

¿Identidad o diferencia?: El dilema del movimiento *Bhakti*

Anselmo Hernández Quiroz

La palabra sánscrita *bhakti* posee una larga historia y numerosos significados asociados que difícilmente podrían trasladarse mediante una sola palabra.¹ Sin embargo, utilizaré al presente, como definición de trabajo, la noción de “participación” que esta palabra indica, teniendo en mente en primera instancia las diversas maneras en que los individuos participan en el ámbito de lo divino, principalmente por medio de la adoración.² Del mismo modo utilizaré el término de “participantes” con respecto a quienes llevan a cabo todo lo concerniente a la adoración, esto con preferencia al término “devotos” que, pese a significar literalmente ‘los que se dedican a’, me parece que ha tomado una fuerte connotación emocional difícil de desvincular. Los antecedentes del movimiento *Bhakti* como es sabido se remontan doctrinalmente a las obras cardinales de la *Bhagavad Gita* (ca. 500-200 a.C.) y la *Bhagavata Purana* (ca. 1000 d.C.) principalmente.³ Otra obra pionera en este ámbito es el poema llamado *Gitagovinda* de Jayadeva (ca. 1200 d.C.). Sin embargo, para abordar dicho movimiento me limitaré a un somero análisis de algunas de las canciones más

¹ La raíz *bhaj* posee los siguientes significados primarios: dividir, distribuir, designar, aportar, compartir, e incluso disfrutar de aquello que se reparte. Como puede verse, las acepciones de “devoción” o “amor” son enteramente posteriores y como resultado de prácticas supeditadas al significado original.

² Véase al respecto el uso de este término en A. K. Coomaraswamy, por ejemplo en artículos como *El ‘monoteísmo’ védico*: “Algunos dicen que son participantes en eso (*tad bhaktâh*), y que tal es su derivación; pero en lo que concierne a la antedicha Trinidad de soberanos del mundo, se comprende bien que la totalidad de su participación (*bhaktih*) está en el Espíritu (*atman*)” p. 192; “Es verdad del mismo modo que ‘participación’ implica amor y viceversa, puesto que un ‘amor’ que no participa en el amado no es ‘amor’ sino más bien ‘deseo’. Amor y participación son, sin embargo, concepciones lógicamente diferenciadas...” p. 200, en *El Vedanta y la tradición Occidental*.

³ Lorenzen, David. N *Introducción: The historical vicisitudes...* p. 1, “Esta herencia común le da a todas sus manifestaciones (del movimiento *bhakti*) un parecido muy familiar que no es compartido por otras religiones de India tales como el Cristianismo y el Islam en los cuales la devoción a un ser divino juega también un rol central”. Algunos estudiosos notables han estimado que la fecha probable de composición de la *Bhagavata Purana* estaría alrededor del siglo X d.C. De una manera inusual para esa época, el *Bhagavata* fue escrito en un estilo arcaizante (sánscrito védico). Además, es digno de notar que: “La palabra *bhakti* se encuentra por primera vez en la *Svetasvatara Upanishad*... aunque la idea del amor de Dios está presente desde antes” Appasamy, A.J. *The Theology of Hindu Bhakti...* p. 17.

representativas, retomando autores tales como Tulsidas, Surdas, Kabir, Nanak y Namdev. En el presente trabajo quisiera discutir en breve lo que considero el dilema doctrinal fundamental que presenta este movimiento, a saber: la ambivalente noción de ‘identidad / diferencia’ en la participación del ser humano con lo divino, noción que se inserta paradójicamente en dos perspectivas tipológicas de participación denominadas *saguni* y *nirguni*, literalmente aquella del Dios *con-atributos* y aquella del Dios *sin-atributos*.

Delimitaciones del movimiento *bhakti* en el Norte de la India

De acuerdo con Daniel Gold habría una continuidad geográfica en donde se propagó el movimiento Hindi de la tradición de los *Sants*, que se extendería a través de las planicies del Indostán hasta las regiones fronterizas del Punjab y Maharashtra, regiones que históricamente siempre mantuvieron un intercambio cultural con las áreas centrales de la India.⁴ Sin embargo, para este mismo autor, la base fundamental que le daría unidad a este difuso movimiento serían más bien los ‘dichos’ o ‘proverbios’ de los santos, que en un principio eran reconocidos popularmente como una tradición oral, hasta que fueron puestos por escrito.⁵ Algunas características propias de este movimiento pueden ser resumidas puntualmente como sigue: (1) El énfasis colocado en el *amor* como el atributo fundamental divino prodigado universal e indistintamente, (2) La concepción de la religión como la comunión con Dios pero también con los adherentes a la comunidad, (3) La persistente noción de la inmanencia de Dios en el corazón de los individuos, (4) Las protestas doctrinales y de facto en contra del Ritualismo, (5) Y la revuelta en contra de las Castas, entre otros caracteres distintivos.⁶ La mayoría de estos *Sants* pueden ser catalogados como perteneciendo a tal o cual comunidad en específico –como por ejemplo Kabir y la comunidad de los tejedores, o Raidas y su relación con los peleteros– aún dentro del entorno multicultural en el que vivieron. Para el profesor Lorenzen todas las comunidades religiosas suelen articular ideologías sociales que pretenden fungir como una suerte de pegamento psicológico que preserva tanto la

⁴ Gold, Daniel (1987) *The Lord as Guru...* p. 14.

⁵ Gold, Daniel (1987) *The Lord as Guru...* p. 17.

⁶ Appasamy, A.J. *The Theology of Hindu Bhakti*, pp. 105-113.

armonía como los privilegios dentro de la sociedad a la que pertenecen como un todo.⁷ De manera general, habría por lo tanto dos tipologías ideológicas distinguibles dentro de este mismo movimiento: la *saguni* y la *nirguni*. La interpretación que suele darse a estos términos ha versado sobre todo en el terreno de las ideas metafísicas que conllevan, sin embargo también debe señalarse que, como lo sugiere también el profesor Lorenzen, ambas nociones idiosincrásicas han servido social y políticamente de algún modo u otro como un bastión de protesta y levantamiento a las comunidades de castas inferiores en la India.⁸ Sabido es que el denominado hinduismo es una compleja unidad pluricultural compuesta de diversas ramas, corrientes y prácticas que se traslapan, tocan o simplemente coexisten en algún determinado ámbito.⁹ Una cosa que puede destacarse al respecto es que hay una visible afinidad entre “ciertas sectas y corrientes religiosas y ciertas castas y estratos sociales” que se refleja en gran medida en las doctrinas sociales mantenidas. Estos grupos afines pueden clasificarse como sigue: una élite, es decir, la casta de los brahmanes; sectas que agrupan una gama amplia de seguidores de distintas castas, principalmente de las más bajas y cuyos líderes son mayoritariamente (pero no siempre) también brahmanes; y sectas que reclutan sus seguidores básicamente de las

⁷ Lorenzen, David. N *Introduccion: The historical vicisitudes...* p. 13.

⁸ Lorenzen, David. N *Introduccion: The historical vicisitudes...* Ibídem. Concuero con el profesor Lorenzen en que: “Esto es obviamente la razón del por qué las evidentes afinidades teológicas entre la tradición nirguni y el Advaita ortodoxo... son en última instancia de poca significación. No obstante las similitudes teológicas que puedan haber, ni las ideologías sociales ni las comunidades mismas que han soportado ambos movimientos tienen gran cosa en común”. pp.13-14.

⁹ Al respecto, se han intentado definir los ítems que caracterizarían al ‘hinduismo’ como un todo. La profesora Wendy Doniger sugiere de manera sagaz agrupar estos en una especie de diagrama que denomina ‘Zen’ el cual: “no es, como pudiera pensarse, como un diagrama Venn con un solo círculo o uno con un círculo vacío en el centro sino más bien uno que no tiene un círculo central”. (*The Hindus...* p.29). Esto es, hay elementos que son compartidos en común por todas las sectas hinduistas pero no habría un solo elemento que todas compartan. En mi opinión, a pesar de que muchas sectas no reconocen explícitamente al Veda, ni utilizan el sánscrito como lengua sacra, ni practican la ortodoxia brahmánica, aún así la esencia del hinduismo sería el influjo de la metafísica abogada por la *shruti*, eminentemente sintetizada en la sílaba imperecedera (*aum*) que abre los textos, las invocaciones, etc., y que penetra incluso, aunque de manera velada, las canciones por ejemplo de los *Sants*.

castas medias y bajas, cuyos líderes son tanto brahmanes, como de las mismas castas medias o incluso intocables.¹⁰

Retornando a la cuestión de la doble tipología del movimiento bhakti, esta se manifiesta ostensiblemente para los participantes *saguni* particularmente en la adoración de dos avatares del dios Vishnu, a saber, Krishna y Rama, aunque también debe mencionarse la adoración del dios-mono Hanuman, el compañero legendario de Rama. Un número menor de adherentes dirige su adoración hacia Shiva y la gran Diosa. Mientras que los participantes *nirguni* generalmente rechazan la adoración de los avatares de Vishnu o de cualquier otra forma antropomorfa o teriomorfa de dios: “Aunque la literatura *nirguni* dirige al devoto (participante) a adorar a un dios universal y sin forma, éste encarna parcialmente en el Nombre (*nam*) de Dios, en las palabras sagradas (*bani*) de los santos, y en la persona del guru y de los santos”.¹¹ Por lo tanto, la primera tipología correspondería en sentido amplio a la noción de la participación del ser humano en el ámbito de lo divino mediante la creencia, servicio, preparación de un culto y adoración de un Dios personal (*saguni bhakti*), mientras que la segunda implicaría sólo la fe en un Dios sin forma que no obstante, no es del todo impersonal (*nirguni bhakti*), puesto que el guru y el verbo son su encarnación.¹² Cabe destacar que aún y cuando haya estas notables diferencias, ambas tipologías recurren a la recordación del Nombre Divino como práctica espiritual íntima y directa, y también se parecen en que ambas tipologías representan en suma un reto político e ideológico al respecto de la casta de los *brahmanes*, pero no así al respecto de sus creencias metafísicas. Para ser explícito, desde estas dos posturas se critican las prácticas de exclusión y de distribución del poder en el continuo social empapado por una élite de familias sacerdotales que de alguna u otra manera reclaman sus derechos y privilegios procedentes de las antiguas costumbres védicas, mismas que rayan en lo mítico más que

¹⁰ Lorenzen, David. N. *Las ideologías sociales del hinduismo*:... p. 576-577. Cito de aquí mismo: “Shankara, Tukaram y Kabir son, respectivamente, importantes líderes históricos de estos tres tipos de sectas y corrientes religiosas del hinduismo”.

¹¹ Lorenzen, David. N. *Bhakti, comunidad y política*... p. 320.

¹² En palabras una vez más del profesor Lorenzen, el *bhakti saguni* sería históricamente previo a la *bhakti nirguni* y además más importante, dado que “ha venido a conformarse como la ideología hegemónica de la moderna sociedad Hindu... (la cual) representa una reforma “liberal” respecto de un Hinduismo previamente Védico y basado en los *sahstras* que había devenido el terruño exclusivo de un pequeño grupo de Brahmanes...” *Introducción: The historical vicisitudes*... p. 15.

en lo histórico; sin embargo, el conjunto de las creencias que caracterizan a la casta brahmánica –como al hinduismo en general, respecto a conceptos cardinales como *karma*, *moksha*, etc. subyace tácitamente aceptado aún por los más férreos devastadores del sistema clásico del *varna-ashrama-dharma*. Confróntese por ejemplo la canción de Namdev que comienza “*aau kalandar kesavaa...*” en donde en la quinta línea en la que se concluye: “El señor del Nombre, el controlador interno, vaga en todas las demás tierras”, la palabra utilizada para referirse a la divinidad en el segundo epíteto ha sido “*antarajaamii*” el cual se trata a todas luces del *antaryaamin* upanishádico.¹³ O también en la canción de Kabir conocida como “*niranjana nyaaraa re*” en donde se repite una especie de credo védico-vedántico en Hindi, a la gloria del ‘no-nacido’. Por ejemplo, en las expresiones que abren y cierran la canción, esto es: “*Niranjan Ram* está aparte, *Niranjan* es todo lo que está extendido” y “Abandona *Anjan* y adhiérete a *Niranjan*”, hay un claro juego de palabras que corresponden a las nociones vedánticas de *brahma* y *parabrahma*, o bien *atma* y *paramatma*, entre otras formas de expresión que indican la misma diferencia entre un principio que se manifiesta por su propio poder (sin la necesidad de una segunda entidad) y un principio que no se manifiesta de ninguna manera, es decir, que permanece absolutamente en sí mismo. Además, los seis versos que comienzan con: “*Anjan* es la Creación y aquella sílaba *AUM...*”, en adelante hasta: “*Anjan* es (ofrenda de) hojas, *Anjan* es los dioses, *Anjan* hace servicio para *Anjan*” se estilan las más profundas creencias védicas, comenzando por aquella doctrina tradicional de la sílaba imperecedera cuyo sonido primordial manifiesta precisamente los vedas, es decir, todo cuanto existe bajo la forma de sabiduría (*vidya*).¹⁴

¹³ Namdev *Nirgun ke gun* por Kumar Gandharva (Callewaert / Lath’s translation). Respecto a las Upanishads ver e.g. Brihadarayanka Upanishad III.vii. Toda esta sección se dedica a la meditación en el “Controlador Interno”. Shankara comenta sobre Brahma Sutras I.2.20: “Esta mención acerca de la distinción entre el alma incorporada (*jivatman*) y el Controlador Interno (*paramatman*) se basa en los límites adjuntos del cuerpo y los sentidos, sobreimpuestos por la ignorancia pero esta distinción no es tal en un significado absoluto. Dado que el Si-mismo interior no puede ser más que uno, y no dos. El mismo uno, no obstante, es mencionado como si fuera dos debido a los factores condicionantes, como por ejemplo cuando se dice “el espacio de una jarra” o “el espacio del cosmos” (con referencia a un único e indivisible espacio)”.

¹⁴ El resto de los conocimientos que se mencionan tienen que ver con la sabiduría de los puranas y de los shastras. Cabe destacar que en otras canciones estos mismos conocimientos son ampliamente vituperados (Cf. *Namdev* Callewaert / Lath ·10 “Puro ruido: los Vedas, pútridos, los Puranas. Ellos no conocen el secreto del nombre de *Ram*”). Ambos puntos de vista contradictorios se justifican porque en uno de ellos,

En cualquier caso, la diferencia respecto de las ideologías *saguni* y *nirguni* podríamos catalogarlas en dos bloques: por un lado, ambas respecto de sus antecedentes védicos-brahmánicos-hindúes; y por el otro, respecto de sí mismas. En el primer bloque la diferencia es que en estas dos tipologías la accesibilidad al conocimiento trascendental no se hallan tamizadas por las ceremonias ortodoxas de iniciación sean de *brahmacari* o bien de *sannyasa* –restringidas a unos cuantos, ni por las infranqueables prácticas brahmánicas de estudio, austeridad y regulación del complejo *modus vivendi*.¹⁵ Estas ideologías son literalmente accesibles para cualquier individuo, en cualquier condición o modo de vida, cuestión que se explica muy bien de manera tradicional por la teoría de los *Yugas* o “Ciclos Cósmicos” que implica como un corolario la edad del *Kali-Yuga* en donde las austeridades y “requisitos” para lograr la liberación (*moksha*) se reducen al mínimo. En ambas se aceptan individuos anteriormente considerados no aptos para la adoración ni para el conocimiento, como por ejemplo *shudras*, mujeres o también personas discapacitadas. Ahora bien, no obstante lo anterior, hay una diferencia evidente entre ambas posturas *saguni* y *nirguni* y es el tipo de participación con respecto a la divinidad, ya que por un lado, se considera a Dios con atributos y por el otro carente de ellos. A continuación procederé a delinear mediante el análisis de algunas canciones estas dos vías de participación, para después discutir en breve el término que he empleado hasta el momento de ‘participación’ y resaltar lo que he llamado el dilema del movimiento *bhakti*.

Las canciones de los *Sants*

se considera todo el conocimiento manifestado por el Nombre Divino, mientras que en el otro se considera ese mismo conocimiento producido por ‘la divinidad de los Brahmanas’ la cual, por definición, es despreciada por este movimiento. También quiero resaltar que Kabir en esta misma canción utiliza el término “*biralaa jaagai*” (es una rara persona quien *despierta*) acercándose bastante al comentario de Shankara sobre Brihadaranyaka Upanishad IV. iv. 12 “*aatmaanaM cedvijaaniya...*” que dice: “*Si (un hombre), uno en un millar, conoce el Sí-mismo, el cual es su propio así como el Supremo Sí-mismo, quien conoce los deseos de todos los seres, el cual yace en el corazón (intelecto), y está más allá de los atributos del hambre, etc. La palabra ‘si’ (cet) muestra la rareza del conocimiento de Sí-mismo.*” Swami Gambhirananda (2004) *The Brihadaranyaka Upanishad...* p. 512.

¹⁵ En este rubro habría que destacar aprender la teoría y realizar la práctica de los seis darshanas (*Nyaya/Vaisheshika, Samkhya/Yoga, Purva Mimansa* (la porción ritualística del *Veda*) /*Uttara Mimansa* (la porción del conocimiento puro o trascendental *Vedanta*)).

De entre los santos poetas más populares del Norte de la India calificados usualmente como *saguni* puede mencionarse a Tulsidas (1543 d.C. nacimiento) cuyos importantes trabajos han sido compilados en Hindi.¹⁶ En estos, el poeta expresa su participación de lo divino siempre a través de palabras llenas de emotividad más que por medio de un riguroso análisis filosófico.¹⁷ Es sabido que Tulsidas adoraba a la divinidad bajo la forma del nombre sagrado *Ram*. En una estrofa de su *Kavitavalli* podemos leer la confesión de haber sido abandonado por sus padres a temprana edad y de haber sido nutrido por los vicios, maldecido por el mal de la pobreza, utilizando solamente pedazos de tela raída como vestimentas. Escuchemos ahora algunas de sus aseveraciones:

Ahora Tulsí es el sirviente de Shri Ram, esto es fácil de ver y no es para nada necesario relatar, porque alguien que es tal no podría haber devenido un siervo, si no hubiese cantado las alabanzas de aquel quien prodiga a los monos...¹⁸

Tú desterraste mis pecados, desterraste mi angustia, mi cuerpo devino fresco y apto para adorar, mi corazón profundamente templado. De ser una grulla devine un cisne, ¡en tanto que yo soy tu ofrenda! ¿Qué tan lejos puedo llegar en expresar la multiplicidad de tus caridades?¹⁹

No tengo casta ni familia, no deseo ninguna casta o familia; Nadie es útil para mí, ni yo soy útil para alguien; Para mí este mundo y el otro, ambos están en la mano de *Raghunatha*; Y la fe de Tulsidas recuesta solamente sobre un único Nombre.²⁰

La importancia de esto es que el poeta concibe un Dios personal del cual él es diferente en tanto que se considera un cierto individuo afectado por desgracias y miserias, pero que al mismo tiempo también le es idéntico, al menos parcialmente por la participación de su gracia o favor a través de la pronunciación de su divino Nombre. El

¹⁶ Entre estos se halla una versión del *Ramayana* de Valmiki escrita principalmente en Hindi y en otras lenguas vernáculas. La obra es denominada *Tulsi-krita Ramayana* y es muy popular. En cuanto a la fecha de nacimiento, esta fue propuesta de manera independiente por Wilson y Blumhardt, y es aceptada como la más probable por Allchin.

¹⁷ Tulsidas *Kavitavali*... p. 46.

¹⁸ Tulsidas *Kavitavali*... p. 152.

¹⁹ Tulsidas *Kavitavali*... *Ibidem*.

²⁰ Tulsidas *Kavitavali*... p. 172.

poeta ofrece a la divinidad no sólo la recitación de su nombre sagrado sino aún más, a sí mismo. En una estrofa posterior se puede leer el anhelo por eliminar las diferencias entre lo ‘adorado’ y el ‘adorador’:

‘Tú me has hecho tú mismo’
- esto lo sabré completamente²¹

Tomando en cuenta lo ya dicho, que los santos poetas no desarrollan sistemas filosóficos coherentes, y que su impulso para escribir es más bien emotivo que racional, aún así pienso que podría plantearseles una interesante cuestión: el individuo, ¿es idéntico o diferente de aquello de lo que participa y con lo cual busca unirse por completo? Si es idéntico ¿cómo se separa?; si es diferente ¿cómo puede entonces unirse?; si no hay diferencia entonces ¿a quién se dirigen o para qué se llevan a cabo las actividades de adoración?; pero si no hay identidad ¿puede entonces cualquier medio – como por ejemplo la recitación de un nombre sagrado– cristalizar el objetivo anhelado de la unión espiritual? Pero antes de proseguir con estos razonamientos continuaré delineando el movimiento *bhakti* ahora con algunas líneas del poeta “ciego”.

La segunda figura en importancia para la literatura Hindi es el poeta Sur-Das, quien vivió durante el siglo XVI d.C. La tradición cuenta que nació en la aldea de *Sihi* al sur de Delhi, no muy lejos de la población de *Braj* donde el avatar *Krishna* habría pasado su juventud.²² Nacido en una familia brahmana pobre sus padres se llenaron de horror al saber que el niño había nacido ciego, lo cual fue considerado como una desgracia que hubo provocado cierto ostracismo hacia el infante. A la edad de seis años ocurrió un episodio que marcaría su vida en adelante. Un regente local le había entregado al padre de Sur-Das dos monedas de oro, suficientes para provisionarse de comida al menos durante siete meses. Pero durante la noche las monedas fueron tiradas por los ratones dentro de un agujero de la casa hacia donde almacenaban paja. A la mañana siguiente, al escuchar las lamentaciones de sus padres, Sur-Das les encomió a que cantaran y alabaran solamente a Dios, quien se llevaría todas sus penas. Ante esto, los padres le dijeron que desde el momento de su nacimiento no habían tenido “más que males” a lo que Sur Das replicó que les revelaría dónde estaban las monedas si le

²¹ Tulsidas *Kavitavali*...p. 154.

²² Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint*... p. 3.

garantizaban una petición: “abandonar el hogar”.²³ De este modo comenzaron los vagabundeos del poeta hasta que se establecería en Mathura. Sur-Das era partidario de Vallabha, el máximo exponente del Shuddhadvaita Vedanta, doctrina que afirma, *grosso modo*, que la realidad del universo y del individuo no es ilusoria, sino que ambas entidades son más bien manifestaciones parciales de la plenitud divina. El corolario de este punto de vista es que los participantes (*bhaktas*) no deben retirarse del mundo a la manera de los renunciantes (*sannyasis*) sino que en vez deben de vivir adorando día a día a la divinidad. Mediante la incesante alabanza a Krishna y por su gracia, puede uno actualizar la presencia divina en uno mismo y a la vez reconocerla en el mundo. La diferencia entonces con respecto del estricto “no-dualismo” del Vedanta tal como lo formuló Shankara, estriba evidentemente en la persistencia de la individualidad y del favorecimiento de la acción, principalmente de la adoración.

No obstante la comunión doctrinal señalada, para el profesor Hawley habría tan solo un ítem del que podría decirse que caracteriza “vividamente” el lenguaje de ambos Vallabha y Sur-Das, y este es la designación de Krishna como el *antaryaamii*: “clarividente, que percibe lo que está en el interior”.²⁴ Sin embargo, a diferencia del vedantin, el vate hace un lugar tanto para el erotismo místico como para la feminización del alma del iniciado en el amor a Krishna por medio de la figura simbólica de Radha, la copla perfecta misteriosamente surgida de y a causa del dios como la amante providencial suya, encarnada no sólo en la sabiduría, fuerza y belleza de cada mujer, humana o divina, sino también en el alma del participante. He aquí como Sur Das describe la relación entre ella y el dios:

“Radha, Radha” este ha sido, un mantra infinito, una fórmula cantada a un secreto collar de abalorios.

Próximo al Jamuna se sienta él, en una arboleda lejos de sus amigos y de quienes lo hacen feliz y de casa.

Él se acongoja por ti. Se ha convertido en un yogui: constantemente en vigilia, sin importar la hora...

²³ Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint...* p. 4.

²⁴ Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint...* p. 26. Nótese una vez más la presencia “upanishádica” a través de sus conceptos madre (ver nota 13). Por otra parte: “Ciertamente, si los términos técnicos y las imágenes comunes fueran tomadas como un índice de las relaciones entre el poeta y su patrono filósofo, uno se encontraría en una situación embarazosa al encontrar que Sur Das quizás está en mayor deuda con Shankara, a quién Vallabha busca refutar una y otra vez”. (*Ibidem*)

Algunas veces brinda en silencio: cierra sus ojos y medita en cada característica de tu figura.

Sus ojos son invocación, su corazón oblación, y sus murmuraciones la comida que alimenta a los sacerdotes quienes encienden el fuego.

Sur (Das) dice, déjalo verte. Satisface completamente su deseo.²⁵

El símbolo de la “amante” y del “amado” es un tópico recurrente para representar la fruición por la unión mística entre el *bhakta* y la divinidad. Lo que quiero destacar al presente es la subyacente aceptación de la dualidad fundamental entre “alguien” que tiene su mente puesta en el anhelo de reunirse con “algo” que traspasa su propia individualidad y, aún más, su propia humanidad: es decir, que el participante es presentado una vez más como alguien entre dos tierras, una de las cuales se dice es divina, inescrutable a la razón y a la experiencia, por ende incapaz de ser percibida o si quiera inferida. Cada palabra del poeta es burilada con el incendiado amor al Señor del cual, en su ausencia nos tornamos semejantes a “perros y puercos”:

Como carnívoras lechuzas, buitres y grullas: así son los cuerpos animales que tenemos.

Somos como linceas, como mangostas o como zorros –todos ellos viven en un hogar justo como nosotros.

Todos tienen sus casas, sus esposas e hijos –¿qué nos hace mejores que ellos?

Para llenar sus vientres ellos matan seres vivientes y se alimentan de delicias por las cuales ninguno suspiraría.

Sur (Das) dice, no es sino hasta que catamos al Señor, que somos como camellos y jumentos –eso es lo que somos.²⁶

Por último, quisiera agregar los versos finales de otra estrofa en donde el bardo equipara el canto de alabanzas con el mismo veda:

Los vedas son versos, testamentos para Dios –escucharlos hace que los santos sean santos y sabios.

¿Y qué hay de Sur (Das)? Yo también canto.

¡Oh Hari!, mi protector, he venido para tener tus cuidados.²⁷

²⁵ Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint...* p. 76.

²⁶ Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint...* p. 169.

²⁷ Hawley, J.S. *Sur Das: poet, singer, saint...* p. 176.

Cantar sería de este modo, la forma personal por excelencia de comunicación divina: es más, sería la forma prístina de poseerse en Dios. Ahora bien, la canción como ítem clave del movimiento *Bhakti*, también es utilizada por parte de los que se clasifican como poetas *Nirguni*. A continuación describiré brevemente la figura de Kabir para después delinear a aquella de Nanak y Namdev.

Kabir (siglo XVI d.C.) es renombrado por ser el poeta más destacado de la tradición *nirguni* del hinduismo.²⁸ Procedente de una familia humilde de tejedores musulmanes transcurrió su vida en Benarés junto al río sagrado Ganges. En el argot metafísico de este bardo, la realidad Absoluta que subyace a todo el universo manifestado es denominada *Ram*. Este principio trascendente es sin-forma y carece de atributos, no obstante sea el objeto de mayor adoración en muchas de sus canciones. Para Kabir, la certeza del buscador espiritual de lograr realizar la presencia divina de esta realidad Absoluta residiría en la fe más que en algún otro medio:

¡Hombre! ¿Dónde me estás buscando?

Estoy junto a ti

Ni en los vados sagrados, ni en los ídolos

Ni en los lugares secretos

Ni en los templos, ni en las mezquitas...

No estoy ni en las plegarias, ni en las penitencias

No estoy ni en votos ni en ayunos

No permanezco en ritos y ceremonias

Ni en el yoga ni en la renunciación

Si me buscas, de inmediato me encontrarás

Con sólo un instante de búsqueda

Kabir dice: escucha, hermano sadhu

Yo resido en la fe.²⁹

En este fragmento puede percibirse de inmediato el método de exposición de la doctrina *nirguni* subyacente. Primero se establece el destinatario del mensaje y su

²⁸ Lorenzen, David N. *Las canciones populares de Kabir...* p. 139.

²⁹ Lorenzen, David N. *Las canciones populares de Kabir...* p. 146.

condición: el hombre comprometido con una búsqueda espiritual; después se le hace hablar al principio universal por medio de un recurso retórico en el que se explica que la divinidad tiene dos respuestas ante la pregunta sobre su “residencia” (es decir, el lugar de la teofanía y de la comunión): “Estoy junto a ti”, es la respuesta positiva, en tanto que la respuesta negativa es una suerte de enlistamiento de todo lo que es usualmente considerado como sacro, virtuoso, puro, etc., que terminan negándose como lugares habitados por la divinidad: “No estoy en los vados...”. Al final de cada canción siempre hay un refrán que asienta una especie de conclusión, que en este caso es: el dios sin atributos reside preeminentemente en la fe, es decir, en una firme convicción personal que no depende de más argumentos, pruebas ni razonamientos, y que tampoco se apoya (al menos teóricamente) sobre un conjunto de prácticas de participación en lo divino (llámense ritos, ceremonias, consagraciones, cultos, etc.) excepto aquella de pronunciar constantemente el nombre de *Ram*. En el *Bijak* puede leerse:

El amor de *Ram* es querido, tanto como el fuego es querido.

Este incendia por completo todo el pueblo, aunque sigan mendigando por más.³⁰

Otra característica de Kabir es la importancia que otorga al guru (maestro espiritual) y su gracia o favor, pues es esta la que permite reconocer esa sutil esencia que permanece en sí misma después de haber negado todo lo que se ha sobreimpuesto en ella:

El *sí mismo* no es ni humano ni divino. No es célibe ni adorador de Shiva.

No es un Yogui ni un recluso en su celda. Tampoco es la madre de alguien o el hijo de alguien.

¿Quién reside en este templo del cuerpo? Nadie conoce hasta donde se extiende...

Por la gracia del Maestro he encontrado la vía, con la cual son anulados el nacimiento y la muerte.³¹

Otro celebrado poeta *nirguni* es guru Nanak procedente del área del Panjab y fundador de una nueva religión. Para Hew McLeod, el Sikhismo es hoy en día un sistema religioso separado e independiente respecto del hinduismo, y que fue establecido tal y como lo conocemos ahora a partir de los tiempos de Singh Sabha

³⁰ Hess, L. *The Bijak of Kabir...* p. 121.

³¹ Kabir *naa ihu Manas naa ihu deu* (GGS. p. 871), trans. by Gurbachan Singh.

(1666-1708 d.C) quien fuera el décimo y último guru reconocido por la tradición.³² Después de él, el texto canónico conocido como *Adi Granth* sería el que suplantaría la presencia de un guru personal y además encarnaría literalmente la presencia mística actual de maestro. La vida y obra de guru Nanak, el primer guía espiritual de esta comunidad, es sin duda alguna el pilar de esta tradición. Como tal, la vida de Nanak está llena de leyendas y hechos milagrosos como por ejemplo, cuando en un episodio de su infancia fue protegido de los rayos del sol por una cobra que abrió su caperuza sin intenciones de atacarlo. En otra ocasión, se dice que una vez al visitar el poblado de Eminabad, habiendo elegido asentarse en la casa de un hombre de casta baja llamado Lalo, un personaje de elevada alcurnia cuyo nombre era Bhago, se mostró indignado y ofendido porque el guru no hubo elegido asentarse en su casa, por lo que Nanak les pidió a ambos que preparan cada uno un pequeño pastel. Estando terminados ambos pasteles, Nanak los tomó en sus manos y al apretar el de Lalo sucedió que de este escurrió leche mientras que al apretar el de Bhago escurrió sangre. Para el profesor Mcleod estas historias podrían catalogarse como una suerte de exposición de argumentos que justifican y legitiman las creencias envueltas en ellas.³³ Por ejemplo, la historia de cuando Nanak es protegido en su infancia por una cobra de los rayos del sol, serviría para hacer creer firmemente a su comunidad que él era “el elegido por Dios” (*Akal Purakh*), en tanto que historias como la de “Lalo y Bhago” confirmarían la predilección por las castas bajas.

En las expresiones de este guru parece no encontrarse nada nuevo sobre el principio “sin-forma” (por ejemplo con respecto a las Upanishads) a excepción quizás de la severa insistencia de que es el guru el portador de la verdad, o mejor aún, que el guru es la “verdad” misma:

El uno, el sonido OM, el verdadero nombre, el creador, el espíritu primordial, el que está libre de miedo.

Sin odio, la forma más allá del tiempo, no-nacido, auto-existente, (que se hace conocido) por medio de la gracia del Guru.

Oración.

En el principio era la Verdad, al comienzo de los yugas era la Verdad.

³² Mcleod, H. *Sikhism...* p. xxvii.

³³ Mcleod, H. *Sikhism...* p. 7.

Nanak dice: La Verdad es y será la Verdad.³⁴

Además de esto, el guru también es la fuente prístina de la *bhakti* y todo lo que a él es dirigido es la “alabanza más elevada”:

Solamente la palabra del maestro hace manifiesta la luz

Cualquier acción que lo complace, es la alabanza más elevada.

Mi corazón languidece por el toque de tus fragantes pies de loto, en una sed siempre insaciable...³⁵

Muchos de los tópicos de guru Nanak por otro lado, son compartidos con aquellos de Kabir, por lo que no citaré más ejemplos. Finalmente tenemos a Namdev quien es tradicionalmente reputado por ser el “asiento de *bhakti*”. En el *bhakti-vijaya* se narra un episodio en donde, muy a su pesar, acompaña a Jñyandev a un peregrinaje en busca de Dios. Jñyandev le dijo: “Aunque un *Jivanmukta* (‘liberado en vida’) ha devenido libre de pecado, no debería abandonar la adoración a su guru, a Dios o a los sagrados lugares”.³⁶ Se dice que Namdev por medio de su participación de lo divino había logrado que Dios estuviera “sujeto a él”.³⁷ El siguiente párrafo es tan sólo una muestra de sus palabras:

Uno debe tener la determinación de ser indiferente ante todas las pasiones terrenales. Uno debe tener una constante compasión hacia cada creatura. Uno no debe tener el problemático pensamiento de “yo” y “tú”. Uno no debe tener ninguna perplejidad acerca de la vida mundana. Tan pronto como alguien alcanza esta manera de adorar puede ser llamado puro...

...así, mientras ejecuta uno sus quehaceres domésticos de manera exterior, Dios debería estar en el corazón de uno.³⁸

En una de sus canciones Namdev hace patente que la única forma de adoración que conoce y que es válida ante sus ojos es la recitación del nombre divino:

Vituperio para esos hablantes, vituperio para esos auditores, quienes no acogen el nombre de Prananath.

(Mero) sonido (son) los Vedas, disueltos (están) todos los Puranas (por que estos/ellos) no conocen el secreto del nombre de Ram.

³⁴ Nanak *muula mantra: I(eka) o(mkaara) sati naamu* (GSS. p.1).

³⁵ Nanak *gagana mai thaalu ravi caMdu* (GSS. p. 663).

³⁶ Abbott, J.E. y Godbole, N.R. *Stories of Indian Saints...* p. 159.

³⁷ Abbott, J.E. y Godbole, N.R. *Stories of Indian Saints...* p. 166.

³⁸ Abbott, J.E. y Godbole, N.R. *Stories of Indian Saints...* p. 168-169.

Pandits son quienes recitan los Vedas, el tonto Namdev conoce solamente a Ram.³⁹

Aún más, su amor es comparado con el ardiente anhelo erótico de un hombre lascivo:

Así como el apasionado libertino desea la esposa de otro, de ese modo es el amor de Nama por el Señor.

Así como el impetuoso sol brilla en el solaz quemando a las criaturas, así es el pobre Nama sin el Nombre Divino.⁴⁰

Baste con estos ejemplos para delinear, al menos a grandes rasgos, las características del movimiento *bhakti* a través de algunas de las canciones de sus santos poetas.

La noción de “participación” y el dilema del movimiento *bhakti*

Para el profesor Preciado, a partir de la *Bhagavad Gita* la *bhakti* se convertiría en la principal fuerza del hinduismo.⁴¹ Ante la situación de élites de castas y de prácticas restringidas a ascetas renunciantes, la *Gita* vino a ofrecer al hombre común la salvación en un Dios personal: “un Dios que desciende para combatir la iniquidad, para defendernos, un Dios al que se puede amar y adorar, y no un concepto abstracto y metafísico opuesto completamente a la vida cotidiana”.⁴² Por su parte, con la *Bhagavata Purana* se tiene la extensión lógica y continuada de la religión épica: “los mitos, los temas, los conceptos, han evolucionado hasta alcanzar la madurez y la plenitud que en la epopeya apenas asomaban”.⁴³ Aquí, *bhakti* es el tópico principal en torno al cual giran todos los demás temas, inclusive el de la liberación final. Además, el *bhakta* (participante) es dibujado como un ardiente y anhelante adorador que desearía reencarnar tan sólo para adorar una vez más al Señor: “Esta es la *nirguna-bhakti* la devoción sin ningún objeto distinto a Dios”.⁴⁴ De tal modo que, aún cuando sea completada la unión con Dios, siguen persistiendo las diferencias individuales. Cabe

³⁹ Namdev *dhig te bakataa* (Callewaert / LAth, no. 10).

⁴⁰ Namdev *mohi laagatii tala belii...* (GGS. p.874).

⁴¹ Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. 88.

⁴² Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. 83.

⁴³ Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. 89.

⁴⁴ Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. 92.

destacar que dos aspectos que en la *Gita* aparecen muy poco, en los *Puranas* alcanzan un lugar relevante: “Estos son *Puja* y *Prapatti*, ‘adoración’ y ‘rendición’ que aquí, en el *Bhagavata Purana* son la esencia de la devoción, el medio y el fin”.⁴⁵ El término *prapatti* marcaría para algunos autores un desenvolvimiento de la *bhakti* que la alejaría del ‘intelectualismo’ y en vez la insertaría en una especie de ‘emocionalismo’, particularmente a partir de la influencia de Ramanuja sobre los *Vaishnavas*.⁴⁶ En cuanto a la *puja* este es un ritual de adoración que se ha convertido en una especie de ceremonia muy popular en todos los templos y casas hindúes. Finalmente, las complejas concepciones religiosas respecto de la *bhakti* que se fueron introduciendo gradualmente en el brahmanismo durante muchos siglos, transformándolo pero sin que éste las integrara totalmente, se verían completamente asimiladas hasta el siglo XIII d.C.⁴⁷ Alrededor de esta centuria surgió un importante trabajo que representaría la ortodoxia brahmánica respecto a *bhakti*: Los *bhakti-sutras* de Narada. En estos se establecen de entrada tres cosas que encadenan entre sí una especie de relación circular:

- *Bhakti* es definida como siendo el ‘supremo amor divino’ (I.2 *parama premaruupa*).
- Su naturaleza no es erótica, ni sexual o placentera (I.7 *na kaamayamaanaa*) sino más bien es de la ‘forma de la renunciación’ (*nirodharuupatvaat*).

⁴⁵ Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. 94. La doctrina de ‘*prapatti*’ o ‘rendición absoluta’ de sí mismo al Señor, también se denomina ‘*saranagati*’. Dios es el único refugio del devoto y su único salvador. Seis ítems son reconocidos como esenciales en esta doctrina: 1) la adquisición de virtudes que lo harían a uno mismo apto para ser ofrendado a Dios; 2) el evitamiento de conductas que no son aceptables para Dios; 3) Fe en que el Señor siempre lo protegerá a uno; 4) dirigirse al Señor por protección y misericordia; 5) el sentimiento de la pequeñez y nulidad de uno; y 6) sometimiento total. Los primeros cinco son los medios para alcanzar la rendición absoluta.

⁴⁶ Hardy, Friedhelm *Viraha-Bhakti...* p. 37. El concepto de *prapatti* que se encuentra en los *Gadyas* (textos que dos siglos después de Ramanuja la comunidad Vaishnava tomó como canónicos) difiere tanto del concepto tal como Ramanuja lo trato en su comentario a la *Bhagavad Gita* y tal como lo trataron autores posteriores. El punto clave en cuestión, es la interpretación de B.G. XVIII.66. “En la primera interpretación... Ramanuja toma el término *sarvadharmān* implicando ‘todos los caminos de liberación’ (*karma*, *jñāna* y *bhakti yoga*)... En una segunda interpretación toma el término como significando ‘todas las acciones pecaminosas’ (por o cual, hay la duda de si *prapatti* es superior a *bhakti* o no en su postura)” Carman, J.B. *The Theology of Ramanuja...* pp. 215-216.

⁴⁷ Preciado, B. *Orígenes y evolución de la bhakti Vaishnava...* p. V.

- La renunciación estriba únicamente en consagrar todas las actividades ‘mundanas y védicas’ (I.8 *lokavedavyaapaaranyaasaH*).

Lo anterior es importante para la presente discusión, debido a que el movimiento de los santos poetas es deudor en gran medida de estas tres fuentes de reflexiones sobre *bhakti*. Desde mi perspectiva, la noción de ‘participación’ que esta palabra implica podría ser puesta de relieve de la siguiente manera: la relación que hay entre el individuo y la divinidad es como aquella que hay entre el todo y alguna de sus partes. Esto se podría tomar en sentido primario o bien en sentido secundario. En sentido primario, tendríamos entonces que todos los individuos serían “una parte” de Dios, el cual, ciertamente estaría fragmentado, limitado y disminuido, a través de esta relación. En sentido secundario, los individuos serían “como una parte” de Dios, situación que no es menos complicada, dado que se ha de explicar en primera instancia si los individuos y Dios se mantienen cada uno como entidades separadas, al menos racionalmente (Es decir, que en este tipo de participación, cada parte es separada sólo mentalmente del todo, como cuando dividimos un círculo en n lados). Otra posible solución, es aplicar un tercer sentido en donde cada individuo sería “una parte total” de Dios, es decir, que como en el caso de las chispas que arroja una fogata cada ser emanado poseería enteramente la esencia divina. En cualquier caso, debe notarse que la noción de ‘participación’ implica ella misma que el ‘todo’ (Dios, el Uno) es dividido o separado de alguna u otra manera.

Considero que en el caso de los santos poetas *saguni* es evidente que el modo de participación en lo divino es dualista, en tanto que hay un ‘adorador’ diferente de lo ‘adorado’, además de los medios de ‘adoración’ que involucran por sí mismos la noción de factores y resultados. Respecto a los poetas *nirguni* pienso que el modo de participación es unitario aunque en realidad se conserve aquí la individualidad separada de cada participante. En suma, me parece que hay un dilema no explícito ni tampoco resuelto y que es, como ya lo había adelantado, la ambivalente noción de ‘identidad / diferencia’: el individuo, ¿es idéntico o diferente de aquello de lo que participa y con lo cual busca unirse por completo? Dicho en palabras simples, en tanto se considere que hay la más mínima diferencia entre el individuo y la divinidad cualquier “unión” será algo adventicio, algo producido o bien generado, luego entonces no esencial al propio ser humano (ni tampoco a la divinidad misma). Mientras que, si lo que sucede es que entre el individuo y la divinidad hay una verdadera y completa identidad que sólo debe

reconocerse, entonces resulta superflua cualquier noción de participación, porque la consecuencia última de esta proposición, es que en esencia el individuo y la divinidad no serían distintos (i.e. ninguno podría ser una porción del otro, ni una imagen o reflejo, etc.). Pero aquí debe hacerse notar puntual y enfáticamente que tal “identidad” no tendría ya nada que ver más con la “individualidad” de un adorador: es más, ni siquiera con la personalidad de este. Por lo tanto, es claro que el dilema de la ‘identidad / diferencia’ no se resuelve manteniendo una postura donde quede lugar aún para los *bhaktas*.

A manera de conclusión

La relación del individuo con lo divino generalmente es el ámbito de incursión de la fe, la teología y en general del pensamiento religioso. La fe se enfrenta a un problema cardinal que es: ¿cómo verificar la creencia? La teología por su parte sostiene un duelo en primera instancia con una definición de Dios que abarque lo suficiente para incluir los distintos niveles politeístas, trinitarios o bien monoteístas, que son válidos para distintos tipos de creyentes. Mientras tanto, el pensamiento religioso en general se detiene ante el límite de lo humanamente concebible, puesto que para este pensamiento el lugar del individuo es implícitamente equivalente al de Dios (en tanto que uno crea al otro).

Por su parte, quedan otras dos etiquetas que han entrado ‘al quite’ en el debate, por decirlo de alguna manera, las cuales son: panteísmo y metafísica. La primera implicaría que ‘todo es Dios’, a lo que se ha respondido ‘entonces Dios es transitorio y perecedero’. La segunda es una suerte de concepto pivote, indefinible pero muy útil cuando se quiere salir de apuros: metafísica sería el conocimiento del principio absoluto y de los principios universales, y por lo menos aquí es claro que el término ‘principio absoluto’ rebasa aquel de ‘Dios’. En metafísica la concepción de la divinidad sobrepasa los niveles formales y nominales anteriores, apuntalando hacia la gnosis o bien, el conocimiento puro, sin sujeto ni objeto.

En mi opinión, la relación del individuo con el ámbito de lo divino es un terreno más propio del conocimiento puro (*jñana*) que de la ‘participación’, ‘devoción’ o ‘amor’ (*bhakti*). Conocerse a sí mismo es conocer a la divinidad: nadie puede dejar de

ser lo que es, o transformarse en otra cosa. Es sólo por ignorancia que nos pensamos “un otro que el principio absoluto” y es sólo por el triple deseo de hijos, riquezas y mundos (que implican respectivamente una esposa, medios materiales y medios divinos como la meditación) que mantenemos nuestra individualidad “asesinando al *atman*” a cada instante, es decir, “matando” al espíritu omnipresente al encerrarlo en una célula. Hablo desde la perspectiva del Advaita Vedanta en donde es claro que no hay cabida para una noción ambivalente de ‘identidad/diferencia’, dado que de acuerdo con sus principales dictados: “este si-mismo (espíritu) es lo Absoluto” (*ayam aatmaa brahma*); “yo soy Brahma” (*aham brahmasi*). Lo cual significa que no hay ni un “participante” ni aquello de lo cual “se participa”. Sólo hay una esencia única e indivisible que manifiesta por sí-misma todas las formas humanas y divinas, desde el individuo hasta Dios, sin ser afectada ni modificada para nada por ello. Y el modo de adorarla es realizando el conocimiento puro de que “tú eres Eso” (*tattvamasi*).

Bibliografía

- **Abbott, Justine E. y Godbole, N.R.** (1982) *Stories of Indian Saints: Maha Bhakta Vijaya*. Motilal Banarsidass Publishers, P.L. Delhi, India.
- **Appasamy, Aiyadurai Jesudasen** (1970) *The theology of Hindu Bhakti*. Senate of Serampore College, Christian Literature Society, Madras, India.
- **Carman, John Braisted** (1974) *The Theology of Ramanuja: An essay in Interreligious Understanding*. Yale University Press. London, England.
- **Coomaraswamy, Ananda Kentish** (2006) *El Vedanta y la tradición occidental*. Siruela, España.
- **Gold, Daniel** (1987) *The lord as guru: Hindi sants in North Indian tradition*. Oxford University Press, New York U.S.A.
- **Hardy, Friedhelm** (1983) *Viraha-Bhakti: The early history of Krishna devotion in South India*. Oxford University Press. New York, U.S.A.
- **Hawley, John Stratton** (1984) *Surdas: Poet, Singer, Saint*. University of Washington Press, U.S.A.
- **Kabir** (1983) *The Bijak of Kabir (Traducido por Linda Hess y Shukdev singh, con ensayos y notas de Linda Hess)*. North Point Press, San Francisco.
- **Lorenzen, David N.** (1995) *Bhakti religion in North India : community identity and political action*. State University of New York Press, Albany, N. Y.
 - *Las ideologías sociales del Hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir*. Revista del CEAA, V.21, No. 4 (1986). Colegio de México, D.F.
 - *Bhakti, comunidad y política*. Revista del CEAA, V.31, No. 2 (1996). Colegio de México, D.F.

- *Las canciones populares de Kabir*. Revista del CEAA, V.26, No. 1 (1991). Colegio de México, D.F.
- **Mcleod, H.** (1990) *Sikhism*. Chicago University Press. U.S.A.
- **Preciado Solís, Benjamín** (1975) *Orígenes y evolución de la Bhakti Vaishnava: Del Rig Veda a los Bhakti Sutras* (Tesis de Maestría). Colegio de México, D.F.
- **Swami Gambhirananda** (2004) *The Brihadaranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* Kolkata, India: Advaita Ashrama (Déc. Reimp.).
- **Swami Tyagisananda** (1967) *Aphorisms on the Gospel of Divine Love or Narada Bhakti Sutras*. Sri Ramakrishna Math. Madras, India.
- **Tulasidasa** (1964) *Kavitavali (Translated and with a critical introduction by F. R. Allchin)*. George Allen and Unwin, London. Serie (UNESCO collection of representative works. Indian series).