



WWW.YOGANIDRA.COM.MX

¿Es el yoga hindú?

Introducción

El mundo tiene la idea de que el Yoga es de origen Hindú, pues gran parte del cuerpo filosófico del yoga clásico está basado en la filosofía Vedanta y en el Sankhia, dos de las seis Dárshanas o visiones que componen las diferentes doctrinas del hinduismo. Es más, aunque, en un inicio, solo se consideraban cinco Dárshanas, con el paso del tiempo, el Yoga se incorporó a esta lista, permitiendo la existencia de seis visiones hindús.

Y sí, el yoga, entendiéndolo como una Dárshana sí es completamente hindú, el yoga como lo entendemos hoy en día no es puramente hindú, sino que es el resultado de un sincretismo religioso que se dio durante el segundo milenio de nuestra era. Una sinergia que se dio, principalmente por las invasiones árabe/musulmanas y turcas al Subcontinente Indio, una serie de intervenciones que iniciaron en que inició en el siglo ocho de nuestra era, y terminó diez siglos después con la llegada y fortalecimiento político de la Compañía Británica de las Indias Orientales.

Durante diez siglos, yoguis y sufís, algo así como la dimensión espiritual del Islam, intercambiaron visiones espirituales, permitiendo un sincretismo cultural y religioso que influyó de manera directa con las ideas y la práctica del yoga. Y, si yoga el yoga incluyó ideas y visiones sufís dentro de su práctica, ¿podemos decir realmente que el yoga es hindú?

Ante esta interrogante, Andrew J. Nicholson, maestro en estudios religiosos y doctor en lenguajes y civilizaciones del sur de Asia por la Universidad de Chicago, escribió el ensaño ¿Es el yoga hindú?, un breve recorrido a través de la filosofía e historia del yoga, con el que busca hablar de la indeterminación religiosa de la India premoderna y abrir un debate sobre los sincretismos religiosos presentes en la visión moderna del yoga.

En lo personal, creo que el ensayo es realmente interesante, pues nos permite abordar al yoga desde una perspectiva diferente, ahondando en el debate que muchos otros académicos han buscado poner en la mesa, y nos invita a cuestionarnos lo que sabemos los yoguis y las yoguinis occidentales sobre el yoga. Por lo mismo, decidí traducir el ensayo del Dr. Nicholson, para que todas y todos los hispanohablantes puedan leerlo.

Este ensayo se encuentra disponible de forma pública en el perfil del Andrew J. Nichols de Academia.edu, y puedes consultarlo dando [clik aquí](#).

¿El yoga es hindú?

Sobre la borrosidad de los límites religiosos

Por Andrew J. Nicholson

En 2010, estalló una controversia poco probable después de que un grupo de defensa de los hindúes en los Estados Unidos, la Fundación Hindú Americana, inauguró una campaña llamada "Take Back Yoga". Aseem Shukla, uno de los cofundadores de la organización, al escribir que el hinduismo es "una víctima del robo manifiesto de la propiedad intelectual", exhortó a los hindúes a "recuperar el yoga y reclamar la propiedad intelectual de su herencia espiritual"¹. Para Shukla, la existencia del Yoga Sutras, texto sánscrito sobre yoga escrito en el segundo siglo de Nuestra Era por Patanjali, es prueba de que el yoga es una práctica esencialmente hindú. Esta comprensión del yoga encontró favor no solo entre los hindúes sino, quizás inesperadamente, también entre un segmento de cristianos. Albert Mohler, un teólogo bautista del sur, extendió el argumento de Shukla a lo que pudo haber sido su conclusión lógica al insistir en que los cristianos estaban coqueteando con la destrucción espiritual al asumir prácticas tan ineluctablemente no cristianas. Aunque Shukla no fue tan lejos como para argumentar que el carácter hindú del yoga significa que los miembros de otras tradiciones religiosas no pueden practicarlo, otros hindúes secundaron el punto de Mohler, argumentando que la filosofía que sustenta el yoga es fundamentalmente hindú y fundamentalmente contraria al dogma y la práctica cristianos².

Las controversias y desacuerdos como estos sobre los límites entre las religiones no son nuevos, aunque hoy en día se publicitan mejor que nunca. En 1989, el cardenal Joseph Ratzinger, que más tarde se convertiría en el Papa Benedicto XVI, publicó una "Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana". Allí afirmó que se deben examinar los intentos de "fundir la meditación cristiana con la no cristiana" para "evitar el peligro de caer en el sincretismo" y que las formas de meditación que involucran la postura corporal "pueden degenerar en un culto a la el cuerpo."³ A pesar del tono anodino de esta carta (a diferencia de Mohler, Ratzinger en ninguna parte afirma categóricamente que los cristianos no deberían practicar yoga), provocó la ira de algunos yoguis que vieron esto como otro ejemplo de intolerancia cristiana. Retrocediendo un siglo antes, encontramos aún más debates sobre el cristianismo y el yoga. La voz hindú moderna más influyente en Occidente, Swami Vivekananda, es recordada por la impresión positiva que causó en quienes asistieron a su discurso en el Parlamento de las Religiones del Mundo en Chicago en 1893. Menos recordadas son las polémicas entre Vivekananda y los metodistas. Bishop W. X. Ninde, registrado en el Detroit Free Press en 1894, en relación con el valor relativo de las religiones cristiana e hindú⁴. Aún más sorprendente podría ser la propia intolerancia de Vivekananda hacia el Hatha Yoga, el tipo de yoga que enfatiza el dominio de las posturas físicas: "Nuestro Bengala es la

¹ 1. Aseem Shukla, "The Theft of Yoga," Washington Post, April 18, 2010, newsweek.washingtonpost.com/onfaith/panelists/aseem_shukla/2010/04/nearly_twenty_million_people_in.html (consultado el 15 de febrero de 2013).

² 2. Por ejemplo, véase Rajiv Malhotra, "A Hindu View of 'Yoga cristiano'", Huffington Post, 8 de noviembre de 2010, www.huffingtonpost.com/rajiv-malhotra/hindu-view-of-christian-yoga_b_778501.html (consultado el 15 de febrero de 2013).

³ Joseph Cardinal Ratzinger y Alberto Bovone, "Joseph Cardinal Ratzinger's Letter on Christian Meditation," *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991): 128 – 29, en 133.

⁴ Philip Goldberg, *American Veda* (Nueva York: Harmony Books, 2010), 78.

tierra de Bhakti [devoción] y Jnana [sabiduría]. El yoga apenas se menciona allí. Lo poco que hay no es más que los extraños ejercicios de respiración del Hatha-Yoga, que no es más que una especie de gimnasia.”⁵

La actitud de Vivekananda hacia la práctica del yoga orientada al cuerpo no era inusual entre los hindúes cultos de su época. Los hatha yoguis (o jogis, en la lengua vernácula) eran considerados popularmente poco más que bandas de vagabundos de mala reputación, faquires que realizaban hazañas de resistencia y trucos de magia para ganarse la vida. Por el contrario, Vivekananda defendió lo que él llamó “Yoga Real” (raja-yoga), un tipo de yoga meditativo basado en su propia reconstrucción moderna de ciertas enseñanzas de los Yoga Sutras de Patanjali⁶. Está claro que diferentes hindúes han dado diferentes respuestas a las preguntas que rodean al yoga. ¿Quién debe practicar yoga? ¿Es el yoga postural una práctica espiritual no sectaria que otorga sus beneficios a personas de todas las religiones, como sostiene Deepak Chopra y muchos otros aficionados al yoga? ¿Es una práctica fundamentalmente hindú apta solo para aquellos que renunciarían a sus creencias cristianas, islámicas o judías, como han argumentado recientemente algunos hindúes? O tal vez, siguiendo la línea de pensamiento de Vivekananda, ¿el yoga postural no es más que “una especie de gimnasia”, abierta a todos pero desprovista de cualquier beneficio espiritual?

En este ensayo, reflexionaré brevemente sobre dos períodos de la historia del yoga que, aunque distantes de nuestro tiempo, pueden brindar algunas lecciones para ayudar a responder estas preguntas enredadas. Primero, examinaré las hostilidades hacia el yoga de Patanjali expresadas en el primer milenio por algunos autores que influyeron en la configuración de lo que ahora llamamos hinduismo. En segundo lugar, discutiré las formas fascinantes en que las prácticas hindúes de los yoguis hatha se entrelazaron en la India del segundo milenio con las enseñanzas de los sufíes, seguidores de la rama mística del Islam. La forma en que el yoga ha interpenetrado tradiciones tan diferentes como el budismo, el jainismo, el hinduismo, el islamismo y el cristianismo es una evidencia histórica de la permeabilidad o “borrosidad” de los límites entre las religiones⁷.

El yoga de Patanjali y sus primeros críticos

Los Yoga Sutras de Patanjali se han traducido al inglés muchas veces, más veces que cualquier texto sánscrito excepto el Bhagavad Gita. Dado que su texto fue popularizado en Occidente por Swami Vivekananda a fines del siglo XIX, los practicantes de yoga a menudo han considerado a Patanjali como representante de la enseñanza “clásica” autorizada del yoga. Sin embargo, los yoguis que practican una de las muchas formas de yoga postural moderno y afirman que Patanjali es el fundador de su linaje a veces no saben cómo explicar por qué Patanjali tiene tan poco que

⁵ Como se cita en Mark Singleton, *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice* (Nueva York: Oxford University Press, 2010), 73.

⁶ Para una comprensión previa del raja-yoga como un tipo de práctica tántrica, véase David White, ed., *Yoga in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 242 – 54

⁷ El término religión se originó en Europa y fue adoptado hace relativamente poco tiempo en los idiomas asiáticos. La suposición, por ejemplo, de que una persona puede pertenecer a una sola religión a la vez no es universal. Para un estudio de caso, véase Jason Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

decir sobre las posturas de yoga o asanas. De los 195 sutras que componen el texto de Patanjali, solo tres hablan de posturas:

2.46 La postura debe ser estable y cómoda.

2.47 [Tal postura debe alcanzarse] por la relajación del esfuerzo y por la absorción en el infinito.

2.48 A partir de esto, uno no se ve afectado por las dualidades de los opuestos⁸.

A pesar de la reticencia de Patanjali sobre el tema de las asanas, muchos yoguis occidentales todavía lo consideran el autor de yoga más importante. Además, a pesar de que no menciona a ninguno de los dioses del hinduismo, los hindúes modernos lo consideran el yogui hindú más importante.

Aún así, el yoga de Patanjali también ha tenido sus detractores, y no solo entre los bautistas del sur. Según otros autores sánscritos de su propia época, las enseñanzas de Patanjali estaban profundamente defectuosas. Una de las razones dadas fue que se basó en la escuela de filosofía Samkhya para el marco filosófico de su yoga. Samkhya enseñó que hay dos principios fundamentales: el espíritu (purusa) y la naturaleza material (prakrti). A diferencia de los no dualistas posteriores en la India, la filosofía Samkhya enseña que la verdadera comprensión filosófica revela la diferencia absoluta de estos dos principios. El objetivo final, descrito tanto por Samkhya como por los Yoga Suttas de Patanjali, es la "soledad" (kaivalya), retratada como cada espíritu individual separándose de la naturaleza material en su verdadera forma como conciencia pura. Curiosamente, el ideal de soledad del Samkhya-Yoga se parece más a las enseñanzas de la filosofía jainista que al budismo o al Vedanta hindú.

También como los jainistas, tanto la escuela de Yoga Samkhya como la de Patanjali enfatizaron la centralidad de la no violencia (ahimsa), el principio reinterpretado y hecho famoso en el siglo XX por Mohandas Gandhi. La cuestión del sacrificio de animales, en particular, creó una profunda división entre las sectas religiosas en el primer milenio EC. Los Vedas, los textos antiguos venerados por la mayoría de los hindúes como la máxima autoridad, establecen un elaborado sistema de rituales que incluyen el sacrificio de caballos, cabras y ganado a dioses como Indra, rey del panteón védico. Sin embargo, en el siglo II d. C., la fecha aproximada de los Yoga Suttas de Patanjali, la enseñanza de ahimsa se había afianzado ampliamente, no solo entre budistas y jainistas, sino también entre otros grupos de renunciantes, como los seguidores del yoga de Patanjali. Patanjali enseña la no violencia como la primera de las observancias éticas e insiste en que es un valor universal, "no exento por la clase, el lugar, el tiempo o las circunstancias⁹ de uno". ritualistas, reafirmando que todos los actos de violencia, incluso la violencia sagrada prescrita por los Vedas, causaron un demérito que eventualmente llevaría al sacrificador al infierno. De esta manera, la filosofía Yoga de Patanjali y su escuela afiliada de Samkhya tenían más en común con el

⁸ 8. Edwin Bryant, Los Yoga Suttas de Patanjali: una nueva edición, traducción y comentario (Nueva York: North Point Press, 2009), 283 – 89

⁹ Bryant, Yoga Suttas of Patanjali, 248.

budismo que con las escuelas exegéticas de Mimamsa y Vedanta, que insistían en la infalibilidad absoluta de los Vedas.

Para Kumarila Bhatta (siglo VII EC), el más influyente de los teóricos del ritual védico, el rechazo de Patanjali a la violencia sagrada y, por extensión, su rechazo a la autoridad absoluta de los Vedas, era especialmente importante. Kumarila escribió: “Los tratados sobre la rectitud y la injusticia que se han adoptado en Samkhya, Yoga, Pancaratra, Pasupata y las obras budistas no son aceptados por aquellos que conocen el triple Veda”¹⁰. En el siglo VIII EC, el filósofo Vedanta Sankara, otro autor que tomó el Veda como la fuente absoluta de todo conocimiento, atacó de manera similar el yoga de Patanjali. Para Sankara, el problema principal no era el rechazo de Patanjali a los mandatos rituales védicos. Más bien, Sankara encontró fallas en lo que él consideraba la filosofía dualista anti-védica de Patanjali, que se basaba en la idea de la escuela Samkhya de las dos entidades absolutas e irreductibles, el espíritu y la naturaleza. Sankara, comprometido con el no dualismo, argumentó que el dualismo de las escuelas Samkhya y Yoga mostraba que ambas no eran védicas: “Por el rechazo de la tradición Samkhya, la tradición Yoga también ha sido rechazada. Esto se debe a que, contrariamente a los textos revelados, la escuela de Yoga enseña que la naturaleza primordial es una causa independiente, aunque esto no se enseña ni en los Vedas ni entre la gente.”¹¹

Entre los grupos de yoguis que estaban de acuerdo con Patanjali en que la violencia era un mal absoluto y universal, los Pasupatas se destacan como los más influyentes en el primer milenio EC. Aunque hoy en día es relativamente oscuro, son ellos, y no Patanjali, los antepasados del movimiento medieval tardío de Hatha Yoga. También tienen más conexión con los símbolos y prácticas que ahora consideramos típicamente hindúes. A diferencia de Patanjali, por ejemplo, discuten explícitamente la importancia del culto a Siva, uno de los principales dioses del panteón hindú posvédico. Su culto consistía en cantar y bailar en alabanza a dios, anticipando estilos de devoción hindú que se hicieron cada vez más prominentes en los siglos posteriores. Lo que es más importante, enseñaron que el yoga en su forma más elevada consiste en la unión (sam-yoga) del yogui con el dios supremo, una comprensión que no se refleja en ninguna parte de los Yoga Suttas de Patanjali. Es por esta razón que el comentarista Pasupata Kaundinya criticó el yoga de Patanjali, diciendo que “aquellos que han obtenido la supuesta liberación a través del Samkhya-Yoga, de hecho todas las criaturas desde el dios Brahma hasta los animales, son consideradas ‘bestias’”¹².

Este no es solo un ejemplo de charla basura yóguica del siglo VI EC, aunque de hecho es eso. También es una declaración teológica, una referencia a un trío de conceptos teológicos que influyeron en otras sectas hindúes. Según Pasupatas, un pasu, o “bestia”, es un ser aún no liberado. La palabra pati, “amo”, se refiere al mismo Señor Siva, quien es “amo de las bestias” (pasu-pati). Siva es el protector de todos los seres, y es él quien es el responsable último de la

¹⁰ Andrew J. Nicholson, *Unificación del hinduismo: filosofía e identidad en la historia intelectual india* (Nueva York: Columbia University Press, 2010), 3.

¹¹ file:///C:/Users/rodri/Downloads/Is_Yoga_Hindu_On_the_Fuzziness_of_Religi%20(1).pdf Mi traducción del sánscrito del comentario de Sankara sobre Brahma Sutra 2.1.3, en *Brahmamimamsasutram*, ed. S. A. Kaundinyayana (Varanasi: Caukhamba Vidyabhavana, 2002), 540 – 42.

¹² RA Sastri, ed., *The Pasupata Sutras with Pancarthabhasya of Kaundinya* (Trivandrum: University of Travancore, 1940), 5; mi traducción.

esclavitud y la liberación. El tercer concepto es el pasa, “grillete”. Es a través de las cadenas creadas por el Señor Siva que los seres están atados al ciclo de sufrimiento y renacimiento; es también el Señor Siva quien les quita las cadenas. Para Patanjali, la liberación es por medio del propio poder, sin embargo, para los Pasupatas y otros grupos posteriores de hindúes, es la gracia de dios, y no los esfuerzos individuales del yogui, lo que permite que el yo individual se una a las filas de los seres liberados¹³. La imagen lúdica invocada a través de este trío de palabras aliteradas —pasu, pati, pasa— es la vida nómada del pastor pastor de ganado.

¿Hay algo bueno que pueda resultar de seguir las enseñanzas de Patanjali? Un texto de Pasupata del siglo VIII, la “Canción del Señor Siva” (isvaragita), da una evaluación más imparcial de las fortalezas y debilidades del enfoque de Patanjali. En ese texto, el Señor Siva dice:

Se sabe que el yoga es de dos tipos.
El primero es considerado el yoga
del no ser. el otro es el
gran yoga, el mejor de todos los yogas.

El yoga en el que la propia esencia
se sabe que está vacío, libre de
falsas apariencias, se llama el yoga
del no ser. A través de él, uno ve el yo.
El yoga en el que uno discierne el yo
como eternamente dichoso, libre de mancha,
y unido a mi se llama
el gran yoga del Señor supremo¹⁴.

El “yoga del no ser” descrito aquí se refiere a los yogas cesativos como el de Patanjali que no entienden el estado último de liberación como la unión con una deidad suprema o una realidad última. Estos yogas permiten al practicante discernir la existencia de un yo puro y eterno, libre de la naturaleza material (prakrti). Sin embargo, este yoga del no ser no revela la unidad del yo con el Señor Siva. Es útil como medio para discriminar entre el yo verdadero y eterno y el yo egoísta que está sujeto a cambios, una práctica preparatoria para la liberación. Pero es impotente para mover al yogui de este discernimiento dualista de la diferencia del yo con respecto a la naturaleza material al conocimiento superior de la unidad del yo con Dios. Ese trabajo recae en el “gran yoga”, entendido como la unión del yo (atman) y el Señor (isvara). La palabra yoga en sí proviene de la raíz verbal sánscrita yuj, que significa unir o unir. Sin embargo, una de las peculiaridades de los Yoga Sutas de Patanjali es que no es así como él entiende el término. De hecho, el objetivo final del yoga de Patanjali es el opuesto: es la “desunión” (vi-yoga) de los dos principios fundamentales de la filosofía Samkhya-Yoga, purusa y prakrti.

A la luz de la incómoda relación de Patanjali con las tradiciones yóguicas de unión con Dios presentadas en textos como el Bhagavad Gita (Canción del Señor Krishna) e Isvara Gita (Canción

¹³ Para un resumen de la teología pasupata, véase Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, vol. 5 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1955), 130 – 49.

¹⁴ Traducción de Isvara Gita 11.6 – 7, de Andrew J. Nicholson, Lord Siva’s Song: The Isvara Gita (Albany: State University of New York Press, próximamente).

del Señor Siva), ¿cuál es su conexión con el hinduismo tal como lo entendemos hoy? Aseem Shukla, cofundador de la Hindu American Foundation, implica que el texto de Patanjali es una prueba de que las raíces del yoga son inequívocamente hindúes, en lugar de budistas, jainistas o islámicas:

El hinduismo en el lenguaje común se identifica más con las vacas sagradas que con Gomukhasana, la postura de torsión notoriamente ardua; con millones de dioses en guerra en lugar de la unidad de la divinidad de la tradición hindú, que Dios pueda manifestarse y ser adorado de infinitas maneras; como una tradición de coloridos y angustiosos ascetas errantes más que como la inspiración espiritual de Patanjali, el comentarista y compositor de los Yoga Sutras del siglo II a. C., que forman la base filosófica de la práctica del Yoga en la actualidad. . . .

Entonces, ¿el hinduismo, la religión que no tiene orígenes ni comienzos conocidos, es ahora más joven que el yoga? Qué argumento tan ridículo cuando los Yoga Sutras ni siquiera se compusieron hasta el siglo II a. C. [sic]. ¡Estos negadores parecen postular que el hinduismo se apropió del yoga, por lo que otras religiones también podrían hacerlo! Los hindúes solo pueden sacudir la cabeza con tristeza, ya que según esta medida, pronto leeremos cómo el karma, el dharma y la reencarnación, los cimientos mismos de la filosofía hindú, son solo preceptos antiguos que los primeros hindúes de alguna época hicieron suyos¹⁵.

El hilo del argumento de Shukla es un poco difícil de entender aquí, quizás en parte debido a la confusión que rodea el uso de las palabras hinduismo y yoga, así como a la confusión de las fechas (la mayoría de los eruditos fechan los Yoga Sutras de Patanjali entre los siglos II y IV). d.C., no el siglo II a.C.)¹⁶. Como Shukla reconoce correctamente, Patanjali llegó relativamente tarde a la escena yóguica. Sin embargo, lejos de ser una prueba de la verdadera naturaleza hindú del yoga, el texto de Patanjali ejemplifica la ambigüedad de la noción misma de “hinduismo” aplicada al primer milenio EC en la India. ¿El texto de Patanjali es hindú? Es difícil decirlo, ya que la palabra hindú no se hablaba con regularidad en ningún idioma indio hasta quince siglos después de Patanjali¹⁷. En cierto modo, parece que los Yoga Sutras tienen las características de un texto “hindú”; por ejemplo, afirman que una de las etapas preliminares del yoga es la “contemplación del Señor” (isvarapranidhana). Patanjali también dice que la sílaba que designa a este Señor es "Om". Sin embargo, como señalan los críticos de Patanjali, Kumarila, Sankara y Kaundinya, el texto se queda corto en otros aspectos. Según Kumarila, cuyo proyecto completo era la defensa sistemática del ritual védico, Patanjali se acerca peligrosamente a los budistas al negar que todos los rituales, incluidos los sacrificios de animales, deben realizarse exactamente como se ordena en

¹⁵ Shukla, “Theft of Yoga.”

¹⁶ Al referirse a Patanjali como un “comentarista”, Aseem Shukla parece aceptar la teoría de que el autor de los Yoga Sutras era la misma persona que el gramático que compuso el Mahabhasya (Gran Comentario) aproximadamente en el siglo II a. La mayoría de los eruditos de hoy creen que hubo dos autores diferentes llamados Patanjali, uno que escribió el Mahabhasya y el otro que escribió los Yoga Sutras cuatrocientos o seiscientos años después.

¹⁷ Sobre los primeros usos de los términos hindú e hinduismo, véase Nicholson, *Unifying Hinduism*, 196-201.

los Vedas. Sankara, celebrado por muchos hindúes como la mente más grande en la historia de su religión, describe la filosofía dualista que Patanjali presenta como no védica. Para el autor Pasupata Kaundinya, el problema es que Patanjali no es lo suficientemente teísta.

Patanjali presenta la “contemplación del Señor” como una práctica preliminar, parte de una de sus ocho ramas del yoga. Además, Patanjali en ninguna parte identifica al “Señor” (isvara) del que habla como cualquiera de los dioses familiares del panteón hindú. Aunque algunos han tratado de argumentar que el dios de Patanjali era Siva, Vishnu o Krishna, los propios Suttas de Patanjali guardan silencio sobre esta cuestión. Pero el problema aquí no es de Patanjali. Es nuestro problema intentar aplicarle un concepto de “hinduismo” que no existía en su época. Lo que sabemos con confianza es que, según muchos adoradores de Siva, así como los defensores de la autoridad védica en el primer milenio EC, las enseñanzas de Patanjali eran defectuosas.

Si Patanjali de hecho se basó en fuentes yóguicas anteriores, ¿eran esas fuentes tan inequívocamente hindúes como proclaman Aseem Shukla y la Fundación Hindú Americana? En el siglo XX, muchos libros sobre la historia de las religiones indias, como el innovador Yoga: Immortality and Freedom de Mircea Eliade, rastrearon el origen del yoga entre 2600 y 1900 a. Su evidencia provino de sitios arqueológicos en el valle del río Indo, donde pequeñas piedras talladas, diseñadas para estampar sellos de arcilla, parecían mostrar figuras humanoides sentadas en una postura de yoga. Una piedra tentadora en particular fue interpretada por el arqueólogo británico Sir John Marshall como una figura “proto-Siva” haciendo yoga. De ser cierto, esto establecería que miles de años antes de Patanjali y los Pasupata Suttas, los yoguis adoraban a Siva en el sur de Asia. Sin embargo, en los últimos treinta años el consenso académico se ha alejado de esta interpretación. Entre las dudas expresadas por los eruditos: si estos eran realmente yoguis representados en los sellos del valle del Indo, ¿por qué desapareció la representación artística de los yoguis durante casi dos mil años, hasta el siglo I d.C.? ¿Y por qué estas obras de arte del primer siglo representan a yoguis budistas y jainistas, y las representaciones de Siva aparecen solo más tarde? Seguramente, la carga de la prueba aquí debe recaer en la persona que busca hacer una conexión entre estas representaciones artísticas geográfica y temporalmente distantes. Como señala David Gordon White, “Cualquiera que busque reconstruir la historia del yoga y los yoguis debe resistir la tentación de proyectar construcciones modernistas hacia el pasado.¹⁸” Como una mancha de Rorschach, el sello “proto-Siva” del Valle del Indo puede decirnos más sobre los anhelos modernos que sobre la existencia de yoguis en la civilización del Valle del Indo hace 4.000 años.

Una lectura más sobria del registro histórico sugiere que los tipos de ejercicios espirituales que ahora clasificamos juntos como yoga, incluidos los métodos de control de la respiración, concentración mental y posturas sentadas, se desarrollaron en el primer milenio a. C. en el sur de Asia. El desarrollo de estos ejercicios no era “propiedad intelectual” exclusiva de ninguna secta o religión. Más bien, fue un proyecto compartido entre diversos grupos que podemos etiquetar retrospectivamente como “hindúes”, “budistas” y “jainistas”, junto con otras sectas, como los “fatalistas” (Ajivikas), cuyas enseñanzas se han perdido en gran medida. Así encontramos, en la

¹⁸ David Gordon White, *Sinister Yogis* (Nueva York: Columbia University Press, 2009), 48. Para un resumen de los argumentos recientes en torno al sello “proto-Siva”, véase Geoffrey Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), 3 – 8.

segunda mitad del primer milenio a. C., las primeras referencias inequívocas al “yoga” y la meditación (dhyana) en ciertas secciones tardías de los Vedas, junto con los primeros textos de los budistas y jainistas¹⁹. Como los influyentes El historiador Johannes Bronkhorst nos recuerda útilmente: “La disciplina espiritual yoga no pertenece a ningún sistema filosófico, pero puede, o no, conectarse con una variedad de filosofías, dependiendo de las circunstancias”²⁰. Ni Patanjali, ni los budistas, ni los Pasupatas sugirieron que el yoga pertenecía solo a un grupo. El yoga en la India clásica era como un software de código abierto. Fue distribuido libremente y modificado por diferentes autores, todos compitiendo para llegar a la mejor versión para la liberación.

Sufis y yoguis a mediados del segundo milenio

La cuestión de determinar si los Yoga Sutras de Patanjali son “hindúes” es en gran medida un problema de anacronismo, ya que la palabra hindú no se usaba en ninguno de los idiomas indios de la época de Patanjali. Si bien su texto comparte ciertas características con los movimientos religiosos que hoy consideramos hindúes, en otras formas su texto cae en el ámbito borroso e indeterminado de “ni hindú ni no hindú”. Sin embargo, saltando aproximadamente mil cuatrocientos años, hasta mediados del segundo milenio en el norte de la India, “hindú” era un epíteto que los hablantes de lenguas indias comenzaban a usar para describirse a sí mismos. Además, contrariamente a algunos relatos recientes de que el hindú simplemente tenía connotaciones geográficas o étnicas, este término a veces se usaba de una manera inequívocamente religiosa en el período medieval tardío.

Encontramos un ejemplo notable en el humorístico “Diálogo entre hindúes y turcos” (Hindu-Turk Samvad) del poeta del siglo XVI Eknath, escrito en la lengua vernácula marathi:

Turco: Tu Brahma acostó a su hija.

Los Vedas que predica son todos falsos.

Tus Sastras, tus Vedas, tu “Om”

Son todos trucos malvados.

Hindú: el padre Adán y Eva formaron una pareja.

Has leído este libro.

No conoces tus escrituras, tonto.

¿Por qué peleas con nosotros?

Adán y Eva se disfrutaron mutuamente:

¡De ahí vino el mundo de los hombres!

Usted da su nombre como Adán.

¡Hablas y te pones en ridículo!²¹

Aquí y en otras obras del mismo período, la palabra hindú no solo denota una identidad geográfica, sino que también se refiere a modos de creencia y práctica que hoy en día llamaríamos

¹⁹ Ver White, *Sinister Yogis*, 38 – 39; Samuel, *Orígenes del Yoga y el Tantra*, 133 – 40.

²⁰ Johannes Bronkhorst, “Yoga y Sesvara Samkhya”, *Revista de Filosofía India* 9 (1981): 317

²¹ Como se traduce en Fred Clothey, ed., *Images of Man: Religion and Historical Process in South Asia* (Madras: New Era Publications, 1982), 180 – 81.

religiosos²². También es claro que autores como Eknath, quien fue nacido como brahmán hindú, tenía al menos una comprensión básica de los principios y prácticas del Islam.

Sin embargo, cuando observamos las formas en que se describió el yoga en los textos entre los siglos XIV y XVII en el norte de la India, es notable la frecuencia con la que encontramos formas de lo que ahora consideramos “yoga hindú” mezcladas con las prácticas islámicas de la India. sufíes. Parece haber habido impulso para atravesar este límite desde ambos lados: en el lado hindú, por un grupo asociado con Hatha Yoga conocido como Nath Yogis, y entre los musulmanes, por sufíes de las órdenes Chishti y Shattari. El fenómeno de los musulmanes que practican yoga en la India continuó hasta bien entrado el período del dominio británico. En el censo británico de 1891, por ejemplo, bajo el título “vagabundos misceláneos y de mala reputación”, se enumeraron 38.137 “Muhammadan Jogis” (yoguis) solo en la provincia de Punjab; más del 17 por ciento de los yoguis contados en el censo eran musulmanes. Para 1921, el número de yoguis musulmanes contados en el censo había caído a menos del 5 por ciento²³. Lo que a primera vista podría haber parecido un error tipográfico de un funcionario británico, en realidad era más evidencia de una rama islámica bien establecida de yoguis.

El registro más notable de la adopción sufí de prácticas de yoga proviene de un texto llamado Estanque de néctar (en sánscrito, Amrtakunda). Este texto ya no existe en su original sánscrito o hindi, pero un estudioso del sufismo, Carl Ernst, ha documentado varias recensiones en árabe, persa, turco y urdu²⁴. Estas recensiones no son tanto traducciones como transcreaciones de lo que Ernst supone que era originalmente un texto hindi llamado los Versos de Kamakhya²⁵. Este texto anterior parece haber contenido rastros de las influencias tanto de los Nath Yogis como de la tradición tántrica Kaula que el filósofo cachemir Abhinavagupta hizo famosa. Sin embargo, el Estanque de Néctar tuvo una influencia mucho más allá de sus orígenes en la India. Un traductor árabe anónimo, quizás en el siglo XV, incorporó una narración introductoria en su versión del texto que se remonta a los Hechos gnósticos de Tomás en siríaco o griego. Otra recensión árabe terminó en manos del erudito judío yemení del siglo XV Alu'el, quien incorporó en su exégesis sus enseñanzas de yoga tántrico sobre las respiraciones de los canales de la mano derecha e izquierda, correspondientes al sol y la luna, respectivamente. del Libro del Génesis²⁶. Aunque los nacionalistas hindúes modernos argumentan que las teologías del islam y el cristianismo hacen que esas religiones sean incompatibles con el yoga, la dispersión y popularidad de las traducciones del Estanque de néctar parecen indicar lo contrario.

Un ejemplo de la forma en que Pool of Nectar adapta las enseñanzas yóguicas para que tengan sentido para una audiencia musulmana es su adaptación de los siete cakras, o centros de poder, que se encuentran entre las características más comunes de la fisiología del yoga tántrico. Cada

²² Véase Nicholson, Unificando el hinduismo, 196 – 201.

²³ Carl Ernst, "Situating Sufism and Yoga", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 15 (2005): 38.

²⁴ Carl Ernst, "La islamización del yoga en las traducciones de Amrtakunda", *Revista de la Real Sociedad Asiática de Gran Bretaña e Irlanda* 13 (2003): 202 - 3.

²⁵ Ernst, "Islamización del Yoga", 206

²⁶ Ernst, "Situando el sufismo y el yoga", 32

uno de los siete cakras, comenzando con el cakra raíz ubicado en el perineo, está asociado con uno de los nombres árabes de Dios.

Ubicación	Forma de dirección	(Nombre de Dios, en árabe)
1. Asiento	“Oh Señor”	(ya rabb)
2. Genitales	“Oh Poderoso”	(ya quadir)
3. Ombligo	“Oh Creador”	(ya khaliq)
4. Corazón	“Oh Generoso”	(ya karim)
5. Garganta	“O Controlador”	(ya musakhkhir)
6. Cejas	“Oh Saber”	(ya ‘alim)
7. Cerebro	“Oh dador de vida”	(ya muhyi) ²⁷

Las correspondencias en este texto son en realidad mucho más elaboradas, incluidos los mantras sánscritos escritos fonéticamente (hum, aum, hrim, brinsrin, bray, yum y hansamansa) y los nombres de los cuerpos astrológicos (Saturno, Marte, Júpiter, Sol, Venus, Mercurio), y Luna). Quizás lo más provocativo para un texto monoteísta, cada uno de los siete cakras también corresponde al nombre de una de las siete diosas llamadas yoginis ("mujeres yoguis"), que incluyen a Sarasvati y Kali²⁸. Esta lista parece haber sido inspirada por los cultos tántricos de las yoguinis, que suelen enumerarse como sesenta y cuatro, junto con siete diosas madres llamadas matrikas²⁹.

También se emplea en el Estanque de Néctar una técnica de "traducir dioses", encontrando equivalentes del Cercano Oriente para los dioses y hombres santos del sur de Asia. Así, por ejemplo, los dioses Brahma y Visnu se equiparan con Abraham y Moisés, respectivamente. Tres figuras principales de la tradición del Nath Yoga, incluido su mítico fundador, Matsyendra Nath ("Señor de los Peces") y su discípulo Gorakh Nath, también se equiparan con los profetas islámicos, en una sección sobre el control completo de la respiración:

Cuando hayas llegado a esta estación, y esta condición se vuelva característica de ti, examina de cerca tres cosas con pensamiento y discernimiento: 1) el embrión, cómo respira mientras está en la placenta, aunque el útero de su madre no respira; 2) el pez, cómo respira en el agua y el agua no entra; 3) y el árbol, cómo atrae el agua en sus venas y hace que alcance su altura. El embrión es Sheikh Gorakh, que es Khidr (la paz sea con él), el pez es Shaykh Minanath [Matsyendranath], que es Jonah, y el árbol es Shaykh Chaurangi, que es Ilyas [Elijah], y ellos son los que tienen llegado al agua de la vida³⁰.

La técnica de encontrar equivalentes islámicos para los yoguis y dioses indios que se muestra aquí tiene un gran parecido con el método de "traducir dioses" descrito por el egiptólogo Jan Assmann, en el que los dioses egipcios fueron identificados por autores griegos en términos de sus

²⁷ Traducción adaptada de Ernst, "Islamization of Yoga," 208

²⁸ Ernst, "Islamización del Yoga", 208.

²⁹ Ernst, "Islamización del Yoga", 219-20.

³⁰

equivalentes helenísticos. De modo que Amón, jefe de los dioses egipcios, se entendía que era Zeus; Apolo fue identificado con el dios del sol Horus, y así sucesivamente³¹.

Si bien "traducir dioses" puede parecer una técnica inapropiada para una religión monoteísta como el Islam, históricamente la mayoría de los musulmanes en Persia y el sur de Asia han aceptado que los santos carismáticos, como Moinuddin Chishti, quien estableció la orden Chishti Sufi en India, poseen milagros. poderes (son famosos por los relatos de su santidad y sus maravillas). El santuario donde está enterrado Moinuddin Chishti en Ajmer, en el norte de la India, es un lugar de peregrinaje no solo para los musulmanes, sino también para los sijs e hindúes, que visitan su tumba no como un gesto abstracto de comprensión interreligiosa, sino como un gesto espiritual y material muy real. beneficios que esperan obtener. Tal es el caso también de las tumbas (o samadhis) donde están enterrados los principales santos de la tradición de Nath Yoga. En un paisaje repleto de santos y hacedores de milagros, no es problema equiparar al Jonás bíblico con Matsyendranath, el primer patriarca de Nath Yoga, quien mientras estaba en el vientre de un pez escuchó las enseñanzas de yoga de Siva en el fondo del océano³². Con un espíritu similar, un texto islámico del siglo XVIII, *The Coral Rosary of Indian Antiquities*, describe la India como una tierra santa porque fue el lugar del descenso de Adán a la tierra en la isla de Sri Lanka después de que fue expulsado del Edén³³.

El futuro del sincretismo religioso

Quizás debido a que la apertura del sufismo y la aceptación de las prácticas y figuras de otras religiones no se ajustaban a los estereotipos occidentales del Islam, muchos estudiosos anteriores del sufismo buscaron evidencia de sus orígenes no islámicos. William James, en *The Varieties of Religious Experience* (1902), simplemente estaba registrando el pensamiento convencional de su época cuando escribió:

En el mundo mahometano, la secta sufí y varios cuerpos derviches son los poseedores de la tradición mística. Los sufíes han existido en Persia desde los primeros tiempos, y como su panteísmo está tan en desacuerdo con el monoteísmo caliente y rígido de la mente árabe, se ha sugerido que el sufismo debe haber sido inoculado en el Islam por influencias hindúes³⁴.

Entre los que sugirieron la naturaleza hindú del sufismo estaba Eduard Sachau, quien en 1888 escribió que "en el sufismo árabe reaparece el Vedanta indio"³⁵. Simplista incluso entre los estudiosos, y la situación no ha mejorado mucho.

lars, y la situación no ha mejorado mucho. En particular, todavía se invoca a menudo el lenguaje del "sincretismo" para explicar la influencia cruzada religiosa, como en la advertencia del cardenal

³¹

³² Sobre Matsyendranath, ver David Gordon White, *The Alchemical Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 222 – 29.

³³ Ver Carl Ernst, "India as a Sacred Islamic Land," en *Religions of India in Practice*, ed. Donald López (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 556 – 63.

³⁴ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902; repr. Rockville, MD: Arc Manor Press, 2008), 294.

³⁵ Como se cita en Ernst, "Islamization of Yoga", 200.

Ratzinger sobre el yoga³⁶. El término sincretismo en sí mismo ha tenido una complicada historia transcultural. Como ha señalado Assmann, Plutarco utilizó el término griego *synkretismos* para referirse no a la mezcla religiosa sino a una costumbre en la isla de Creta. Cuando se enfrentaban a una amenaza extranjera, los habitantes de Creta dejaban de lado sus diferencias intramuros para formar una alianza sagrada con el fin de repeler a los invasores³⁷. Sólo más tarde, a partir de la Reforma protestante, se redefinió la palabra sincretismo como una falsa fusión de doctrinas y creencias incompatibles. prácticas entre las sectas cristianas. El significado de la palabra se ha mantenido prácticamente sin cambios, aunque ahora abarca la mezcla religiosa ilícita más allá de las sectas cristianas. Su sentido peyorativo y su aplicación indiferenciada a una variedad de diferentes fenómenos interreligiosos hacen que el sincretismo sea esencialmente inútil como categoría analítica para el estudio crítico de la religión.

Implícita en este sentido peyorativo de sincretismo está la idea de que la mezcla religiosa es algo que debilita o contamina irrevocablemente la religión en la que se mezclan las ideas extranjeras. Según algunos relatos cristianos, incluso un “Saludo al sol” es una forma de sincretismo que amenaza la posibilidad de salvación para un cristiano temeroso de Dios. Basado en esta comprensión de las posturas de yoga como fundamentalmente hindúes, incluso cuando están despojadas de todos los signos externos de religión, actualmente se está llevando a cabo un debate en un distrito escolar en Encinitas, California. Allí, un grupo de padres respaldado por el Centro Nacional de Leyes y Políticas, un grupo de defensa cristiano, ha argumentado que la realización de un saludo al sol yóguico en una clase de gimnasia de la escuela primaria es una forma de adoración neopagana del dios hindú del sol Surya. La restricción se aplica ya sea que los propios estudiantes canten o no en sánscrito o sepan incluso los nombres en inglés de las posturas físicas que realizan. El programa de yoga en las escuelas de Encinitas está parcialmente financiado por la Fundación Jois, que está asociada con la familia del recientemente fallecido Shri K. Pattabhi Jois, una de las figuras centrales en la invención del yoga postural en el siglo XX³⁸. Para complicar aún más este debate es que Jois enfatizó con frecuencia en sus escritos los beneficios espirituales del yoga y que el Centro Nacional para la Ley y la Política, aunque se opone al yoga en las escuelas como una amenaza a la separación del templo y el estado, con frecuencia ha apoyado los esfuerzos de los cristianos para permitir la oración en público. escuelas.

La confusión que rodea estos debates sobre la posibilidad del “yoga cristiano” y sobre la práctica del yoga en espacios seculares como las escuelas públicas refleja una comprensión empobrecida de la forma en que las prácticas y creencias religiosas se interpenetran entre sí como algo natural en las sociedades pluralistas. En la metáfora de la contaminación que subyace en la mayoría de estos debates, una gota de una sustancia religiosa ajena compromete la pureza de aquello con lo que entra en contacto, como una cloaca que contamina un arroyo prístino. La meta del cristiano practicante, por lo tanto, es mantener su religión libre de influencias no cristianas. De manera similar, el objetivo imposible del secularismo implícito en la metáfora del “muro de separación” es

³⁶ Ratzinger y Bovone, “Carta del cardenal Joseph Ratzinger sobre la meditación cristiana”, 128.

³⁷ Assmann, “Translating Gods”, 34.

³⁸ Katherine Stewart, “Protesta contra el yoga en las escuelas, pero da la bienvenida al estudio de la Biblia”, Religion Dispatches, 18 de febrero de 2003, www.religiondispatches.org/archive/culture/6843/protesting_yoga_in_schools__but_welcoming_bible_study/ (consultado el 28 de febrero de 2013).

que el director de la escuela pública debe mantener su escuela libre de todas las erupciones de la religión privada en la esfera pública.

Los ejemplos que he proporcionado aquí de mezcla religiosa e indeterminación religiosa en el sur de Asia premoderno, aunque aparentemente exóticos, no son fundamentalmente diferentes de la forma en que el cristianismo ha absorbido, y en ocasiones se ha visto fortalecido por la intrusión de elementos extranjeros no cristianos. . La teología cristiana, en su misma raíz, tomó prestados conceptos del platonismo y el estoicismo sobre el alma inmortal y la infinitud de Dios: esos conceptos estaban ausentes en la forma semítica, prehelenizada del cristianismo. Nuevamente, en el siglo XIII, los debates sobre la adulteración giraron en torno a Tomás de Aquino, quien fue condenado por el arzobispo de París y por los llamados agustinos por introducir conceptos de Aristóteles a la teología cristiana pura de los predecesores de Aquino. Por supuesto, pasó a ser canonizado en 1323, y el tomismo sigue estando entre las tradiciones teológicas cristianas más sólidas hasta el día de hoy (y una influencia en el pensamiento de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI). Si de hecho, como escribió Tomás de Aquino, “toda verdad, sin importar quién la pronuncie, proviene del Espíritu Santo”, entonces debería ser posible que los cristianos de hoy reconozcan el valor potencial de las infusiones de fuentes no cristianas³⁹.

En lugar del modelo de contaminación de la mezcla religiosa tan común, no solo en el cristianismo, sino también en los discursos nacionalistas islámicos e hindúes modernos, podríamos mirar a la disciplina relativamente joven de la lingüística de contacto para agregar matices a los diferentes tipos de influencia entre religiones. Por un lado, están los ejemplos de mezcla de idiomas, como la introducción de palabras extranjeras en inglés (mosquito o pajama del español e hindi, respectivamente) que no tienen influencia en la morfología o sintaxis del idioma inglés. Para hacer un plural de pajama, el hablante de inglés no vuelve a las reglas del idioma hindi (en el que el plural es pajame), sino que, en cambio, agrega el sufijo inglés "s". Por otro lado, algunos contactos lingüísticos funcionan a un nivel más profundo y alteran la sintaxis, como es el caso de la influencia de los idiomas regionales de la India en el inglés indio⁴⁰. Para hacer la analogía entre el contacto lingüístico y el contacto religioso, tomemos, por ejemplo, una cristiana protestante que practica la Meditación Trascendental, uno de los tipos de meditación más exitosos y “secularizados” derivados de las prácticas hindúes medievales⁴¹. Se sienta en una silla cómoda durante veinte minutos dos veces al día, concentrándose en la sílaba hrim. Ella sabe que esta sílaba proviene del idioma sánscrito, pero no mucho más que eso. No tiene idea, por ejemplo, de que este “mantra semilla” se usaba en las liturgias de los yoguis tántricos medievales para adorar a la diosa madre Bhuvaneshvari, la “Señora del Mundo”. Su práctica de MT tampoco le impide asistir a la iglesia con su familia o rezar allí por la seguridad de su hijo e hija.

En lugar del modelo de contaminación de la mezcla religiosa tan común, no solo en el cristianismo, sino también en los discursos nacionalistas islámicos e hindúes modernos, podríamos mirar a la

³⁹ Como se cita en Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy* (1931; repr., New York: Continuum, 2005), 53.

⁴⁰ Este tipo más profundo de influencia lingüística se conoce como "agencia de la lengua de origen", en contraposición a "agencia de la lengua receptora". Para ver ejemplos del inglés indio, consulte Claudia Lange, *The Syntax of Spoken Indian English* (Filadelfia: John Benjamins, 2012).

⁴¹ Ver Lola Williamson, *Transcendent in America: Hindu-inspired Meditation Movements as New Religion* (Nueva York: New York University Press, 2010), 80 – 105.

disciplina relativamente joven de la lingüística de contacto para agregar matices a los diferentes tipos de influencia entre religiones. Por un lado, están los ejemplos de mezcla de idiomas, como la introducción de palabras extranjeras en inglés (mosquito o pajama del español e hindi, respectivamente) que no tienen influencia en la morfología o sintaxis del idioma inglés. Para hacer un plural de pajama, el hablante de inglés no vuelve a las reglas del idioma hindi (en el que el plural es pajame), sino que, en cambio, agrega el sufijo inglés "s". Por otro lado, algunos contactos lingüísticos funcionan a un nivel más profundo y alteran la sintaxis, como es el caso de la influencia de los idiomas regionales de la India en el inglés indio.⁴⁰ Para hacer la analogía entre el contacto lingüístico y el contacto religioso, tomemos, por ejemplo, una cristiana protestante que practica la Meditación Trascendental, uno de los tipos de meditación más exitosos y "secularizados" derivados de las prácticas hindúes medievales.⁴¹ Se sienta en una silla cómoda durante veinte minutos dos veces al día, concentrándose en la sílaba hrim. Ella sabe que esta sílaba proviene del idioma sánscrito, pero no mucho más que eso. No tiene idea, por ejemplo, de que este "mantra semilla" se usaba en las liturgias de los yoguis tántricos medievales para adorar a la diosa madre Bhuvaneshvari, la "Señora del Mundo". Su práctica de MT tampoco le impide asistir a la iglesia con su familia o rezar allí por la seguridad de su hijo e hija.

Por otro lado, otro tipo de mezcla religiosa tiene lugar en las prácticas de una mujer cristiana del sur de la India que venera a la Virgen María en formas que recuerdan la adoración de la diosa hindú. La mujer cristiana canta canciones devocionales en su tamil nativo que toman, de los himnos de los santos de Alvar, tropos religiosos de amor y separación de Dios. Además, aplica la práctica de la "visión auspiciosa" (darsan) a una imagen de la Virgen. Ambos casos hipotéticos son ejemplos de "mezcla religiosa". En el primer ejemplo, se adopta poco o nada del hinduismo para desplazar los modos cristianos de adoración y creencia. El segundo, sin embargo, es una profunda imposición de la "sintaxis ritual" hindú a la Virgen María, aquí reconceptualizada como una diosa hindú en todo menos en el nombre. Ambos podrían ser descartados como mero sincretismo por los cristianos e hindúes modernos, cuya principal preocupación es erigir muros en las fronteras entre las religiones. Sin embargo, el último ejemplo debería ser mucho más preocupante para ellos. Para un teórico secular de la teoría ritual, también es potencialmente mucho más emocionante. Estos dos ejemplos de mezcla religiosa son diferentes en aspectos importantes. Tanto los estudiosos seculares de la religión como los teólogos que trabajan dentro de tradiciones religiosas específicas necesitan desarrollar un nuevo vocabulario que les ayude a describir tales diferencias.

En este artículo, he ofrecido dos ejemplos de indeterminación religiosa de la India premoderna. El primer ejemplo del yoga "clásico" presentado en los Yoga Suttas de Patanjali ilustró la flexibilidad del yoga para adaptarse a diferentes escuelas filosóficas y religiones; por ejemplo, las prácticas que Patanjali representó como causantes de la soledad (kaivalya), la disyunción absoluta (vi-yoga) de la naturaleza material y el espíritu, fueron teorizadas por los Pasupatas como meramente preparatorias para la eventual unión (sam-yoga) del yogui y el yogui. Señor Shiva. El ejemplo del intercambio entre sufíes y nath yogis a mediados del segundo milenio EC mostró que el yoga no ha sido exclusivo de las tradiciones índicas del hinduismo, el budismo y el jainismo, incluso en el período premoderno. Los musulmanes practicaban yoga ampliamente en el norte de la India, sin ninguna preocupación aparente de que estuvieran violando su principio de que "no hay más Dios que Dios". Para algunos observadores, las muchas recensiones diferentes de The Pool of Nectar

pueden parecer un caso de estudio en la contaminación, en los peligros del sincretismo ciego. Sin embargo, el número de traducciones de este texto y su amplia difusión sugieren que muchas audiencias dieron la bienvenida a las prácticas descritas allí como complementarias a las prácticas sufíes de control de la respiración y contemplación de Dios. Más recientemente, los cristianos, como el monje benedictino John Main, han visto el potencial de la meditación hindú y budista para ayudar a revivir las tradiciones contemplativas dentro del cristianismo. Propongo que más que ver el “yoga cristiano” como un signo del apocalipsis, o del fin del Kali Yuga, mejor lo consideremos como una nueva y prometedora confluencia (samgama), como “agua pura vertida en agua pura”⁴².

⁴² Katha Upanisad 4.15, traducido en Patrick Olivelle, Upanisads (Nueva York: Oxford University Press, 1995), 242.