue la desocultación de la esencia única de toda la realidad. Ahora bien, esa visión de los brahmanes es contradicha por la investigación arqueológica, histórica, etnológica y antropológica reciente en su totalidad.¹⁰

El arma principal que diseñaron los indoeuropeos para mantener los privilegios que la conquista de los preindoeuropeos les había proporcionado fue el sistema de castas. La casta suprema, que se llamó *brahmana* y adquirió funciones sacerdotales, agrupó a quienes tenían una mayor proporción de sangre indoeuropea, lo cual fue justificado en el *Rigveda* (X. 90) diciendo que ellos surgieron de la boca de Purusha, el alma universal. La casta inmediatamente inferior, que se llamó *kshatriya* y se transformó en la nobleza a cargo de las

funciones de Estado y de guerra, agrupó a quienes tenían una proporción un poco menor de sangre indoeuropea, y la mitología del *Rigveda* justificó sus privilegios afirmando que los mismos habían surgido de los brazos de Purusha. La casta *vaishya*, de los artesanos y comerciantes, agrupó a quienes tenían todavía más sangre preindoeuropea, los cuales según el mito habrían surgido de los muslos de Purusha, mientras que la casta *shudra*, de los sirvientes y agricultores, comprendió a quienes tenían una cantidad todavía mayor de sangre preindoeuropea, que habrían surgido de los pies del alma universal. A fin de evitar que la sangre indoeuropea siguiese diluyéndose y de mantener el sistema de privilegios que habían establecido, a quienes no tenían nada de sangre indoeuropea se los declaró *achuta* o “intocables,” ya que, no habiendo surgido de la división del alma universal, no poseían el principio divino que hacía posible la plena práctica de la religión, y el más mínimo contacto con ellos haría a cualquier hindú perder su casta —por lo menos hasta que cumplierse con los ritos prescritos para recuperarla.

De esta manera la casta brahmana se transformó en custodia de la religión y esta última en el medio para salvaguardar los privilegios de los conquistadores. Incluso cuando la religión de los brahmanes comenzó a absorber las doctrinas y los cultos preindoeuropeos, los supeditó a las estructuras propias del sistema de castas y los hizo entrar en la camisa de fuerza de su actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos y pasiones. En consecuencia, la versión “indoeuropeizada” de las doctrinas no-substancialistas y no-dualistas de los preindoeuropeos incorporó dentro de sí una contradicción, pues en ellas se introdujo un dualismo moral que a su vez no podía sino implicar un dualismo ontológico —los cuales, si bien eran mucho más sutiles que los de las doctrinas originales de los indoeuropeos, hacían imposible la *plena* autocoherencia de sus sistemas filosófico-religiosos.

En mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema* se emplean tesis del etnólogo Jacques Cauvin¹¹ para afirmar que la aparición de los dioses constituye la culminación de la “caída” bíblica de la humanidad (o sea, el final mismo de la Edad de Oro de Hesíodo y los estoicos, o del *satyayuga* o Era de la Verdad de los hindúes), que se ha consolidado cuando los conflictos ya no pueden resolverse “aquí” en el mundo por medio de la desocultación de la gnosis no-dual y no-conceptual que hace patente la naturaleza común de los contrarios que en todo conflicto o tensión se encontraban enfrentados: entonces hay que imaginar un “más allá” en el cual dichos conflictos podrán resolverse. Puesto que el mundo ha perdido su carácter sagrado y paradisiaco, lo sagrado y el paraíso se proyectan fuera del mundo. Ahora bien, aunque los habitantes preindoeuropeos de la India ya habían sufrido la “caída” y producido sus deidades, éstas actuaban como símbolos funcionales de una tradición mística que, incluso una vez consolidada la “caída,” permitía la comunión de los seres humanos en la vivencia de su naturaleza común (que es también la del resto del universo). Del mismo modo, la antigua religión preindoeuropea no habría explicado el origen del mundo en términos de creación por una deidad supramundana, sino de la espontánea división de un “huevo cósmico” primordial.¹²

Aunque el *Rigveda* —primero de los cuatro *Veda* de la colección *Samhita*— fue ya fruto de la interacción de las tradiciones indoeuropeas y las preindoeuropeas, y a pesar de que innegablemente el mismo transmite “verdades eternas,” su contenido es principalmente mitológico y su punto de vista es creacionista (un dios hace el mundo, aunque este dios no es

siempre el mismo)¹³ y henoteísta (se describe una pluralidad de dioses entre los cuales hay uno principal, quien tampoco es siempre el mismo).¹⁴ Podría decirse, pues, que el contenido del *Rigveda* es típico de la humanidad “caída,” sin referencia a métodos que hagan posible la recuperación de la condición primordial, y su mitología es jerárquica, como corresponde a las sociedades y los psiquismos divididos que resultan de la “caída,” sobre todo entre aquéllas sociedades que han desarrollado en mayor medida las relaciones de dominio (estos psiquismos están estructurados verticalmente, como lo está la relación entre los humanos “acá abajo” que, según Cauvin, una vez cumplida la “caída” extienden hacia arriba sus brazos suplicantes, y los dioses de “allá arriba” hacia los cuales los brazos de los humanos se encuentran extendidos).

Los dos *Veda* siguientes de la colección *Samhita*, que son el *Samaveda* y el *Yajurveda*, son textos en cierta medida similares a los *Brahmana* en la medida en que ponen el énfasis en la liturgia, los sacrificios, los sacerdotes y los formalismos externos. En el último de los *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Atharvaveda*, los estudiosos, señalando los elementos mágicos del texto, han reconocido un profuso afloramiento de influencias preindoeuropeas. Lo que los estudiosos influenciados por la visión brahmánica no reconocen es que fue también la influencia preindoeuropea la que inyectó en el *Atharvaveda* una profusión de elementos de la mística no-substancialista y no-dualista, los cuales brillaban por su ausencia en los *Veda* anteriores, e hizo que el contenido del texto se correspondiese mejor con lo que Dumézil designó como la “visión mágica,” para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, al estilo del *animal sanctus et venerabilis* del que hablaba Giordano Bruno.¹⁵ En efecto, como sucede casi siempre cuando un pueblo domina a otro, los conquistados ya se encontraban “civilizando” a los conquistadores (aunque, por supuesto, los estudiosos hindúes, que en su mayoría pertenecen a las castas superiores, consideran estas influencias preindoeuropeas como fuentes de corrupción).

Los *Brahmana* y los *Aranyaka* representan una reacción de lo indoeuropeo ante el resurgimiento de lo preindoeuropeo representado por el *Atharvaveda*. Sin embargo, poco tiempo después de la aparición de estas manifestaciones reaccionarias, con los *Upanishad* tiene lugar una más plena recuperación de la concepción no-substancialista y no-dualista de los preindoeuropeos, y de la mística asociada a dicha concepción. Esto muestra cómo la religión de los brahmanes siguió absorbiendo elementos preindoeuropeos y asimilándolos en un gran sistema místico-religioso-filosófico. Luego, como resultado de la vivencia no-dualista que se encuentra en la raíz de los valores de solidaridad, igualitarismo y comunión, apareció el budismo, que tendría gran influencia por un período relativamente largo. Por otra parte, al poco tiempo, a fin de dar continuidad a la visión indoeuropea, se produjeron la literatura épica (todavía henoteísta) y el teísmo *vaishnava* del *Bhagavad Gita* —el cual, no obstante, contiene un mensaje sumamente edificante, sofisticado y sutil.¹⁶

El Nacionalismo Religioso Casteísta, que se opone frontalmente a todo proyecto de secularización, identifica la India con el hinduismo ortodoxo que estableció el sistema de castas y que desde su implantación se enfrentó a los sistemas y doctrinas que percibía como susceptibles de recortar o eliminar los privilegios de los descendientes de los invasores indoeuropeos —y por lo tanto identifica también ese país con el sistema de castas—. En la época de las luchas por la independencia frente al poder colonial británico, el Nacionalismo

Religioso Casteísta se enfrentó a todos aquéllos que, en su desafío a dicho poder colonial, parecían amenazar los privilegios de las castas superiores y la hegemonía de la ortodoxia religiosa: a Shri Aurobindo, que combinaba una visión política de izquierda con el *dharma* tántrico, lo obligaron a abandonar la lucha política y pasar sus últimos años en retiro; a Gandhi, lo asesinaron en su desprotegido paso por el seno de una multitud; a los intocables convertidos al budismo y a los seculares partidos comunistas, los enfrentaron con fiereza en sucesivas luchas y batallas.

2.- El proyecto de M. K. Gandhi y sus Orígenes

La madre de Mohandas K. Gandhi era una *vaishnava* (devota del dios Vishnu, que en la trinidad hinduista es el Conservador¹⁷ y en cuanto tal está directamente relacionado con el mantenimiento del sistema de castas) perteneciente a la casta *vaishya* —tercera de arriba hacia abajo en la jerarquía de las cuatro castas tradicionales de la India—¹⁸ que había absorbido principios del jainismo: la religión “eternalista” que llevó hasta sus últimas consecuencias el credo de *ahimsa* o “no-violencia,” y que es ajena al sistema de castas. Gandhiji heredó la apertura religiosa de su madre y el principio de la no-violencia que ésta había tomado de los *jainas*, los cuales pasaron ambos a ser elementos centrales de su ideología —y el segundo de los cuales más adelante lo indujo a estudiar también el budismo, que también tenía como uno de sus principios la no-violencia (*ahimsa*)—.

Es bien sabido que el joven Gandhi fue a Inglaterra a realizar estudios de derecho; en Londres, Mohandas se enamoraría del Nuevo Testamento, así como de lo que llamó “el valor y la rectitud de la resistencia pasiva:”¹⁹

«Cuando leí en el “Sermón de la montaña” estos pasajes: “No opongas resistencia al malo, de modo que si alguien te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra,” y “Ama a tus enemigos y ora por los que te persiguen, para que puedas convertirte en hijo de tu Padre que está en los cielos,” yo simplemente no cupe en mí de gozo, y encontré mi propia convicción confirmada donde menos lo esperaba. El *Bhagavad Gita* profundizó la impresión, y la obra de Tolstoi *El reino de Dios está dentro de vosotros* le dio forma permanente.»

En efecto, en la misma época, Gandhiji comenzó a estudiar intensamente, en la versión inglesa de Arnold, el *Bhagavad Gita* (que en su tierra Mohandas ya había conocido en la versión sánscrita). Luego, en Sudáfrica, estudió más a fondo dos versiones sánscritas del *Gita* y fue impresionado muy positivamente por dos ensayos sobre enseñanzas del libro sagrado en cuestión: la *apahigraha* o no-posesión, y la *samabhava* o *ataraxia* (o sea, el aprender a permanecer indiferente ante placer y dolor, triunfo o derrota, y a trabajar sin esperanzas de éxito ni miedo al fracaso).²⁰ Fue en este período que el filósofo Rajchandra terminó de convencerlo de la “sutileza y profundidad” del hinduismo, su religión natal, con lo cual se consolidó la amalgama *religiosa* del gandhismo, para la cual todas las religiones son verdaderas, aunque todas son imperfectas en la medida en la que son mal interpretadas (pues ello sucede con todas ellas y no sólo con algunas).

En Inglaterra, el vegetarianismo propio de su educación *vaishnava* y también del jainismo puso a Gandhiji en contacto con ideas socialistas como las del filántropo Edward Carpenter —

”el Thoreau británico”— y las del famoso dramaturgo fabiano George Bernard Shaw. Luego de su regreso a la India, nuestro personaje viajó a Sudáfrica, donde estuvo expuesto a ideas cristianas libertarias como las de los cuáqueros y las de ese gran socialista cristiano, crítico de la propiedad privada, pacifista ácrata y vegetariano que fue León Tolstoi. Y, más tarde, fue profundamente influenciado por la denuncia que el filósofo, crítico de arte, abogado del prerrafaelismo y socialista libertario John Ruskin hizo del capitalismo en su obra *Unto This Last* (título que Gandhi tradujo con el término sánscrito *sarvodaya*).²¹ (Cabe señalar también que —quizás en parte por influencia de Carpenter y posiblemente también de Tolstoi— los métodos políticos de Gandhi se corresponden con los que propugnó el contemplativo libertario Henry David Thoreau en su obra *Civil Disobedience* —aunque, sin embargo, el líder de la India jamás se declaró anarquista, ni afirmó la necesidad de dismantlar totalmente el Estado.) El sincretismo religioso de Gandhi se amalgamó con todas éstas influencias igualitarias y antiautoritarias para producir el *satyagraha* (adherencia a la verdad) o “gandhismo,” que a la larga daría a la India su independencia política.

En mi opinión, no cabe duda de que la supervivencia de la humanidad depende de la puesta en práctica de ideales socialistas ácratas similares a los que abrigó Gandhi, según los cuales un orden más justo no puede ser impuesto por un aparato estatal omnipotente (como lo creyeron los marxistas), sino logrado por medios fundamentalmente no-violentos y por común acuerdo entre todos los miembros de la sociedad, unidos en un sistema federativo de corte cooperativista. Y, en una medida no menor, depende de la práctica de una religiosidad del tipo que, desde la más remota antigüedad, predominó en la India, ya que, como se verá más adelante, la erradicación de lo que Gregory Bateson llamó “propósito consciente contra la naturaleza” y la eliminación de las estructuras de dominio y explotación en la psiquis y en la sociedad humanas depende de la superación de la fragmentación perceptual, así como de la creencia en un ego absolutamente real e importante y del egoísmo que de ella dimana: o sea, de la superación de lo que los sistemas místicos no substancialistas y no dualistas tenían como función erradicar. Aunque puede parecer que también en esto coincido con el Mahatma Gandhi, la verdad es que el proyecto que esboqué en la obra *Individuo, sociedad, ecosistema*²² deja bien claro que la religiosidad mística y el igualitarismo que propugno se encuentran mucho más cercanos de los de Bhimrao R. Ambedkar o del místico y filósofo Shri Aurobindo, que de los de Gandhi.

En efecto, a pesar del rechazo por Gandhi del casteísmo, su *dharma* se alimentó de corrientes religiosas dominantes en la India íntimamente ligadas al *statu quo* y defensoras del mismo. Y si bien Gandhi intentó mitigar algunas de las más terribles consecuencias del sistema de castas, se adhirió a una concepción del *dharma* que se derivaba directamente de las impuestas por los invasores indoeuropeos —las cuales, no quepa la menor duda, son totalmente contrarias a las necesidades de nuestra época—. Creo que este desfase entre la orientación y la práctica espiritual de Gandhi, por una parte, y las condiciones imperantes en nuestra época, por la otra, podría estar íntimamente relacionado con el abandono de los ideales gandhianos por parte de los sucesivos gobiernos de la India después de la muerte del *Mahatma*, los cuales entre otras cosas se enfrascaron en una carrera armamentista —incluyendo el desarrollo de armas nucleares— con el vecino Estado rival de Pakistán y se empeñaron en erigirse como la potencia decisiva del Sur de Asia. ¿Será que era imposible

adherirse a la doctrina de *ahimsa* en un mundo caracterizado por las más violentas formas de competitividad entre individuos, géneros, castas, clases, Estados, razas, etc., o será que injustificadamente los sucesores de Gandhi traicionaron los ideales de éste?

El desfase en cuestión también podría estar íntimamente relacionado con el fracaso de los gobiernos de la India en sus intentos por realizar una reforma agraria efectiva y limitar los peores efectos del casteísmo. Es bien sabido que, a menudo, después de que la Reforma Agraria entrega tierras a los otrora llamados “intocables” dichas tierras son invadidas por bandas armadas al mando de las castas superiores, que asesinan a los hombres, violan a las mujeres e impiden a los nuevos propietarios asumir sus derechos y poner a producir sus tierras. ¿Será que era imposible poner coto a las injusticias atávicas de la sociedad hindú sin someterla a una revolución radical que efectivamente eliminara las castas, el sexismo y las rivalidades religiosas, o será que los sucesores de Gandhi no fueron lo suficientemente firmes en sus convicciones?

Independientemente de lo que concluyamos con respecto a lo anterior, no hay duda de que, si Gandhi volviese de la tumba en nuestros días y percibiese la política militarista de sucesivos gobiernos de la India, la condición de los otrora llamados intocables, los sacrificios de mujeres por problemas de dote, los motines religiosos llevados a cabo por el Nacionalismo Religioso Casteísta y otros de los hechos que contradicen su visión de lo que debería haber llegado a ser la India, probablemente pronunciaría palabras muy similares a las que empleó para referirse al “éxito” de su campaña en Sudáfrica.²³

«Cuando uno considera el doloroso contraste entre el éxito feliz de la lucha de *satyagraha* y la actual condición de los hindúes en Sudáfrica, siente por un momento como si todas estas penalidades hubiesen sido infructuosas, o se inclina a dudar de la eficacia de la *satyagraha* como un elemento de solución de los problemas de la humanidad.»

O bien podría decir, como nuestro Libertador, Simón Bolívar, “Hemos arado en el mar...”²⁴

3.- El proyecto de B. R. Ambedkar y sus Antecedentes

El proyecto del Dr. Bhimrao R. Ambedkar es de mi especial agrado en la medida en la que el mismo está basado en los valores y la práctica del budismo como sistema espiritual no-casteísta e igualitarista susceptible de conducir a la transformación de la psiquis necesaria para la supervivencia de nuestra especie, y en la medida en que aspira a una revolución radical que ponga fin a toda desigualdad.

B. R. Ambedkar nació en uno de los grupos humanos que el hinduismo ortodoxo clasifica entre los *achuta* o intocables: el conocido como *mahar*, establecido sobre todo en el estado de Maharashtra. Desde su más tierna infancia, este paladín de la justicia padeció los horrores del casteísmo; cuando él y su hermano fueron desde la escuela a visitar a su padre, habiéndose apeado en la estación de trenes de Masur, alquilaron una carreta para continuar su viaje; ahora bien, transcurrida una cierta distancia, el conductor se enteró de que los dos niños eran intocables *mahars*, y en el acto detuvo la carreta y levantó uno de sus extremos, haciendo que los niños cayeran al suelo y gritándoles todo tipo de improperios. Los niños estaban sedientos

y comenzaron a pedir agua, pero aunque pasaron horas y horas, nadie les ofrecía ni una gota, ni les permitía acercarse a los tanques o los aljibes. Después de días, el menor de los hermanos y futuro líder de aquéllos a quienes el hinduismo consideraba “intocables” (*achuta*), pero quienes luego se autodefinirían como *dalits* u “oprimidos”, Bhimrao, incapaz de soportar la sed, bebió agua de un pozo. Alguien se percató y llamó a los vecinos, quienes apalearon al chico con furia despiadada.

En otra ocasión en que era necesario cortarle el pelo al niño, ni siquiera un barbero que solía cortar el pelo de un búfalo se dignó a tocar la cabeza del muchacho. Otro día, el niño se dirigía a la escuela bajo una intensa lluvia y se guareció pegándose al muro de una casa. El ama de casa lo vio e, indignada, en su furia empujó al niño, haciéndolo caer en el barro con sus libros, que sufrieron las consecuencias. Y así sucesivamente.

El problema era que, como hemos visto, si los miembros de las castas tocaban a este intocable *mahar*, perderían su casta, transformándose a su vez en intocables, por lo menos hasta que hubiesen cumplido los rituales establecidos para recuperarla. Ambedkar llegó a la conclusión de que el sistema de castas era no sólo inhumano, sino anti-humano, y de que hasta que el casteísmo no fuese erradicado los horrores que él había padecido en carne propia no llegarían a su fin, e innumerables inocentes estarían condenados a inaceptables tormentos y humillaciones de generación en generación. En consecuencia, se dedicó de lleno al activismo político a fin de lograr la independencia de la India con respecto al poder colonial inglés, y poner fin a las desigualdades sociales en general y la “intocabilidad” en particular. Su propia vida personal fue trágica: durante sus largas luchas perdió a su primera esposa y a sus hijos, pero no por ello perdió su entereza y su firme intención de transformar su país. Por eso se lo ha llamado Ambedkar “Corazón de León.”

Una vez lograda la independencia y en vísperas de las primeras elecciones generales de la India moderna, Ambedkar insistió en la necesidad de separar el electorado otrora llamado intocable del electorado hinduista de casta, otorgándole una situación electoral diferente, tal como se había hecho con el electorado musulmán, el cristiano y el sijh. Gandhiji sintió que la separación de electorados sólo serviría para dividir el hinduismo en dos, ya que los *dalits* (como ya vimos, aquéllos a los que el hinduismo llama intocables o *achuta*) llegarían a sentirse separados y diferentes de los hindúes de casta, lo cual le parecía doloroso —aunque curiosamente no le parecía doloroso mantenerlos en el redil del hinduismo, aún cuando ello los condenara a seguir siendo “intocables” y a todos los horrores y las humillaciones que ello implicaría (nótese que el eufemismo condescendiente que Gandhiji creó para los llamados intocables, que como ya vimos era *harijan*, que significaba *hijos de Hari* —o sea, *hijos de Dios*—, contradice frontalmente el pasaje del *Rigveda* según el cual las cuatro castas surgen de Purusha, mientras que los intocables surgen de algo distinto de la divinidad... siendo esto lo que justificaba su exclusión y el oprobio del que se los hacía objeto)—. Los *dalits*, por su parte, insistían en la separación. Ante esto, Gandhi dijo que ayunaría hasta la muerte de ser necesario, de modo que a fin de salvar la vida de su inspirador los líderes del Congress Party (el partido político de Gandhi) visitaron a Ambedkar para tratar de hacer que cambiara de idea. Éste respondió:

“Los musulmanes, los cristianos y los sijhs han obtenido el derecho a un electorado separado, y Gandhiji no ayunó para impedirlo. ¿Por qué debería ayunar para oponerse a que los intocables obtengan un electorado separado? Si no están dispuestos a otorgarles a los dalits un electorado separado, ¿qué solución hay? Es imperativo salvar a Gandhiji, pero para hacerlo no estoy dispuesto a sacrificar los intereses de las clases más desaventajadas.”

El compromiso al que se llegó fue que si se reservaba un número de curules para los *dalits* mayor que el que habían dispuesto los ingleses, Ambedkar abandonaría su petición de un electorado separado para ellos. Así se hizo —lo cual quedó sellado en el llamado Tratado de Puna— y Gandhi dejó su ayuno.

Ambedkar fue el primer ministro de justicia en la India independiente, y se dice que la mayoría acogió su designación con beneplácito. Puesto que el nuevo país requería una Carta Magna, había que redactar y sancionar una Constitución. El 29 de agosto de 1947 se constituyó el comité que debería establecer los lineamientos para la misma, presidido por Ambedkar. Shri T. T. Krishnamachari, uno de los miembros del comité, reconoció su trabajo en los siguientes términos:

“Se constituyó un comité de siete miembros; uno renunció y se nombró a otro para remplazarlo. Otro murió y nadie tomó su lugar. Uno de los miembros estaba demasiado ocupado con el trabajo de gobierno. Debido a su mala salud otros dos miembros estaban lejos de Delhi. En consecuencia, el Dr. Ambedkar tuvo que asumir él solo todo el fardo de preparar el esbozo de Constitución. El trabajo que ha realizado es admirable.”

Como ministro de justicia, el Dr. Ambedkar presentó el esbozo de Constitución ante la Asamblea Constituyente el 4 de Noviembre de 1948. Los apartes de la Constitución que eliminaban legalmente la “intocabilidad” se aprobaron el 29 de noviembre de 1948, de modo que, al menos en el plano legal, la lucha de Ambedkar dio frutos cuando él todavía vivía. Desgraciadamente, como ya se ha señalado, en el plano real sus frutos no han sido efectivos todavía. En todo caso, la Asamblea Constituyente sancionó la nueva Constitución el 26 de Noviembre de 1949, con lo que se afirmó que Ambedkar, el intocable, se había transformado en el nuevo Manu (el gran legislador de la antigua India). En 1951, el Dr. Ambedkar resignó como ministro, con lo cual quedó en libertad para proseguir sus luchas contra la segregación y la injusticia.

Ambedkar estaba consciente de que el *dharma* (religión o espiritualidad conducente al Despertar espiritual) era esencial e indispensable para los seres humanos, pero también de que la contradicción más absoluta era que, precisamente en nombre de este *dharma*, se tratase a algunos seres humanos peor que a pobres animales. Y sabía que en el marco del casteísmo, no importa cuán brillante se fuese, no se podía tener una influencia directa en la sociedad como un todo, pues la mayoría descalificaría al individuo en base a sus orígenes intocables. Consciente de que el casteísmo era indisociable del hinduismo ortodoxo, Ambedkar llegó al punto de afirmar que sería necesario abandonar esta religión. Ante esto, los hinduistas lo criticaron, los periódicos lo atacaron, y en muchas ocasiones su vida corrió un grave peligro, pero él no se amedrentó. A su vez, sacerdotes y misioneros musulmanes y cristianos hicieron lo posible por atraerlo, asegurándole que a los intocables convertidos se les garantizarían los

misimos derechos que al resto de los musulmanes o cristianos, pero el héroe de los *dalits* se cuidó muy bien de entrar en los caballos de Troya de los extranjeros.

En los siglos VI-V AC, había vivido el Buda Shakyamuni (Gautama Siddhartha), quien llegó a establecerse en la vivencia mística no-dualista y no-substancialista que había constituido la esencia de la religiosidad preindoeuropea. A diferencia de aquéllos de sus contemporáneos que produjeron los *Upanishad*, Shakyamuni quiso y pudo desligarse de las instituciones de los brahmanes y dejar a un lado los rituales védicos,²⁵ postular la heterodoxa tesis de *anatman* (según la cual el *atman* o sí mismo es una ilusión producida por la interacción de los cinco agregados o *skandha*), y aceptar en su comunidad a individuos de los distintos estratos sociales y géneros, incluyendo a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres —las cuales dentro del brahmanismo no podían pertenecer a las comunidades religiosas y, a la muerte del marido, debían realizar el *sati*, que consistía en lanzarse a la pira funeraria de aquél—. Fue en la doctrina del Buda que Ambedkar encontró aquello a lo cual aspiraba: una espiritualidad que no fuese un arma de dominación extranjera, que estuviese enraizada en la corriente milenaria de la espiritualidad propia de la India, que reconociera que todos los seres humanos tenían una naturaleza común y por ende no aceptara la discriminación en base a cuestiones circunstanciales como nacimiento, raza o credo, y que permitiese el descubrimiento de esa naturaleza común a todos, en la obtención de lo que tradicionalmente los indios han designado por nombres tales como Iluminación, *nirvana* y así sucesivamente. Fue poco después de la preparación de la Constitución de la India que —sediento, no sólo de paz y justicia en el mundo exterior, sino también de paz e iluminación internas— se volvió finalmente hacia esa doctrina, de modo que asistió al Congreso Budista que tuvo lugar en Shri Lanka en 1950, y fue el 14 de octubre de 1956 que, en una gran función en Nagpur, Ambedkar y su esposa abrazaron el Budismo. Con respecto a su decisión de hacerse budista, tomada luego de largas y profundas reflexiones, le dijo a su amigo Dattopant Thengadi:

«Estoy en la noche de mi vida. Hay una embestida contra nuestro pueblo de ideas provenientes de distintos países en las cuatro esquinas del globo. En esta inundación ideológica nuestra gente puede ser confundida. Hay poderosos intentos de separar de la principal corriente vital de este país a la gente que lucha con todas sus fuerzas, atrayéndolos hacia otros países. Esta tendencia está creciendo con rapidez. Incluso algunos de aquéllos de mis colegas que están molestos con la “intocabilidad,” la pobreza y la desigualdad están a punto de ser arrastrados por esta inundación. ¡¿Y qué decir de los demás?! No deben apartarse de la corriente principal de la vida de la nación, y yo debo mostrarles el camino. Al mismo tiempo, tenemos que hacer cambios en la vida económica y política. Es por esto que he decidido abrazar el budismo.»

Hay una forma de vida que ha fluido como un río estable en India por miles de años, desde mucho antes de la invasión indoeuropea. El budismo no se opone a ella, sino que, por el contrario, la representa de manera mucho más auténtica que la desviación casteísta que los indoeuropeos concibieron como arma de dominio. Ambedkar dice que, desde el seno de esta religión, la gente desaventajada debe rebelarse contra la injusticia de la que son víctimas y acabar con ella. En particular, la “intocabilidad” es un gravísimo problema de la sociedad

hindú y, para resolverla, según Ambedkar había que seguir una vía que no hiciera violencia a la cultura y la historia de Bharat (India): ésta fue la base de su resolución espiritual.

Ahora bien, lo dicho arriba es de mi propia cosecha, pues por “ario” Ambedkar no entendía “raza venida del Cáucaso que dominó a la India:” puesto que el término llegó a significar “noble” o “superior,” nuestro héroe difundió la idea según la cual los verdaderos arios (“superiores,” “nobles” o “mayores”) no eran un pueblo llegado de una tierra diferente que habría derrotado a los *dasyus* o dravidianos, sino los nobles o superiores entre los miembros de cualquier casta o no-casta. Con esto, sin embargo, se admitía la identificación de *ario* con *superior* o *noble*, que era la base del poder y los privilegios de los brahmanes —lo cual es algo que jamás hicieron, por ejemplo, los budistas tántricos, quienes siempre dejaron bien claro que, en términos generales, los brahmanes son el grupo humano más desaventajado para practicar el sendero al que ellos se adherían, mientras que los miembros de las castas inferiores y los *dalits* son los más aventajados.²⁶

Sucede que, aunque Ambedkar se convirtió al budismo, lo hizo al *theravada*, que en cierta medida retuvo residuos del antisomatismo propio del *dharma* indoeuropeo (y, como hemos visto, todo antisomatismo implica sutilmente un dualismo ontológico), y no a los tipos de budismo que mejor se corresponden con la religiosidad preindoeuropea de la India, que son los de carácter tántrico. Sin embargo, recientemente ha habido algunos intentos por amalgamar el neobudismo de los *dalits* que en el hinduismo habían sido intocables con el *dharma* tántrico como se encuentra en las escuelas budistas tibetanas; por lo menos, eso es lo que se infiere de dos libros recientes: *Modernization of Buddhism: Contributions of Ambedkar and Dalai Lama-XIV*, de Lella Karunyakara, y *Revival of Buddhism in Modern India: The Role of B.R. Ambedkar and the Dalai Lama XIV*, de L. Kenadi (cfr. al final de este trabajo la amplia bibliografía sobre Ambedkar).

4.- Las otras tendencias de la izquierda

Por último, las otras dos tendencias principales en el campo de la izquierda son las constituidas por los dos Partidos Comunistas del país: el Communist Party of India (CPI) y el Communist Party of India (Marxist) (CPI-M), que resultaron de la escisión que tuvo lugar en el Communist Party of India en 1962 a raíz de la guerra chino-india.²⁷ Estos dos partidos comparten algunos de los ideales políticos de Ambedkar, y en particular su deseo de poner fin de manera efectiva a las consecuencias prácticas de la intocabilidad y lograr una mayor justicia e igualdad. Sin embargo, a diferencia de Ambedkar, estos partidos se adhieren a una ideología de origen extranjero y se han desligado de la ancestral corriente espiritual de su país, despreocupándose por la liberación espiritual, como si fuese posible lograr la liberación social, económica y política sin lograr la liberación de la mente con respecto a las estructuras de dominación que la han poseído por milenios.

II. PARADIGMAS DE LA INDIA MODERNA FRENTE A LA MUNDIALIZACIÓN Y EL BELICISMO

1.- El Paradigma Gandhiano

El sistema imperante sacrifica a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un cierto confort que sólo es asequible a unos pocos “privilegiados,” pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia. En efecto, los opresores y los explotadores son ellos mismos oprimidos y explotados por su propio proyecto opresor y explotador —y, en el momento actual, se ha hecho plenamente evidente que ellos son conducidos por éste a la autodestrucción.

En la época de Mohandas K. Gandhi no era corriente que alguien reconociese este último hecho. El gran líder de la India fue uno de los primeros hombres en admitirlo en este siglo y en tener la valentía de declarar que los colonizadores anglosajones que oprimían a su pueblo necesitaban ser liberados de la opresión tanto como los mismos oprimidos.²⁸ En Occidente, esta reciprocidad de la opresión fue ampliamente ignorada hasta el siglo XX, en el cual se produjeron por lo menos dos hiatos en este sentido: primero, la *Teoría crítica* de Horkheimer admitió que los oprimidos pueden obtener cierto confort dentro de su opresión, lo cual se traduce en una aceptación voluntaria del dominio por los dominados que da a aquél una apariencia de legitimidad;²⁹ más tarde, el complemento de esto —el hecho de que el opresor es oprimido por la opresión— parece haber estado implícito en las palabras de Michel Foucault:³⁰

«Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes “no lo tienen;” (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que (él) ejerce sobre ellos.»

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, los oprimidos no pueden menos que afirmar y reproducir ese poder. Es imposible, pues, impulsar una revolución o transformación social efectiva si no se reconoce el hecho de que —como bien señaló el *Mahatma* Gandhi— los opresores están tan oprimidos por su opresión como aquéllos a los que hacen objeto de la misma, y de que quienes se levantan contra dicha opresión están invadidos por el poder que combaten —de modo que, con su lucha contra los opresores, afirman y mantienen las estructuras establecidas de poder.

Nos encontramos sumidos en una crisis que es deshumanizadora y destructiva para *todos* los miembros de la humanidad: no sólo para los explotados en el Tercer Mundo, sino también para los habitantes de los países explotadores del Norte —e incluso para las élites dominantes dentro de éstos—. Sin embargo, el confort obtenido por las masas en los países más ricos es un opio, y aunque ese confort se encuentra amenazado por la crisis ecológica, que hace que cada vez haya menos riqueza para repartir, que ocasiona un número siempre creciente de desastres “naturales,” y que amenaza con poner fin a la vida en el planeta, los medios de

difusión de masas evaden sistemáticamente la gravedad de esa crisis y presentan los desastres que ella provoca como ocurrencias fortuitas. Si se hace evidente para todos que enfrentamos una grave crisis que nos conducirá de desastre en desastre, cada uno peor que el anterior, y que el confort y la riqueza de los privilegiados se encuentran en vías de extinción, quizás los habitantes de los países del Norte vuelvan a emprender las luchas por la transformación de la sociedad.

En el Tercer Mundo, desde hace tiempo hemos tenido la certeza de encontrarnos en medio de una grave crisis, pues las masas trabajadoras jamás obtuvieron niveles de vida lo suficientemente altos como para servir de “opio de los pueblos,” y no ha sido recientemente que comenzamos a perder nuestras escasas conquistas sociales. En el caso de la creciente, abrumadora mayoría de la población tercermundista que se va asimilando al grupo de los declarados en “pobreza crítica,” cada vez en mayor medida la crisis acosa los estómagos y agobia los espíritus con condiciones de vida horribles e inhumanas. Ahora bien, incluso en el Sur, la gran mayoría de la gente sigue creyendo que la crisis es sólo económica y que la misma podrá ser superada si se siguen tales o cuales recetas —sean las del neoliberalismo y del FMI, las de la Iglesia Católica, o las de una u otra ideología de izquierda—. Se oculta el hecho de que nuestro rápido empobrecimiento es el resultado de una táctica para desplazar, desde el Primer Mundo al Tercero y desde el Norte al Sur,³¹ la pobreza que resulta del agotamiento de los recursos naturales, la contaminación de la ecosfera y la sobrepoblación, pues así se puede lograr que sigamos persiguiendo la inalcanzable zanahoria del desarrollo y la riqueza para todos —y que, con ello, sigamos manteniendo los privilegios de las élites capitalistas del norte en un mundo que ya no puede sostener un sistema como el imperante.

Así pues, todavía ahora son pocos quienes están plenamente conscientes del fracaso del proyecto tecnológico y del desarrollismo, así como del capitalismo que se desarrolló interdependientemente con éstos. Ahora bien, mucho más difícil era adquirir esa conciencia en la época en la que Gandhiji rompió con los ideales en la base del proyecto en cuestión y propuso el retorno a un modo de vida ecológicamente sostenible, basado en las capacidades humanas y no en la maquinización deshumanizadora, y enraizada en lo que había de bueno en las tradiciones de su país y no en las engañosas, instrumentales, arbitrarias y destructivas pautas impuestas desde los centros de poder de las potencias del Norte.

Desgraciadamente, no siempre se tiene conciencia del papel de Gandhiji como precursor de los nuevos paradigmas cualitativos en los cuales el bienestar integral es más importante que los abstractos y engañosos indicadores cuantitativos impuestos por las élites capitalistas para conservar y acrecentar sus privilegios. Visto desde este plano, Gandhiji fue uno de los más importantes precursores del movimiento ecologista, y sus ideas fueron de lo más subversivo que en su época haya enfrentado el sistema imperante. Ya se ha vuelto un lugar común el decir que en nuestra época todo nuevo adelanto crea una nueva necesidad y un nuevo valor, por más absurdo que sea el adelanto. Una vez que se ha inventado un aparato para ir a la luna, el no desear ir a la luna se vuelve subversivo, aunque no haya ningún motivo racional para querer viajar a ese satélite. Habiendo producido “útiles” cada vez más sofisticados y más inútiles, nos transformamos en útiles de nuestros útiles y en esclavos de los falsos valores que ellos

producen. Como señala E. F. Schumacher en la obra en que propuso el desarrollo de lo que él designó como una “economía budista.”³²

«El problema con valorar los medios por encima de los fines —lo cual, como lo confirmó Keynes, constituye la actitud de la economía moderna— es que destruye la libertad y el poder del hombre para escoger los fines que él realmente prefiere; el desarrollo de los medios, por así decir, dicta la escogencia de los fines. Ejemplos obvios son la búsqueda de velocidades supersónicas de transporte y los inmensos esfuerzos para hacer aterrizar al hombre en la luna. La concepción de estos fines no fue el resultado de ningún *insight* que revelase algunas necesidades y aspiraciones humanas, que son lo que se supone que la tecnología debe colmar, sino únicamente del hecho de que los medios técnicos necesarios parecían estar disponibles.³³ »

Gandhiji se atrevió a denunciar muy tempranamente la ilegitimidad de las falsas aspiraciones creadas por el sistema imperante (que en su época los colonizadores ingleses intentaban imponer a las masas de la India) y, así, a poner en jaque los proyectos de las élites dominantes. Aunque no lo haya expresado tan diáfana, clara y sistemáticamente como lo hicieran los ideólogos de la “ecología profunda” y del “nuevo paradigma” en las últimas décadas del siglo XX, el *Mahatma* intuyó correctamente que los engañosos índices abstractos del éxito o fracaso de los sistemas económicos desarrollados por los economistas del sistema imperante —por ejemplo, el PTB o suma de todas las transacciones monetarias de un país, que excluye, por ejemplo, el trueque y el trabajo de las amas de casa, y que no toma en cuenta la distribución justa o injusta de los ingresos—, no tienen nada que ver con la felicidad y plenitud de los individuos humanos, y —como ya se ha señalado— no son más que una zanahoria para conducirnos en la dirección en la que las élites dominantes lo creen conveniente para lo que *erróneamente* ven como sus propios intereses (pues ir en esa dirección es contrario a los intereses de la humanidad en su totalidad, incluyendo a las élites dominantes y a sus descendientes).

Como lo sugirió Iván Illich,³⁴ aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables hay una riqueza y una pobreza existenciales que tienen que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la “riqueza” o “pobreza” que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres, ni con experiencia alguna. Es bien sabido que los medios de difusión de masas crean artificialmente carencias a fin de incitar al consumo y enriquecer aún más a los capitalistas —a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad. Hasta hace una o dos décadas, en el Bután, que no había estado expuesto a dicha creación artificial de carencias, muy probablemente la población haya sido existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* fuese unas 200 veces mayor que en el Bután. En *Alienation and Economics* Walter Weisskopf nos dice:³⁵

«Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales»

A su vez, el físico y activista ecológico Fritjof Capra escribe:³⁶

«La reforma de la economía no es una tarea meramente intelectual, sino algo que implicará cambios profundos en nuestro sistema de valores. La idea misma de riqueza, que es central en la economía, está ligada inseparablemente a las expectativas, los valores y los estilos de vida humanos. Definir la riqueza dentro de un marco ecológico significará trascender sus connotaciones actuales de acumulación material y darle el sentido más amplio de enriquecimiento humano. Tal noción de riqueza, junto con la de “ganancia” y otros conceptos relacionados, no podrá ser sometida a una rigurosa cuantificación, y por ende los economistas ya no serán capaces de tratar con valores en términos exclusivamente monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.»

La imposición de la cuantificación monetaria como criterio absoluto en economía sólo puede parecer útil a los capitalistas que persisten en amasar enormes fortunas a costa de la pauperización del resto de la humanidad e incluso de su propia supervivencia —o, cuando menos, de la de sus descendientes—. En efecto, esa imposición es una condición necesaria de la acumulación exagerada de riqueza por unos pocos y el empobrecimiento extremo de la gran mayoría de nuestros congéneres, y sólo sirve para el objetivo para el que fue concebida: para mantener los privilegios de unos pocos a costa del empobrecimiento creciente de las mayorías —con lo cual, de paso, se destruye aceleradamente la base de la vida.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la calidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento canceroso, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria sea imperativo redistribuir los medios de producción con miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los distintos grupos humanos de cada nación, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

Cuando el lama tibetano Sakya Pandita visitó al Emperador de China, éste le preguntó quién era el hombre más rico del Tíbet, y el lama le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui vivenciaba la plenitud del indiviso continuo universal; habiendo muerto su ilusión de ser un ego intrínsecamente separado y substancial, el yogui se encontraba en el estado que varios sistemas orientales designan como “Despierto,” y que constituye el valor absoluto.

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó “comprar” una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: “¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía “tan rico que Dios no era suficiente para él.” A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que:³⁷

«El ser humano no es satisfecho por la cantidad de comida, sino por la ausencia de ansia y voracidad.»

Mientras que, en la misma vena, el texto taoísta metafísico titulado *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:³⁸

«Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el “estatus.” Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años. Cuando observas el origen de la mente y vuelves a su naturaleza esencial, ello es lo importante. Cuando te sientes a gusto con tus sentimientos, entonces eres rico. Cuando entiendes la división entre la vida y la muerte, tu vida es entonces completa.»

«Una nación desordenada parece llena; una nación en orden parece vacía. Una nación moribunda sufre penuria; una nación que sobrevive goza de sobreabundancia. (Que la nación parezca) vacía no significa que no haya gente, sino que todos mantienen su trabajo; (que parezca llena) no significa que haya mucha gente, sino que todos persiguen trivialidades. Gozar de sobreabundancia no significa tener muchas posesiones, sino que los deseos son moderados y los asuntos mínimos. Penuria no significa que no haya productos, sino que la gente es impulsiva y sus gastos excesivos.»

«La leña no se vende en los bosques y los peces no se venden junto a un lago, pues hay abundancia de ellos. Del mismo modo, cuando hay plenitud el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones.»

«Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar.»

Los valores actuales están diseñados para estimular la competencia entre individuos, empresas, naciones y sistemas, ocultando el hecho de que la competitividad está destruyendo el mundo. ¿Por qué se valora a la escuela y al deporte? Entre otras cosas, porque ambos enseñan a los niños a funcionar dentro de las relaciones de competición que les permitirán, en la edad adulta, servir efectivamente al sistema. A nadie le importa que ello acelere drásticamente la destrucción del planeta.

Ahora bien, afortunadamente, a pesar de la tenacidad de los medios de difusión de masas en sus intentos por ocultar la gravedad de la crisis ecológica e impedirnos descubrir que nuestras vidas se han vuelto cada vez más miserables, un número siempre creciente de pensadores, ideólogos y activistas en los campos de la ecología, la política, la economía y la transformación social ha adquirido conciencia de la gravedad de la situación actual y del hecho de que el desarrollismo y las teorías y los sistemas económicos imperantes son esencialmente autodestructivos. Así pues, numerosos movimientos e individualidades se han enfrascado en la búsqueda de la que Gandhi fue uno de los más destacados pioneros —la cual intenta desarrollar y establecer nuevos valores y paradigmas de tipo ecológico y espiritual que puedan ofrecer alternativas al materialismo del proyecto ideológico imperante.

2.- B. R. Ambedkar y el “Budismo Comprometido”

A pesar de sus significativos aportes hacia la producción de un paradigma ecológico que haga posible la supervivencia y el surgimiento de una nueva era de armonía, Gandhi no logró desligarse del *dharma* impuesto por los indoeuropeos, concebido a fin de mantener sus

privilegios. El gran aporte de Ambedkar fue el haberse dado cuenta de que, si no había un desligamiento radical con respecto a ese *dharma*, por más que se insistiese en que el objeto del *dharma* era la liberación, el mismo sólo podría seguir siendo un instrumento de dominación y servidumbre.

Sin embargo, al igual que Gandhi, Ambedkar estaba consciente de que sería un error peor aún el adoptar las ideologías no autóctonas que los poderes extranjeros ofrecían como una nueva arma de dominación, y de que India tenía un valiosísimo patrimonio universal en su ancestral *dharma* en cuanto instrumento para lograr la liberación espiritual y psicológica, sin la cual toda transformación política, económica o social no haría más que reproducir las estructuras de dominación y servidumbre. Ahora bien, a diferencia de Gandhi, Ambedkar sabía que las formas que había asumido ese ancestral *dharma* después del establecimiento del sistema de castas no podrían lograr la función original y auténtica de dicho *dharma*: las mismas no podrían poner fin a la dominación y la servidumbre. La alternativa que él abrazó y propuso a sus prójimos excluidos fue la adopción del budismo, que servía a la función original del ancestral *bharata dharma* sin prestarse a los objetivos de dominio de las castas superiores.

Por otra parte, Gandhi no puso suficiente énfasis en la necesidad de erradicar de una manera absoluta las desigualdades sociales, lo cual constituía, en cambio, el eje central del proyecto de Ambedkar. En efecto, este último fue un importante pionero de lo que el maestro zen vietnamita Thich Nhat Hanh ha llamado “budismo comprometido (social, económica y políticamente).” En Sri Lanka, en particular, el “budismo comprometido” tuvo gran influencia en los años 60, cuando empleaba una versión modificada de las cuatro nobles verdades para propugnar la transformación socioeconómica; de hecho, en la novela *El embajador*, Morris West señala que el Departamento de Estado (USA) estaba bastante preocupado por la actitud militante que entonces estaba tomando el budismo *theravada* y la influencia que éste pudiese llegar a tener en Vietnam y el sudeste asiático en general.

Según una de las versiones de la enseñanza budista de las “cuatro nobles verdades,” éstas son: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es la *avidya*: el error o delusión esencial que caracteriza a todos los seres humanos, el cual consiste en ignorar la totalidad indivisa de la que somos parte (y que podríamos ilustrar con el campo único y continuo de energía que para Einstein es el universo, el holomovimiento de Bohm, el ecosistema global, el Universo), sentir que nuestra conciencia se halla a una distancia del continuo que es el universo “material,” y creer que cada uno de los fenómenos de nuestra experiencia (incluyendo al ente que somos y que es designado por nuestro nombre) es un ente intrínsecamente separado de lo que lo rodea, cuando en verdad a ellos los separa nuestra percepción al tomarlos como figura dejando el resto del continuo sensorial como fondo, y entenderlos en términos de un concepto que erradamente tomamos por la verdad absoluta de lo que es entendido.³⁹ (3) Hay una superación del *dukkha*, que es lo que el budismo llama “Despertar” (*anuttara samyak sambodhi*) y que radica en la develación no-conceptual de lo *dado*, más allá de toda ilusoria fragmentación. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *dukkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman “Iluminación.”

En Shri Lanka, el budismo comprometido asumió la forma del movimiento que se conoce como *Sarvodaya*; aunque este nombre lo usó Gandhi para traducir la famosa idea de John Ruskin “Unto this Last,” los budistas comprometidos de Shri Lanka lo entienden en el sentido de “Despertar de todos los seres,” que fue como lo redefinió el maestro de escuela A. T. Ariyaratne, fundador del *Sarvodaya* budista. Las cartas y murales de este movimiento (las cuales, como señala Joanna Macy, eran aprobadas por la gran mayoría de los monjes de importancia) ilustran las cuatro nobles verdades con ruedas de originación que representan la interrelación de la enfermedad, la codicia y la apatía, o de la nutrición, la alfabetización, el amor altruista y la independencia autogestionaria / confianza en sí mismo.⁴⁰ Si bien la primera noble verdad es el sufrimiento, éste incluye el que surge de la desigualdad y la consiguiente pobreza de las grandes mayorías; puesto que la segunda noble verdad era la causa de la primera, en este plano se la puede entender como los sistemas socioeconómicos y políticos en la raíz de la desigualdad; puesto que la tercera noble verdad era la superación simultánea de la segunda y la primera, en este plano se la puede entender como el fin de la desigualdad y de los sistemas que la producían y justificaban; puesto que la cuarta noble verdad era el sendero para ponerle fin a las dos primeras obteniendo la tercera, en este plano se la puede entender como el activismo político que permitiría la consolidación de la tercera verdad.

El *Roshi* (maestro zen) Philip Kapleau describe su propia concepción del “budismo comprometido:”⁴¹

«Me parece que una tarea de la mayor importancia para el budismo en el Occidente es aliarse con organizaciones religiosas y otras interesadas, para impedir las catástrofes potenciales que enfrenta la raza humana: el holocausto nuclear, la contaminación irreversible del medio ambiente mundial, y la destrucción continua en gran escala de los recursos... También es necesario que prestemos nuestra ayuda física y moral a aquellos que están luchando contra el hambre, la pobreza y la opresión en todas partes del mundo.»

A su vez, el decimocuarto (actual) Dalai Lama —quien a su llegada a Caracas en 1992 declaró al diario *El Nacional* que él era lo que podía designarse como un “socialista humanista” o como un “marxista humanista”— propone que:⁴²

«El budismo puede enseñarle al marxismo cómo desarrollar un genuino ideal socialista “no por medio de la fuerza, sino por medio de la razón, por medio de un entrenamiento muy suave de la mente, por medio del desarrollo del altruismo».»

Y, en una vena similar, el poeta ganador del premio Pulitzer y maestro zen Gary Snyder señaló que:⁴³

«La merced del Occidente ha sido la revolución social; la merced del Oriente ha sido la introspección individual que revela el sí-mismo básico o el “vacío.” Las necesitamos a ambas. Ambas están contenidas en los tres aspectos tradicionales del sendero del *dharma* (budista): sabiduría (*prajña*), meditación (*dhyana*) y la moralidad (*sila*). La sabiduría es conocimiento intuitivo [en el sentido del Cusano, Bergson, etc.] de la mente de amor y claridad que yace bajo las ansiedades y agresiones producidas por el ego. La meditación consiste en acceder a esta mente para descubrir lo anterior por uno mismo, una y otra vez,

hasta que ella sea la mente en la que vives. La moralidad es la manifestación de esta mente en la forma en que vives [a fin de producir] en última instancia, por medio del ejemplo personal y la acción responsable, la verdadera comunidad (*sangha*) de “todos los seres.” Este último aspecto significa, para mí, apoyar cualquier revolución cultural y económica orientada claramente hacia la consecución de un mundo verdaderamente libre. Significa utilizar medios tales como la desobediencia civil, el criticismo abierto, la protesta, el pacifismo, la pobreza voluntaria, e incluso una violencia comedida cuando sea necesario someter a algún loco impetuoso.»

Ahora bien, el compromiso del budismo con la problemática social, económica y política no fue una novedad introducida en el siglo XX. Walpola Rahula, monje budista de Shri Lanka perteneciente al *theravada*, escribe:⁴⁴

«El *Cakkavattisihananda-sutta* del *Digha-nikaya* declara claramente que la pobreza (*daliddiya*) es la causa de la inmoralidad y de crímenes tales como el robo, el engaño, la violencia, el odio, la crueldad, etc. Los reyes en la antigua India, al igual que los gobiernos de hoy, trataban de impedir el crimen por medio del castigo. El *Kutadanta-sutta* del mismo Nikaya explica cuán fútil es este método, que afirma jamás podrá tener éxito. En cambio, el Buda sugiere que, a fin de erradicar el crimen, se mejore la condición económica de la gente: se debe proveer a los agricultores con semillas y otras facilidades; se debe proporcionar capital a los comerciantes y gente de negocios; se debe pagar sueldos justos a los empleados. Cuando de esta manera se le proporcione a la gente oportunidades para obtener un ingreso suficiente, estarán contentos, no tendrán miedo ni ansiedad, y en consecuencia el país se mantendrá en paz y libre de crimen.»

A su vez, la escritora budista Joanna Macy nos dice:⁴⁵

«En el *Aggañña Sutta* la institución de la propiedad privada es presentada como la ocasión para la aparición del hurto, la mendicidad y la violencia...

«En las enseñanzas del Buda, el compartir fue considerado como el ideal económico para las relaciones entre legos al igual que entre *bikkhus* (monjes) y como prerequisite de una sociedad saludable.»

Por su parte, alrededor del siglo II DC, en su *Guirnalda enjoyada de consejo al rey*, ya Nagarjuna, el gran maestro del *mahayana*, había propugnado lo que el monje budista Robert Thurman ha denominado un “socialismo compasivo” diseñado para las condiciones de la época en la que él vivió y basado en una “psicología de la abundancia.” Thurman escribe:⁴⁶

«(El) socialismo compasivo (que enseñó Nagarjuna) tiene que ver con la administración económica y legal de la sociedad. Aquí Nagarjuna describe un estado de bienestar, sorprendentemente, milenios antes de su tiempo, un gobierno de socialismo compasivo basado en una psicología de la abundancia, logrado por medio de la generosidad. “A fin de poner fin a los sufrimientos de los niños, los ancianos y los enfermos, por favor establezca un ingreso fijo regular para los médicos y los barberos en todo el país.” Ésta es una descripción concisa de un sistema universal y socialmente financiado de sanidad. “Por favor tenga una inteligencia amable y establezca albergues, parques, canales, tanques de irrigación, paraderos y descansaderos, aljibes, camas, comida, hierba (para los animales) y leña (para cocinar y calentarse).” Una política de cuidado integral de los ciudadanos se recomendaba claramente, comprendiendo cuidados para los viajeros —incluyendo a los extranjeros que se

encontraban de paso— y albergues especiales para los mendigos y los lisiados, así como para los ascetas errantes. “No es correcto que Ud. coma hasta que no haya proporcionado comida, bebida, vegetales, granos y frutas a los mendigantes y pordioseros.” Nagarjuna no ahorra detalles acerca de cómo hay que cuidar de quienes se encontraban al margen de la sociedad: “Por favor, establezca albergues en todos los templos, pueblos y ciudades, y coloque fuentes de agua en las carreteras que atraviesan zonas áridas... En las fuentes coloque zapatos, sombrillas, filtros de agua, pinzas para extraer espinas, agujas, hilo y abanicos. Dentro de los envases coloque las tres frutas medicinales, las tres medicinas para la fiebre, mantequilla, miel, ungüento para los ojos, antídotos para los venenos, encantos y prescripciones medicinales... Coloque ungüento para el cuerpo, ungüento para los pies, ungüento para la cabeza, ropa, taburetes, atole, jarras, ollas, hachas y así sucesivamente. Por favor mantenga en la sombra pequeños recipientes llenos de ajonjolí, arroz, leguminosas, comidas, melaza y agua fría.”»

Más aún, en Nepal, el budismo tuvo éxito en desarrollar una cierta justicia social,⁴⁷ y lo mismo sucedió más adelante en Bután;⁴⁸ de manera similar, a fines del primer milenio de la era cristiana, dicha religión intentó —aunque esta vez infructuosamente— implantar un sistema socialista en el Tíbet.⁴⁹ Y aunque esto es poco conocido, ya en el siglo XX, el budismo tuvo una función clave en la revolución vietnamita.

Hemos visto que en Shri Lanka el esquema de las cuatro nobles verdades se empleó para ilustrar la necesidad de poner fin a las desigualdades. Dicho esquema es todavía más apto para explicar la crisis ecológica que constituye el signo principal de nuestra era en la medida en que amenaza con poner fin a la vida en el planeta. En este plano, podríamos decir lo siguiente:

(1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras llega nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse.

(2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es en primer lugar el error y la falta de sabiduría sistémica que se encuentran en la raíz del *duhkha* y que constituyen la segunda noble verdad, y en segundo lugar los sistemas sociales, económicos, tecnológicos y políticos basados en el egoísmo que dimana de dicho error. En efecto, el error en cuestión nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y contrapuestos a ellos, lo cual a su vez nos impulsa a dominarlos y explotarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos aquéllos que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Cuando la aparición de la dualidad sujeto-objeto introduce la ilusión de una ruptura en la totalidad indivisa que es nuestra verdadera condición y que comprende tanto lo que consideramos es “nuestro interior” como lo que consideramos es el “universo externo,” experimentamos una carencia de totalidad o una incompletud que luego intentamos colmar por todos los medios (o, visto desde otra perspectiva, al ignorar que somos parte integral del continuo de energía que, como lo mostró Einstein, es el universo, y sentirnos separados de su plenitud, experimentamos una carencia-de-plenitud que luego intentamos colmar por todos los

medios). En nuestros días, intentamos colmar esta carencia o incompletud mediante la exacerbación del consumo que ha llevado el ecosistema global al borde de su destrucción. Es así que aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso, eventualmente, la extinción de la humanidad.

(3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error / falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la explotación y la profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades.

(4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

Sucede que, si no se erradica el error que constituye la causa primaria de la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta y de la exacerbada desigualdad que es un elemento principal de dicha crisis, incluso si nos dedicamos al activismo a fin de transformar las cosas, fracasaremos en el intento por restablecer la salud de la biosfera y por lograr un cierto grado de igualdad. Fue la exacerbación de dicho error, que ha llevado a su extremo la fragmentación perceptual que nos impide tener una comprensión global del mundo “físico” que en sí mismo es un continuo indivisible, el que dio lugar al proyecto de la modernidad. Esta fragmentación de nuestra percepción y esta carencia de comprensión global del universo son ilustradas por la historia que aparece en el *Udana* (tercer libro del *Khuddaka Nikaya* en el canon pali, base del budismo hinayana) y más adelante en el *Sutra Tathagatagarbha* (perteneciente al budismo *mahayana*), según la cual un grupo de hombres en la oscuridad trataba de determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver:⁵⁰

«El rey reunió muchos ciegos y [poniéndolos frente a] un elefante, ordenó: “Describan las características particulares [de este objeto].” Aquéllos que tantearon la trompa dijeron que [el objeto] parecía un gancho de hierro. Los que tocaron los ojos dijeron que [el mismo] parecía [un par de] tazones. Los que agarraron las orejas dijeron que [el mismo] parecía un par de canastas de las que [en India] se usan para sacar las cáscaras [que quedan en los cereales después de descascararlos]. Los que pusieron sus manos sobre el trasero dijeron que parecía una silla de mano, y los que tomaron la cola en sus manos dijeron que parecía una cuerda. Aunque [sus descripciones respondían a las partes del] elefante [que tocaron, los hombres] carecían de una comprensión global [del objeto].»

En una versión modificada de esta historia popularizada por los poetas sufíes en países musulmanes, cada uno de los hombres agarró una parte diferente del paquidermo, llegando a una conclusión diferente sobre la identidad del animal: el que aferró la trompa dijo que era una manguera; el que tomó en sus manos una oreja pensó que era un abanico; el que puso su

mano sobre el lomo concluyó que era un trono; el que abrazó una pierna decidió que era un pilar. Finalmente, el que agarró la cola trató de lanzarla lo más lejos posible, creyendo que se trataba de una serpiente.⁵¹

La exacerbación moderna del error / delusión llamado *avidya*, que ha llevado a su extremo lógico nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza, y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como si éste fuese la suma de innumerables entes intrínsecamente separados, autoexistentes y desconectados entre sí, nos ha hecho mucho peores que los hombres con el elefante, pues nos ha llevado a desarrollar e implementar el proyecto tecnológico que tiene por objeto destruir las partes del mundo que nos molestan y apropiarnos las que nos agradan, y que de esta manera ha deteriorado gravemente la funcionalidad del ecosistema mundial del que somos parte y del que depende nuestra supervivencia como especie. Alan Watts, el autor budista occidental, ilustró esto diciendo que nuestra incapacidad de aprehender la unidad de la moneda de la vida nos ha llevado a desarrollar poderosos corrosivos y aplicarlos en el lado de la moneda que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, problemas, etc.— a fin de conservar sólo el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Estos corrosivos, al hacer su trabajo, han ido abriendo un hueco a través de la moneda, de modo que nos encontramos a punto de destruir el lado que nos proponíamos conservar.⁵²

A fin de ilustrar el angosto y fragmentario estado de conciencia inherente al error llamado *avidya* que una tradición asociada al *Tantra Kalachakra* designa como “pequeño espacio-tiempo-conocimiento,”⁵³ el Buda Shakyamuni recurrió al ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, creía que el cielo era un pequeño círculo azul.⁵⁴ Este es el tipo de conciencia que ilustra el famoso adagio del árbol que no nos deja ver el bosque, con respecto al cual Gregory Bateson dijo que, cuando percibimos un arco, no nos damos cuenta de que el mismo es parte de un circuito. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos nuestras armas tecnológicas contra el mismo, y con ello destruimos el circuito del que el arco es parte: prendiéndole fuego al árbol frente a nosotros, quemamos el bosque en el que nos encontramos y así ocasionamos nuestra propia destrucción.

Por otra parte, es un hecho que todos—los activistas políticos y el pueblo en su totalidad— hemos internalizado las estructuras de interacción propias de la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en lo que Freud designó como proceso primario seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que no podríamos evitar reproducir en el nuevo orden social: cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser “oprimidos” pero nos volveríamos “opresores,” y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos.⁵⁵ En términos de las ideas que Michel Foucault expresó en un extracto reproducido más arriba en este trabajo, podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Conocedor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la

phantasía inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente,⁵⁶ Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, desarrollando de este modo el odio y el mal dentro de sí, ellos sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.

Quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los “otros internalizados” que, como bien señaló David Cooper,⁵⁷ constituyen lo que Freud llamó “superyó,” y por la serie de relaciones de dominación y explotación en términos de las cuales éstos funcionan y nos han enseñado a funcionar; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos “otros internalizados” ejercen dentro de ellos. Por esto Cooper recuerda el dilema del poeta japonés Basho en su *Viaje hacia el norte profundo*, cuando encontró al niño abandonado a la orilla del camino: habiendo comprendido que aún no sabía lo que era bueno para sí mismo, e incluso si la vida valía o no la pena, el poeta y buscador de la verdad decidió no recoger el niño. La historia es extrema pero, precisamente por eso, ilustra claramente el asunto que nos concierne.

Más aún, individuos poseídos por el error, el odio y las relaciones de opresión podrían proyectar en la clase dominante los aspectos de sí que no pueden aceptar —por ejemplo, sus propios aspectos opresivos, explotadores, manipuladores, etc.— y ensañarse con esos aspectos hostigando y exterminando a los miembros de la clase en cuestión, con lo cual darían más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Estos, tarde o temprano, volverían a emerger a su conciencia y, entonces, tendrían que ser exorcizados de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Así, se produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias por los “revolucionarios” alimentaría tanto la culpa que éstos experimentan, como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que los “revolucionarios” necesitaran un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas.

En base a todo lo anterior, podremos apreciar plenamente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:⁵⁸

«Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;
para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;
para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;
para arreglar tu clan arregla tu familia;
para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo.»

Más recientemente, el lama del budismo tibetano Chögyam Trungpa propuso algo similar:⁵⁹

«Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su

ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico.

«Si quieres resolver los problemas del mundo, antes tendrás que poner en orden tu propio hogar, tu propia vida. Eso es una especie de paradoja. La gente tiene un deseo genuino de ir más allá de sus entumecidas vidas individuales para beneficiar al mundo. Pero si no comienzas en casa, entonces no tendrás esperanza de beneficiar al mundo... No hay duda de que, si lo haces, el paso siguiente surgirá naturalmente. Si no lo haces, entonces tu contribución a este mundo sólo podrá producir aún más caos...

«Hay quienes sienten que los problemas del mundo son tan urgentes que la acción política y social debería tomar precedencia sobre el desarrollo individual. Éstos pueden sentir que deberían sacrificar sus propias necesidades en forma completa con el objeto de trabajar por una causa más amplia. En su forma extrema, este tipo de pensamiento justifica las neurosis individuales y la agresión como productos de una sociedad con problemas, de modo que la gente siente que puede aferrarse a sus neurosis e inclusive usar su agresión para efectuar el cambio.

«De acuerdo con las enseñanzas de Shambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Shambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás.»

Otro lama nacido en el Tíbet —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana, pero actualmente pasa la mayor parte de su tiempo en Venezuela— escribió:⁶⁰

«En muchas ideologías políticas el principio es luchar para construir una sociedad mejor. ¿Pero cómo? Destruyendo la vieja [sociedad]; por ejemplo, [mediante una] revolución. En la práctica, no obstante, los beneficios que emanan de esto son siempre relativos y provisionales, y nunca se alcanza una verdadera igualdad, [pues sigue habiendo] distintas clases sociales. Una sociedad mejor sólo puede surgir de la evolución del individuo...

«Si entendemos de veras cuál es la verdadera relación entre la sociedad y la conciencia del individuo y, en base a ese principio, intentamos colaborar a fin de mejorar la sociedad, finalmente el progreso podrá dar beneficios concretos a todos, sin distinciones. Y podrá sobrevenir una era en la cual, liberados de la red del dualismo que es la base de todos los problemas y conflictos entre la gente, todos disfrutaremos de un auténtico bienestar y una genuina felicidad.»

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error que constituye la segunda noble verdad y nos hayamos liberado de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la transformación de la sociedad, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos hecho nada por transformarlo.

Como ha indicado el mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social.⁶¹ En efecto, podemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Y como explicaron más recientemente Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras, cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos). Transformar la sociedad, en la medida en que ello transformaría las relaciones sociales, tendría que dar lugar a una nueva esencia de nuestra especie. Pero en la medida en que quienes traten de llevar a cabo la transformación de la sociedad estén poseídos por relaciones de dominación y de explotación, etc., sus intentos de transformar la sociedad no harán más que reproducir dichas relaciones en las nuevas formas económicas, políticas y sociales. En este contexto, considérese la referencia que en mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema* hice a la leyenda tibetana de Guesar de Ling:

Los textos sagrados del cristianismo profetizan que el Cristo del «Segundo Advenimiento» vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, a fin de derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios.⁶² En el Islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo.⁶³ En el hinduismo [de tipo tántrico], es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo sūtrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana* ciertas enseñanzas asociadas al tantra *Kalachakra* nos hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en regiones en las cuales están difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y parte de China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo.

Aunque no deseo estimular la creencia en profecías en nuestra era, cuando todo argumento debe ser racional y no estar basado en la mera creencia, y aunque temo también que las profecías puedan ser utilizadas por individuos inescrupulosos para manipular a las masas, quiero dar a conocer, aunque sea en una mínima medida, las leyendas tibetanas acerca del «rey Guesar» y la tierra de Shambhala —la cual representaría un estado de cosas caracterizado por la equidad y la justicia, la igualdad, la armonía, la plenitud y una auténtica espiritualidad—. El lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché escribe:⁶⁴

«Según estas historias, los reyes Rigden de Shambhala siguen vigilando los asuntos humanos y regresarán un día a la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción. Muchos tibetanos creen que el rey guerrero tibetano Guesar de Ling fue inspirado y guiado por los Rigden y la sabiduría de Shambhala...

«Algunas leyendas dicen que Guesar reaparecerá desde Shambhala, al mando de un ejército, para conquistar a las fuerzas de la oscuridad en el mundo.»

A su vez, en un libro sobre Guesar escrito por Alexandra David-Neel y el lama Yongden (cuya traducción inglesa fue publicada con un prefacio de Trungpa Rinpoché), podemos leer:⁶⁵

«Con la epopeya de Guesar se han relacionado varias profecías, incluyendo la que anuncia el advenimiento del futuro Buda. Todas ellas presentan el retorno de Guesar como el preludio de una nueva era. Cuál será el carácter distintivo de este período no es definido claramente, pero parece que será de una naturaleza tal que producirá «más justicia» que la que existe actualmente en la tierra.

«El esperado Guesar seguirá actuando en calidad de guerrero. Los fines por los que luchará serán de orden social más que religioso, y los alcanzará por la fuerza...

«Nuestro trabajo ha sido completado», dijo Guesar a sus seguidores (en su anterior estadía en la tierra). «Por ahora podemos descansar en paz, pero tendremos que regresar a este mundo para predicar la buena ley en las tierras de Occidente, después de haber eliminado a aquellos que se alimentan de la sustancia de los seres y difunden sufrimiento...

«Guesar expresó en voz alta los siguientes deseos:

«¡Que entre las montañas, no haya unas altas y otras bajas;

«que entre los hombres, no haya unos poderosos y otros sin poder;

«que no haya abundancia de riquezas para unos y carencia para otros;

«que en el altiplano no haya altos y bajos;

«que las planicies no sean uniformemente planas.

«que todos los seres sean felices!»»

Debemos recordar que las obras tántricas de cualquier nacionalidad y los libros tibetanos de cualquier tema tienen un carácter esotérico y metafórico. En consecuencia, al igual que el resto de las predicciones sobre Guesar, la alusión al uso de la fuerza debe ser tomada principalmente en estos sentidos. David-Neel nos relata su conversación con un lama mongol en las desiertas planicies tibetanas acerca del anunciado «regreso de Guesar»:⁶⁶

«Entre aquellos que hayan recibido armas para utilizar en contra nuestra, algunos las botarán, mientras que otros las utilizarán en contra de los demonios enemigos de la justicia y de la felicidad de los seres...

«...La verdadera religión será predicada, y quienes se nieguen a actuar justamente: los amos que insistan en seguir siendo amos, los esclavos que persistan en seguir siendo esclavos y en mantener a otros en la esclavitud»...

«Concluyó con un gesto significativo.

«Comprendo», dije, la «espada de Guesar»...

«Pero, kushog (señor), ¿qué es para usted la religión?»

«*Ñi su med pa. Ñi su char med do* (No es dos. No debe ser hecho dos)», contestó. «La mano no debe dañar al pie; son el mismo cuerpo»...

«...«La religión es la búsqueda de la verdad. Es iluminación de la mente, juicio correcto, y la acción correcta que emana de éste.

«¿Qué se gana con poner el pie sobre el cuello de otro?

«Quien lo hace no está más que preparando las condiciones para que su propio cuello sea aplastado por el pie de otro más fuerte que él.

«Quienes son oprimidos por los poderosos no tienen en sus corazones más religión que sus opresores; son perversos, maliciosos y cobardes. Si se vuelven poderosos se comportarán igual que aquellos a quienes ahora maldicen.»»

Es por esto que sólo podrá producirse una verdadera transformación de la sociedad si quienes la impulsan se van liberando del error y de las relaciones instrumentales, y no se ponen ciegamente en las manos de líder alguno. La revolución dirigida por individuos poseídos por el error no será más que un mero cambio de amos. Y, dado que quienes están poseídos por el error no pueden saber quién no lo está, y dado que dejarse dirigir es mantener el tipo de relaciones que ha de ser superado, siempre es indeseable y peligroso ser dirigido.

Ya tenemos suficiente experiencia de lo que sucede con las «revoluciones» que son dirigidas por individuos poseídos por el error.

El *dharma* milenario de la India, en sus formas no-dualistas y no-substancialistas, es un elemento indispensable para la transformación efectiva de la sociedad: las relaciones de proceso primario no pueden modificarse por la acción del proceso secundario, que es en términos del cual realizamos todas nuestras acciones conscientes; sólo la repetida ruptura de la ilusión dualista de que hay un sujeto y un objeto, y el consiguiente descubrimiento de la verdadera condición de la realidad, que es no-dual y no-relacional, con el tiempo puede neutralizar nuestra tendencia a funcionar en términos de relaciones instrumentales, estableciéndonos en el estado de *comuni3n* que consiste en la vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de la totalidad del universo, y en el cual, en consecuencia, se cuida de todos los seres humanos y de la totalidad del universo como de nuestro propio cuerpo.

3.- El nuevo gobierno de la India

Desde la independencia y hasta comienzos de la década de los 1990s, excepto por breves períodos a fines de la década de los 1970s y a fines de la de los 1980s, el Congress Party controló el parlamento y pudo escoger el primer ministro, estableciendo una dinastía brahmana: Jawaharlal Nehru (1947-64), su hija Indira Gandhi (1965-77, 1980-84), y el hijo de ésta, Rajiv Gandhi (1984-89). A diferencia del *Mahatma* Gandhi, Nehru y sus sucesores estaban totalmente condicionados por el modernismo y no se resistían ni a la tecnología ni a los valores de Occidente; de hecho, fue bajo los gobiernos del Congress Party que la India desarrolló armas nucleares y una poderosa maquinaria bélica. Habiendo implementado una especie de política socialista destinada a mitigar los efectos más extremos de la segregación y la desigualdad que se adueñaron de la India desde la implantación del sistema de castas —la cual comprendía la atención médica gratuita, la regulación de las medicinas (las cuales costaban una fracción del precio que tenían en otros países y en particular en el Primer Mundo) y así sucesivamente— el Congress Party desactivó o asimiló la retórica política de izquierda, previniendo el crecimiento de la insurrección impulsada por algunos comunistas que podría haberse esperado en las condiciones socioeconómicas que prevalecían en el país. Ahora bien, como ya hemos visto, aunque el Congress Party hizo repetidos esfuerzos por limitar la exclusión y opresión de los *dalits*, en la práctica las autoridades provenían casi siempre de las castas superiores y por lo tanto no hacían mucho por impedir que los intentos de beneficiar a los intocables con una Reforma Agraria fuesen saboteados.

Durante el gobierno de Rajiv Gandhi y bajo presión del FMI, tanto a nivel nacional como estatal se liberalizaron los requisitos para la obtención de licencias de industria, comercio, importación y así sucesivamente, y luego se eliminaron las reglas que impedían a extranjeros tener propiedades en la India, al tiempo que se tomaban medidas para reducir la proporción de propiedad gubernamental en varios de los mercados de alta tecnología. Las firmas multinacionales comenzaron a establecerse en la India a fines de la década de los 1980s y, con el derrumbe de la ex-Unión Soviética (la cual, cabe señalar, a raíz del cisma chino-soviético de fines de la década de los 1950s se había constituido en aliado incondicional de la India) y las

reformas impulsadas por el FMI, se establecieron a un ritmo todavía mayor a comienzos de la década de los 1990 —al tiempo que se emprendían muchas otras reformas neoliberales que pondrían fin al estado de bienestar impuesto por los anteriores gobiernos del Congress Party y le harían la vida aún más dura a los sectores excluidos y explotados—. Por supuesto, esto resultó en una notable mejora de los índices macroeconómicos, como sucede cuando las transacciones monetarias por concepto de las privatizaciones de propiedades estatales se contabilizan como “crecimiento de la economía,” y cuando se eliminan los controles que el Estado ejerce sobre la actividad económica.

A comienzos y mediados de la década de los 1990s, partidos de izquierda en alianza con partidos de centro formaron intermitentemente gobiernos que no incluían el Congress Party. El decimoprimer primer ministro de la India fue el ex ministro en jefe de Karnataka, Deve Gowda, un ingeniero proveniente de una familia campesina de casta desaventajada y perteneciente al Partido del Pueblo (Janata Dal), quien encabezó una coalición minoritaria de trece partidos conocida como el Frente Unido, la cual amalgamaba a algunos miembros del Frente Nacional, el Frente de Izquierda y partidos regionales. Para este primer ministro, quien reafirmó su compromiso con la herencia secular de la India moderna, el Frente Unido era el representante de la gran diversidad demográfica de la India. Aunque el Congress Party no era miembro de esta coalición de centro-izquierda, la misma dependía de él para su supervivencia; en consecuencia, para garantizar el apoyo de este partido al gobierno de coalición, este último declaró que las reformas económicas neoliberales emprendidas por los últimos gobiernos del Congress eran “irreversibles” y se comprometió a seguir llevándolas adelante y a atraer la inversión extranjera.

En diciembre de 1992, por instigación de los extremistas del Bharatiya Janata Party (BJP) —heredero del Nacionalismo Religioso Casteísta— turbas hinduistas destruyeron la mezquita Babri Masjid en Ayodhya (UP) —que databa de 1528— porque según ellos en ese lugar habría nacido Rama (el séptimo *avatara* del dios Vishnu) y habría existido el templo de Ramjanmabhumi: los disturbios resultantes produjeron más de tres mil muertes. En el mismo período, seguidores del Shiv Senna (un partido regional comunalista que es igualmente heredero del Nacionalismo Religioso Casteísta) y/o del BJP colocaron zapatos sobre la cabeza de una estatua de Ambedkar y provocaron daños a la misma, lo cual resultó en graves disturbios entre budistas ex-intocables e hindúes de casta que resultaron en muchas muertes. No mucho después de esto el BJP logró encabezar un gobierno con el apoyo de partidos regionales (incluyendo, por supuesto, el Shiv Senna de Maharashtra), el cual tuvo muy corta vida. Sin embargo, en las elecciones que tuvieron lugar en 1999, el BJP logró encabezar un gobierno de coalición similar, cuya duración fue mucho mayor. Las políticas neoliberales de los últimos años de gobierno del Congress Party no fueron revocadas, sino que, por el contrario, se exacerbaban, al tiempo que se minaban las políticas destinadas a la inclusión de los intocables y los excluidos en general. A pesar del extremismo nacionalista del BJP, la posesión de armas nucleares por parte tanto de India como de Pakistán condujo a ambos países a un escenario similar al que había prevalecido entre los EE.UU. y la URSS: a pesar de la superioridad militar de la India y el nacionalismo exacerbado del BJP, la posibilidad de MAD o “Mutually Assured Destruction”⁶⁷ forzó a los gobiernos de ambos países a negociar la paz.

Finalmente, el Congress Party, en una alianza con los dos Partidos Comunistas del país (el CPI y el CPI-M), con representantes de los intocables y de los sectores excluidos, y con algunas fuerzas regionales, retornó al poder. Si dicho partido reasumiera sus políticas originales, la India podría tener una nueva oportunidad de retomar, al menos en cierta medida, una senda que armonizara lo valioso que hubo en el paradigma gandhiano con lo valioso del paradigma de Ambedkar, con lo cual podría ofrecer una verdadera alternativa, no sólo al neoliberalismo impuesto por el FMI y el Banco Mundial, sino al desarrollismo y la desigualdad que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica.

Notas y Referencias Bibliohemerográficas

¹ Pakistán comprendía Bengala Oriental (Pakistán Oriental) y la totalidad de los territorios más occidentales del Indostán, a partir de una frontera que dividía en dos el Punjab y separaba el Sindh de los estados de Maharashtra y Gujarat (Pakistán Occidental). Sin embargo, debido al régimen de postergación económica de que era objeto por parte del gobierno pakistaní (con sede en Pakistán Occidental; desde la década de los mil novecientos setenta, en la nueva ciudad de Islamabad), el 26 de marzo de 1971 el Pakistán Oriental se proclamó república independiente con el nombre de Bangla Desh. El ejército pakistaní intervino y apresó a los secesionistas, ante lo cual India intervino alegando que su seguridad estaba amenazada por el flujo de refugiados. Pakistán se rindió ante India el 16 de diciembre del mismo año, con lo cual se consolidó la separación de Bangla Desh con respecto a Pakistán.

² *Ibidem*, pp. 41-42.

³ Durant, Will, español 1957.

⁴ Daniélou, Alain, español 1987. En la mencionada obra, Daniélou se propone demostrar la identidad entre Shiva —objeto central del culto y de la mística preindoeuropeos de la India— y Dionisos, que para Daniélou no es otro que el “dios de Nyssa” (Nyssa fue uno de los principales santuarios de Shiva en la India preindoeuropea). El nombre de Dionisos no podría derivarse de haber sido incubado en el muslo de Zeus y haber nacido de éste, por la simple razón de que Dionisos habría sido muy anterior a Zeus. Shiva y Dionisos serían, pues, variedades del objeto de un culto fálico y prototántrico propio de los pueblos preindoeuropeos de toda la región comprendida entre el Turkestán, la India y el Mediterráneo.

⁵ Bharati, Agehenanda, 1977.

⁶ Hoy en día se sabe con certeza que los antepasados de gran parte de los llamados “arios” o “indoeuropeos” —los kurganes, establecidos en la costa norte del mar Negro y extendidos en dirección este por una franja que llegaba hasta una fracción de la costa occidental del mar Caspio— antes de iniciar su expansión conquistadora en múltiples direcciones habían sido por siglos depredadores de sus vecinos. Dicho pueblo invadió y conquistó progresivamente casi la totalidad de Europa, el Medio Oriente (que tuvo que repartirse con esos otros invasores que fueron los semitas) y la India.

En toda esa amplísima región había existido con anterioridad una elevada cultura espiritual de carácter no-dualista y de metodología de tipo tántrico (y probablemente dzogchén: tanto el concepto de *tantra* como el de dzogchén se explicarán en una nota posterior), que había constituido la vertiente “blanca” y versión originaria de las tradiciones espirituales locales (ya que las vertientes “negras” de las mismas constituyen deformaciones de la tradición misticorreligiosa originaria de la humanidad): para los dravidianos de la India, se trataba de la vertiente “blanca” del shivaísmo; para los tibetobirmanes de las faldas y los altiplanos de los Himalaya, de la vertiente “blanca” del bön; para los persas, de la vertiente “blanca” del zurvanismo; para los cretenses minoicos, de la vertiente “blanca” del dionisismo —y, según Alain Daniélou (español 1987), para los egipcios, del culto a Osiris—.

Los arios suprimieron las tradiciones existentes en las tierras que dominaron, pero más adelante éstas resurgieron —quizás con mayor ímpetu en India—, de modo que algo de su elevada espiritualidad se infiltró entre los conquistadores (quienes, sin embargo, expurgaron de ella todo lo que pudiese constituir una amenaza para su dominio, incluyendo muchos de sus métodos más directos; en particular, y en la medida en que la represión es inherente a las estructuras de dominación, ellos excluyeron los métodos que aprovechaban la energía asociada al impulso erótico como medio para acceder a vivencias transpersonales; del mismo modo, eliminaron las bacanales en las cuales había sido inadmisible la estratificación social). Todo esto lo trato en detalle en una obra titulada *Los presocráticos y el Oriente* (a publicar por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela). Cfr. también: (1) Durant, Will, español 1957. (2) Bocchi, Gianlucca y Mauro Ceruti, 1993, español 1994. (3) Daniélou, Alain, español 1987. (4) Gimbutas, Marija, 1989. (5) Eisler, Riane, 1987, español 1989. Etc., etc.

⁷ Eisler, Riane, 1987, español 1989.

⁸ Conferencia dictada en el Seminario «La crisis del pensamiento jurídico moderno y las manifestaciones postmodernas de su reconstrucción» celebrado en Maracaibo, Venezuela, del 2 al 4 de mayo de 1996.

⁹ En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las

relaciones y no en quién es quién en ellas, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

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

¹⁰ Cfr., por ejemplo: Durant, Will, español 1957; Daniélou, Alain, español 1987; Eisler, Riane, 1987, español 1989; Gimbutas, Marija, 1989; Gimbutas, Marija, español 1991; Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti, 1993, español 1994.

¹¹ Cauvin, Jacques, 1987.

¹² Esto no está comprobado, pero en mi libro *Los presocráticos y el Oriente* he mostrado cómo y por qué toda la evidencia existente tiende a sugerir que el mito del “huevo cósmico” fue compartido por todos los pueblos preindoeuropeos que habitaron esa gran zona comprendida entre el Mediterráneo, el Turkestán y la India. Hemos visto que los sumerios fueron uno de los pueblos que se encontraron en contacto más íntimo con los dravidianos en la época preindoeuropea; bien, Hans-Georg Gadamer ha sugerido (Gadamer, Hans-Georg, español 1995) que los griegos recibieron el mito del huevo cósmico de los sumerios y de los hititas. Ahora bien, como ya hemos visto, los sumerios tuvieron un contacto muy íntimo con los dravidianos y compartieron muchas características culturales con éstos.

Otros de los pueblos que habrían comulgado con dravidianos y sumerios habría sido los del antiguo Zhang-zhung kuchano-tibetano. Bien, como se señala en Norbu, Namkhai, 1986a, español por Elías Capriles 1996, el mito en cuestión constituye la cosmogonía de la tradición bön del antiguo Zhang-zhung y del Tibet, *por lo menos* desde el año 3.000 a. C. (y, en una versión más sofisticada, es central en la tradición *rdzogs-chen*). Si, como sugiero en *Los presocráticos y el Oriente* y también en este trabajo, el bön (*bon*) del Zhang-zhung y del Tibet y el shivaísmo de la India dravidiana eran una y la misma tradición, sería lógico pensar que también el shivaísmo haya compartido el mito en cuestión.

Dicho mito es también central en el zurvanismo, el cual, como señala Giuseppe Tucci (Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, 1970), tuvo una presencia constante en la zona del monte Kailash, que los hindúes consideran como la morada de Shiva y que, situado en el corazón del Tibet, fue el centro de irradiación de las distintas tradiciones del bön y en particular del dzogchén (*rdzogs-chen*). De hecho, el texto pavlevi *Menok i Khrat* (*Espíritu de la sabiduría*) todavía hace mención del mito en cuestión, aunque de manera menos prístina que el *rdzogs-chen* en particular y la tradición bön en general.

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

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

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

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

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

¹³ En I. 67. 3 el creador es Agni, en X. 89. 4 es Indra, en IX. 101. 15 es Soma, y en III. 31. 12 son otros dioses.

¹⁴ El primer dios principal es el indoiranio Dyaus (Zeus/Júpiter/Tyr ó Tyi), quien es remplazado por Varuna, Indra, Prajapati y Brahma, sucesivamente, hasta llegar a Vishwakarma, quien todo lo ve.

¹⁵ Daniélou parece estar radicalmente equivocado al insistir en que los *dharshana* del *samkhya* y el *yoga* se derivan del shivaísmo. La esencia del shivaísmo radica en el rechazo de una dualidad substancial entre el alma y el cuerpo, o entre los humanos y la naturaleza, y la aplicación de medios místicos que permiten la vivencia de la totalidad y de la indivisibilidad de los elementos que podemos abstraer en dicha totalidad, y del carácter sagrado de esa totalidad y de sus partes potenciales —medios que hacen el más sabio uso de una amplia gama de impulsos humanos, incluyendo los eróticos, sin rechazar ni censurar ninguno—. En cambio, el *samkhya* y el *yoga* postulan una dualidad substancial entre Purushas (las almas, que son pasivas) y Prakrit (la materia universal, que es activa), de modo que están basados en el falso dualismo cuerpo-alma (que uno podría muy bien creer propio de pueblos depredadores, agresivos y dominadores). Sin embargo, el hecho de que la realización espiritual consista para ambas *dharshana* en lograr una total no-responsividad por parte de los Purushas ante los movimientos de Prakrit es contrario a la actitud de un depredador o de un guerrero. (Nótese que el problema de la génesis del *samkhya* y el *yoga* es análogo al de la génesis del jainismo que se discutió anteriormente, y podría resolverse de manera similar —aunque las dos mencionadas *dharshana* también podrían ser el resultado de un cruce entre doctrinas *jaina* y doctrinas shivaítas—.)

¹⁶ Aunque el *Bhagavad Gita* parte de un teísmo substancialista y, siguiendo la filosofía de las *dharshana* del *samkhya* y el *yoga*, distingue entre Purusha y Prakrit, también es cierto que no reconoce la substancialidad absoluta de las almas individuales (cfr. *Gita* vii. 4 y xiii. 20-22), y que a diferencia de las *dharshana* del *samkhya* y el *yoga* no atribuye carácter absoluto a la distinción entre los Purushas y Prakrit.

¹⁷ En el hinduismo como resultado histórico de la amalgama de tradiciones religiosas ortodoxas de la India, a partir de un cierto momento se estableció una Trinidad de deidades constituida por Brahma, el Creador, Vishnu, el Conservador, y Shiva, el Destructor del error y de todo lo que representa un obstáculo para la liberación espiritual.

¹⁸ Las cuatro castas tradicionales de la India son —comenzando por el ápice de la pirámide— la brahmana, la ksatriya, la vaishya y la shudra. Dentro de éstas, distintas palabras designan a subgrupos que se distinguen por su ocupación, posición económica, etc.; por ejemplo, Gandhi era un *bania* o “comerciante rico o de clase media.”

Ahora bien, con el tiempo, el *establishment* hinduista se vio obligado a crear “nuevas castas” (algo inconcebible desde el punto de vista del más estricto purismo tradicionalista) a fin de poder albergar en su seno a grupos humanos que anteriormente se habían separado del hinduismo ortodoxo, o que se acababan de asimilar a esta religión. Así, pues, tenemos, por ejemplo, que entre los grupos de habla kannada (concentrados en el estado de Maisuru/Karnataka y regiones adyacentes), los adherentes del culto *bhakta virashaiva* son considerados como miembros de la “casta virashaiva;” en Nepal, a su vez, los *newari* y los *tamang* (originalmente budistas y todavía mayoritariamente pertenecientes a esta religión) convertidos al hinduismo son considerados como miembros de la casta *newari* o *tamang*, respectivamente —y así sucesivamente—. (Cabe señalar que en este trabajo estoy empleando el término “hinduismo” en su sentido más amplio, que es el de la religión imperante en la India en todas sus vertientes, y no en el sentido más estricto del término.)

¹⁹ Doke, Joseph J., *M. K. Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*. Benarés, Akhil Bharat Sarva, 1959. Citado en Reyna, José Antonio, *Gandhi y la no violencia*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1985, p. 29.

²⁰ En efecto, la *samabhava* es similar a la *ataraxia* de los escépticos pirrónicos y neoacadémicos, y a la *apatheia* de los estoicos.

²¹ En Reyna, José Antonio, 1985, un error de imprenta hizo que el título de esta obra de Ruskin está escrito incorrectamente como *Unto His Last*.

²² Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1994.

²³ Gandhi, M. K., *Satyagraha in South Africa*. En Gandhi, Mohandas K., 1968, pp. 338-9.

²⁴ Este comentario lo hace José Antonio Reyna (1985) en referencia a la declaración de Gandhi con respecto al sino de los hindúes en Sudáfrica citada arriba.

²⁵ Nótese que, según algunos investigadores japoneses, el clan de los Shakya al que perteneció Gautama Siddhartha habría sido de raza mongólica. Ahora bien, quizás sea más lógico proponer, de manera más específica, que haya sido de origen tibetobirmano.

²⁶ En la versión más extensa de *The Precious Vase*, que circuló en fotocopia y jamás circuló en forma de libro, Chögyäl Namkhai Norbu escribió:

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

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

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

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

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

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

«Estas consideraciones se explican en el *Deñi Düpa* (*De nyid 'dus pa*), que contiene el punto de vista de maestros tales como Nagarjuna, Rabllorchen (*Rab 'byor bskyans*) y otros.

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

²⁷ La división resultó del hecho de que algunos comunistas consideraron en conflicto como un enfrentamiento entre un Estado Comunista y otro Capitalista, mientras que otros lo vieron como un enfrentamiento entre el país y una potencia extranjera.

²⁸ De Sousa Santos, Boaventura, 1995.

²⁹ Horkheimer, Max, 1974. En la p. 85 de la versión española se lee:

«A pesar de que, por ejemplo, la conciencia moral y la idea del deber se han desarrollado en contacto muy estrecho con coacciones y necesidades de la más diversa índole, y de que ellas mismas deben ser concebidas, en medida considerable, como violencia interiorizada, como ley externa asimilada en la propia alma, ellas finalmente representan, en la economía psíquica de los individuos, fuerzas propias sobre cuya base aquéllos no sólo se advienen al orden establecido, sino que eventualmente también se le oponen.»

De esto a la idea foucaultiana que expresa la cita que sigue inmediatamente en el texto principal de este trabajo, hay solo un paso.

³⁰ Foucault, Michel, 1975, español 1976.

³¹ Los mecanismos por medio de los cuales se logró esto fueron analizados en parte en Capriles, Elías, 1994, y en mayor detalle en mi trabajo “Globalización desde abajo, globalización desde arriba,” que aparecerá próximamente.

³² Schumacher, E. Fritz, 1973.

³³ En verdad, no sólo de que existieran los medios técnicos. Es altamente probable que los proyectos espaciales hayan sido concebidos originalmente con fines militares. Además, en la carrera espacial entre las superpotencias había una competencia por prestigio.

³⁴ Illich, Iván, 1971).

³⁵ Weisskopf, Walter, 1971.

³⁶ Capra, Fritjof, 1982.

³⁷ Padmasambhava, citado en Tsogyal, Yeshe, traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles, francés, esta edición, 1979.

³⁸ Maestros de Huainan (autoría de los textos)/Thomas Cleary (traducción al inglés), 1992. pp. 30, 32, 33 y 44.

³⁹ Para una explicación detallada de la naturaleza del error llamado *avidya*, cfr. Capriles, Elías, 1994.

⁴⁰ Macy, Joanna, en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

⁴¹ *Roshi* (maestro zen) Kapleau, Philip, en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

⁴² Guiatso, Tenzin (el décimo cuarto, actual Dalai Lama), citado en la revista *Time* del 11/4/88.

⁴³ Snyder, Gary, 1985/1988; en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

⁴⁴ Rahula, Walpola, 1985/1988; en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 104-5.

⁴⁵ Macy, Joanna, 1991.

⁴⁶ Thurman, Robert A., 1985/1988; en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988). El texto de Nagarjuna fue escrito para el rey Udayi, de la poderosa dinastía Satavahana del sur de la India.

⁴⁷ En el período de los reyes budistas *newari*, anterior a la invasión *gorkha*, cada familia tenía un pedazo de tierra de una cierta extensión y una casa, y los latifundios eran prácticamente desconocidos.

⁴⁸ A pesar del desarrollo del feudalismo monacal por parte de las sectas monacales, los sabios tántricos —que siempre han sido partidarios de la igualdad social y económica— lograron que en el Bután se siguiesen respetando ciertos principios igualitarios. Luego, en nuestro siglo, se abolió la servidumbre y, más adelante, se realizó una reforma agraria que puso un límite de treinta acres a las tierras privadas de cultivo.

⁴⁹ En la transición del siglo VIII al siglo IX d.C. el rey Mune Tsampó intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza tibetana a fin de hacer imperar la equidad socioeconómica que propugna el budismo mahayana. Finalmente, fue envenenado por su madre, a quien resentimientos personales hicieron aceptar las oscuras propuestas de la nobleza de la “Terraza del Mundo.”

⁵⁰ *Sutra Tathagatagarbha*, citada en Dudjom Rinpoché, Jigdräl Yeshe Dorje, inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991, vol. I, p. 295. Las partes en corchetes son las que agregué o modifiqué para hacer el texto más comprensible en el contexto en el que se lo está empleando.

⁵¹ En Guenther, Herbert V., 1984, se nos dice que la fábula de los hombres y el elefante proviene de la antigua India; hasta donde llega mi conocimiento aparece por primera vez en forma escrita en el *Tathagatagarbhasutra*. Luego, reapareció, en países islámicos, en textos de poetas sufíes; por ejemplo, según el *Hadiqah* de Sana’i, al igual que en el *sutra* original, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Mathnavi* de Rumi (escrito siglos después del *Hadiqah*) no tenían problemas de visión, sino que se encontraban en la oscuridad. Debe señalarse, no obstante, que el quinto hombre —el que confundió la cola con una serpiente— no aparece en las versiones sufíes de la historia: fui yo quien la incorporó aquí.

Recientemente, la historia ha aparecido en Dudjom Rinpoché (Jigdräl Yeshe Dorje, inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991, vol. I, p. 295), en las enseñanzas orales de Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y en obras anteriores de mi autoría (cfr. Capriles, Elías, 1986; Capriles, Elías, 1988; Capriles, Elías 1994; etc.).

⁵² Desafortunadamente, no recuerdo en cuáles de sus libros usó Alan Watts este ejemplo.

⁵³ Cfr. Tarthang Tulku, 1977. Hay una relación directa entre la amplitud o angostura del espacio-tiempo-conocimiento de un individuo y lo que la bioenergética tántrica designa como “volumen bioenergético” (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*). De hecho, tal como esta tradición llama el estado Despierto “total espacio-tiempo-conocimiento,” la enseñanza dzogchén lo designa, entre otros términos, como “total volumen bioenergético (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*).”

⁵⁴ El lama tibetano Dungse Thinle Norbu Rinpoché usa este ejemplo con frecuencia.

⁵⁵ En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel (Fenichel, Otto, 1945; cfr. Bateson, Gregory, recopilación 1972) el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna

indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal. Es por esto que, una vez que aprendemos a funcionar en términos de cierto tipo de relaciones de proceso primario, en tanto que no las modifiquemos o superemos podremos cambiar de posición en ellas, mas no liberarnos de la estructura y función que les son inherentes.

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.

⁵⁶ Las *phantasías* inconscientes son, en la explicación de Susan Isaacs admitida por Laing y Cooper, la base real de lo que Jung denominó la “sombra.” Ella debe ser distinguida de las “fantasías” y de la “fantasía” como visualización espontánea. En otros escritos he analizado en detalle la relación entre *phantasia* inconsciente e identidad consciente. Ver Elías Capriles, 1976, y Elías Capriles, 1986. En un libro futuro planeo desarrollar el capítulo de psicología del libro de 1986.

⁵⁷ Cooper, David, 1971.

⁵⁸ Lao-tse, *Tao-te-king*. En David Cooper, 1971.

⁵⁹ Trungpa, Chögyam, 1984.

⁶⁰ Primer párrafo: Norbu, Namkhai, 1986b; segundo párrafo: Norbu, Namkhai, 1988.

⁶¹ Lau, Guadalupe, 1986.

⁶² La identificación del «pueblo de Dios» con el pueblo judío es sumamente desafortunada. El «pueblo de Dios» estaría constituido por todos quienes escuchen y sigan el llamado de la sabiduría.

⁶³ Quien no debe ser identificado con *ninguno* de los actuales líderes políticos o religiosos de las naciones islámicas. En la nueva era se superarían *todas* las religiones actuales y aparecería una nueva religiosidad naturalista y no-teísta.

⁶⁴ Trungpa, Chögyam, 1984.

⁶⁵ David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, 1968.

⁶⁶ *Ibidem*. Compárese lo que señalan Alexandra David-Neel y el lama Yongden acerca del «regreso de Guesar» con los siguientes extractos del antiguo texto taoísta conocido como *Huainanzi* (Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 55-61):

«Las operaciones militares de dirigentes competentes son consideradas con filosofía, planeadas con estrategia y llevadas a cabo con justicia. No se ejecutan para destruir lo que existe sino para preservar lo que está a punto de perecer... [Las mismas] se llevan a cabo para eliminar la nocividad del mundo, por lo que todos comparten en común las ventajas de ellas... [Su objeto es] expulsar a los injustos y poner de nuevo en su sitio a los virtuosos. Aquéllos que saquean al pueblo, desafiando a la naturaleza, mueren y sus clanes se extinguen... Aquéllos que mantienen políticas que llevan a la supervivencia, sobrevivirán aunque sean pequeños; los que mantengan políticas que lleven a la destrucción perecerán, sea cual fuere su magnitud...

«El uso que los sabios hacen de las armas es similar a arreglarse el pelo o cuidar las plantas: se eliminan unos pocos en beneficio de muchos. No existe peor daño que matar a los inocentes y soportar gobernantes injustos. No hay peor calamidad que el agotar los recursos del mundo para satisfacer los deseos de un individuo... Cuando gente glotona y codiciosa saquea el mundo, el pueblo cae en el desorden y no puede estar seguro en sus casas. Hubo sabios que se levantaron, dominaron a los fuertes y a los violentos, enderezaron el caos de la época, nivelaron las cosas, eliminaron la contaminación, clarificaron lo turbio y aseguraron aquello que estaba en peligro. Gracias a ello la humanidad pudo sobrevivir...

«La única esperanza (de los opresores) estriba en que un ejército tal no se ponga en marcha, pues si lo hace transformará el cielo y sacudirá la tierra, desplazará las mayores montañas y tragará los cuatro océanos; hará huir a fantasmas y espíritus; bestias y pájaros irán en desbandada. Contra esto no hay ejército eficaz en el campo de batalla, ni país capaz de defender sus ciudades.»

⁶⁷ MAD, que significa “loco,” está formado por las siglas de “Mutually Assured Destruction,” que se traduce como “destrucción mutuamente asegurada.”

-
- Aurobindo, Shri, *La vie divine*, Pondichery, India: Ashram de Shri Aurobindo.
- Bharati, Agehenanda (1977), *The Tantric Tradition*. Garden City (NY): Doubleday Anchor.
- Bocchi, Gianlucca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid: Editorial Debate, colección Pensamiento.
- Capra, Fritjof (1982), *The Turning Point*. Nueva York, NY: Bantam New Age Books.
- Capriles, Elías (1976). *The direct path. Providing a background for approaching the practice of rDzogs-chen*. Katmandú: Mudra Publishing.
- Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas: Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- Capriles, Elías (1988), "Sagezza, uguaglianza e pace" / "Wisdom, Equality and Peace" (versión abreviada de la ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida). Arcidosso (GR, Italia): *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, October 1988, pp. 52-58.
- Capriles, Elías (1994b). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (1997), «Mohandas K. Gandhi, precursor de nuevos paradigmas sociales, económicos y políticos», en Cejas, Ismael, compilador, *Gandhi*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones y CDCHT de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (1998), «India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?», en Cejas, Ismael, compilador, *India: Tradición y modernidad. ¿continuidad en el cambio?* Mérida, Venezuela: Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes,.
- Capriles, Elías (1999), «Aportes de la India hacia la solución de la crisis global», en Capriles, Elías y Hernán Lucena, compiladores, *India: De su contribución universal a los pensadores de la independencia*. Mérida, Venezuela: Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes, 1999.
- Cauvin, Jacques (1987), «L'apparition des premières divinités». París: *La Recherche*, N° 195, diciembre de 1987.
- Cejas, Ismael (compilador, 1997), *Gandhi*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones y CDCHT de la Universidad de Los Andes.
- Cooper, David (1971), *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican. Hay versión española (1976; 4a reimpresión 1981): *La muerte de la familia*. Barcelona, España: Ariel.
- Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (1968), *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. Paris, Plon Éditeurs, Collection Gnose. Hay versión inglesa con prefacio de Chögyam Trungpa (1981): *The Superhuman Life of Gesar of Ling*. Boulder, CO: Prajña Press.
- De Sousa Santos, Boaventura «Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, the Baroque, and the South». *Law & Society Review*, Vol. 29, # 4, 1995.
- Doke, Joseph J., M. K. *Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*. Benarés, India: Akhil Bharat Sarva, 1959.
- Dudjom Rinpoché, Jigdräl Yeshe Dorje (inglés por Gyurme Dorje y Matthew Kapstein, 1991), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

-
- Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, CA: Harper & Row (*El cáliz y la espada*, Chile, Cuatro Vientos).
- Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, NY: Norton.
- Foucault, Michel (1975, español 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores, S.A.
- Freud, Sigmund (1895; español 1974), *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans-Georg; español 1995, *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona-Buenos Aires-México: Editorial Paidós, 1993
- Gandhi, Mohandas K. (1968), *The Selected Works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad, India: Navjivan Publishing House.
- Gimbutas, Marija (1989), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Milán, Italia: Longanesi.
- Gimbutas, Marija (1991), *Dioses y diosas de la vieja Europa del 7000 al 3500 a.C.* Madrid: Editorial Itsmo.
- Guenther, Herbert V. (1984), *Matrix of Mystery, Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder (CO) y Londres: Shambhala.
- Horkheimer, Max (español 1974), *Teoría crítica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Illich, Iván (1971), *Deschooling Society*. Nueva York, Harper & Row. Yo he utilizado la versión francesa (1971), *Une société sans école*. París: Éditions du Seuil.
- Kraft, Kenneth (1985/1988), "Engaged Buddhism: An Introduction;" en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. xi-xviii.
- Lau, Guadalupe (1986), entrevista con Namkhai Norbu Rinpoché. Cumaná: *Semanario de Cumaná*, 20 de mayo de 1986.
- Lao-tse, *Tao-te-king*. En Cooper, David, 1971.
- Macy, Joanna (1985/1988), "In Indra's Net: Sarvodaya & Our Mutual Efforts for Peace;" en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. 170-181.
- Macy, Joanna (1991), *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany, N.Y., USA: State University of New York (SUNY) Press.
- Maestros de Huainan (autoría de los textos)/Thomas Cleary (traducción al inglés), *El Tao de la política*, pp. 30, 32, 33 y 44. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1992.
- Norbu, Namkhai (1986a, español por Elías Capriles 1996). *El cristal y la vía de la luz: Sutra, Tantra y Dzogchén*. Barcelona, España: Kairós.
- Norbu, Namkhai (1986b) *Dzogchen—Lo stato di autoperfezione*. Traducido al italiano por Adriano Clemente. Roma: Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchen, The Self-Perfected State*. Londres: Arkana.
- Norbu, Namkhai (1988), *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Italia: Shang Shung Edizioni.
- Norbu, Namkhai (fotocopia 1993), versión más extensa de *The Precious Vase* (ver próxima obra), que circuló en fotocopia y jamás circuló en forma de libro.
- Norbu, Namkhai (1999/2001), *The Precious Vase: Instructions on the Base of Santi Maha Sangha*. Arcidosso, Grosseto, Italia: Shang-Shung Edizioni.

-
- Padmasambhava, citado en Tsogyal, Yeshe; traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles (francés, esta edición, 1979), *Le Grand Guru Padmasambhava. Histoire de ses existences* (versión anterior: *Le dicte de Padma*). París: Michel Allard.
- Rahula, Walpola (1985/1988), "The Social Teachings of the Buddha;" en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 103-109.
- Roshi (maestro zen) Kapleau, Philip (1985/1988), *Un peregrinaje a los templos y las cuevas budistas de China*. Citado en Kenneth Kraft (1985/1988), "Engaged Buddhism: An Introduction;" en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. xi-xviii.
- Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres: Blond & Briggs.
- Snyder, Gary (1985/1988), "Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture;" en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988, pp. 82-85.
- Reyna, José Antonio (1985), *Gandhi y la no violencia*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Tarhang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge: A New Vision of Reality*. Emeryville, California: Dharma Publishing.
- Thurman, Robert A. (1985/1988), "Nagarjuna's Guidelines for Buddhist Social Action;" en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), pp. 120-144.
- Trungpa, Chögyam (1984), *Shambhala—The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, CO: Shambhala Publications. Hay versión española: *Shambhala, el sendero sagrado del guerrero*.
- Tucci, Giuseppe y Walter Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz: W. Kohlhammer Gmbtt.; hay traducción al inglés de la parte de Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India.
- Weisskopf, Walter (1971), *Alienation and Economics*. Nueva York: Dutton.

Obras Sobre el Dr. B. R. Ambedkar:

- Ahir, D.C. (1996), *B.R. Ambedkar: Buddhist Revolution and Counter-Revolution in Ancient India*. Delhi (ISBN 81-7018-866-0).
- Ahir, D.C. *Buddhism & Ambedkar*.
- Ahir, D.C. *Dhamma: As Told by Dr. Ambedkar*.
- Beltz, Johannes & Jondhale, Surendra (Eds.) (2003), *Reconstructing the World: Dr. Ambedkar and Buddhism in India*. Delhi (ISBN 0-19-566529-5)
- Chitkara, M.G. (1997), *Ambedkar Towards Buddhism*. Delhi (ISBN 81-7024-857-4).
- Dash, Vaidya Bhagwan (1998), *Revival of Buddhism in Modern India and Role of Dr. Baba Saheb B.R. Ambedkar*. Lucknow (ISBN 81-87558-01-6)
- Kadam, K.N. (1997), *Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and other Essays*. Mumbai (ISBN 81-7154-810-5)
- Karunyakara, Lella (2002), *Modernization of Buddhism: Contributions of Ambedkar and Dalai Lama-XIV*. Delhi (ISBN 81-212-0813-0)

-
- Kenadi, L. (1995), *Revival of Buddhism in Modern India: The Role of B.R. Ambedkar and the Dalai Lama XIV*. Delhi (ISBN 81-7024-680-6)
- Massey, James (2003), *Dr. B.R. Ambedkar: A Study in Just Society*. Delhi (ISBN 81-7304-523-2)
- Narain, A.K. & Ahir, D.C., *Dr. Ambedkar, Buddhism and Social Change*.
- Pal, Mahendra (1996-1997), *Social Dynamics of Ambedkar's Religious Conversion to Buddhism*. Delhi
- Pandyan, K. David (1995), *Dr. B.R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism*. Delhi (ISBN 81-212-0508-5)
- Rao, J.S.N. & et. al. (2002), *B.R. Ambedkar: His Revalance Today*. Delhi (ISBN 81-212-0439-9)
- Singh, Mahendra Pal (1997), *Role of B.R. Ambedkar in Development of Contemporary Buddhism*. Delhi
- Singh, Sanghasen (Ed.) (1990), *Ambedkar on Buddhist Conversion and its Impact*. Delhi (ISBN 81-85133-41-7)