

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Ciência da Religião
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião**

Juan Camilo Zuluaga Zapata

**ESPIRITUALIDAD Y HUMANISMO DEL ADVAITA VEDĀNTA EN LAS
ENSEÑANZAS DE SWAMI VIVEKANANDA Y SU PRESENCIA E
IMPORTANCIA EN AMÉRICA LATINA**

Juiz de Fora - MG

2025

Juan Camilo Zuluaga Zapata

**ESPIRITUALIDAD Y HUMANISMO DEL ADVAITA VEDĀNTA EN LAS
ENSEÑANZAS DE SWAMI VIVEKANANDA Y SU PRESENCIA E
IMPORTANCIA EN AMÉRICA LATINA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora - MG

2025

Zuluaga Zapata, Juan Camilo.

Espiritualidad y humanismo del Advaita Vedānta en las enseñanzas de Swami Vivekananda y su presencia e importancia en América Latina / Juan Camilo Zuluaga Zapata. -- 2025.

148 f.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.

1. Advaita Vedānta. 2. Ética. 3. Pluralidade religiosa. I. Vivekananda, Swami. II. América Latina. III. Título.

Juan Camilo Zuluaga Zapata

**ESPIRITUALIDAD Y HUMANISMO DEL ADVAITA VEDĀNTA EN LAS
ENSEÑANZAS DE SWAMI VIVEKANANDA Y SU PRESENCIA E
IMPORTANCIA EN AMÉRICA LATINA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciência da
Religião da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial a obtenção do
título de Mestre em Ciência da Religião. Área
de concentração: Tradições Religiosas e
Perspectivas de Diálogo.

Aprovado em: 26 de fevereiro do 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dilip Loundo - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Monica Giraldo Hortegas
Universidade Federal de Juiz de Fora / NERELPSI

Profa. Dra. Alina Silva Sousa de Miranda
Universidade Federal do Maranhão

RESUMEN

La presente disertación se centra en la importancia de la transmisión del conocimiento del Advaita Vedānta, a partir de la enseñanza y la presencia del maestro espiritual hindú Swami Vivekananda (1863-1902) fuera de su país natal, especialmente en los territorios europeo y norteamericano. Asimismo, se enfoca en la comprensión de cómo las enseñanzas y aportes de Vivekananda han sido recibidos fraternalmente en América Latina. En este sentido, se resalta la relevancia del Advaita Vedānta en dicha región, concebida como un espacio donde convergen diversas religiosidades y donde la tolerancia, la no discriminación y el respeto representan valores fundamentales para la coexistencia dentro del ámbito religioso. Tal característica permite establecer una aproximación con la experiencia de la India, un territorio que, en términos generales, se distingue por la pluralidad de tradiciones espirituales que conviven y se entrelazan, aunque no exentas de diferencias y complejidades, configurando así un vasto horizonte de diálogo y convivencia interreligiosa. De este modo, el desarrollo de este trabajo responde a una búsqueda orientada a profundizar en el conocimiento del Advaita Vedānta y del Yoga, dos sistemas filosóficos cuya ética representa una valiosa contribución tanto humanista como espiritual en el contexto latinoamericano.

Palabras clave: Advaita Vedānta; Latinoamérica; Vivekananda; Ética; Pluralidad religiosa.

RESUMO

A presente dissertação concentra-se na importância da transmissão do conhecimento do Advaita Vedānta, a partir do ensino e da presença do mestre espiritual hindu Swami Vivekananda (1863-1902) fora de seu país natal, especialmente nos territórios europeu e norte-americano. Além disso, busca compreender de que forma os ensinamentos e contribuições de Vivekananda foram recebidos de maneira fraterna na América Latina. Nesse sentido, destaca-se a relevância do Advaita Vedānta nessa região, concebida como um espaço onde convergem diversas religiosidades e onde a tolerância, a não discriminação e o respeito representam valores fundamentais para a coexistência no âmbito religioso. Tal característica permite estabelecer uma aproximação com a experiência da Índia, um território que, em termos gerais, se distingue pela pluralidade de tradições espirituais que coexistem e se entrelaçam, ainda que não isentas de diferenças e complexidades, configurando assim um vasto horizonte de diálogo e convivência inter-religiosa. Dessa forma, o desenvolvimento deste trabalho baseia-se em uma busca por aprofundar o conhecimento do Advaita Vedānta e do Yoga, dois sistemas filosóficos cuja ética representa uma valiosa contribuição tanto humanista quanto espiritual no contexto latino-americano.

Palavras-chave: Advaita Vedānta; América latina; Vivekananda; Ética; Pluralidade religiosa.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the importance of transmitting the knowledge of Advaita Vedānta, based on the teachings and presence of the Hindu spiritual master Swami Vivekananda (1863–1902) outside his homeland, particularly in Europe and North America. It also examines how Vivekananda's teachings and contributions have been received fraternally in Latin America. In this regard, the study highlights the significance of Advaita Vedānta in the region, understood as a space where diverse religiosities converge and where tolerance, non-discrimination, and respect represent fundamental values for coexistence within the religious sphere. This feature allows for an approximation with the experience of India, a territory that, in general terms, is distinguished by the plurality of spiritual traditions that coexist and intertwine, even if not without differences and complexities, thus shaping a broad horizon for interreligious dialogue and engagement. Accordingly, the development of this work stems from a pursuit to deepen the understanding of Advaita Vedānta and Yoga, two philosophical systems whose ethics provide a valuable humanistic and spiritual contribution within the Latin American context.

Keywords: Advaita Vedānta; Latin America; Vivekananda; Ethics; Religious plurality

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	p. 7
1. CAPÍTULO - EL ADVAITA VEDĀNTA Y SWAMI VIVEKANANDA	p. 16
1.1 EL ADVAITA VEDĀNTA: EL SISTEMA FILOSÓFICO DE LA NO DUALIDAD	p. 17
1.2 EXPONENTES DEL ADVAITA VEDĀNTA CONTEMPORÁNEO	p. 29
1.2.1 Ramana Maharshi [Rāmana Maharṣi] (1879-1950)	p. 29
1.2.2 Śrī Ramakrishna [Rāmakṛṣṇa] Paramahansa (1836-1886)	p. 32
1.2.3 Nisargadatta Maharaj [Niṣargadatta Mahārāj] (1897-1981)	p. 35
1.2.4 Ramesh Balsekar [Rāmeś Bālsekara] (1917-2009)	p. 39
1.3 VIVEKANANDA: VIDA Y OBRA	p. 41
2. CAPÍTULO - VIVEKANANDA Y LA EXPANSIÓN DEL ADVAITA VEDĀNTA	p. 54
2.1 LA LLEGADA DE VIVEKANANDA Y LA MISIÓN EN OCCIDENTE	p. 55
2.2 LAS ENSEÑANZAS DE SWAMI VIVEKANANDA Y LA DEFENSA DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA	p. 70
2.3 LAS ENSEÑANZAS DE VIVEKANANDA: LA DIMENSIÓN UNIVERSAL DEL MÉTODO DEL ADVAITA VEDĀNTA	p. 83
3. CAPÍTULO - EL ADVAITA VEDĀNTA Y OTRAS TRADICIONES HINDÚES EN AMÉRICA LATINA	p. 100
3.1 EXPANSIÓN DE LA ENSEÑANZA EN AMÉRICA LATINA	p. 100
3.2 DIÁLOGOS CON OTROS SISTEMAS HINDÚES	p. 112
3.3 CONTRIBUCIONES ÉTICAS DE VIVEKANANDA Y UNA MIRADA DECOLONIAL	p. 126
CONCLUSIÓN	p. 139
REFERENCIAS	p. 143

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se desarrolló a partir de una motivación de carácter vivencial, originada en el acercamiento y la interacción con diversas escuelas filosóficas y espirituales de la India, especialmente con la tradición del Vedānta. Dentro de esta, se destaca la escuela Advaita Vedānta, corriente filosófica de la no-dualidad, basada en las enseñanzas de Swami Vivekananda (Svāmī Vivekānanda)¹, cuyas ideas despertaron un profundo interés por comprender los propósitos espirituales y los fundamentos filosóficos de dicha corriente.

Esta motivación se amplió con la aproximación a las enseñanzas del *yoga*, particularmente a través del *kriyā yoga* de Bābājī, difundido por Paramahansa Yogananda (Yogānanda) en su reconocida obra *Autobiografía de un yogui*. Las contribuciones de esta práctica reforzaron el propósito inicial, abriendo nuevas perspectivas para el estudio filosófico y experiencial de estas tradiciones.

Asimismo, este interés se vio fortalecido por diversas experiencias de participación e interacción con algunas de las principales escuelas del Budismo, en particular del Budismo tibetano, así como con otras corrientes que forman parte del amplio camino de esta tradición espiritual. Cabe destacar que tanto el Advaita Vedānta como el Yoga y el Budismo comparten ciertos planteamientos que revelan afinidades o correspondencias conceptuales. Esta convergencia proporciona una base más sólida para la

¹ El término procede del sánscrito *Svāmī*, que significa “señor, maestro” o “dueño de sí mismo”. Dado que, en contextos académicos y de divulgación internacional, se ha difundido ampliamente la forma Swami — adoptada en diversas lenguas y por la mayoría de las traducciones y estudios sobre el Vedānta — se opta aquí por conservar dicha grafía en lugar de la transliteración técnica. Del mismo modo, se prefiere emplear la forma Vivekananda en lugar de Vivekānanda, con el propósito de mantener coherencia con el uso más extendido en publicaciones globales y facilitar la lectura para un público amplio y multicultural.

comprensión de diversas afirmaciones presentes en dichas filosofías, y evidencia una resonancia significativa en determinados aspectos de sus enseñanzas.

Dicha coincidencia puede explicarse, al menos en parte, porque tanto el Advaita Vedānta como el Yoga están estrechamente vinculados con el marco de los Vedas, mientras que el Budismo, aunque lleva a cabo una crítica de algunos postulados védicos, también puede considerarse heredero del mismo contexto histórico y filosófico en el cual surgieron tanto el Brahmanismo como las corrientes heterodoxas de la época.

Comprender cómo estas filosofías convergen en numerosos planteamientos y comparten conceptos orientados hacia la búsqueda espiritual contribuyó de manera decisiva a intensificar la motivación por profundizar en el conocimiento de cada una de ellas. Al reconocer que estas tradiciones persiguen un mismo propósito — el despertar de la conciencia como objetivo último del ser humano, según sus enseñanzas — aunque a través de métodos específicos que, en muchos casos, pueden resultar compatibles y complementarios, se estableció un fundamento sólido para el desarrollo de este trabajo.

Así pues, esta disertación se enfoca específicamente en el análisis de la filosofía de la escuela Advaita Vedānta, un sistema de pensamiento ancestral originario de la India, caracterizado tanto por la profundidad de sus planteamientos metafísicos como por la universalidad de su mensaje. Además, se busca examinar cómo esta filosofía trascendió las fronteras de dicho país, logrando difundirse tanto en el Occidente como en América Latina. La presente investigación tiene como objetivo exponer sus principales planteamientos, destacar algunos de sus exponentes más relevantes fuera de la India y reflexionar sobre el impacto ético y social de esta corriente filosófica, con especial énfasis en la figura de Swami Vivekananda, uno de sus más influyentes difusores en el mundo contemporáneo.

Inicialmente, cabe afirmar que el Advaita Vedānta, en su definición, puede ser traducido como **el principio de la no dualidad del Vedānta**; a su vez, Vedānta significa **el objetivo final de los Vedas**. El Advaita Vedānta es un sistema filosófico que busca comprender la naturaleza de la realidad última y la relación entre el individuo y el universo. La esencia de esta filosofía reside en la afirmación de la no dualidad entre *ātman* (el ser interior, el alma individual) y Brahman (la realidad suprema, el Absoluto). En otras palabras, el Advaita Vedānta postula que la aparente separación entre el individuo y lo divino es una ilusión, resultado de la ignorancia (*avidyā*). Por tanto, el objetivo último de la existencia, es alcanzar la liberación (*mokṣa*) de esta ilusión, a través del autoconocimiento y la realización de la unidad esencial entre *Ātman* y Brahman.

Además, se ha comprendido que el hinduismo no es una religión, sino más bien el encuentro de varias religiosidades que coexisten dentro de un mismo espacio territorial²; en este contexto el Advaita Vedānta se destaca como una línea hermenéutica de profundización filosófica de tales religiones. Para el hinduismo y la escuela filosófica del no dualismo, el respeto y la tolerancia son principios fundamentales.

Así, la lucidez del conocimiento y de los valores presentes en este sistema, junto con la postura del *yoga* explicado por Vivekananda, despertó un interés aún más profundo en asimilarlos y considerarlos como referencia en el desarrollo de esta disertación, en virtud de que los invaluable aportes de dichos principios y valores específicos pueden ser de gran provecho dentro del territorio latinoamericano, un contexto en el cual la multiculturalidad está muy presente y, al mismo tiempo, coexiste una diversidad de religiones y creencias. Esta exploración del Advaita Vedānta comienza con una

² Es importante resaltar que el hinduismo es un amplio sistema que se conforma por varias religiosidades, las cuales, en la mayoría de los casos, aunque no siempre, ponen su fundamento en el sistema védico. Así como lo describe Flood. “O termo “hindu” é algo de difícil definição, uma vez que reúne um número considerável de tradições e ideias. A maioria das tradições, hindus, mas não todas, reverencia o corpus sagrado dos Vedas como texto de revelação; enquanto algumas tradições consideram certos rituais como pré-requisito para a salvação, outras não; alguns filósofos hindus postulam uma realidade teísta, que cria sustenta e destrói o universo, enquanto outros rejeitam este pressuposto” (Flood, 2014, p. 26).

presentación detallada de sus principios fundamentales, buscando dilucidar los principales términos y conceptos utilizados en esta tradición filosófica, tales como: *saṃsāra*, *karman*³, *dharma*, *ātman*, *Brahman*, *mokṣa*.

De esta manera, la presente disertación se enfoca principalmente en destacar la importancia de la transmisión de los conocimientos del Advaita Vedānta, a partir de la enseñanza y la presencia de Swami Vivekananda fuera de la India, en especial en los espacios europeos y norteamericanos. Además, analiza cómo las enseñanzas y aportes de Vivekananda han encontrado una recepción fraternal en América Latina, en el marco de contextos plurales tanto en lo religioso como en lo cultural. Por otro lado, se hace referencia también a otras presencias hinduistas que han llegado posteriormente al territorio, a partir de diferentes maestros y corrientes, como el caso del linaje de *kriyā yoga*, transmitido por Bābājī, y sus legados, integrándose así en nuevos espacios sin dejar de respetar ni de complementar las vías de búsqueda presentes en ellos. Así, estos métodos muestran cómo distintas corrientes pueden funcionar de forma complementaria en el camino de muchos hacia el crecimiento espiritual, sin oponerse entre sí, sino más bien ayudando a ampliar la comprensión de lo sagrado en contextos variados.

Por lo tanto, esta investigación tiene como objetivo específico destacar la importancia del Advaita Vedānta en América Latina, a partir de una perspectiva descriptiva que pone en evidencia cómo dicho territorio se caracteriza por una marcada diversidad religiosa, en la cual la tolerancia, el respeto y la no discriminación están íntimamente relacionados con el paisaje pluricultural de la región. Así pues, el Advaita Vedānta y el Yoga aparecen como sistemas filosóficos que pueden realizar una valiosa contribución tanto

³ A lo largo de este trabajo se utilizará principalmente el término *karman* para designar el concepto en su sentido general. Sin embargo, en ciertos apartados se optará por el uso de *karma*, particularmente al considerar su relevancia en la obra *Karma Yoga* de Swami Vivekananda.

humanista⁴ como espiritual en este contexto, sin dejar de reconocer la riqueza de otros saberes presentes en el territorio.

De igual manera, esta disertación también pone énfasis en que el Advaita Vedānta no busca presentarse como la única vía de conocimiento, sino más bien como una perspectiva que puede dialogar, complementar y compartir con otras corrientes, contribuyendo así al crecimiento mutuo y al entendimiento en el marco de la diversidad religiosa de América Latina. A lo largo de la investigación se irán exponiendo y analizando esos planteamientos, con el objetivo de destacar tanto la pertinencia como el valor de tales enseñanzas en el contexto latinoamericano

Será fundamental, el análisis de la vida y la obra de Swami Vivekananda, monje hindú que desempeñó un papel crucial en la difusión del Advaita Vedānta en el Occidente durante el siglo XIX. Vivekananda, discípulo de Ramakrishna (Rāmakṛṣṇa)⁵ Paramahansa, fue un orador elocuente, un intelectual brillante y un apasionado defensor de la justicia social. Su participación en el Parlamento Mundial de las Religiones de Chicago (1893) marcó un punto de inflexión en la historia del diálogo interreligioso y en la comprensión del hinduismo en el Occidente.

Swami Vivekananda es sinónimo de discernimiento (*viveka*) y felicidad absoluta (*ānanda*). Viajó desde la India al Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago (1893) para difundir el mensaje del Vedānta, impartiendo palabras fraternales a los buscadores y diversos caminos espirituales. Su presencia en América, como en otros lugares presentó una nueva perspectiva sobre las enseñanzas védicas en general, uniendo vínculos y rompiendo paradigmas. Vivekananda no sólo presentó los principios del

⁴ En este caso las palabras humanista y humanismo, son usadas, no en el sentido de la representación de una especie, sino en el sentido del ser humano que se siente comprometido con responsabilidad y sensibilidad, hacia los demás seres sintientes y con respeto hacia el universo.

⁵ A pesar de que la forma correcta en sánscrito es *Rāmakṛṣṇa*, en este trabajo se utilizará la grafía “Ramakrishna”, más difundida en traducciones y estudios internacionales, con el fin de facilitar la lectura y mantener coherencia con el uso común en publicaciones académicas y de divulgación.

Advaita Vedānta de una manera clara y accesible, sino que también enfatizó en su relevancia para los desafíos sociales y éticos del mundo moderno. Abogó por la igualdad entre todas las religiones, la importancia del servicio desinteresado a los desvalidos y la necesidad de combinar el conocimiento espiritual del Oriente con el progreso material del Occidente.

La expansión del Advaita Vedānta en América Latina, es un proceso que se inició a principios del siglo XX y continúa desarrollándose en la actualidad. La llegada de las obras de Vivekananda y otros exponentes del Vedānta, así como las visitas de swamis (maestros espirituales) y eruditos, despertaron un creciente interés por la filosofía y la cultura de la India en la región. Este trabajo, analiza la adaptación y así como la resignificación de las enseñanzas del Advaita Vedānta por fuera de la India, al sumarle los aportes del mismo Vivekananda; así como también se hace referencia a sus diálogos con otras tradiciones filosóficas y religiosas presentes en el territorio latinoamericano. La expansión del Advaita Vedānta en América Latina demuestra la capacidad y el interés de esta filosofía por dialogar, respetar e inclusive fomentar la tolerancia con otras culturas, sistemas filosóficos y religiones. Es así como la filosofía Advaita Vedānta se ha expandido a otros territorios de manera fraternal y respetuosa, exponiendo y compartiendo los aportes de sus conocimientos.

Además, se examinarán contribuciones éticas propuestas por Vivekananda, que vislumbran una perspectiva decolonial⁶. El colonialismo europeo impuso una serie de paradigmas sociales, religiosos y culturales en la India, buscando reformar y “civilizar” las tradiciones hindúes. Vivekananda, al afirmar la validez e importancia de la cultura y la espiritualidad de la India, confrontó estos paradigmas coloniales y defendió la necesidad de un diálogo intercultural basado en el respeto y la equidad. Las contribuciones de

⁶ En este sentido se hablará de decolonial, tomando como base los autores Bandyopadhyay y Mohapatra, quienes hacen referencia al poscolonialismo. En este trabajo se menciona que entre ambos conceptos existen varias proximidades: “Tanto en lo decolonial como en lo poscolonial, el objeto de crítica es el dominio colonial establecido por los imperios, y el discurso que lo justifica; con la salvedad que emergen de contextos históricos y condiciones diferentes.” (Rodríguez Reyes, 2016).

Vivekananda pueden verse como un sistema de deconstrucción en relación a la imposición de las costumbres europeas. Al introducir el conocimiento del Vedānta, en otros territorios fuera de la India, Vivekananda trascendió las barreras del colonialismo y propuso un crecimiento mutuo, basado en la tolerancia y la aceptación de ambos conocimientos: el espiritual de la India y el avance material de Occidente. Aunque Vivekananda no estuvo presencialmente en América Latina, el Swami sí comenzó su misión en el Norte del continente, además del territorio europeo y se interesó por llevar la enseñanza a otros lugares. Dice Monteiro (2020) que a partir de una visión que tuvo Vivekananda, el Swami enfatizó en la importancia de expandir el conocimiento de la filosofía Advaita Vedānta en Latinoamérica.

Al profundizar en las afirmaciones, y en las obras de Vivekananda, se consolidó aún más la importancia de llevar a cabo el presente trabajo, la cual se desarrolló bajo la orientación del profesor Dilip Loundo. Esto fue posible gracias a las valiosas enseñanzas y transmisiones que él mismo ha realizado en Brasil, tanto en calidad de profesor en la *Universidade Federal de Juiz de Fora* como de director del *Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia* (NEFRI).

Así pues, con el acompañamiento y la guía del profesor Loundo, fue posible llevar a término esta investigación, cuyo objetivo es participar y contribuir a la transmisión de dichos contenidos en el territorio latinoamericano, ayudando así a ampliar la comprensión de esta filosofía en nuevos espacios geográficos y culturales.

Algunos de los principales textos aquí usados como apoyo, fueron la literatura primaria de las obras de Vivekananda dentro de las cuales se destacan los libros: *Jñāna Yoga*, *Raja Yoga*, *Karma Yoga*, *Bhakti Yoga* y *Pláticas inspiradas*.

Por otro lado, en la literatura consultada se han utilizado como principales referencias las siguientes obras y autores. *Las cuatro Vías del Yoga PARA LLEGAR A DIOS: El Maestro Vivekananda habla de los senderos*

para alcanzar la dicha de Dave DeLuca; en la cual el autor se basa en conferencias impartidas por el propio Swami Vivekananda. Además, también han contribuido a esta investigación textos como *Vislumbres de la India*, de Octavio Paz; *Razão com sabor de Mel* de Dilip Loundo; así como el artículo de Bandyopadhyay y Mohapatra denominado *Redefining Swami Vivekananda as a Post-Colonial Thinker: Impacts on Education System*.

Por tal razón, puede afirmarse que esta disertación se fundamenta en referencias bibliográficas, en las cuales cada una de las citas utilizadas se presenta en el idioma original de la fuente consultada. Así pues, las referencias en inglés han sido citadas en dicho idioma, considerando que el inglés es una lengua franca y de amplio reconocimiento en el ámbito académico. Por otro lado, las voces de origen sánscrito presentes en esta disertación han sido transliteradas de acuerdo con el *International Alphabet of Sanskrit Transliteration* (IAST).

Con el objetivo de llevar a cabo esta investigación, el trabajo se ha dividido en tres capítulos. El primero proporciona una aproximación al Advaita Vedānta y a sus principales conceptos, exponiendo en qué consiste esta filosofía y haciendo referencia, además, a algunos de los representantes más relevantes de esta escuela, cuyos planteamientos han alcanzado una importante difusión más allá de la India. Finalmente, en dicho capítulo también se analizará la vida y obra de Vivekananda

En el segundo capítulo se analizará la misión de Vivekananda en el Occidente, así como la importancia que el propio maestro concedió al respeto por la pluralidad religiosa. Además, se destacará cómo el Swami, a partir de sus ideales humanistas, contribuyó tanto al desarrollo social como al crecimiento espiritual, planteando así la búsqueda de un equilibrio armónico entre el Oriente y el Occidente. Según esta perspectiva, dicho equilibrio podría servir de apoyo para que ambas regiones alcanzaran un desarrollo más pleno y compartido.

El tercer y último capítulo se centrará en la expansión del Advaita Vedānta en Latinoamérica a partir de la transmisión de Vivekananda, considerando además la presencia de otras corrientes religiosas hindúes en dicho territorio. Finalmente, se analizará la perspectiva decolonial de Swami Vivekananda, fundamentada tanto en su metodología como en sus enseñanzas, mostrando así cómo ésta proporciona una visión transformadora en el contexto latinoamericano.

En resumen, este trabajo tiene como objetivo proporcionar una introducción integral y descriptiva que permita profundizar en la filosofía Advaita Vedānta, considerando tanto su origen como sus conceptos fundamentales, así como a sus principales exponentes y al impacto que ha tenido en el mundo contemporáneo. Con ello, se busca contribuir a una mayor comprensión de esta compleja y relevante tradición filosófica, así como reflexionar sobre su potencial para promover el autoconocimiento, la justicia social y el diálogo intercultural. A partir del análisis de la obra de Swami Vivekananda y de la expansión del Advaita Vedānta en América Latina, el estudio pone en evidencia la pertinencia de esta filosofía frente a los desafíos del siglo XXI, en un mundo cada vez más globalizado e interconectado.

Finalmente, la presente investigación examinará la relevancia de las contribuciones éticas propuestas por Vivekananda, las cuales invitan a reflexionar tanto sobre el colonialismo como sobre la construcción de una humanidad más justa y equitativa. Según sus enseñanzas, el énfasis en la tolerancia religiosa, el servicio desinteresado y la valoración de la cultura local ofrece una vía para superar las heridas del pasado. De esta manera, se evidenciará cómo el Swami se distingue por resaltar el respeto a la dignidad, tanto individual como colectiva.

CAPÍTULO 1

EL ADVAITA VEDĀNTA Y SWAMI VIVEKANANDA

En este primer capítulo se presentará la filosofía del Advaita Vedānta, explicando sus principales términos y conceptos fundamentales. Asimismo, se expondrá su origen, su principal precursor y su objetivo esencial. Se mostrará cómo este conocimiento, tanto filosófico como práctico, trasciende el tiempo y el espacio, superando las fronteras físicas y culturales para compartir sus enseñanzas de manera amplia e inclusiva. De esta manera, se describirá al Advaita Vedānta como un método que otorga herramientas que conducen al buscador hacia el autoconocimiento. A continuación, se presentarán algunos de los representantes contemporáneos más relevantes e influyentes, conocidos fuera del territorio de la India, quienes con sus enseñanzas han transmitido sabiduría y han contribuido a expandir la filosofía del Advaita Vedānta a innumerables personas. Estos representantes a su vez han dejado importantes legados, que en la actualidad se encuentran vigentes y que pueden ser destacados y reconocidos por sus aportes para el desarrollo espiritual y filosófico del ser humano. Para cerrar el presente capítulo, se hará énfasis en la biografía de Swami Vivekananda, destacado representante de la India y autor en quien se fundamenta este trabajo, abordando su vida, obra y su interés por llevar a cabo, en Occidente y en otras partes del mundo, una labor y un compromiso no solo de índole espiritual, sino también de carácter social y humanitario, en pos de la búsqueda de la verdad y de la equidad. Con ello, procuró rescatar el valor de cada ser humano, especialmente de aquellos de escasos recursos, por quienes el Swami se interesó profundamente y en favor de quienes abogó durante toda su vida, generando así una mayor conciencia a nivel social. Por lo tanto, fomentó el crecimiento de todos, con una visión

inclusiva que trascendía clases sociales, filosofías y religiones, invitando a reflexionar desde una perspectiva altruista.

1.1 EL ADVAITA VEDĀNTA: EL SISTEMA FILOSÓFICO DE LA NO DUALIDAD

El Advaita Vedānta es un antiguo sistema de conocimiento (*vidyā*), descrito entre las principales escuelas filosóficas del sistema védico (sistema de conocimiento previo a la religión hindú), el cual en los últimos tiempos ha tomado fuerza y mucha más relevancia en cuanto a su propagación, dándose a conocer por fuera de la india, donde se originaron y fundamentaron sus raíces. Así, poco a poco, se ha ido difundiendo debido a diversas causas y motivaciones sociales, globales e individuales que le han permitido expandirse por otros territorios de manera fraternal y respetando las culturas, llevando y compartiendo los aportes de su conocimiento. Por medio de sus enseñanzas y fundamentos, buscadores de todo el mundo han logrado encontrar un foco y una dirección espiritual, hallando en la filosofía Advaita Vedānta un camino directo hacia el despertar de la conciencia y en otras ocasiones funcionando como un complemento a sus corrientes y prácticas, tanto filosóficas como espirituales, permitiéndoles objetivarse con un sentido más profundo en sus vidas, en relación a las áreas de la existencia y la espiritualidad. Dicha filosofía es un camino teórico práctico que se interesa por el conocimiento, como finalidad para llevar al ser al estado de liberación, el cual según la misma corriente filosófica se encuentra velado, inconsciente y confundido en medio de ciclos de renacimientos. Para poder profundizar mejor en este sistema es importante entender que el mismo, tiene como propósito el principio de *mokṣa*, el cual es definido como liberación desde el punto de vista de esta corriente filosófica; y es fundamental para comprender el objetivo del Advaita Vedānta, sin embargo y aunque pudiera hacerse una comparación de aproximación, es necesario aclarar que dicho principio es diferente a lo que ha sido comprendido a partir de una visión cristiana y asimilado en el Occidente como enseñanza de salvación o soteriología. Para el

Advaita Vedānta de cierta manera no hay nada que alcanzar, puesto que si todo hace parte de la misma esencia, entonces el trabajo realmente es identificar al ser, el cual se encuentra oculto como la esencia pura e innata dentro de cada individuo, y que se esconde o se confunde por medio del velo de la ilusión, la cual termina olvidándose en medio de falsas identificaciones, esta esencia o también llamada *ātman* hace parte del Espíritu indivisible y como tal necesita ser reencontrada, cuando esto ocurre el buscador puede sumergirse totalmente en ella, trascendiendo las ilusiones y las falsas identificaciones. En pocas palabras, se genera dentro de los practicantes del sistema, la importante necesidad de soltar y dejar de confundirse con todos los falsos conceptos que se han construido dentro de su comprensión subjetiva de la realidad, y que de la misma manera han ido opacando y velando la esencia, la cual hace parte del Espíritu indivisible que todo lo impregna. Así lo comenta Paz:

Liberación no es salvación en el sentido cristiano. No hay alma o persona que salvar: el liberado se libera de la ilusión del yo. Su ser es el Ser. La liberación no consiste en renacer en el reino de los cielos, sino en destruir la doble fatalidad que nos ata a este mundo y a su insensato girar: *moksha* [*mokṣa*] nos libera del peso del *karma* [*karman*] que hace mover la rueda de *samsara* [*saṃsāra*] (Paz, 2018, p. 166).

Para comprender mejor esta corriente del Vedānta, puede señalarse que su propósito fundamental es proporcionar al buscador el conocimiento y, con él, las herramientas necesarias para alcanzar el estado de autorrealización, a través del principio de la no dualidad (*Advaita*), que caracteriza a la escuela Advaita Vedānta. En este contexto, los conceptos de autorrealización y liberación pueden entenderse como un mismo estado, en el que se produce el reencuentro con el *ātman*, entendido como el sí mismo, que trasciende el nacimiento y la muerte. Por lo tanto, trasciende todo lo que es limitado y finito. A diferencia de la concepción de la muerte en algunas otras culturas, puede afirmarse que, para la escuela Advaita Vedānta, el alma iluminada (*jñānin*) no experimenta nacimiento ni muerte; estos conceptos forman parte de la ilusión (*māyā*), la cual puede ser superada mediante la práctica espiritual (*sādhana*).

Así para aproximarse a una comprensión mucho más vasta sobre esto, es necesario eliminar los conceptos e impurezas que hacen al individuo incapaz de ver e identificar la verdadera naturaleza de su realidad. Śaṅkara (788-820 a. C.) quien es el precursor de estas enseñanzas hace la siguiente analogía en el texto *Ātmabodha*:

Es solo a causa de la ignorancia producida por una errónea comprensión que el Ser no-dual aparece como finito y delimitado a 'nombre y forma'. Cuando la ignorancia es destruida, el Ser no-dual, que no admite ninguna multiplicidad, revela al Sí Mismo cuya verdadera naturaleza es no dual, tal como el sol se revela cuando las nubes se apartan (Śaṅkara, 2013, p. 29).

Así, como viene siendo mencionado, el sistema Advaita Vedānta tiene como fundamento alcanzar el último estado, entendido como liberación, el cual, haciendo una comparación, tendría una aproximación diferente pero cercana al principio soteriológico del cristianismo, y para ser más específicos podríamos entonces clasificarla dentro de las seis escuelas filosóficas fundamentales que hacen parte del sistema védico y que han tomado sus bases en los Upaniṣads. En palabras de Loundo:

As matizes de apropriação hermenêutica dos Upaniṣads agrupam-se em torno de seis principais escolas filosóficas, também conhecidas como *āstika* ou escolas védicas. Em função de afinidades doutrinárias, elas se agrupam em três pares: as escolas Nyāya e Vaiśeṣika, marcadas por um pluralismo realista e, no caso da primeira, pela explicitação adicional dos princípios da lógica indiana; as escolas Sāṅkhya e Yoga, marcadas por uma dualidade realista e, no caso da segunda, pela explicitação adicional dos princípios das práticas meditativas de concentração mental; e as escolas Mīmāṃsā e Vedānta, esta última marcada por um realismo unicista. Note-se, entretanto, que a escola Mīmāṃsā não constitui, propriamente, uma escola soteriológica, em que pesem desdobramentos controversos nessa direção. Trata-se, antes de tudo, de uma escola de exegese védica que debruça, primordialmente, sobre os princípios da eficácia do ritual; daí sua vinculação mais imediata com a seção védica relativa à ação (ritual) (*karmakāṇḍa*). Note-se, finalmente, que cada uma das escolas acima possui um cânon de textos básicos e uma série ininterrupta de comentários e tratados independentes em sânscrito, com continuidades e desdobramentos contemporâneos. Das seis escolas ortodoxas acima mencionadas (*darśanas*), o Vedānta representa a proposta de maior impacto na esfera soteriológica. E, não por acaso, é aquela que se afilia de forma mais umbilical, orgânica e processual aos Upaniṣads. Para o Vedānta, os ensinamentos dos Upaniṣads não constituem apenas a fonte de uma doutrina – a doutrina da não-dualidade (*advaita*) e/ou da unicidade (*ekatva*) – mas, acima de tudo, de um método que culmina com o evento de realização ou Libertação (*mokṣa/preman*). Sua própria designação reitera o

sentido etimológico da designação explicativa da natureza dos Upaniṣads: os Upaniṣads são *vedānta*, i.e., a “parte final ou teleológica dos Vedas” (Loundo, 2022, p. 27-28).

Dentro de estas escuelas hay complementos entre sí y son implementados diversos métodos, como, por ejemplo: la respiración consciente, la concentración, las posturas (*āsanas*), rituales, autoindagación entre otros, siendo utilizados cada uno de ellos como herramientas direccionadas apenas para lograr la única finalidad que conlleva al mismo propósito; la libertad del alma que está condicionada y sujeta a los ciclos de renacimientos (*saṃsāra*) y está buscando salir de estos. Es claro y notorio que, dentro de la existencia en el mundo de la experiencia material, muchos individuos también presentan intereses aparentemente por otras cuestiones, que si bien pueden ser por alcanzar la liberación (*mokṣa*) en otras circunstancias pueden ser totalmente diferentes a esta misma finalidad. Estos cuatro principios son denominados *puruṣārthas* y son *artha* (prosperidad material), *kāma* (disfrute del placer), *dharma* (deber religioso y moral) y *mokṣa* (liberación); sin embargo, independientemente del principio por el cual se fundamente la búsqueda individual de cada persona, hay una convergencia entre todos los seres racionales, en el sentido por el cual se encuentran en una búsqueda que pretende alcanzar algo más. Para el sistema védico esto no es más que una ilusión y tiene su fundamento en la ignorancia del individuo, que se sostiene por medio de la falta de conocimiento y el deseo por hallar las respuestas en las experiencias materiales, a través de los sentidos y en los sucesos impermanentes, considerándolos inmutables. Esta es, entonces, la razón por la que, para la gran mayoría, la búsqueda se ha realizado de forma externa y solo cambiará en la medida en que se vaya alcanzando una madurez espiritual. En otras palabras, la verdadera búsqueda de la liberación comienza cuando se comprende que, en el mundo de la impermanencia y la experiencia material, nunca se podrá alcanzar algo completamente permanente, pues todo lo que tiene un nacimiento también tiene un final. Por lo mismo es en la mera esencia, el *ātman*, en donde podrá ser encontrada la verdad, y no en lo efímero y lo volátil. Comenta Paz los cuatro fines de la vida humana de la siguiente forma:

Según la ética tradicional son cuatro los fines de la vida humana: *artha*, *kama* [*kāma*], *dharma* y *moksha* [*mokṣa*] (o *mukti*). El primero se refiere a la vida práctica, al mundo de las ganancias y de las pérdidas, los éxitos y los fracasos; el segundo, dominio de placer y de la vida sexual, no está regido por el placer sino por el deseo; el tercero comprende a la vida superior el deber, la moral y los principios que norman la conducta de cada uno frente a su familia, su casta y la sociedad el cuarto consiste en la liberación de las cadenas de la existencia. *Moksha* [*Mokṣa*] es romper el ciclo de las reencarnaciones infinitas y su monótono estribillo [...] Los cuatro fines son legítimos, pero en la escala de los valores el placer es superior al negocio, el deber al placer y la liberación a los otros tres. Aquel que busca la liberación no ve en su cuerpo un obstáculo sino un instrumento (Paz, 2018, p. 163-164).

En el caso de la filosofía Advaita Vedānta son utilizadas herramientas como la autoindagación (*ātma-vichāra*), el discernimiento (*viveka*) y la comprensión de que todo lo creado es una manifestación del mismo Espíritu, dando a entender que nada es independiente de este. Basándose entonces en el conocimiento puro (*jñāna*) según sus enseñanzas.

Así desde la perspectiva de esta corriente clásica de la India, los seres que habitan el mundo de la experiencia material están velados por una gran ilusión (*māyā*), la cual impide al individuo percibir la verdadera realidad de su naturaleza. Esta ilusión lo mantiene en una fase de adormecimiento, comúnmente denominada como el estado de vigilia, que representa lo opuesto al despertar de la conciencia; el estado en el cual el *ātman* se funde con el Espíritu universal (Brahman). En el estado de vigilia, el individuo se experimenta como separado, percibiéndose a sí mismo como una entidad diferente de los demás seres. Esta percepción genera falsas identificaciones, entendidas como ego. No obstante, como ya se ha mencionado, cuando el velo es rasgado por el filo del conocimiento, el buscador vedantista alcanza el propósito final de la escuela filosófica del Advaita Vedānta; trascender las falsas identificaciones y realizar la unión del alma con la Totalidad o lo Absoluto, comprendiendo que no existe separación alguna respecto del Espíritu universal.

Por lo tanto, más allá de lo percibido por los sentidos hay una esencia de unicidad en todos los seres, es por esto que para el Advaita Vedānta, el alma (*ātman*) es equivalente a la realidad metafísica más elevada (Brahman),

y su objetivo final se consumará cuando el buscador logre la identificación con esta misma, eliminando el engaño, y yendo más allá de lo ilusorio. De tal forma que el buscador podrá reconocer de manera experiencial el principio de la unicidad.

Aclarando que, para llegar a un entendimiento más profundo de este sistema, no bastará solo con comprenderlo de una manera racional, es necesario que el objetivo sea realmente experimentado por el buscador, aunque los textos serán de gran ayuda para acercarse al conocimiento, es fundamental dentro de la tradición Advaita Vedānta, como también lo ha sido, para las otras corrientes derivadas de los Vedas, que las enseñanzas del conocimiento puro, sean transmitidas por un maestro (*guru*) y que este a su vez, haya recibido dicha transmisión de un *guru* antecesor y así sucesivamente. Será el maestro quien ayudará al buscador a llegar a su objetivo. Es importante que el maestro venga de raíces de un linaje auténtico, y que haya alcanzado el *mokṣa* para que entonces pueda mostrarles el camino a los buscadores (*śiṣya*) que estén acompañándolo por méritos y *karman*, haciendo una transmisión genuina de la enseñanza (*Guru-śiṣya-paramparā*). Por esto mismo para el practicante vedantista, es esencial que se haga efectiva la presencia del maestro, en su senda espiritual. Según Śaṅkara, en el *Upadeśa Sāhasrī*, el *guru* es el ser liberador que puede orientar de manera correcta al discípulo:

The teacher is one who is endowed with the power of furnishing arguments pro and con, of understanding questions and remembering them, who possesses tranquility, self-control, compassion and a desire to help others, who is versed in the scriptures and unattached to enjoyments both seen and unseen, who has renounced the means to all kinds of actions, is a knower of Brahman and established in It, is never a transgressor of the rules of conduct, and who is devoid of shortcomings such as ostentation, pride, deceit, cunning, jugglery, jealousy, falsehood, egotism and attachment. He has the sole aim of helping others and a desire to impart the knowledge of Brahman only. He should first of all teach the Sruti [*Śruti*] texts establishing the oneness of the Self with Brahman such as, "My child, in the beginning it (the universe) was Existence only, one alone without a second", "Where one sees nothing else", "All this is but the Self", "In the beginning all this was but the one Self" and "All this is verily Brahman" (Śaṅkara, 1949, p. 5).

Śaṅkara, el precursor del sistema del Advaita Vedānta es reconocido por ser un grande representante de la enseñanza y a él se le atribuyen tres categorías de textos: I comentarios (*bhāṣya*), II exposiciones de temas introductorios (*prakaraṇa grantha*), III poesía (*stotras*) de forma reconocida que tratan sobre dicha filosofía, aunque aparte de estos existen muchos otros que sin tener una total seguridad dicen ser del mismo Śaṅkara, La enseñanza de su propuesta filosófica es aplicada y difundida cada vez más en la actualidad. Flood destaca las obras principales de Śaṅkara:

Ainda que muitos textos filosóficos e hinos devocionais sejam atribuídos a Śaṅkara, é opinião generalizada entre os estudiosos, que o autor “Śaṅkara” refere-se, primordialmente, ao comentário (*bhāṣya*) ao *Brahma Sūtra*. Além dessa obra, três outras são inquestionavelmente reconhecidas, como suas: os comentários ao *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* y al *Taittīriya Upaniṣad* e o tratado independente, “Os Mil ensinamentos” (*Upadeśasāhasrī*). Provavelmente ele redigiu, também um comentário à *Kārikā* de Gauḍapāda, que é, por sua vez, um comentário ao *Māṇḍūkya Upaniṣad* e um comentário ao *Bhagavad-Gītā*, ainda que não haja um consenso sobre sua autoria [...] Além das obras comentariais, Śaṅkara seria, também, de acordo com as tradições do Advaita e do Śrī Vidyā, autor de um famoso hino dedicado à Deusa, o *Saundaryalaharī* (Flood, 2014, p. 306-307).

Dentro de los conceptos más importantes, utilizados por la filosofía Advaita Vedānta se han dado a conocer, propagándose por fuera de la India, algunos términos que inclusive han sido implementados dentro de lenguas distantes a su idioma original y por lo mismo en ocasiones, han sido tergiversados, comprendidos erróneamente, o simplemente adaptados y resignificados. Se presentarán a continuación algunos de los conceptos más importantes, a saber; tales como: el concepto de *karman*, *saṃsāra*, *dharma*, *māyā*, *samādhi*, *ātman*, *Brahman* y *mokṣa*.

Para comenzar, abordaremos el concepto de *karman*, señalando inicialmente que este ha sido popularizado e incorporado en diversas culturas. Sin embargo, en un uso generalizado, el término ha sido frecuentemente tergiversado, adquiriendo una connotación negativa o asociada al castigo. No obstante, para la corriente védica, este término, *karman*, posee un significado mucho más amplio y profundo que esta interpretación reduccionista. Este concepto hace referencia a la ley de causa y efecto, basada en el principio de

que toda acción genera una reacción. Estas reacciones determinan las circunstancias que el individuo experimenta a lo largo de sus existencias. La suma de dichas reacciones condiciona las experiencias vitales del sujeto, y puede dar frutos a corto plazo o en existencias futuras. Por lo tanto, desde una perspectiva védica, es erróneo reducir el *karman* a una noción exclusivamente negativa o punitiva. Más bien sería una ley de correspondencia que opera a partir de la acción en sí misma, independientemente de las intenciones o de las motivaciones subyacentes. Cabe destacar que el Hinduismo, el Budismo y el Jainismo — tres tradiciones surgidas en el contexto cultural de los Vedas — aunque las dos últimas presentan críticas a ciertas interpretaciones védicas, comparten como fundamento doctrinal los conceptos de transmigración del alma y de ley de causa y efecto. Así lo señala Paz:

La creencia en la transmigración es uno de los supuestos básicos del pensamiento religioso indio y es común al hinduismo, al budismo y al jainismo. No es un concepto estrictamente racional: es un artículo de fe. No obstante, es considerado como una evidencia que nadie pone en duda. *Samsara* [*saṃsāra*] abarca a todos los seres vivos, de larvas a los dioses. ¿Qué mueve a la rueda de las transmigraciones? Un texto de las escrituras budistas dice: “Cada ser está encadenado a *samsara* [*saṃsāra*] y a cada uno su karma [*karman*] lo lleva más allá.” Es decir, su *karma* [*karman*] lo lleva a renacer. *Karma* [*karman*] significa acto, pero también y sobre todo implica las consecuencias de nuestros actos. Somos hijos no de nuestros padres sino de aquel y aquellos que fuimos en vidas pasadas. Los hindúes hablan de “ley Kármica” y los budistas de “cadena de las causas”. La idea es clara cada acto como todo en este mundo tiene una causa, necesariamente anterior en el tiempo. Así *karma* [*karman*] es el efecto de acto en aquel que lo realiza, sea en esta vida, en la pasada o en la venidera (Paz, 2018, p. 165-166).

El concepto de *karman* es amplio y complejo; de hecho, al analizarse más en profundidad, se observa que existen diferentes tipos de *karman*. Así como lo afirma Patañjali:

Los diversos *karmas* [*karmāṇi*] que realizamos en este mundo inexorablemente dan su fruto. Éste puede aparecer en forma inmediata, o bien, después de un cierto período de tiempo. Cuando el Yogi [*yogin*] practica concentración sobre esos *Karmas* [*karmāṇi*], y también sobre los presagios que observa, entonces recibe el conocimiento acerca del momento de su propia muerte: 1. La filosofía de la India clasifica el *Karma* [*karman*] en tres clases: (1) *Prârabdha* [*Prârabdha*] *karma* [*karman*]: el *Karma* [*karman*] que se halla activo en la vida presente. (2) *Agami* [*Āgāmī*] *karma*

[*karman*]: el *Karma* [*karman*] futuro que generamos con nuestras acciones en la vida actual. (3) *Sañchita* [*Samcita*] *karma* [*karman*]: todo el conjunto de nuestro *karma* [*karman*] acumulado. El período de vida de una persona está dado por el *prârabdha* [*prârabdha*] *karma* [*karman*]. De allí que su conocimiento permita saber el momento de la muerte física. En India son muchos los *Gurus* que conocen el preciso instante en que dejarán el cuerpo mortal. Se dice que en ciertos casos ello ayuda a prepararse para dicho momento (Patañjali, 2020, p. 156-158).

Dando continuidad a esta perspectiva sobre la liberación y la trascendencia del *ātman*, resulta pertinente presentar el término *saṃsāra*, entendido en el contexto del Advaita Vedānta como la rueda de ciclos de transmigración. En esta rueda, el *ātman* experimenta la realidad ilusoria (*māyā*) hasta alcanzar el objetivo último: el *mokṣa*, o liberación, que implica la superación de los ciclos de renacimiento y la trascendencia del devenir fenoménico. Asimismo, el término *dharma* posee un significado complejo y amplio, relacionado con los principios éticos y la posición social de cada individuo, así como con el cumplimiento de los deberes y responsabilidades dentro del orden cósmico. También puede asociarse con la ejecución de rituales y con el compromiso espiritual del practicante en su búsqueda por la finalidad última de la existencia. En este sentido, se sostiene que el *dharma* más elevado consiste en la realización espiritual o *mokṣa*, es decir, la liberación, como afirma Flood:

A palavra *dharma* é um termo intraduzível. Queremos com isso dizer que não existe nenhum equivalente semântico nas línguas ocidentais- pelo menos naquelas que tentaram fazê-lo- capaz de expressar, de forma direta e imediata a pluralidade dos sentidos do termo. *Dharma* tem sido traduzida por uma pluralidade de termos como “dever”, “religião”, “justiça”, “lei”, “ética”, “mérito religioso”, “princípio e “direito”. Mais especificamente, *dharma* é o cumprimento do ritual védico pelos brâmanes [...] no plano universal, o *dharma* constitui um princípio cósmico e eterno que se articula, de forma intrínseca, com os contextos de interatividade humana. No plano do particular. O *dharma* refere-se a leis específicas e aos contextos nos que elas se aplicam (Flood, 2014, p. 80,86).

Dando continuidad a la explicación sobre *saṃsāra*, *mokṣa* y *dharma*, es fundamental profundizar en el papel de *māyā* dentro de la filosofía Advaita Vedānta, ya que constituye un elemento clave para comprender cómo el buscador se aproxima al conocimiento y a la liberación. Como se mencionó anteriormente, para el buscador perteneciente a la escuela no dualista del

Vedānta, el *ātman* se redescubre a través del conocimiento en el ámbito de la experiencia material. En este contexto, todo lo que es percibido por los sentidos es comprendido como *māyā*. Y es en este mismo sentido que *māyā* puede ser definida como ilusión dentro de la filosofía del Advaita Vedānta. De tal manera, puede afirmarse que todo lo que se manifiesta como *māyā* tiende a ocultar al *ātman*, impidiéndole reconocer su verdadera naturaleza. En otras palabras, tras el velo de *māyā* se encuentra la esencia pura del Espíritu, la cual es indivisible, no independiente y que impregna toda la existencia: *Brahman*. No obstante, estas son formulaciones conceptuales utilizadas como recurso pedagógico para aproximar al buscador a una comprensión clara del término. Para el adepto no dualista, todo es expresión de una misma esencia, por lo que sería erróneo establecer una separación entre *māyā* y *Brahman* o clasificarlas como realidades opuestas. *Māyā* es, en última instancia, una manifestación del Espíritu mismo y no puede ser comprendida como independiente de Él.

Tras comprender la naturaleza ilusoria de *māyā* y la unidad fundamental del *Ātman* con *Brahman*, el siguiente paso para el buscador no dualista consiste en trascender las falsas identificaciones que lo separan de su verdadera esencia. Cuando esto ocurre, el *ātman* se reconoce plenamente y el practicante alcanza el estado de *samādhi*. Este término se utiliza para referirse a los estados de profunda meditación, en los cuales el buscador puede experimentar directamente la unidad del *ātman*, percibiendo su identidad con *Brahman*. En este estado de supraconsciencia, el practicante deja de ser un simple buscador para convertirse en un conocedor experiencial. Como afirma Frydman:

Samadhi [*samādhi*]: Estado superconsciente, meditación profunda, trance, absorción en el éxtasis (*sam*, juntos + *a*, adv. + *dhi*, poner juntos). Una práctica del yoga en la que el buscador (*sadhaka*)[*sādhaka*] se hace uno con el objeto de su meditación (*sadhya*)[*sādhya*], obteniendo así una bienaventuranza total. El Samadhi [*samādhi*] es de cinco tipos: *savikalpa*, visualización de un objeto con los sentidos (por lo general un ideal o un dios) en la esfera dualista; *nirvikalpa*, más allá de todas las dudas, nombres y formas; *nissankalpa* [*niḥsaṅkalpa*], todos los deseos dejan de presentarse en la forma de “sankalpa” [*saṅkalpa*]; *nirvṛttik* [*nirvṛttih*], cesan incluso las mentaciones involuntarias (*vṛttis*)

[*vṛttis*]; *nirvasana* [*nirvāsanā*], cesa incluso en sentimiento instintivo de “vasanas” [*vāsanās*] (Frydman, 2003, p. 712).

Tras alcanzar el estado de *samādhi*, en el cual el practicante experimenta directamente la unidad del *Ātman* con Brahman, es posible profundizar en la comprensión de la naturaleza del *ātman* mismo. Puede añadirse, además, que el *ātman* puede entenderse como aquello que designa el alma, la esencia misma o el verdadero ser presente en cada individuo, el cual no es independiente de la Unicidad. Solo mediante el reconocimiento interior del *ātman* es posible alcanzar el reencuentro con *Brahman*, ya que el *ātman* no es otra cosa que la manifestación de un único Espíritu, expresado de múltiples formas. Como afirma Vivekananda:

El ser, el Atman [*Ātman*], es por su propia naturaleza puro, es la misma, la única existencia del universo que se está reflejando a sí misma, desde el gusano hasta el más elevado y puro de los seres. La totalidad de este universo es Una Unidad, Una Existencia, física, mental, moral y espiritual. Estamos viviendo esa existencia única en diferentes formas y creando todas estas imágenes acerca de ella. Para los seres que se han limitado a sí mismos en la condición de hombres aparece como el mundo del hombre. Para los seres que están en un plano superior aparece como cielo. Hay solo un alma en el universo, no dos, no viene ni se va. No ha nacido, no morirá, no reencarna (Vivekananda, 2008, p. 198).

De acuerdo con lo expuesto, puede afirmarse que el Ser Absoluto, Brahman, está presente en todo, y este solo puede ser plenamente identificado y comprendido en el momento de la experiencia directa del alma. No obstante, es necesario tener una comprensión conceptual de Brahman para aproximarse a su significado. En el plano discursivo se le define como el Espíritu Absoluto, e indivisible; sin embargo, en la praxis, Brahman solo es conocido por quien lo experimenta directamente fundiéndose en Él, como el Único y eterno “yo soy” (*So’ham*). No existe una forma adecuada de designarlo, ya que Brahman trasciende todo aquello que puede ser comprendido desde una perspectiva conceptual. En su obra *Razão com sabor de mel*, Dilip Loundo realiza el siguiente comentario:

Sob a capa aparente de uma proposição afirmativa, a “definição essencial” de Brahman atende fundamentalmente a uma funcionalidade eliminativa. Com efeito, “Conhecimento, verdade e infinito” são esmiuçados comentarialmente como rejeições de atributos positivos e interpretados como “atributos” do “sem

atributos”, i.e., de algo “destituído de partes, sem-ação, imóvel, sem-defeito e sem-mácula”. A “definição” essencial de Brahman não é, portanto, uma “definição”. Sua enunciação não decorre de um ponto de vista intrínseco (*svataḥ*): trata-se, ao invés, de una estratégia argumentativa que visa rejeitar todo e cualquier atributo empírico imaginável e, dessa forma, apontar sugestivamente para algo que transcende todos eles (Loundo, 2022, p. 76-77).

Tras profundizar en la comprensión del *ātman* como manifestación del Espíritu único, el paso siguiente para el buscador consiste en abandonar el individualismo y las falsas identificaciones. De este modo, el conocedor — quien ha reconocido su verdadera naturaleza — puede definirse como un ser realizado, es decir, alguien que ha alcanzado el estado de supraconsciencia o *samādhi*. Este estado no solo es esencial para el reconocimiento del objetivo último — el *ātman* — sino que también se encuentra estrechamente vinculado con otro concepto fundamental: el *mokṣa*. Ambos términos son complementarios en la realización espiritual del ser, siendo *mokṣa* comprendido como liberación. Este estado representa la capacidad del individuo para renunciar a los apegos materiales y mentales, superando la ignorancia que lo mantiene velado, y permitiéndole reconocer su verdadera esencia, la cual trasciende la existencia fenoménica. La realización del *ātman* conduce así a la liberación del *karman* y de los ciclos inconscientes de renacimiento en el *samsāra*. En palabras de Octavio Paz:

Moksha [*Mokṣa*] es una gnosis y una praxis. Por lo primero, es un conocer. No en el sentido moderno de saber, reducido generalmente a una información sobre esto o aquello, sino en el más antiguo de *realizar* la verdad, o sea: hacerla real y efectiva, vivirla y confundirse con ella. Por esto, *mokṣa* [*mokṣa*] es un autoconocimiento. Para conocerse a sí mismo, el sujeto practica la introspección y la crítica eliminando lo superfluo: el *karma* [*karman*] y sus adherencias, aficiones, repugnancias, nostalgias, efectos, ego, conciencia personal. Así descubre que es otro su verdadero ser. Ese ser tiene, según las escuelas y las religiones, distintos nombres: *atman* [*ātman*], *sat*, *puruṣa* [*puruṣa*]. También vacuidad. No es ni un yo ni un tú ni un él. No es nombre ni pronombre. No tiene peso, tamaño edad sabor: es, solamente es... Como praxis, *mokṣa* [*mokṣa*] es un ascetismo, íntimamente ligado al yoga y a sus disciplinas [...] De nuevo arcaísmo y sutileza, gnosis y praxis, *mokṣa* [*mokṣa*] es un estado paradójico a un tiempo negativo y positivo. Negativo porque es una liberación de los lazos que nos atan al mundo y al tiempo; positivo porque lo incondicionado es la beatitud. Samkara [Śaṅkara] dice: “*Moksha* [*Mokṣa*] es eterno pues no experimenta cambio alguno... es omnipresente como el aire libre de alteraciones,

autosuficiente y no está compuesto de partes: es uno...es Brahman (el Ser)” (Paz, 2018, p. 167-168).

1.2 EXPONENTES DEL ADVAITA VEDĀNTA CONTEMPORÁNEO

A propósito de esta reseña, se hará referencia a algunos de los *gurus* más representativos del sistema filosófico del Advaita Vedānta, cuyas enseñanzas han trascendido las fronteras de la India. En particular, se considerará a aquellos maestros que han despertado un interés especial para el desarrollo de este trabajo académico, tanto por la relevancia de su pensamiento en su contexto originario como por su proyección más allá de dicho ámbito. Cabe destacar que los maestros aquí mencionados, no constituyen la totalidad de los exponentes de esta corriente, pues han existido –y siguen existiendo– muchos otros maestros y maestras que, con sus enseñanzas, han contribuido a la conservación y transmisión de dicho conocimiento. Actualmente, la filosofía del Advaita Vedānta continúa viva gracias a *gurus* que mantienen y difunden el legado de sus enseñanzas.

1.2.1 Ramana Maharshi [Rāmana Maharṣi] (1879-1950)

Nacido en una pequeña aldea llamada *Tirucchūli*, el día 30 de diciembre de 1879, y con el nombre de Veṅkaṭarāman, fue hijo de un abogado llamado Sundaram Aiyar y su esposa Alagammāl. Cuentan las referencias históricas que Veṅkaṭarāman nació el día de *Ārdrā Darśanam*, una festividad conmemorativa al dios danzante hindú *Naṭarāja*. A la edad de 12 años, el padre del joven Veṅkaṭarāman falleció, por lo que la vida le dio un giro y debió irse a vivir con su tío paterno.

Alrededor de los 16 años tuvo algunas experiencias que lo llevaron a interesarse profundamente por el camino espiritual; la primera de ellas ocurrió a partir de un comentario de un pariente, cuando le mencionó que

estaba en *Arunachala* (*Aruṇācala* [“la montaña roja”]), lugar sagrado para los *sivaístas* (*śaivitas*), lo cual despertó en el futuro *jñānin* un interés en aquel lugar. Cabe destacar que, Śrī Arunachala pasaría a ser uno de los nombres espirituales con el que más adelante se conocería Veṅkaṭarāman. Otro de los hechos que marcaron su vida, tuvo lugar cuando recibió una copia del texto religioso llamado *Periyapurāṇam* de Sekkilar (Cēkkilār), el cual se relatan las historias de 63 poetas *sivaístas*; Ese texto, despertó en él, una profunda inclinación hacia el auto conocimiento. Sin embargo, acontecería aún una vivencia más relevante en el desarrollo de la espiritualidad de Veṅkaṭarāman, por lo cual resulta importante citar a T.M.P Mahadevan, en su texto biográfico Bhagavan Ramana:

It was about the middle of the year 1896; Venkataraman [Veṅkaṭarāman] was seventeen then. One day he was sitting up alone on the first floor of his uncle's house. He was in his usual health. There was nothing wrong with it. But a sudden and unmistakable fear of death took hold of him. He felt he was going to die. Why this feeling should have come to him he did not know. The feeling of impending death, however, did not unnerve him. He calmly thought about what he should do. He said to himself, ‘Now, death has come. What does it mean? What is it that is dying? This body dies.’ Immediately thereafter he lay down stretching his limbs out and holding them stiff as though rigor mortis had set in. He held his breath and kept his lips tightly closed, so that to all outward appearance his body resembled a corpse. Now, what would happen? This was what he thought: ‘Well, this body is now dead. It will be carried to the burning ground and there burnt and reduced to ashes. But with the death of this body am I dead? Is the body I? This body is silent and inert. But I feel the full force of my personality and even the voice of the “I” within me, apart from it. So I am the Spirit transcending the body. The body dies but the Spirit that transcends it cannot be touched by death. That means I am the deathless Spirit’. As Bhagavan Sri Ramana [Śrī Rāmana] narrated this experience later on for the benefit of his devotees it looked as though this was a process of reasoning. But he took care to explain that this was not so. The realization came to him in a flash. He perceived the truth directly. ‘I’ was something very real, the only real thing. Fear of death had vanished once and for all. From then on, ‘I’ continued like the fundamental *sruti* [*śruti*] note that underlies and blends with all the other notes. Thus, young Venkataraman found himself on the peak of spirituality without any arduous or prolonged *sadhana* [*sādhana*]. The ego was lost in the flood of Self-awareness. All on a sudden the boy that used to be called Venkataraman had flowered into a sage and saint (Mahadevan, 2002, p. 5-6).

Luego de entender cómo Veṅkaṭarāman alcanzó la iluminación, es pertinente realizar una pausa para hacer la siguiente aclaración, ya que en el

primer capítulo se hizo referencia a la importancia del *guru* para llevar al practicante a alcanzar el estado de *mokṣa*. Según las mismas enseñanzas tradicionales de los Vedas, es posible que existan seres, aunque poco comunes, que alcancen la iluminación por sí mismos, esto de cierta forma estará también ligado a los principios de *karman* y *dharma* de cada individuo, pues si retomamos estos conceptos, podría entonces afirmarse que quien logra la iluminación por sí mismo ya ha tenido un recorrido avanzado de desarrollo espiritual previo, en otras existencias, que le ha permitido llegar hasta tal punto. Este tipo de fenómenos son conocidos con los términos *svayambhū* (auto-manifestado) o *svayaṃprakāśa* (auto-iluminado).

Después conocido con el nombre espiritual de Ramana Maharshi (Rāmana Maharṣi)⁷, las enseñanzas de Veṅkaṭarāman se basaron en la autoindagación “*ātman vichara*”. Así según él, a partir de su experiencia y enseñanzas espirituales es necesario preguntarse constantemente “¿Quién soy yo?” (¿*Ko’ham?*). Afirmando que esta autoindagación será una *sādhana* constante que trascenderá el ego, eliminándolo y llevando al practicante hasta la realización de su ser. En el texto “*El evangelio del Maharshi*”, que además compone una parte del libro *Enseñanzas espirituales*, en donde se presentan diálogos e interacciones entre buscadores y Śrī Ramana, el *jñānin* responde con la siguiente afirmación ante las dudas de un interlocutor sobre la autoindagación como método de realización:

Si la pregunta por quien soy yo, fuera un mero cuestionamiento mental no sería de gran valor. El exacto propósito de la indagación del si-mismo es enfocar la totalidad de la mente en su fuente. Por consiguiente, no es el caso de un yo que anda en busca de otro yo. Mucho menos es la indagación de sí mismo una fórmula vacía, pues implica una intensa actividad de toda la mente el mantenerla constantemente inmovilizada en la pura consciencia del Sí mismo. La Indagación del sí mismo es el medio único e infalible, el único directo, de realizar el Ser incondicionado y absoluto que eres en realidad (Ramana Maharshi, 2005, p.111).

⁷ Rāmana Maharṣi (frecuentemente citado en traducciones y estudios sin diacríticos como Ramana Maharshi). De manera análoga, otros nombres propios y conceptos de origen sánscrito aparecen en este trabajo con su grafía transliterada en corchetes, o paréntesis, conforme a los estándares de transliteración académica.

La vida de Ramana Maharshi fue tan ejemplar que ha sido la inspiración de muchos buscadores espirituales e importantes personajes. Son muchas las historias que se tienen sobre él y el estado de introspección en el que permanecía absorto, constantemente en el sí mismo. Para terminar la breve presentación del *jñānin* son compartidas las primeras palabras del prólogo: “*Sri Ramana y su mensaje al hombre moderno*” compuesto por Carl Gustav Jung, y plasmadas en el libro, *Enseñanzas espirituales* de Ramana Maharshi:

Sri Ramana [Śrī Rāmana] es un auténtico hijo de su tierra india. Auténtico y además completamente excepcional. En la India él es el punto más blanco de un espacio blanco. Lo que encontramos en la vida y las enseñanzas de Sri Ramana [Śrī Rāmana] es la más pura esencia de la India; su aliento de una humanidad liberada del mundo y que libera del mundo, es un canto de milenios. Esta melodía está construida sobre un único y gran motivo, que en un millar de reflejos multicolores se rejuvenece en el seno del espíritu indio, y cuya última encarnación es el propio Sri Ramana Maharshi [Śrī Rāmana Maharṣi] (Jung, 2007, p. 11).

1.2.2 Śrī Ramakrishna [Rāmakṛṣṇa] Paramahaṃsa (1836-1886)

El 18 de febrero del año 1836 nació en *Kāmarpukur*; una aldea de Bengala, y con el nombre de Gadadhar Chattopādhyāya, quien más tarde sería reconocido como uno de los más grandes maestros de la tradición Advaita Vedānta. Su figura alcanzó proyección mundial, en gran medida gracias a las enseñanzas de su discípulo más destacado en Occidente, Swami Vivekananda, quien siempre se refirió a su maestro y, como su representante, fundó la Misión Ramakrishna (*Ramakrishna Mission*), institución que continúa activa con sedes en la India y en diversos países.

Es relatado en biografías que, desde muy temprana edad, Ramakrishna se inclinó hacia la espiritualidad y el misticismo, transitando por diferentes sendas religiosas en medio de su búsqueda. Era igualmente reconocido por la intensidad de sus visiones, entendidas en la tradición vedántica como manifestaciones condicionadas por el *dharma* y el *karman* de cada ser.

En sus escritos, Swami Vivekananda se refiere a su maestro como un ser de inquebrantable bondad, destacando que nunca pronunció una palabra dura contra nadie. En uno de sus numerosos relatos biográficos, Vivekananda menciona que Ramakrishna nació en el seno de una familia *brāhmaṇa* — la casta más elevada del sistema tradicional hindú, compuesta por sacerdotes y eruditos — y que su padre, profundamente ortodoxo, vivía bajo estrictas austeridades, dependiendo exclusivamente de limosnas para sobrevivir. Debido a ello, Ramakrishna creció en condiciones de extrema pobreza y, ya en su adolescencia, se vio en la necesidad de trabajar como sacerdote en un templo dedicado a la Madre Divina.

En la cosmovisión hindú, la Madre Divina posee múltiples representaciones, cada una con características y atributos específicos. En este caso, el templo estaba consagrado a la manifestación conocida como *Kālī*, una de las formas más poderosas y simbólicas de la divinidad femenina en el hinduismo. Para ofrecer una mejor comprensión del significado de esta deidad — y, por extensión, de los principios metafísicos de Brahman y *māyā* — se citan a continuación las palabras de Vivekananda, en las que ofrece una profunda interpretación de su naturaleza:

La divina madre llamada también Prakriti [*Prakṛti*] o Kali [*Kālī*], representada por una figura femenina de pie sobre una figura masculina; lo cual significa que, hasta que Maya [*Māyā*] desaparezca, nada podemos conocer. Brahman es neutro, desconocido, e incognoscible, pero para objetivarse se cubre con un velo de Maya [*Māyā*], se convierte en la Madre del Universo y de este modo produce la creación. La figura postrada (Siva [*Śiva*] o Dios) se ha vuelto sava [*Śava*] (muerta, falta de vida) por estar cubierta por Maya [*Māyā*] (Vivekananda, 2004, p. 95).

También es sabido que, durante su búsqueda espiritual, Ramakrishna practicó por medio de varios senderos religiosos, entre ellos el Advaita Vedānta, el Tantra, el Vaiṣṇavismo, el Cristianismo y el Islam. Su práctica incluyó métodos como el uso de *tapasyā* (austeridades extremas) y la meditación, Ramakrishna creía fervorosamente en la unidad de todas las religiones y en la posibilidad de alcanzar a Dios a través de múltiples senderos. El *jñānin* comprendía con respeto, el valor de las diferentes

religiones y sabía que independientemente de sus prácticas, todas estas son verdaderas y válidas como vías para alcanzar la unicidad.

Según los comentarios de Vivekananda, se dice que Ramakrishna alcanzó una profunda devoción por *Kālī*, razón por la cual decidió retirarse a un bosque para entregarse por completo a sus prácticas espirituales. Allí Ramakrishna hizo humildemente una choza dedicada a la madre divina. En este lugar se dedicó tiempo entero a la meditación y a la oración, logrando estados de *samādhi* y absorción profunda. En medio de todo este proceso se presentó cierta preocupación en la familia de Ramakrishna por haber tomado este tipo de actitudes, y como es tradicional en las costumbres hindúes, decidieron casarlo para que se concentrara en responsabilidades de familia, sin embargo, el matrimonio para Śrī Ramakrishna nunca fue un obstáculo en cuanto a su devoción e interés por el conocimiento y desarrollo espiritual, así su esposa fue para él un gran apoyo en su trayectoria, fue ella quien lo encontró más adelante en el templo de Dakshineswar donde en aquel entonces Ramakrishna vivía, y fue en ella misma en quien Ramakrishna vio a la representación física de la madre divina.

Conocida con el nombre de Sarada Devi (Śāradā Devī), y llamada como Śrī Mā (Santa Madre) por Ramakrishna y sus discípulos, cumplió un papel fundamental no solo en la vida del *yogin*, sino además en las enseñanzas espirituales, como una reconocida e importante líder espiritual, que alcanzó los estados más elevados de *samādhi* y que acompañó a Ramakrishna durante su vida y trayectoria espiritual como maestro.

Otro momento bastante relevante, según relata Romain Rolland en el texto, “*La vida de Ramakrishna*”: Ramakrishna fue iniciado por su *guru* de Advaita Vedānta, conocido con el nombre de Totāpuri, un renunciante que siempre estaba desnudo y que perteneciente a una de las 10 órdenes monásticas establecidas por Śaṅkara. Fue en este camino que Ramakrishna alcanzó los más profundos estados de *samādhi*. De hecho, es importante resaltar que hasta ese momento Ramakrishna ya había alcanzado algunos estados de *samādhi* y se había iniciado en otras corrientes espirituales,

teniendo visiones y experiencias místicas, por las que muchas veces se vio acusado de no estar bien equilibrado mentalmente. Entre tanto aún faltaba dar un último paso para llegar a la disolución absoluta del ego, pues todavía le quedaba una identificación de la dualidad, aquella que representaba todo para él. Fue con las enseñanzas de Swami Totāpuri, que el maestro logró el último estado denominado *nirvikalpa samādhi*. Primero Ramakrishna debió tomar los votos de *Samnyāsin* (renunciante) aceptando a Totāpuri como su *guru* y luego de hacer la iniciación, se dispusieron a meditar para llegar a tal estado. El mismo Rolland menciona el siguiente relato, citando las palabras de Ramakrishna de acuerdo a la experiencia con su *guru*:

“The naked man, Tota Puri [Totāpuri], taught me to detach my mind from all objects and to plunge it into the heart of the Atman [*Ātman*]. But despite all my efforts, I could not cross the realm of name and form and lead my spirit to the Unconditional state. I had no difficulty in detaching my mind from all objects with the one exception of the too familiar form of the radiant Mother, the essence of pure knowledge, who appeared before me as a living reality. She barred the way to the beyond. I tried on several occasions to concentrate my mind on the precepts of the Advaita Vedanta [Vedānta]; but each time the form of the Mother intervened. I said to Tota Puri [Totāpuri] in despair: ‘It is no good. I shall never succeed in lifting my spirit to the “unconditioned” state and find myself face to face with the Atman [*Ātman*].’ He replied severely ‘What! You say you cannot You must!’ Looking about him, he found a piece of glass. He took it and stuck the point between my eyes, saying: ‘Concentrate your mind on that point.’ Then I began to meditate with all my might, and as soon as the gracious form of the Divine Mother appeared, I used my discrimination as a sword, and I clove Her in two. The last barrier fell and my spirit immediately precipitated itself beyond the plane of the ‘conditioned,’ and I lost myself in Samadhi [*Samādhi*].” (Rolland, 1954, p. 59-60).

A pesar de que Ramakrishna había logrado previamente acceder a otros tipos de *samādhi*, fue por medio de la práctica de la no dualidad con Totāpuri que alcanzó los estados más profundos de consciencia, en donde pudo reconocer que el *Ātman* es Brahman fundiéndose completamente en él, y que este nunca sería diferente de la misma madre divina que siempre estaba con él.

1.2.3 Nisargadatta Maharaj [Niṣargadatta Mahārāj] (1897-1981)

Tomando como base de su biografía, serán usados datos del texto traducido del inglés “*I AM THAT*”, al español con el título de “*YO SOY ESO*”. El cual, ha sido uno de los textos más relevantes de la vida y obra de Nisargadatta Maharaj, al referirse a la filosofía Advaita Vedānta. Básicamente este texto trata una serie de diálogos recopilados entre Mahārāj y buscadores interesados que se acercaron al *jñānin* en busca de conocimiento.

Nisargadatta Maharaj (Niṣargadatta Mahārāj), nació en *Mumbaī* en marzo del año 1897. Sin embargo, cuando le preguntaban a Nisargadatta sobre su fecha de nacimiento Maharaj acostumbraba responder afirmando, que él nunca había nacido. Y a pesar de que su afirmación podría ser interpretada como irracional, este era un *jñānin*, completamente realizado. Reafirmando la eternidad del *ātman* basada en los principios de la filosofía Advaita Vedānta. Algo quizá extraño para quienes recién se aproximaban a esta filosofía, pero real para el *jñānin*. Así que esto se justifica a partir de que el Ser de realización absoluta, se identifica con el *ātman*, y no con su cuerpo físico.

Ahora bien, hablando a partir del racionalismo cronológico, comentarios y registros biográficos, Śrī Nisargadatta Maharaj habría nacido en una humilde familia con el nombre de Mārutī, nombre que también es atribuido a *Hanumān*, el dios en forma de mono, devoto de *Rāma*. Para la fecha de su nacimiento se celebraba un festival conmemorativo a la deidad, llamado *Hanumān Jayantī* (nacimiento de *Hanumān*) y sus padres quisieron hacer un homenaje colocándole a su hijo el nombre de la deidad. Su padre era un hombre pobre quien trabajó en *Mumbaī* y luego se trasladó al distrito de *Mahārāṣṭra* a un pequeño pueblo llamado *Kandalgaon*, trabajando en labores campesinas, a su lado, Mārutī aprendió a desenvolverse en este ámbito, sin recibir ningún otro tipo de enseñanza en cuanto a cuestiones académicas. Se dice además que al padre de Mārutī tenía un amigo que era *brāhmaṇa* que hablaba de temas religiosos, temas para los que el joven Mārutī siempre estaba dispuesto a escucharlo, pues se cuenta que siempre fue muy inquieto en cuanto a cuestiones e intrigas.

El tiempo pasó y el padre de Mārutī falleció, cuando este tenía 18 años, por lo que se vio obligado a volver a Bombay, en donde comenzó una vida de vendedor de ropa, tabaco y cigarros, logrando así una estabilidad económica. Se casó, tuvo un hijo y tres hijas, llevando la vida de un hombre común sin inclinaciones religiosas. Pero a la edad de 34 años un amigo le presentó a su maestro Śrī Sadharameswar Mahārāj. El *guru* le dio un mantra que repitió durante toda su vida, y una práctica de meditación que lo llevaría rápidamente a alcanzar los estados más profundos de realización. Dice Frydman que, a partir de este momento, la personalidad de Mārutī se disolvió para darle surgimiento a la iluminante presencia de Nisargadatta.

Nisargadatta Maharaj es una fuente de conocimiento vigente, que no solo queda registrada en sus diálogos sino en el eterno presente de su realización. Trajo la claridad de la no dualidad, a buscadores de todo el mundo. Al igual que Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, enfatizaba en la importancia de preguntarse, “¿Quién soy yo?”, para así llegar al conocimiento del *ātman*. En uno de sus diálogos Nisargadatta Maharaj, dice.

El buscador es el que está en busca de sí mismo. Abandone todas las preguntas excepto una: «¿quién soy yo?». Después de todo, el único hecho del que está seguro es que usted es. El «yo soy» es cierto. El «yo soy esto» no. Esfuércese en encontrar lo que usted es en realidad. Para saber lo que usted es, primero debe investigar y conocer lo que usted no es. Descubra todo lo que usted no es -el cuerpo, los sentimientos, los pensamientos, el tiempo, el espacio, esto o eso- nada, concreto o abstracto, que perciba puede ser usted. El acto mismo de percibir muestra que usted no es lo que percibe. Cuanto más claro comprenda que en el nivel de la mente usted solo puede ser descrito en términos negativos, tanto más rápidamente llegará al fin de su búsqueda y se dará cuenta de que usted es el ser sin límites (Nisargadatta Maharaj, 2003, p. 15).

Algo de lo más llamativo de Nisargadatta Maharaj fue la situación de ser un hombre de familia que como *jñānin* alcanzó los estados más elevados de consciencia, renunciando a todo aquello que no le era esencial, para así encontrar el *ātman*. De tal manera, para Maharaj no fue necesario alejarse de la sociedad, cuentan que en algún momento se fue a los Himalayas, pero rápidamente regresó y continuó con su vida. Siendo así un hombre de responsabilidades familiares que vivía en la presencia del *ātman*.

Algo similar es mencionado por *Paramahansa* Yogananda en su obra *Autobiografía de un yogī*, al referirse, a la vida de Lahiri Mahasaya (Lāhirī Mahāśaya, 1828-1895), su *Paramaguru* (maestro de su maestro). Un hombre de realización que había alcanzado el *samādhi* por medio de un método conocido como *kriyā yoga*, y que nunca renunció a sus responsabilidades familiares.

En cierta ocasión un reconocido *yogin* renunciante, quien era distinguido con el nombre de Trailāṅga y que además se caracterizaba por llevar una vida en la que había renunciado incluso a sus vestimentas, se presentó ante Lahiri Mahasaya y reverenció su presencia. Pero como ya se mencionó antes, Lahiri, era un hombre de familia, que nunca abandonó sus obligaciones de hogar; lo que generó; cierta inquietud e inconformidad, para uno de los discípulos de Trailāṅga, entendiendo esta acción como contradictoria a los principios que los guiaban. Así es comentada esta anécdota a manera de diálogo, en palabras de *Paramahansa* Yogananda:

Cierta vez, su maestro Trailanga [Trailāṅga Svāmī], olvidando su silencio usual, honró a Lahiri Mahasaya [Lāhirī Mahāśaya] de una manera muy ostensible en público. Un discípulo de Benarés le reclamó: “Señor”, le dijo, “¿por qué usted, un swami [*svāmī*] que ha renunciado a todo, muestra tal distinción a un hombre de hogar?”. “Hijo mío”, le contestó Trailanga [Trailāṅga Svāmī], “Lahiri Mahasaya [Lāhirī Mahāśaya] es como un gatito divino, que se queda donde quiera que la Madre Cósmica lo coloca. Mientras cumple con su deber como hombre de mundo, ha recibido la perfecta realización de sí mismo, ¡por la cual yo he renunciado hasta la tela que cubría mis hombros!” (Yogananda, 1952, p. 287).

Según estas enseñanzas tanto de Lahiri Mahasaya como la ejemplar vivencia del Nisargadatta Maharaj, son modelos de la desmitificación que se ha creado en varios lugares, de que para alcanzar estos estados de consciencia será necesario tener no solo la voluntad, sino la posibilidad de renunciar al mundo, sus actividades y responsabilidades. La renuncia debe estar totalmente ligada al principio de discernimiento o discriminación (*viveka*), el cual le permite al buscador llegar al punto de reconocerse, entre lo que es y lo que no es. Mientras algunos buscadores tienen que hacer algunas austeridades y arduos trabajos para llegar a este estado de comprensión e introspección, habrá otros que, sin alejarse del mundo, viven en él, sin involucrarse con él.

Como dice Frydman en el texto Yo soy eso refiriéndose a Nisargadatta Maharaj:

Muchos viven en el mundo de autoconsciencia y no tienen el deseo o la fuerza de abandonarlo, Existen solo para sí mismos, y todo su esfuerzo está dirigido hacia el logro de la autosatisfacción y la autoglorificación. Sin embargo, hay también maestros, que, aunque en apariencia vivan ese mismo mundo, simultáneamente están también en otro universo, el mundo de la consciencia cósmica y el conocimiento infinito. Sri Nissargadatta Maharaj [Śrī Niṣargadatta Mahārāj] comenzó a llevar esta doble vida. Siguió con su negocio, pero su finalidad no era ya el logro de beneficios económicos (Frydman, 2003, p. 10).

1.2.4 Ramesh Balsekar [Rāmeś Bālsekar] (1917-2009)

Como traductor y discípulo de Nisargadatta Maharaj, Ramesh Balsekar (Rāmeś Bālsekar) fue un destacado maestro de Advaita Vedānta, reconocido tanto en la India como en el extranjero. Muchos seguidores incluso provenientes de otros países, se aproximaban a él en busca de conocimiento y respuestas existenciales, viajando desde lugares lejanos para encontrar en su enseñanza guía y comprensión.

Si, como se mencionó en la descripción de Nisargadatta Maharaj, Un hombre de familia puede alcanzar estados tan profundos de consciencia y, al mismo tiempo, transmitir sus enseñanzas a numerosas personas, cumpliendo así el papel del *guru* – algo que puede desmitificar la creencia, que se tiene del estereotipo tradicional del Maestro hindú – el ejemplo de Ramesh Balsekar resulta aún más sorprendente y distante de dicho modelo. Ramesh Balsekar nació en *Mumbaī* el 25 de mayo de 1917. Cursó sus estudios en la *London School of Economics* y alcanzó una carrera profesional de destacado progreso, llegando a presidir el Banco de la India, en el cual finalizó sus actividades laborales al jubilarse. A Ramesh le gustaba practicar golf y, al igual que su *guru*, también era un hombre con responsabilidades familiares. En la década de 1970, cuando Ramesh ya había completado los 60 años, conoció a Nisargadatta Maharaj, a quien reconoció como su maestro. Además, Ramesh también actuó como traductor de Nisargadatta. A partir de aquel encuentro, así como hiciera el propio Niṣargadatta, comenzó a recibir a

buscadores para transmitirles de forma oral el conocimiento de la filosofía de la no dualidad, además de dejar varias obras escritas entre las cuales recogió las enseñanzas de su maestro. Una de las más relevantes lleva por título en inglés como “*The founder is found*” y en español “*El buscador es lo buscado*”.

Para complementar lo anterior, más adelante se analizará, como el Advaita Vedānta es un sistema filosófico capaz de dialogar y de tener una apertura empática - basada en el respeto, la escucha y el entendimiento- hacia otras culturas, sistemas filosóficos y religiosidades, reconociendo en ellos caminos o corrientes diferentes que, sin embargo, están dirigidos al mismo origen. Así, lo evidencia Ramesh Balsekar en otra de sus disertaciones, denominada “*Advaita, Buda y la totalidad*”, en la cual el *jñānin* entabla un diálogo de preguntas y respuestas en el que están presentes tanto el Advaita Vedānta como un buscador de la filosofía budista. Waterman, en la introducción de esos diálogos, destaca como Balsekar proporciona una explicación muy puntual, semejante a la que también impartió Vivekananda, acerca de los principios de *Śiva* y *Śakti*, relacionándola así con la meditación que llevó a Ramakrishna al *nirvikalpa samādhi*.

Ramesh lo describe como sigue: “Shiva [Śiva] es el potencial, Shiva [Śiva] es la fuente. Por lo tanto, Shiva [Śiva] es Shakti [Śakti] o energía en su manifestación. Shiva [Śiva] no hace nada. Shiva [Śiva] actúa a través de su cónyuge, Shakti [Śakti]. Shiva [Śiva]-la fuente- es indivisible. Cuando se manifiesta, se convierte en dos-Shiva-Shakti-[Śiva-Śakti]. Toda la manifestación se fundamenta en la dualidad. Por ello sin Shiva [Śiva], Sha kti [Śakti] no puede existir, y sin Shakti [Śakti], Shiva [Śiva] es potencial que no se manifiesta”. Shiva [Śiva] es la totalidad (Waterman *apud* Balsekar, 2010, p.16-17).

Dejando claro que, para los practicantes vedantistas de la no dualidad, no se niega la dualidad, sino que más bien se comprende que la manifestación del Espíritu, *Śiva*, ocurre a través de la energía expresada, *Śakti*. Así en un estado más elevado, el *jñānin* trasciende tales divisiones para conocer que lo único que existe es una integración, en la cual prevalece la unidad.

Según Gallmann, citada por Waterman, y quien conoció personalmente a Ramesh Balsekar, el maestro solía afirmar ante sus oyentes que, para el sabio, el Ser está siempre presente, y que el individuo no es el hacedor, ya que todo ocurre bajo la voluntad de Dios. Aunque estas afirmaciones puedan parecer simples o incluso comunes, cuando se analizan con mayor profundidad comienzan a ofrecer al *sādhaka* (practicante espiritual) una comprensión más elevada, permitiéndole experimentar vislumbres de libertad interior.

Además, Gallmann añade que una de las frases favoritas de Ramesh era una cita de Buda que dice “Los acontecimientos suceden, las acciones se llevan a cabo, pero no hay ningún hacedor individual” (Balsekar, 2010, p. 25).

1.3 VIVEKANANDA: VIDA Y OBRA

Comenzar a hablar de Vivekananda es reconocer la presencia del Espíritu, aquel que lo impregna todo y al que todo regresa. Su nombre espiritual proporciona una aproximación para comprender la capacidad que tuvo el joven Swami de reconocer en sí mismo la fuente de lo eterno – *viveka* (discernimiento), *ānanda* (dicha absoluta). Vivekananda es y permanecerá en el recuerdo como aquel destacado representante y guía que viajó desde la India, con gran esfuerzo, para participar del Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago (1893) y llevar así el mensaje universalista del Vedānta. A partir de aquel encuentro logró transmitir con su lucidez y sensibilidad un camino de fraternidad tanto a buscadores como a distintas corrientes de sabiduría.

La presencia de Swami Vivekananda en América y otros espacios geográficos aportó una nueva perspectiva en torno a las enseñanzas védicas, propiciando así un encuentro entre mundos, debilitando paradigmas y creencias arraigadas. Además, deconstruyó algunas superficialidades y

especulaciones, en la comprensión de esos saberes, llevando así a muchos hacia la autoindagación y el descubrimiento de sí mismos. El Swami comprendía que todo, sin importar fronteras, culturas o religiones, forma parte de un mismo Espíritu, y que sin importar el lugar en el que estuviera cumpliría con el propósito de llevar el mensaje de unidad.

El Advaita Vedānta pone en evidencia que la materia no es independiente del Espíritu sino más bien una manifestación externa de aquel. Así pues, todo lo que existe y se manifiesta forma parte de la misma conciencia, sin distinción. “Cualquier inteligencia que podamos ver en la naturaleza no es más que el reflejo de este Espíritu en la misma” (DeLuca, 2008, p.123).

Según la descripción bibliográfica recogida en el texto de DeLuca⁸, *Las cuatro vías espirituales para llegar a Dios: el maestro Vivekananda habla de los senderos para alcanzar la dicha*, Swami Vivekananda, nació en Kolkata (*Kolikātā*) el 12 de enero del año de 1863, con el nombre de Narendranātha Datta. Su padre, Viśvanātha Datta, era hijo de un hombre que a sus veinticinco años decidió abandonar la vida mundana para convertirse en monje renunciante. Viśvanātha, destacado abogado en el tribunal supremo de Kolkata, era reconocido como un hombre caritativo, -incluso en extremos- e interesado tanto en el estudio de las escrituras hindúes como en las cristianas. Además, era alguien a quien le gustaba compartir en familia, recitar poesía, y reflexionar de forma racionalista en cuestiones religiosas y sociales, lo cual sin duda también pudo influir en la formación de Narendranātha. Por otro lado, Bhuvaneśvarī, madre de Narendranātha era una mujer profundamente religiosa. Desde temprana edad, el pequeño Narendranātha comenzó a demostrar inclinaciones hacia la espiritualidad; se dice que solía jugar a adorar a deidades hindúes como *Śiva*, *Rāma* o *Sītā*. Según DeLuca, las

⁸ DeLuca, ha sido conferencista y maestro de Vedānta en Occidente. Fue iniciado por Swami Swahananda, quien a su vez fue discípulo de Swami Vijnanananda, discípulo directo de Śrī Ramakrishna. Con una trayectoria extensa del Vedānta, DeLuca ha participado en diversos encuentros internacionales, incluyendo el Parlamento de las Religiones, celebrado en Barcelona en 2004. Además, es autor de varios libros de divulgación espiritual, entre ellos *Sacred Jewels of Yoga* (2011) y *Pathways to Joy* (2010), ambos publicados por New World Library.

historias épicas como el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata* marcaron profundamente la vida de Narendranātha, demostrando desde muy joven una profunda sensibilidad hacia lo espiritual y lo humano. Su contacto con la realidad social despertó en él una fuerte empatía por los más necesitados, así como una atracción espontánea por la figura de los monjes y los caminos de búsqueda interior. Siempre mostró una disposición constante a indagar en cuestiones existenciales, deseando respuestas que fueran no solo lógicas, sino también vivenciales.

Desde temprana edad, evidenció una notable afinidad con diversos campos del saber, como la religión, la espiritualidad, la filosofía occidental, el arte y la sociología. Estas inquietudes, junto a sus destacadas cualidades intelectuales y personales, lo hicieron sobresalir entre sus contemporáneos. Así, es descrito en la adolescencia, como un joven físicamente vigoroso e intelectualmente destacado, reconocido además como líder en el círculo de sus amigos. Un aspecto relevante en la formación de Narendranātha es que, cuando ingreso a la universidad, comenzó a dejarse a influir tanto por el pensamiento occidental como por corrientes de carácter reformista. Esto proporcionó en él una confrontación interior entre la racionalidad aprendida y la espiritualidad innata que albergaba en lo más profundo de sí. Como consecuencia de dicho proceso decidió involucrarse en el *Brahmo Samāj*, un movimiento sociorreligioso de aquel período que propugnaba la adoración de un Dios sin forma, rechazando así el politeísmo como el uso de imágenes en el culto, y además participaba en diferentes tipos de reformas sociales. Este movimiento estuvo incluido en el marco de un extenso periodo de reformas, que abarcó casi cien años y es reconocido como el renacimiento de Bengala (1820-1930). Luarte destaca así las características más relevantes del *Brahmo Samāj*:

El filósofo bengalí Rammohan Roy (1772-1833), reconocido como el padre de la India moderna y fundador del movimiento religioso Brahmo Samaj [*Samāj*], fue uno de los principales precursores de este nuevo hinduismo. Influenciado e inspirado, entre otras, por las ideas de la igualdad, de la tolerancia, del universalismo y del Cristianismo Unitario, Roy criticó la idolatría, el politeísmo y algunas prácticas hindúes tradicionales como el sistema de castas, el matrimonio infantil y la práctica de la *satī* (la autoinmolación de

la viuda en la pira funeraria de su esposo), al tiempo que identificó a las escrituras sagradas de los *Vedas*, a los textos filosóficos de los *Upaniṣad*, a los *Brahma Sūtras* y a la *Bhagavad Gītā* como una sabiduría atemporal y como la esencia – el alma – del hinduismo, dándole un sentido y una base común a las múltiples sectas hinduistas no presente de tal forma hasta ese momento y también, en cierto sentido, intentó ‘purificar’ al hinduismo de las prácticas populares, dejándolo casi exclusivamente como sinónimo de la filosofía del *vedānta*. En resumen, Roy revitalizó el *Advaita Vedānta* – la teología no dual desarrollada por Śaṅkara en el siglo IX –, dando origen a un neo *vedānta* que, en definitiva, es “una reconstrucción y reevaluación, una reorientación y reinterpretación del *Advaita Vedānta* con argumentos modernos, en un lenguaje moderno, adecuado para el hombre moderno”. De este modo, retomó la creencia de que Dios es un ser universal, trascendente, impersonal e inmutable y estableció como esencia fundamental del hinduismo la divinidad del ser humano, a través de la unión eterna del alma individual (*ātma*) y Dios (*Brahman*), ‘separados’ sólo por la ignorancia y la ilusión (*māyā*) de este mundo pasajero. Así, Roy – y después de él cientos de líderes y maestros espirituales –, (re)imprimió un carácter universalista y perenne al hinduismo (conocido tradicionalmente como *sanātana dharma*, la religión o ley eterna), desarrollando así un hinduismo humanista, racionalista y monoteísta, con una espiritualidad ética igual o superior al cristianismo y al islam, por medio de una total ‘vedantización’ del hinduismo, que actualmente conocemos como neo-hinduismo vedántico o, si se prefiere, neovedántico (Luarte, 2019, p. 448-449).

Según DeLuca, dentro de toda esta transición, Narendranātha tuvo la oportunidad de conocer a grandes líderes religiosos, sin embargo, ninguno de ellos terminaba de saciar las respuestas a sus preguntas, de índole filosófica y espiritual. Así que se dice, que el inquieto Narendranātha, recordó un comentario de su profesor William Hastie, quien además de ser teólogo, era también el director del Christian College en Kolkata, y se refería a los poemas y misticismo de Wordsworth (1770-1850) en clase de literatura, explicando que quien quisiera comprender estos estados de éxtasis y profunda meditación debería conocer a Śrī Ramakrishna Paramahansa de Bengala, quien vivía en Dakshineswar a las afueras kolkata. El poema realmente es un amplio texto filosófico, el cual quedó inconcluso, y está dividido en varias partes, comprendiendo temas como naturaleza, religión y condición humana, en el cual se presentan una convergencia de diálogos entre el viajero, el predicador, el solitario y el pastor. Para hacer una aproximación al pensamiento del poeta, en la introducción de su obra colocó un texto titulado *El recluso*, del cual se mencionará la fracción inicial:

On Man, on Nature, and on Human Life Musing in Solitude, I oft perceive Fair trains of imagery before me rise, accompanied by feelings of delight Pure, or with no unpleasing sadness mixed; And I am conscious of affecting thoughts and dear remembrances, whose presence soothes XI Or elevates the Mind, intent to weigh the good and evil of our mortal state. — To these emotions, whencesoe'er they come, Whether from breath of outward circumstance. Or from the Soul — an impulse to herself, I would give utterance in numerous Verse.— Of Truth, of Grandeur, Beauty, Love, and Hope — 'And melancholy Fear subdued by Faith; Of blessed consolations in distress ; Of moral strength, and intellectual power; Of joy in widest commonalty spread; Of the individual Mind that keeps her own Inviolable retirement, subject there To Conscience only, arid the law supreme Of that Intelligence which governs all; I sing :— "fit audience let me find though few So prayed, more gaining than he asked, the Bard, Holiest of Men. — Urania, I shall need Thy guidance, or a greater Muse, if such Descend to earth or dwell in highest heaven! For I must tread on shadowy ground, must sink Deep — and, aloft ascending, breathe in worlds To which the heaven of heavens is but a veil (Wordsworth, 1814, p. x-xi).

Aun habiendo escuchado las palabras de su profesor de literatura, Narendranātha no tomó la decisión de irse a Dakshineswar (*Dakṣiṇeśvara*). Dice Rolland, citando a Saradananda, (Sāradānanda, 1865-1927) en el texto *la vida de Ramakrishna*, que aquel momento, se dio en una fiesta, en la cual Surendranātha Mitra (1850-1890), quien era discípulo de Ramakrishna, invitó a Narendranātha a su casa para que cantara. En ese encuentro también participó Ramakrishna y allí pudieron conocerse el *jñānin* y su futuro discípulo, siendo el mismo *jñānin* quien invitó a Narendranātha a visitarlo en Dakshineswar.

Según algunos testimonios tradicionales, se afirma que, cuando Narendranātha vio por primera vez a Ramakrishna, se produjo un diálogo que aún es ampliamente citado: “¿Señor, ha visto a Dios?” A lo que Śrī Ramakrishna respondió: “Sí, lo he visto de la misma forma que te veo a ti aquí, solo que con más intensidad” (DeLuca, 2008, p. 326).

De este modo se relata el primer encuentro entre Narendranātha y su maestro espiritual. Narendranātha, quien más tarde sería ampliamente conocido como Swami Vivekananda, se convirtió en uno de los principales discípulos⁹ de Ramakrishna Paramahansa, y en su más destacado

⁹ Además de Swami Vivekananda, Ramakrishna tuvo otros importantes discípulos. En su libro *God lived with them*, el autor Chetanananda (1998, p. 75-76) lo comenta con más

representante en el Occidente, gracias a su profunda comprensión espiritual y a su elocuente capacidad de comunicación. Desde aquel primer encuentro, Ramakrishna quedó profundamente impresionado por el joven, afirmando que en él residía un alma elevada destinada a difundir ampliamente el conocimiento filosófico y espiritual.

Poco a poco, Ramakrishna fue transmitiendo sus enseñanzas a Narendranātha, y muchas de estas experiencias han sido recogidas y comentadas por diversos autores. Narendranātha, por su parte, fue asimilando gradualmente las enseñanzas de su maestro, quien instruía a cada discípulo según su naturaleza y temperamento, mediante métodos adaptados a cada caso. Entre las numerosas historias surgidas de la relación entre Vivekananda y Ramakrishna, destaca una anécdota comentada por Swami Nikhilananda (Nikhilānanda) en su obra *Vivekananda: A Biography*, donde se describe el primer *samādhi* experimentado por Vivekananda. En palabras de Nikhilananda:

Narendra had had enough of visions and manifestations of spiritual powers, and he now wearied of them. His mind longed for the highest experience of non-dualistic Vedanta [Vedānta], the nirvikalpa samadhi [*samādhi*], in which the names and forms of the phenomenal world disappear and the aspirant realizes total non-difference between the individual soul, the universe, and Brahman, or the Absolute. He told Sri [Śrī] Ramakrishna about it, but the master remained silent. And yet one evening the experience came to him quite unexpectedly. He was absorbed in his usual meditation when he suddenly felt as if a lamp were burning at the back of his head. The light glowed more and more intensely and finally burst. Narendra was overwhelmed by that light and fell unconscious. After some time, as he began to regain his normal mood, he could feel only his head and not the rest of his body. In an agitated voice he said to Gopal, a brother disciple who was meditating in the same room, "Where is my body?" Gopal answered: "Why, Naren, it is there. Don't you feel it?" Gopal was afraid that Narendra was dying, and ran to Sri [Śrī] Ramakrishna's room. He found the Master in a calm but serious mood, evidently aware of what had happened in the room downstairs. After listening to *Gopal the Master said, "Let him stay in that state for a while; he has teased me long enough for it."* (Nikhilananda, 1953, p.33).

detalle. Entre estos discípulos, cabe destacar también a Brahmananda [Brahmānanda] y la relación que tuvo con su maestro Ramakrishna, por lo que era llamado "el hijo espiritual del maestro".

En el año 1885, Ramakrishna comenzó a presentar graves falencias de salud, razón por la cual fue trasladado a Kashipur (*Kāśīpura*), al norte de Kolkata. Fue allí donde impartió sus últimas enseñanzas a Narendranātha, en una etapa de intensa práctica espiritual por parte del *sādhaka*, quien se dedicó con gran compromiso. En ese contexto, Ramakrishna confió a Narendranātha la guía del grupo de discípulos. Como culminación del proceso formativo, le transfirió su poder espiritual, pronunciando las siguientes palabras: “La fuerza de poder que te estoy transmitiendo te llevará a hacer grandes cosas” (DeLuca, 2008, p. 327).

Tras el fallecimiento de Ramakrishna en 1886, sus discípulos se reunieron en una antigua casa en Baranagore (*Baraṇagara*), bajo la guía de Narendranātha (quien más tarde sería Swami Vivekananda), donde se dedicaron con intensidad a las prácticas de *sādhana* y a ejercicios de austeridad. En ese contexto nació la Hermandad de Ramakrishna, que funcionó como un primer monasterio informal, donde varios de sus miembros comenzaron a profundizar en la vocación de vida ascética (*saṃnyāsa*).

Fue en ese momento que Vivekananda decidió emprender una vida de peregrinación, siguiendo los pasos de su abuelo paterno. Viajaba por distintas regiones de la India, cambiando frecuentemente de nombre para evitar ser reconocido, y así integrarse mejor entre las multitudes y profundizar en su práctica espiritual. A lo largo de su travesía, se conectó profundamente con la realidad social de su país, empatizando con el sufrimiento de los más necesitados, y sintiendo como propias las problemáticas que enfrentaba la población.

Durante este periodo, conoció a diversos líderes políticos, gobernantes y figuras influyentes. Algunos de ellos incluso ofrecieron apoyo económico para que pudiera viajar al Occidente. Finalmente, ya reconocido como *Samnyāsin*, se dirigió a Madrás, donde un grupo de jóvenes lo recibió con entusiasmo. A ellos les manifestó su deseo de asistir al Parlamento Mundial de las Religiones, que tendría lugar en los Estados Unidos.

Las biografías narran que estos jóvenes comenzaron a recolectar fondos yendo de casa en casa para financiar el viaje de su representante. Poco después, Vivekananda tuvo una visión de su maestro Ramakrishna caminando sobre el océano y llamándolo a acompañarlo. Esta experiencia, junto con la bendición de Śrī Sarada Devi (Śrī Śāradā Devī), lo llevó a confirmar su decisión de viajar a América.

A partir de ese momento se inicia la verdadera misión de Swami Vivekananda, quien puede ser considerado un pionero en la representación de la cultura india en el Occidente. Su labor consistió en expandir el mensaje del Advaita Vedānta y de las diversas sendas del *yoga*, transmitiéndolos a través de su palabra y su ejemplo en territorios distantes, más allá de las fronteras de la India.

Vivekananda representó un hito histórico al establecer un puente entre el Oriente y el Occidente en los planos social, religioso, cultural, filosófico y espiritual. Su compromiso trascendía cualquier interés individualista; como hombre profundamente altruista, priorizó la difusión del conocimiento con el propósito de beneficiar a los buscadores de la verdad, sin distinción de religión, casta o clase social.

Fue tanto un maestro espiritual como un reformador social. En primera instancia, se lo puede entender como un pacifista y promotor de la hermandad y la unidad religiosa, en sintonía con la visión de su maestro Ramakrishna, quien reconocía la verdad en todas las religiones. Al mismo tiempo, Vivekananda se destacó como un activista comprometido con la equidad, el apoyo social y la mejora de las condiciones de vida de los sectores más vulnerables.

En este sentido, popularizó la expresión *Daridra-Nārāyaṇa*, que identifica al Dios absoluto (*Nārāyaṇa*, una de las formas de *Viṣṇu*) con los pobres (*daridra*), afirmando así la presencia divina en los más necesitados. Esta visión no contradice la doctrina del Advaita Vedānta, según la cual Brahman está presente en todo, sino que constituye una forma específica del

hinduismo de exaltar lo divino en los desfavorecidos, con el fin de motivar la compasión activa. Puede entenderse también como un método pedagógico y ético empleado por Vivekananda para infundir valores como la caridad, el servicio y la solidaridad.

En el libro titulado *Vivekananda profesor mundial: Sus Enseñanzas sobre la Unidad Espiritual de la Humanidad*, del autor Swami Adiswarananda, se expone una visión profunda del compromiso que Vivekananda mantenía con las clases sociales más desfavorecidas. En la cita que se presenta a continuación, se evidencia el carácter compasivo, protector y sensible del Swami hacia el prójimo, combinado con una actitud firme y determinada respecto a sus principios y objetivos altruistas. Así lo expresa Adiswarananda:

Swami Vivekananda constantly exhorted the leaders to feel for the poor, to regard them as God, to work for them and pray for them. He asked them to take the vow to devote their whole lives to the cause of the three hundred million, going down and down every day. So long he wrote, as the millions live in hunger and ignorance, I hold every man a traitor who, having been educated at their expense, pays not the least heed to them. Swami Vivekananda disliked the idea of pity for the poor. He asked the leaders to render service to them in a spirit of worship as taught by Sri [Śrī] Ramakrishna. It was he who coined the phrase *Daridra Narayana* [*Nārāyaṇa*], the lord in the form the poor (Adiswarananda, 2006, p. 26).

Con estos fundamentos, Swami Vivekananda dio inicio a su obra, la cual comenzó a expandirse especialmente tras establecerse en los Estados Unidos de América, país que se convirtió en un punto clave para el desarrollo de su misión espiritual. Este proceso será abordado con mayor detalle en el próximo capítulo.

Reconocido por su reinterpretación del Vedānta, y más específicamente del Advaita Vedānta, Vivekananda presentó esta antigua filosofía hindú de forma accesible, sistemática y abierta al público occidental. Su labor se apoyó en textos fundamentales que organizan las sendas del *yoga*, facilitando su comprensión y práctica por parte de personas no iniciadas. En sus discursos — en particular durante su intervención en el Parlamento Mundial de las

Religiones de Chicago, en 1893 — enfatizó la necesidad de difundir globalmente las enseñanzas védicas mediante el diálogo, la fraternidad y el respeto entre credos.

Vivekananda ofreció una enseñanza espiritual integral, adaptada al contexto occidental, que proponía caminos accesibles para aplicar las enseñanzas del hinduismo al crecimiento ético y espiritual. Su propuesta no implicaba la renuncia a las creencias personales del practicante, sino que abría la posibilidad de integración mediante un enfoque respetuoso, complementario y universal.

Entre sus obras más destacadas se encuentran conferencias, ensayos y otras presentaciones realizadas por Swami Vivekananda, recopiladas por sus discípulos y publicadas posteriormente. Entre las publicaciones más reconocidas destaca *Raja Yoga*.

En esta obra, Vivekananda aborda el control de la mente y el logro de los estados más profundos de consciencia como una vía para alcanzar la autorrealización, tomando como base los principios fundamentales de los *Yoga Sūtras* de Patañjali (siglos II-IV a.C.). Expone los ocho pasos del *yoga*, que comprenden: (I) *Yama* (restricciones); (II) *Niyama* (observancias); (III) *Āsanās* (posturas); (IV) *Prāṇāyāma* (control de la respiración); (V) *Pratyāhāra* (retirada de los sentidos); (VI) *Dhāraṇā* (concentración); (VII) *Dhyāna* (meditación) y (VIII) *Samādhi* (absorción).

Además, dentro de estas enseñanzas, Vivekananda se refiere a la energía *kuṇḍalinī*¹⁰ la cual, según comenta, puede ser trabajada mediante diversas técnicas con la intención de conducirla interiormente hasta la parte superior de la cabeza del practicante, facilitando así el logro del *samādhi*.

La segunda publicación destacada es *Jñāna Yoga*, una recopilación de conferencias y escritos de Swami Vivekananda sobre el camino del

¹⁰ Siendo este un vasto tema que requiere muchos más detalles, es un concepto fundamental del *hatha yoga* vinculado a la matriz de los *tantras*.

conocimiento y la sabiduría en la filosofía hindú. Según sus enseñanzas, el *Jñāna Yoga* — o yoga del conocimiento — es uno de los cuatro principales senderos del *yoga* y se fundamenta en la búsqueda de la verdad y la realización del Ser mediante el estudio riguroso y la meditación. Este camino se caracteriza por la práctica constante del discernimiento y la autoindagación, en continuidad con las enseñanzas de maestros precedentes.

En el prefacio del libro *Jñāna Yoga*, Swami Vijayananda¹¹ (Vijayānanda) afirma:

El sendero del conocimiento exige un discernir continuo y una renunciación progresiva de todo lo que el aspirante encuentre como aparente o relativo. Es el sendero de la independencia, de manera que el practicante debe aceptar su propia convicción, después de un raciocinio puro. Exento de todo prejuicio. En este mundo de apariencias, los conocimientos, así como las sensaciones, vienen y se van; solo el verdadero *jñāna yogin* posee el conocimiento directo y declara “Yo soy aquello” (Vijayananda, 2008 p. 9-10).

Además, Swami Vijayananda añade que, aunque este sendero es el más lógico e intelectual, también es el más difícil de practicar, dado que el *jñāna yogin* o *jñānin*, mediante su discernimiento, busca trascender incluso la muerte.

El conocedor clasifica el conocimiento en dos categorías: el conocimiento directo y el conocimiento indirecto. El conocimiento directo es aquel que siempre está presente, aunque temporalmente oculto por las apariencias; se trata del conocimiento del Ser, inmutable, sin origen ni destrucción. Por otro lado, el conocimiento indirecto es efímero, mutable e impermanente; es producido y puede ser destruido, mejorado, empeorado e incluso olvidado.

¹¹ En esta disertación se emplea de forma uniforme la grafía “Vijayananda” para referirse al monje de la Orden Ramakrishna que llegó a la Argentina en 1932. No obstante, en algunas ediciones en español de las obras de Vivekananda se utiliza la forma “Vijoyananda”, la cual se conserva en las citas textuales para respetar la fuente.

No obstante, es el conocimiento directo el que elimina todo lo que es no-ser, alejando lo engañoso y las falsas personalidades, para revelar al buscador su verdadera esencia.

La tercera publicación relevante en el corpus de Vivekananda es *Karma Yoga*. En esta obra, el Swami presenta este sendero como la vía de la realización espiritual a través de la acción consciente y desinteresada. Subraya que no se trata de abandonar la acción, sino de desprenderse del apego a sus frutos, de modo que cada acto se convierta en una práctica de crecimiento interior. Cabe destacar que los distintos tipos de *yoga* comentados por el Swami coexisten y pueden entrelazarse; en particular, el *karma* [*karman*] *yoga* constituye un puente esencial entre la vida espiritual y la vida cotidiana, mostrando que toda actividad humana — si se realiza con conciencia y desapego — puede transformarse en un camino de autorrealización. Además, Vivekananda enfatiza que este sendero puede ser practicado por cualquier persona, sin necesidad de adoptar la vida monástica, lo que lo convierte en un ideal accesible para quienes participan activamente en la sociedad y buscan transformar el mundo a través del servicio desinteresado.

Como se menciona en la biografía de Nisargadatta Maharaj, quien alcanzó estados elevados de realización utilizando el intelecto y la razón, también continuó viviendo una vida familiar y trabajando de manera desinteresada. Dice *Kṛṣṇa* en el *Bhagavad Gītā*: “Desempeña tu deber de un modo equilibrado, ¡oh, Arjuna!, abandonando todo apego al éxito o al fracaso. Esa clase de ecuanimidad se denomina *yoga*” (Nityasevaka, 2011, p. 59). Además, *Kṛṣṇa* también menciona refiriéndose al conocedor, el siguiente comentario: “Abandonando todo apego a los resultados de sus actividades, siempre satisfecho e independiente, él no ejecuta ninguna acción frutiva, aunque está dedicado a toda clase de actividades” (Nityasevaka, 2011, p. 108).

La cuarta publicación destacada es *Bhakti Yoga*. En este texto, Swami Vivekananda presenta el concepto de *bhakti yoga* como el camino del amor y

la devoción hacia Dios, entendiendo dicho estado no simplemente como una emoción, sino como una entrega total del devoto. Este amor trasciende lo emocional para convertirse en una fuerza universal que une toda la creación, permitiendo al *bhakta* (devoto) experimentar la divinidad en todas partes. Vivekananda sostiene que el fin último del *yoga* es la realización de Brahman, y que para alcanzarla es necesario trascender el mundo sensorial y el conocimiento relativo o indirecto, revelando la realidad última del universo en toda su manifestación.

Independientemente del camino de *yoga* que cada individuo adopte y comprenda, la aceptación de diferentes senderos permite alcanzar una misma finalidad espiritual.

CAPÍTULO 2

VIVEKANANDA Y LA EXPANSIÓN DEL ADVAITA VEDĀNTA

El presente capítulo se propone realizar una aproximación a la transmisión de las enseñanzas de Swami Vivekananda en el Occidente, con especial atención a su llegada y participación en el Parlamento Mundial de las Religiones. Asimismo, se abordarán otros temas tratados por el Swami en diversas conferencias relevantes, con el objetivo de identificar adecuadamente los inicios de la Misión Ramakrishna en el Occidente y su posterior consolidación. También se hará mención al apoyo recibido por parte de otros swamis, discípulos de Ramakrishna, en este proceso de expansión espiritual. En el desarrollo del capítulo, se examinarán conceptos clave como la tolerancia, el respeto y la aceptación de la diversidad religiosa en el pensamiento de Vivekananda, subrayando su importancia dentro del contexto de sus enseñanzas.

Es fundamental comprender que el respeto y la aceptación del otro constituyen principios esenciales para el desarrollo genuino del crecimiento espiritual, el cual — según el Advaita Vedānta — trasciende el egoísmo y el etnocentrismo. A partir de esta comprensión, se rescatan los valores que, conforme a dicha corriente filosófica, deben fundamentar la vida humana en su camino hacia la unicidad suprema, en consonancia con los principios del sistema védico.

Finalmente, se destacarán los aportes de Vivekananda a este sistema, especialmente en lo que respecta al equilibrio ideológico entre las sociedades, y a la integración entre espiritualidad y humanismo.

2.1 LA LLEGADA DE VIVEKANANDA Y LA MISIÓN EN OCCIDENTE

La llegada de Swami Vivekananda a Occidente y su participación en el Parlamento Mundial de las Religiones no constituyeron simplemente la intervención puntual de un representante hindú comentando sobre las religiosidades practicadas en la India desde una perspectiva externa. Por el contrario, marcaron un hito decisivo en la historia del diálogo intercultural e interreligioso entre la India y el mundo occidental. A partir de este acontecimiento, se inició un proceso sostenido de difusión de las enseñanzas del hinduismo más allá de sus fronteras, en un clima de apertura, respeto y valoración por la diversidad de tradiciones y cosmovisiones.

Dicho encuentro favoreció una disposición creciente por parte de Occidente para acercarse a las filosofías y modos de vida sustentados en los antiguos saberes védicos, contribuyendo así al fortalecimiento del intercambio interreligioso y al reconocimiento de sistemas espirituales poco conocidos fuera de su contexto originario. En este sentido, el Parlamento funcionó como un punto de partida para la expansión de diversas escuelas filosóficas de la India, entre ellas el Advaita Vedānta y las múltiples sendas del *yoga*, sistematizadas y divulgadas por Vivekananda.

Al presentar estas tradiciones como caminos de transformación interior y liberación, la obra de Swami Vivekananda ofreció a sus interlocutores una nueva mirada sobre la sabiduría espiritual de la India, abriendo paso a una etapa de diálogo y proyección que sigue teniendo relevancia en la época contemporánea.

Estas enseñanzas han sido comprendidas como una forma de sabiduría ancestral en la que convergen distintas metodologías filosóficas y prácticas espirituales que, desde aquel entonces — y aún en muchos contextos actuales — se han orientado hacia una actitud de fraternidad, apertura y tolerancia. En ese marco, Swami Vivekananda asumió la misión de establecer vínculos entre

diversas tradiciones religiosas, con el propósito de mostrar tanto a Occidente como al resto del mundo la profundidad y relevancia de estos conocimientos tradicionales.

Para comenzar a profundizar en los detalles de cómo se gestó este importante encuentro entre la India — representada por la voz de Swami Vivekananda — y el mundo occidental, cabe destacar que dicho acontecimiento ya había sido anticipado por su maestro, Ramakrishna. La realización de este hecho histórico fue el resultado de la convergencia de múltiples factores, incluyendo el apoyo decidido de un grupo de jóvenes practicantes que se propusieron concretar el viaje de Vivekananda al Parlamento Mundial de las Religiones.

No obstante, y a pesar de la previsión profética de su maestro, Vivekananda experimentó momentos de fragilidad y duda durante su travesía, especialmente al enfrentarse a territorios completamente nuevos y realidades culturales distintas. En algunos pasajes de su vida relatados por sus discípulos, se evidencian momentos de incertidumbre respecto a su misión en Occidente. Sin embargo, desde la perspectiva del Vedānta, si una acción está alineada con el propósito esencial del ser, esta se manifestará conforme al principio del *karman*. Confiando plenamente en ello, el Swami prosiguió con determinación, tal como lo relata S.E.W. en el prólogo del libro *Pláticas inspiradas*, de Vivekananda:

En el verano de 1893, un joven sanyasin [*saṃnyāsin*] hindú desembarcaba en Vancouver. El propósito de su viaje era asistir en Chicago al Parlamento de las Religiones, aunque no como delegado oficial de alguna organización religiosa reconocida. Desconocido e inexperto había sido elegido para esta misión por unos jóvenes adeptos de Madrás, quienes, firmes en la creencia de que nadie mejor que él podría representar dignamente la antigua religión de la India, fueron de puerta en puerta solicitando dinero para su viaje. La suma así recolectada, junto con las contribuciones de uno o dos príncipes, permitieron al joven monje, el entonces desconocido Swami Vivekananda, ponerse en camino para su larga travesía. [...] No habituado a manejar dinero ni a viajar de otro modo que no fuera por sus propios pies [...] No traía consigo cartas de presentación ni conocía a nadie en la gran ciudad [...] pero el Swami, firme en su fe de que nunca le faltaría la protección divina, dejó el asunto en manos del Señor. [...] Por un instante lo invadió una ola de descorazonamiento y de duda, y comenzó a preguntarse

porque había cometido la insensatez de prestar oídos a aquellos exaltados muchachos de la escuela de Madrás. Sin otro recurso a su alcance partió para Boston con el corazón entristecido y con la determinación de telegrafiar pidiendo dinero, o si fuere necesario regresar a la India. Pero el señor, en quien el tan firmemente confiaba dispuso las cosas de otro modo. En el tren trabó relación con una anciana señora, en quien despertó tan amigable interés que lo invitó a hospedarse en su casa. Allí conoció a un profesor de la Universidad de Harvard, quien, cierto día, después de haber conversado cuatro horas con el Swami, quedó tan profundamente impresionado por su extraordinario talento que le preguntó por qué no asumía la representación del hinduismo en el Parlamento de las Religiones, en Chicago. El Swami explicó sus dificultades: No tenía dinero ni carta de presentación para nadie que estuviera relacionado con el Parlamento. “El señor Bonney es amigo mío, le daré a usted una carta para él”- replicó inmediatamente el profesor. Enseguida se puso a escribirla [...] con esta carta y un pasaje que le fue entregado por el profesor, el Swami regresó a Chicago e inmediatamente fue aceptado como delegado (Vivekananda, 2004, p. 17,18,19,20).

De este modo, Vivekananda fue recibido con gran reconocimiento en el Parlamento Mundial de las Religiones, realizado en Chicago (Estados Unidos de América), entre el 11 y el 27 de septiembre de 1893. Este evento, más allá de constituir un diálogo interreligioso, se configuró como un espacio humanitario en el que se debatieron temas esenciales para la construcción de una sociedad más justa, tales como la tolerancia, el respeto por la diferencia, la alteridad y el altruismo. Tales principios dialogan con uno de los aspectos doctrinales más significativos del hinduismo: Como afirma Flood (2014, p. 26-27) su tendencia filosófica hacia la integración y la convivencia entre diversas corrientes espirituales dentro de un mismo territorio. Aunque esta apertura se encuentra presente en muchos textos sagrados y prácticas religiosas, su realización histórica no ha estado exenta de tensiones sectarias y disputas por autoridad (Fisher, 2017, p. 22). Aun así, el pensamiento hinduista ha dado lugar a importantes expresiones de pluralismo y respeto interreligioso, que han permitido la coexistencia de múltiples visiones del mundo dentro de su entramado cultural y espiritual. De manera general, puede observarse que muchas tradiciones dentro del hinduismo han encontrado espacios para manifestarse y ejercer sus prácticas conforme a sus propios marcos doctrinales, sin ser necesariamente marginadas ni invalidadas. En este contexto, Vivekananda buscó evidenciar ante el público occidental que una convivencia armónica entre distintas creencias no solo es posible, sino que ha

sido practicada históricamente en el territorio de la India. Su propuesta consistía en trasladar este modelo de coexistencia espiritual hacia una escala más amplia y global, involucrando otras culturas y regiones distantes. Esta iniciativa despertó, en consecuencia, un creciente interés en el pensamiento oriental por parte del público occidental. Según DeLuca:

El primer Parlamento Mundial de las Religiones que tuvo lugar en la ciudad de Chicago entre el 11 y el 27 de septiembre de 1893, fue uno de los grandes acontecimientos que marcaron época en la historia de las religiones, particularmente en el hinduismo. Acudieron delegados de todo el mundo en representación de todas las creencias organizadas. No se limitó a ser un parlamento de religiones; fue un parlamento de humanidad; y aunque esta gran asamblea de ideas y credos religiosos solo hubiese concienciado a la sociedad de la perspectiva religiosa del hombre en cuanto a la "unidad en la diversidad", hubiera seguido, siendo la convención ecuménica de mayor carácter e importancia. Pero fue mucho más allá. Despertó en occidente una nueva ola de conciencia ante la profundidad y la vitalidad del pensamiento oriental (DeLuca, 2008, p. 305).

Para citar aquel primer momento que quedaría registrado en la historia, es necesario puntualizar algunos aspectos relevantes del contexto en que se desarrolló este significativo acontecimiento. Según DeLuca (2008, p. 307), todo se encaminaba hacia la primera presentación del *Samnyāsin* en el Parlamento Mundial de las Religiones. No obstante, Vivekananda también experimentaba dudas, y según relatan diversas fuentes, permitió que varios oradores intervinieran antes que él. Era evidente que debía enfrentar el reto de hablar ante una audiencia numerosa, lo cual podía resultar intimidante, especialmente considerando que, como él mismo describió, a diferencia de otros representantes, no había preparado ningún discurso. Debido a estas dilaciones, incluso el presidente del encuentro comenzó a dudar de su participación. Como señala DeLuca “De hecho, ese mar de rostros podría haber asustado al orador más experto. Hablar ante una audiencia tan distinguida, crítica y de tan alto nivel intelectual exigía una intensa confianza en uno mismo”. (DeLuca, 2008, p. 307).

El autor reproduce pasajes donde Vivekananda, en palabras propias, transmite lo que sintió al enfrentar al público por primera vez. Tal como se describe en el siguiente relato:

En la mañana de la inauguración del parlamento, nos reunimos todos en un edificio que se llama Palacio del Arte, en el que se habían creado temporalmente una sala enorme y otras pequeñas para las sesiones del parlamento. Había gente de todas las naciones. Tras una gran procesión nos organizaron a todos en la plataforma. Imagina una sala abajo con una enorme galería superior llena de seis o siete mil hombres y mujeres en representación de la mejor cultura del país; en la plataforma había personas cultas de todas las naciones de la tierra ¡y yo que no había hablado en público en la vida, tenía que dirigirme a esta augusta asamblea! Fue inaugurada extraordinariamente con música, ceremonias y discursos, luego los delegados fueron presentados uno a uno, ¡y se levantaron para hablar! Por supuesto el corazón me estallaba y tenía la lengua prácticamente seca; estaba tan nervioso que no pude atreverme a hablar por la mañana. Todos estaban preparados y llegaron con discursos preparados. Yo, tonto de mí, no tenía ninguno, pero me levanté y di un breve discurso; al acabarlo, me senté prácticamente exhausto a causa de la emoción (Vivekananda *apud* DeLuca, 2008, p. 306-307).

Así entonces se pronunciaron las muy recordadas palabras del Swami, con las que se dirigió a todos los presentes y que emblemáticamente marcarían el inicio de este importante encuentro. Sus palabras iniciales cautivaron al público, que estaba totalmente estremecido, no solamente con su elocuencia, sino con una fuerza mayor e inexplicable que lo acompañaba.

Al comenzar su discurso, el propio Vivekananda se mostró sorprendido por la reacción del público, tomándose una pausa antes de continuar. Su enfoque inclusivo y fraternal fue la forma elegida para entablar diálogo, demostrando que, más allá de las diferencias religiosas y filosóficas, todos los caminos pueden ser considerados válidos cuando están guiados por el respeto, la comprensión mutua y el reconocimiento del otro.

Como representante del hinduismo — y, dentro de este, de la escuela Advaita Vedānta — Vivekananda logró tocar profundamente a los asistentes del parlamento, conquistándolos con su actitud acogedora y conciliadora, proveniente del Oriente. Con el tiempo, su coherencia entre palabras y acciones se volvió aún más evidente, generando una comprensión más amplia de su mensaje universal.

Tal como relata DeLuca (2008), así fue el primer encuentro del *Samnyāsin* con el público occidental, en un discurso que no solo fue

escuchado, sino también sentido en lo más profundo por quienes lo presenciaron:

Su rostro ardía de fuego. Sus ojos lanzaron un barrido a la enorme asamblea que tenía adelante. Todo el público incrementó su concentración; si se hubiera caído un alfiler, se habría podido oír. Luego se dirigió a la audiencia como "hermanos y hermanas de América". Y eso, sin decir nada más, atrapó al parlamento entero en una gran ola de entusiasmo, y "siete mil personas se pusieron de pie como muestra de respeto" con gritos y aplausos. [...] El swami estaba desconcertado. Intentó hablar durante varios minutos, pero el entusiasmo del público se lo impedía. El público, como unidad, no podía saber exactamente por qué aplaudía a Swamiji [*Svāmījī*] tras sus primeras palabras. En otros casos las razones habían sido obvias: simpatía política o religiosa, o un conocimiento previo del participante. En el caso de Vivekananda no había nada parecido. No, la audiencia se inspiró con algo no hablado que salió de las palabras de Swamiji [*Svāmījī*]. Teniendo en cuenta que esta era la primera vez que se había dirigido al gran público americano y que él mismo estaba muy emocionado por la ocasión., no podemos dejar de pensar que los profundos poderes del Espíritu se activaron plenamente cuando se puso de pie sobre la plataforma, y que su conocimiento de unidad con esa enorme multitud de hombres y mujeres se comunicó irresistiblemente a quienes le veían y le oían. La espontánea y prolongada ovación en pie que siguió a las primeras palabras de saludo de Swamiji [*Svāmījī*] surgieron de una fuente tan profunda como la de esas mismas palabras, y la relación que se creó inmediatamente entre el público y Vivekananda era una prueba del verdadero significado de su visita a occidente (DeLuca, 2008, p. 307-308).

Además, aquel primer discurso de Vivekananda, citado parcialmente a continuación por DeLuca, quedaría registrado como un momento histórico en el que un *Samnyāsin* hindú dejó un legado fundamental en el Occidente, despertando un interés creciente por la cultura y las enseñanzas del Oriente. Este acontecimiento marcó un punto clave en la difusión del *yoga*, abriendo múltiples puertas para la recepción de futuros exponentes de dichas filosofías, tanto en Occidente como en Latinoamérica y el resto del mundo. El discípulo del maestro Ramakrishna, encargado de propagar la enseñanza del humanismo y la espiritualidad, se dirigió al público con las siguientes palabras:

Mi corazón se llena de indescriptible alegría al responder a las grandes palabras de bienvenida que nos habéis dedicado. Os doy las gracias en nombre de la orden más antigua de monjes que haya visto el mundo [...] y os doy las gracias, finalmente, en nombre de los millones y millones de hindúes [...] Me siento orgulloso de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo tolerancia y aceptación universal [...] nosotros no sólo creemos en una tolerancia universal, sino que aceptamos todas las religiones como

auténticas. Os voy a citar, hermanos y hermanas, unas cuantas líneas de un himno que los niños hindúes repiten a diario. Siento que el mismo espíritu de este himno, que yo he repetido desde mi más tierna infancia, que es repetido en la India por millones y millones de personas, por fin se ha realizado. " Así como todos los arroyos, aun procediendo de distintas fuentes, mezclan sus aguas en el mar, oh Señor, así todos los caminos que toman los hombres a través de las diversas tendencias, por muy variados, derechos o torcidos que parezcan, van hacia Ti". La presente convención que es una de las más augustas asambleas jamás celebradas, es en sí una señal, una declaración al mundo de la maravillosa doctrina predicada en el Bhagavad Gita [*Bhagavad Gītā*]: " Quien viene a mí, no importa como llegue Yo a él, lucha por caminos que al final siempre llegan a Mí". El sectarismo, la intolerancia, y su horrible descendiente, el fanatismo, han poseído esta hermosa tierra durante mucho tiempo. Han llenado la tierra de violencia, a menudo la han empapado de sangre humana, han destrozado civilizaciones y han conducido a la desesperación a naciones enteras. Pero ha llegado la hora y creo fervientemente que la campana que sonó esta mañana en este parlamento, en honor de los representantes de las distintas religiones de la tierra, es el presagio del fin de todas las persecuciones con pluma o espada, y de todas las sensaciones poco caritativas entre hermanos que se abren camino hacia el mismo objetivo, aunque de diversas formas (Vivekananda *apud* DeLuca, 2008, p. 308-309).

Por lo tanto, el Swami es un claro ejemplo de los valores que la India puede transmitir, tales como el respeto, la tolerancia y la inclusión. Sus fundamentos y enseñanzas abrazan el principio de universalidad y buscando trascender el dualismo, para compartir un conocimiento que afirma que todo hace parte del mismo Espíritu universal. Como afirma DeLuca:

El swami anunció la universalidad de las verdades religiosas y la igualdad del objetivo de todas las realizaciones religiosas. Y lo pudo hacer porque en la lejana India había estado sentado a los pies de Paramahansa [Paramahansa] Ramakrishna, un hombre totalmente realizado, y él le había enseñado que todas las religiones eran una, que todos los caminos llevaban al mismo objetivo, al mismo Dios (DeLuca, 2008, p. 309-310).

Es importante destacar, como menciona DeLuca (2008, p. 311-312), que Vivekananda no fue el único exponente hindú que se presentó en el renombrado Parlamento Mundial de las Religiones. No obstante, puede afirmarse que fue él quien habló desde una perspectiva que trascendía la individualidad y el sectarismo, presentando el hinduismo como un sistema compuesto por diversas filosofías y expresiones religiosas, integradas en un mismo espacio territorial. Asimismo, profundizó en el Advaita Vedānta, el cual se distingue como una línea hermenéutica de profundización filosófica de

tales religiones¹². En su célebre conferencia titulada “*Hinduismo*”, presentada el 19 de septiembre de 1893, Vivekananda expuso un importante compendio sobre la filosofía, la psicología, las ideas y las prácticas generales del hinduismo. En esta ocasión, abordó conceptos fundamentales como el alma y su destino, desarrollando diversas doctrinas del Advaita Vedānta, el cual promueve la aceptación armónica de todas las formas de adoración y de los distintos ideales religiosos, entendidos como múltiples caminos hacia la realización de la verdad. Según DeLuca: “Predicó la filosofía religiosa del hinduismo, que declara que el alma es eternamente pura y eternamente libre, aunque en el mundo material de los sentidos parezca limitada y múltiple” (DeLuca, 2008, p. 311-312).

Además, el autor agrega que Vivekananda se refirió a la realización de la divinidad eterna como el fin último a alcanzar, un proceso que, según esta visión, requiere de múltiples vidas. En este contexto, explicó la noción de reencarnación y subrayó la importancia de discernir y superar las nociones del “yo” y el “mío” — entendidas como identificaciones ilusorias que oscurecen la verdadera naturaleza del ser — Estas ideas serán desarrolladas con mayor profundidad en páginas posteriores.

Cabe subrayar que esto no implica una negación de la individualidad esencial, sino más bien su integración en una realidad superior: la unicidad del ser. La meta suprema del alma, en este sentido, consiste en disolver la ignorancia egoica para acceder a la verdad última: el Brahman, tal como lo concibe el Advaita Vedānta.

Con este enfoque, Vivekananda tradujo tales principios a un lenguaje accesible para los públicos occidentales, introduciendo gradualmente nociones clave como *Brahman*, *ātman*, *karman*, *saṃsāra*, entre otras, integrándolas a su enseñanza de forma pedagógica y contextualizada.

¹² Swami Vivekananda fue presentado como un representante del hinduismo en el Parlamento Mundial de las Religiones. Asimismo, a lo largo de su misión en Occidente, habló de diferentes corrientes que convergen dentro de este magno sistema. No obstante, es importante aclarar que el Swami se fundamentó en las enseñanzas del Advaita Vedānta, el cual no sería clasificado como una religión, sino como un sistema de profundización filosófico de dichas religiosidades.

Como lo destaca DeLuca (2008), tras la clausura del Parlamento Mundial de las Religiones, Swami Vivekananda emprendió una intensa labor en los Estados Unidos, caracterizada por múltiples presentaciones y desplazamientos, en las que expuso sus enseñanzas ante públicos diversos. Entre los temas centrales de sus intervenciones se encuentran la difusión del Vedānta y los fundamentos del *yoga* clásico. Fiel a sus principios, su motivación no se limitó a la transmisión de conocimientos, sino que también incluía un profundo compromiso con las problemáticas sociales de la India, especialmente con la ayuda a los sectores más desfavorecidos. En coherencia con el ideal hindú que predica la presencia de lo divino en los más necesitados — noción que él mismo contribuyó a divulgar — Vivekananda actuó sin buscar beneficios personales ni retribuciones económicas.

Después de cumplir con una serie de presentaciones previamente pactadas por medio de un despacho tras su participación en el Parlamento, el Swami dirigió su atención hacia quienes realmente deseaban no solo escuchar sus enseñanzas, sino aplicarlas en su vida diaria. Así, comenzó a consolidar su misión a través de clases gratuitas, dirigidas a estudiantes sinceros interesados en el camino del conocimiento y la realización espiritual. Fue a partir de este enfoque que comenzaron a surgir sus primeros discípulos occidentales, marcando una nueva etapa en la expansión del Vedānta más allá de las fronteras de la India.

Durante esta primera etapa en Occidente, iniciada en 1893, Swami Vivekananda permaneció más de tres años alejado de su tierra natal, dedicándose intensamente a la tarea de difundir el conocimiento espiritual y filosófico del Vedānta. Tras ofrecer varias conferencias en Nueva York, fue en esta ciudad donde fundó la primera Sociedad Vedānta de América, marcando un hito en la institucionalización de sus enseñanzas en suelo occidental.

En el transcurso de su estancia en Estados Unidos, escribió una de sus obras más importantes y reconocidas: *Raja Yoga*. Posteriormente, viajó a

Inglaterra, donde impartió nuevas conferencias que dieron origen al texto hoy conocido como *Jñāna Yoga*, también considerado uno de los aportes fundamentales dentro de su legado intelectual y espiritual.

La labor de Vivekananda obtuvo resultados significativos, especialmente a través de diversas conferencias impartidas en reconocidas universidades occidentales. Tras haber establecido la primera Sociedad Vedānta en América — como se mencionó anteriormente — el Swami decidió regresar a la India, dejando al frente de la misión a sus hermanos espirituales Abhedananda (Abhedānanda) y Saradananda (Śāradānanda). Ambos, también discípulos de Ramakrishna, los cuales continuaron con el legado de Vivekananda, actuando como importantes conferencistas y divulgadores del pensamiento hindú. De esta forma, fortalecieron las enseñanzas transmitidas por su maestro y contribuyeron a la expansión de la Misión Ramakrishna en el ámbito internacional. Así lo comenta Chetanananda (Caitanyānanda):

Abhedananda left for London in the middle of August 1896 and arrived there towards the end -of September. On the way he suffered from seasickness and the lack of proper vegetarian food. Abhedananda missed Vivekananda and Mr. E. T. Sturdy at the dock, but reached Miss Henrietta Muller's residence at Wimbledon. Swamiji [*Svāmījī*] was worried at first but later was overjoyed when he saw that Abhedananda had arrived safely. The two brothers exchanged their news after many years of being apart. Swamiji [*Svāmījī*] arranged to buy new clothes for Abhedananda, showed him around London, and introduced him to his friends and devotees. Gradually Abhedananda became acquainted with Western culture and way of life. A month after his arrival Vivekananda announced that Abhedananda would speak on Hinduism. At first Abhedananda was nervous and reluctant to speak, but Swamiji [*Svāmījī*] heartened him with inspiring words: "Depend on the Master who has ever given me strength and courage in all the trials of my life... 'Out of the fullness of the heart the mouth speaketh.'" These words comforted him and gave him courage. Abhedananda based his lecture on the *Panchadashi*, an authoritative text on Vedānta. On 27 October 1896 he gave his maiden speech before the learned audience of the Christo-Theosophical Society at Bloomsbury Square in London. Vivekananda was highly pleased and said, "Even if I perish on this plane, my message will be sounded through these dear lips and the world will hear it." Vivekananda was fully confident that even in his absence Abhedananda would be able to carry on the Vedānta work in London. Swamiji [*Svāmījī*] entrusted him with his classes on Vedānta and Raja Yoga and left for India in December 1896. For one-year Abhedananda continued to give classes and lectures in different churches and religious and philosophical societies in London and its suburbs. During his stay in London, the swami became acquainted with many distinguished savants, including Max Muller and Paul Deussen. Abhedananda's

eloquence, his lucid exposition of Vedānta philosophy, and his depth of spiritual realization made a profound impression on his audiences (Chetanananda, 1998, p. 463-464).

La misión de los swamis discípulos de Ramakrishna en el Occidente se expandía progresivamente, marcando encuentros significativos con figuras emblemáticas de la historia moderna. El caso de Saradananda fue especialmente notable en esta labor. Aunque en un principio no respondió de manera inmediata al llamado de Vivekananda para viajar a Occidente, finalmente aceptó la tarea, motivado por el consejo y la guía de Sarada Devi (Śāradā Devī). Ya en sus primeras actividades — siempre orientado por Vivekananda — Saradananda entabló contacto con el renombrado orientalista Max Müller, con quien compartió diversas experiencias relacionadas con la vida y enseñanzas de su maestro, Ramakrishna Paramahansa. Comenta Chetanananda:

After spreading the message of Vedānta in America and England for several years, Vivekananda desperately needed an assistant to continue the momentum. He wrote Saradananda and asked him to come to England. In the beginning Saradananda was reluctant, but then he went to Holy Mother and sought her advice. The Mother told him: "My son, be not afraid. You should go to the West. The Master will protect you, and will be with you wherever you go." In March 1896 Saradananda left for England and arrived there on 1 April. On the way his ship was buffeted by a hurricane in the Mediterranean Sea. "All the passengers were in a great panic," the swami recalled. "Some were crying; some were running here and there in fear; some were shaking out of nervousness. The whole scene was frightening, but I was not afraid in the least. My mind was as steady and calm as the needle of a compass. [...] In London Saradananda was the guest of Mr. E. T. Sturdy, a Vedānta student. Vivekananda arrived there at the end of April. The two swamis had not seen each other for a long time; Saradananda told Vivekananda all the news of their brother disciples at the Alambazar Monastery and of their activities in India. It was a most happy occasion. From May 1896 Vivekananda began his whirlwind activity in London five classes a week, Jñāna Yoga lectures on Sundays, and meeting new people. Saradananda attended Swamiji's [*Svāmījī*] lectures and learned how to lecture in the West, as he had no previous experience in public lecturing. In London, at Swamiji's [*Svāmījī*] behest, he gave some classes on the Gita. His first task was to supply materials about the life of Sri [Śrī] Ramakrishna to Professor Max Muller, the famous German orientalist. Years later, Saradananda recalled: At the invitation of Max Muller, Swamiji [*Svāmījī*] went to Oxford and stayed in his home as a guest. Max Muller wrote an article in the *Nineteenth Century* on Sri [Śrī] Ramakrishna entitled "A Real Mahatman." He asked Swamiji [*Svāmījī*] to furnish him with enough material for a book so he could write about Sri Ramakrishna in greater detail. Swamiji [*Svāmījī*] agreed to help. When he returned, he asked me to

undertake the job forthwith. I worked hard and gathered all the incidents in the life of the Master and the teachings of the Master and showed the manuscript to Swamiji [*Svāmījī*]. I thought Swamiji [*Svāmījī*] would edit it and make extensive corrections. He didn't do that. He simply changed a few words for fear of exaggeration and sent the whole manuscript to Professor Muller. As I remember, Professor Muller incorporated the complete manuscript in his book [*The Life and Sayings of Sri Ramakrishna*] and published it without making any alterations (Chetanananda, 1998, p. 324-325).

Mientras se desarrollaban los esfuerzos fundamentales de los swamis para consolidar la Sociedad Vedānta en Occidente, Swami Vivekananda continuaba su labor, aunque desde una nueva perspectiva. En diciembre de 1896, decidió regresar a su país de origen. A su llegada a la India, fue recibido con entusiasmo por sus hermanos espirituales, quienes celebraron su retorno y se dispusieron a continuar la misión, ahora con una proyección renovada desde el propio suelo indio.

Vivekananda no solo contó con el respaldo espiritual y moral de su maestro, Śrī Ramakrishna, sino también con el apoyo de toda la confraternidad que se había formado en torno a él. Tanto monjes como laicos se unieron a su causa, comprometiéndose con la difusión del Advaita Vedānta y del *yoga*, lo que fortaleció significativamente el legado de Ramakrishna. Un punto digno de mención fue el significativo reencuentro entre Vivekananda y Brahmananda [*Brahmānanda*], uno de los discípulos más cercanos de Ramakrishna y considerado como su hijo espiritual. Sobre este momento, Swami Chetanananda señala:

Vivekananda returned to Calcutta from the West on 19 February 1897, and received a wonderful reception from his brother disciples and the public. When Vivekananda's carriage reached Pasupati Basu's house in Baghbazar, Brahmananda came forward and garlanded their leader. Swamiji [*Svāmījī*] bowed down to Brahmananda and remarked with respect: "The son of the guru should be treated as the guru himself." Brahmananda also immediately bowed down to Vivekananda, saying: "The elder brother is like one's father." Swamiji [*Svāmījī*] then handed over to Brahmananda all the money he had collected from the West for the Indian work, and said: "Now I am relieved. I have handed over the sacred trust to the right person." Because there was not enough room in the Alambazar Monastery, it was arranged that Swamiji [*Svāmījī*] and his Western disciples should stay in Gopallal Villa in Baranagore. After the civic reception in Calcutta on 28 February, Swamiji [*Svāmījī*] accompanied Brahmananda and others to Darjeeling to rest as well as to discuss the future of the

Ramakrishna Order. On 1 May 1897, Vivekananda, Brahmananda, and other disciples and devotees of Ramakrishna gathered in Balaram Basu's house, Calcutta, and formed the Ramakrishna Mission. Vivekananda became the general president and Brahmananda became the president of the Calcutta center. Vivekananda was the leader of the Order, and Brahmananda was his friend, philosopher, and guide. He implemented Swamiji's [*Svāmījī*] plans concerning the management of the Alambazar Monastery as well as the Ramakrishna Mission's philanthropic activities. Brahmananda was extremely practical and endowed with strong common sense. Sweet and loving by nature, he had above all other qualities, a tremendous spiritual power that enabled him to evaluate people's abilities (Chetanananda, 1998, p. 91-92).

Según DeLuca (2008, p. 333), luego de continuar con sus propósitos en su país natal, Vivekananda amplió significativamente la misión, logrando establecer monasterios en diversas regiones. En enero de 1889, los Swamis presentes en India se trasladaron a un nuevo monasterio, actualmente reconocido como Belur Math (*Belūr Math*). Posteriormente, en marzo del mismo año, fue fundado otro monasterio en los Himalayas — el *Advaita Āśrama* en Mayavati (*Māyāvātī*) — gracias al apoyo de dos discípulos occidentales de Vivekananda. Durante este periodo, Vivekananda se convirtió en una fuente de inspiración para numerosos *Samnyāsins*, a quienes transmitió e insistió en la importancia de alcanzar sus objetivos esenciales. Así, tanto la espiritualidad como el servicio pasaron a ser pilares fundamentales en la misión establecida por Vivekananda, en la que el progreso personal se entrelaza con la necesidad de servicio, manifestándose como una genuina preocupación por la alteridad y el apoyo hacia los demás seres.

Otro acontecimiento relevante es mencionado por Chetanananda (1998, p. 54), quien señala que Vivekananda retomó contacto con otros Swamis discípulos de su maestro. En este contexto, envió un mensaje al Swami Ramakrishnananda (*Rāmakṛṣṇānanda*) solicitándole la apertura de un centro en Chennai (antiguamente Madras), mientras que los Swamis Akhandananda (*Akhaṇḍānanda*) y Trigunatitananda (*Triguṇātītānanda*) iniciaron labores humanitarias en las regiones de Murshidabad (*Murśidābād*) y Dinajpur (*Dīnājpurā*), combatiendo principalmente el hambre. La misión se expandió de tal forma que, además de llevar su mensaje al Occidente, Vivekananda logró fortalecer una red de colaboración entre sus discípulos, integrando el

servicio social en India con la difusión espiritual y filosófica del Vedānta y el *yoga* fuera de sus fronteras.

Es fundamental destacar que el Swami jamás olvidó su tierra natal; por el contrario, consolidó un puente entre la India y el Occidente, favoreciendo así una circulación mutua de saberes, valores y prácticas espirituales. Asimismo, debe subrayarse que su misión creció exponencialmente en un corto período y que su mensaje continúa vigente, expandiéndose incluso hacia regiones como Latinoamérica, aún después de su partida física.

De acuerdo con DeLuca (2008, p. 335), en junio de 1899, Swami Vivekananda decidió emprender un nuevo viaje hacia Occidente, a pesar de encontrarse con su salud algo debilitada. Este hecho, refleja el profundo compromiso que mantenía con su misión espiritual y pedagógica. Luego de una breve estadía en Londres, el Swami partió hacia Nueva York, desde donde continuó su recorrido, visitando en esta ocasión la costa oeste de los Estados Unidos, región que no había explorado durante su primer viaje. Sobre este episodio, Chetanananda comenta lo siguiente:

Vivekananda [Vivekānanda] arrived in London on 31 July 1899 and stayed there a few weeks. He met with some old friends, but his fragile health did not allow him to give lectures. He then left for New York with Turiyananda [Turīyānanda] and two American devotees, and arrived there on 28 August. It was arranged that the swamis would live temporarily at Ridgely Manor, Francis Leggett's beautiful country home. The entire fall Vivekananda rested and recuperated. He was happy to see the activities of the Vedānta Society of New York (which he had founded in November 1894) under the leadership of Swami Abhedananda [Abhedānanda], and he engaged Turiyananda [Turīyānanda] to give classes in Montclair, New Jersey (Chetanananda, 1998, p. 58).

De esta forma, una vez más, el Swami entregó con vigor sus conocimientos al Occidente, afianzando cada vez más su convicción de que debía existir una auténtica equidad entre Oriente y Occidente. Vivekananda fue un verdadero maestro vedantista, cuya vida se alineó plenamente con sus palabras y enseñanzas. El materialismo del mundo occidental no lo impresionó desde una perspectiva individualista; por el contrario, lo condujo a una reflexión profunda acerca del desequilibrio económico y social de su

país natal. Fue así como buscó, de manera decidida, un crecimiento recíproco entre ambos hemisferios del mundo, convencido de que cada uno tenía mucho que aprender del otro. Su ideal era claro: más allá de las fronteras geográficas, debía prevalecer una única humanidad.

Durante este segundo viaje, Swami Vivekananda inauguró el *Shanti* [*Śānti*] *Āśrama* en California y fundó el Centro Vedānta en San Francisco, con el objetivo de acercar a más personas a sus enseñanzas. Su salud presentó una mejoría durante este período, y su trabajo continuó siendo arduo e intenso. En agosto de 1900, el Swami emprendió un nuevo viaje, esta vez para fortalecer su labor en el continente europeo. Participó en el Congreso de la Historia de las Religiones en París y posteriormente visitó Hungría, Rumania, Bulgaria, Constantinopla, Atenas y El Cairo. Fue en esta última ciudad donde sintió la necesidad de retornar a Oriente.

A su regreso, fue cálidamente recibido por sus hermanos espirituales. Habiendo cumplido con firmeza su labor en el mundo occidental, el Swami deseó entonces llevar una vida más tranquila en el monasterio de Belur Math. Allí era común verlo vestido únicamente con su *dhoti*, cantando himnos devocionales con otros swamis, recibiendo visitantes o estudiando con esmero en su celda. De algún modo, sentía que su misión había sido cumplida y que era el momento adecuado para descansar.

Cabe destacar que Swami Vivekananda fue — y continúa siendo — un símbolo de espiritualidad, fraternidad, compromiso e impulso transformador. Su vida también fue un ejemplo de servicio y alteridad, sostenido por ideales profundamente arraigados en el progreso espiritual y social, promovido mediante el intercambio entre Oriente y Occidente. Como afirma Chetanananda:

In the beginning of his mission Vivekananda had said, "I am a voice without a form." Towards the end, he said: "It may be that I shall find it good to get outside of my body—to cast it off like a disused garment. But I shall not cease to work! I shall inspire men everywhere, until the world shall know that it is one with God. (Chetanananda, 1998, p. 73).

2.2 LAS ENSEÑANZAS DE SWAMI VIVEKANANDA Y LA DEFENSA DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA

Desde muy temprana edad, Swami Vivekananda demostró un profundo interés por valores humanitarios fundamentales como el respeto, la pluralidad, la otredad y la inclusión. Para el Swami, más allá de las divisiones geográficas y culturales, existía una visión trascendental de la humanidad como una unidad esencial. Como lo señala DeLuca (2008, p. 309–310), Vivekananda poseía todos los fundamentos necesarios para defender la universalidad de las verdades religiosas, así como la igualdad en sus fines últimos.

De esta manera, su propuesta consistió en respetar cada senda espiritual, sin importar las creencias específicas que la acompañaran. Como maestro del Advaita Vedānta, su comprensión filosófica transcendía la dualidad, y este principio fue aplicado coherentemente en todos los aspectos de su enseñanza y acción.

Tal visión fue posible gracias al aprendizaje que recibió directamente de su maestro, Ramakrishna Paramahansa, cuya vasta sabiduría y experiencia le otorgaron a Vivekananda una comprensión profunda de la realidad espiritual y de la diversidad religiosa como expresión de una misma verdad esencial.

Más allá de la biografía de su maestro, Vivekananda comprendió la vida de Ramakrishna como una encarnación viva de los principios que más tarde predicaría al mundo. La imagen del joven sacerdote retirado en una humilde choza a orillas del Ganges, completamente entregado a la contemplación de la Madre Divina, no solo era para él un hecho inspirador, sino un ejemplo concreto de la más elevada renuncia y devoción. Ese retiro no fue una evasión del mundo, sino una forma radical de abrazarlo desde lo esencial. Ramakrishna no rechazó las enseñanzas que llegaron a él desde otras

religiones o doctrinas, sino que supo integrarlas desde el corazón mismo de su experiencia con lo divino.

Durante su camino espiritual, Ramakrishna transitó con profunda sinceridad por diferentes tradiciones. En cada una de ellas percibía manifestaciones de una misma realidad trascendente, confirmando que lo absoluto podía revelarse de múltiples formas. Para él, todas las religiones eran verdaderas mientras condujeran a Dios, y cada sendero — por distinto que pareciera — era significativo si surgía de una búsqueda sincera. Esta visión no se limitaba a un discurso inclusivo; era una vivencia encarnada, afirmada por la práctica directa y la transformación interior.

Esa apertura, ese respeto profundo por toda vía auténtica hacia lo Absoluto, se convirtió en uno de los pilares del mensaje que Vivekananda llevaría al Occidente: que el Espíritu trasciende dogmas, y que toda búsqueda sincera — ya sea a través del conocimiento, el amor, la acción o la meditación — conduce a la misma realización suprema. Así, más que una figura devocional, Ramakrishna se erigió como un símbolo viviente de unidad espiritual, cuyo ejemplo moldeó la visión universalista que Vivekananda proyectó a nivel mundial. Para su discípulo, el legado de su maestro no consistía solo en una serie de enseñanzas, sino en una vida entera convertida en testimonio de la verdad.

Ramakrishna se destacó no solo por su profundidad espiritual, sino por cómo desplegaba, en cada instante de su vida diaria, una ética basada en la compasión universal. En lugar de emitir juicios o imponer creencias, respondía con silencio, empatía y apertura ante lo diverso. Vivekananda recuerda que su maestro jamás reaccionaba con dureza, incluso ante ideas contrarias, y que su actitud era un testimonio viviente de aceptación incondicional. Más que tolerar la pluralidad religiosa, Ramakrishna la celebraba, viendo en cada fe una expresión legítima del mismo principio divino.

A través de esa experiencia íntima con Ramakrishna, Vivekananda comprendió que toda vía espiritual genuina — más allá de su forma externa — conduce al mismo principio trascendente. La profunda tolerancia, el amor incondicional y el respeto activo que su maestro practicaba con cada tradición religiosa, revelaban una visión integradora que afirmaba la verdad común subyacente a todas las creencias. Esa vivencia cimentó en Vivekananda la certeza de que el pluralismo no debilita la espiritualidad, sino que la enriquece; y que reconocer lo divino en la diversidad es parte esencial del despertar espiritual. Así lo destaca Vivekananda en la obra de DeLuca:

Todas las religiones, desde el fetichismo más bajo hasta el más elevado absolutismo, representan los múltiples intentos que ha hecho el alma humana para agarrar y comprender el Infinito, y cada uno viene determinado por las condiciones de su nacimiento y por sus vínculos. Cada una de estas religiones marca un nivel de progreso y cada alma es un águila joven que se alza cada vez más alto, haciéndose cada vez más fuerte, hasta que alcanza el Glorioso Sol (DeLuca, 2008, p. 87).

Según comenta DeLuca (2008, p. 88), el Swami enseñó que la diversidad dentro de la unidad es el plan fundamental de la naturaleza, una verdad que el hinduismo ha reconocido desde sus orígenes, más allá de dogmas e imposiciones rígidas. Para comprender el Absoluto, es necesario entenderlo a través de sus manifestaciones relativas. Por ello, las imágenes y demás símbolos espirituales son vehículos que permiten asimilar conceptos trascendentales. No obstante, Vivekananda aclara que esta vía no es indispensable para todos, y quien no la requiere no está en posición de juzgarla como errónea. Para los hindúes, la religión es el medio por el cual seres humanos de diversas circunstancias y condiciones alcanzan un mismo objetivo espiritual. “Cada religión no es más que la evolución del Espíritu infinito a partir del hombre material; y el propio Espíritu es el inspirador de todas ellas” (DeLuca 2008, p. 88).

De acuerdo con las enseñanzas de Vivekananda, las diferencias entre las religiones son simplemente diversas manifestaciones de una misma verdad esencial, que se adapta con naturalidad a las distintas circunstancias humanas. En este sentido, el Swami remite a una enseñanza de Kṛṣṇa, considerado una

de las grandes manifestaciones de la divinidad y expresión del Espíritu absoluto. Dice Vivekananda, en DeLuca:

Es la misma luz, que procede de cristales de varios colores. Y estas pequeñas variaciones son necesarias para la adaptación. Pero la misma verdad eterna reina en el núcleo de todo. A través de su encarnación en Krishna [Kṛṣṇa], el Señor ha declarado a los hindúes: “Yo estoy en todas las religiones, como el hilo que atraviesa una ristra de perlas. Dondequiera que veas una santidad extraordinaria y un poder extraordinario elevándose y purificando la humanidad, ten por seguro que yo estoy ahí”. (DeLuca, 2008, p. 88).

La cita anterior, basada en analogías presentes en el *Bhagavad Gītā*, busca revelar la importancia de adoptar una visión más amplia, que supere tanto el egoísmo como el etnocentrismo, y reconozca la presencia de una misma esencia primordial en todos los caminos espirituales. Nada existe de manera aislada: lo que percibimos como divisiones no son más que expresiones relativas de un único Espíritu absoluto. El error reside en absolutizar las diferencias entre creencias, cuando en realidad estas distinciones son solo aparentes, carecen de fundamento ontológico y responden más bien a las formas culturales y psicológicas que adopta lo divino para manifestarse en distintas tradiciones. En este sentido, Brahman — como también Jehová o Allah — se expresa según la comprensión de cada buscador, dentro de su propio contexto, para facilitarle el retorno al conocimiento de sí mismo.

Es el ser humano quien, por medio de sus limitaciones mentales, ha construido barreras que lo alejan de esa verdad esencial, aferrándose con intolerancia a dogmas o teorías particulares. No obstante, desde la perspectiva de la no dualidad, nada está separado del absoluto Brahman, y todas las vías religiosas son válidas cuando brotan de una búsqueda auténtica. Vivekananda fue un firme defensor de este principio del Advaita Vedānta, transmitiéndolo en Occidente con una actitud inclusiva, abierta y profundamente respetuosa. Más allá de su papel como orador o exponente del Vedānta, representó al hinduismo como un camino de integración espiritual, enseñando con su ejemplo que la verdadera religiosidad se expresa en la convivencia respetuosa

entre creencias diversas, unidas por su aspiración común hacia lo eterno. Comenta el Swami, en el texto de DeLuca:

Si tuviera que haber una religión universal, debería ser una que no se pudiera alojar en el tiempo o el espacio, una que fuera infinita, como el Dios al que rezamos; cuyo sol brillara sobre los seguidores de Krishna [Kṛṣṇa] y de Cristo, sobre los santos así como los pecadores; una que no fuera hindú ni budista, cristiana ni musulmana, judía o jainista, sino la suma de todas ellas con espacio infinito para el desarrollo; y una que abrazara a todos los seres humanos en sus brazos infinitos con universalidad, desde el inferior de los seres hasta el superior. Sería una religión en cuya política no hubiera lugar para la persecución o la intolerancia, que reconociera la divinidad en todos los hombres y mujeres y cuya finalidad y fuerza se centrara en ayudar a la humanidad a comprender su naturaleza divina (DeLuca, 2008, p. 88-89).

Tal como se ha venido desarrollando, para la filosofía Advaita Vedānta, todo lo existente — sin excepción ni distinción — emana de una misma fuente: el absoluto Brahman. Desde esta perspectiva no-dual, carece de fundamento cualquier forma de discriminación entre credos o expresiones religiosas. Es esencial distinguir entre el plano del intelecto, que opera dentro del mundo fenoménico a través de la mente ordinaria, y el plano de la realidad última, que es el Brahman o *Ātman* supremo, presente por igual en todos los seres. Es precisamente desde el funcionamiento mental — con sus clasificaciones, categorías y construcciones dualistas — que surgen las aparentes diferencias; pero en el nivel esencial, esa multiplicidad se disuelve en la unidad.

Por ello, la auténtica búsqueda espiritual no debe basarse en la adhesión ciega a una forma externa, sino en una indagación sincera hacia lo interior, hacia lo universal que habita en cada uno. No importa cuál sea el camino elegido, la religión o la tradición a la que se pertenezca: lo verdaderamente importante es la honestidad del buscador y su apertura a lo trascendente. La pluralidad no es un obstáculo, sino una manifestación natural del Ser único expresándose en lo múltiple. El reconocimiento de esta verdad requiere aceptación, respeto y comprensión profunda de la diversidad como antesala del reencuentro con la unidad esencial. Como afirma el propio Swami Vivekananda en una de sus conferencias pronunciadas en Londres, titulada “Dios en todo”:

Esta vida en los cinco sentidos, esta vida en el mundo material, no es todo, no es sino una pequeña parte, la superficial. Detrás y más allá está lo infinito, donde no hay más mal. Algunos lo llaman Dios, otros Alá, otros Jehová, Júpiter, etcétera. El vedantista lo llama Brahman (Vivekananda, 2007, p. 99).

Cuando el Advaita Vedānta aborda la búsqueda trascendental que conduce más allá de las apariencias y de las construcciones mentales, hay un concepto que sintetiza con fuerza ese proceso interior: *tyāga*, la renuncia. Según explica Vivekananda (2007, p. 101), este término no debe interpretarse de manera superficial ni confundirse con una simple renuncia exterior. El error común es sujetarse a la idea de “renunciar” como si fuese una negación de lo real, cuando en verdad se trata de un acto de discernimiento: dejar atrás las capas ilusorias que recubren lo eterno.

La auténtica renuncia no consiste en huir del mundo, sino en abandonar las estructuras mentales, los apegos del ego y las identificaciones que entorpecen la visión del Ser. Así, “renunciar al mundo” implica despojarse del velo que impide reconocer que todo lo que existe es Brahman, la esencia indivisible que subyace a toda forma.

Vivekananda invita, entonces, a no malinterpretar esta enseñanza. Un buscador no necesita abandonar a sus seres queridos ni retirarse de la vida cotidiana para realizar lo absoluto. Un padre puede contemplar lo divino en sus hijos, una madre en sus actos de cuidado, un trabajador en su servicio honesto: la renuncia no es una ruptura con la vida, sino una transformación de la mirada. De igual manera, esta actitud se extiende al ámbito religioso: si todo es Brahman, entonces también es necesario desapegarse de las creencias rígidas y exclusivistas que dividen a la humanidad, reconociendo en todas las religiones manifestaciones del mismo principio eterno.

La verdadera *tyāga*, por tanto, es una invitación a soltar no el mundo, sino las distorsiones con las que lo percibimos. Solo así se puede trascender el ego y despertar a la unidad. Como afirma Vivekananda:

Abandonen este mundo que han construido en su mente, puesto que su conjetura tenía por base una experiencia bastante incompleta, un

razonamiento muy mezquino y su propia debilidad. Renuncien a él; el mundo en el cual pensamos, al que estamos aferrados desde hace tanto tiempo, es un falso mundo que nosotros mismos hemos creado. Renuncien a él. Abran los ojos y vean que jamás ha existido como tal; era un sueño, era maya [*māyā*]. Lo que existía es el señor mismo. Es el que está en el niño, en la esposa y en el marido; es Él, que está en el bien y el mal; Él está en el pecado y en el pecador; Él está en la vida y en la muerte (Vivekananda, 2007, p. 101-102).

Según Vivekananda, todas las religiones parten de un mismo punto esencial, un fundamento común desde el cual pueden aproximarse entre sí. En sus propias palabras, esto se traduce en el hecho de que “todas las religiones han convergido en la lucha por trascender las limitaciones de los sentidos” (Vivekananda, 2007, p. 15). El Swami observa que muchas de las religiones más antiguas tenían su origen en el culto a los antepasados, mientras que otras surgieron del culto a las fuerzas de la naturaleza. No obstante, sostiene que ambas manifestaciones comparten una aspiración profunda: la búsqueda de lo trascendente, de aquello que se halla más allá del mundo sensorial. Ya sea a través de la veneración de los ancestros o del asombro ante la naturaleza, el impulso espiritual que anima estas prácticas revela una inquietud universal del ser humano por alcanzar una realidad superior, más allá de los límites de la percepción ordinaria.

En esta secuencia, Vivekananda sostiene que las primeras vislumbres de una realidad que trasciende el mundo material pueden intuirse en el estado de sueño. No obstante, aclara que dichas percepciones, aunque reveladoras, no son suficientes por sí solas para responder a las preguntas más profundas sobre la trascendencia espiritual. El sueño ofrece indicios, pero no colma la sed interior del buscador. Por ello, se hace necesario profundizar más allá, explorar niveles más sutiles de la consciencia que no se limitan a la mera experiencia onírica. El ser humano, movido por esa inquietud existencial, ha continuado indagando en los estados interiores de la mente, orientándose hacia el conocimiento de su esencia última. Es allí donde, según Vivekananda, se manifiesta la auténtica búsqueda del conocimiento de Brahman o *Ātman* — una búsqueda que trasciende tanto la vigilia como el sueño. A medida que se accede a estados más elevados de consciencia, se reconoce que lo real no se encuentra en la superficie cambiante de la

percepción, sino en una dimensión más profunda e inmutable, accesible solo a través del recogimiento interior. Como afirma el propio Vivekananda:

Esos estados los encontramos en todas las religiones organizadas del mundo llamados con el nombre de éxtasis o inspiración. En todas las religiones organizadas, se ha afirmado de sus fundadores, profetas y mensajeros, que han experimentado estados de mente que no eran ni el de la vigilia ni el del sueño, y en los cuales se encontraron frente a frente, con una nueva serie de hechos relacionados con el llamado reino espiritual (Vivekananda, 2007, p. 15-16).

Del mismo modo, afirma el Swami que todas las religiones, en su núcleo más profundo, hacen referencia a una realidad que trasciende los sentidos y los estados ordinarios de consciencia. Este nivel superior de experiencia es lo que se denomina estado supraconsciente, una dimensión que ha sido testimoniada por místicos y sabios de distintas tradiciones, y que constituye el fundamento vivencial de muchas religiones organizadas. En este estado, se disuelven los límites de la percepción sensorial y del razonamiento discursivo, permitiendo el acceso directo a lo absoluto. Según Vivekananda, solo trascendiendo tanto los sentidos como el intelecto es posible alcanzar esa experiencia esencial que no puede ser explicada, pero sí realizada. Como él mismo lo expresa:

La mente humana en ciertos momentos, va más allá no solamente de las limitaciones de los sentidos sino también del poder de razonamiento, se encuentra entonces cara a cara, con hechos que jamás habría podido sentir, que jamás habría podido hallar por el razonamiento. Estos hechos forman la base de todas las religiones del mundo (Vivekananda, 2007, p. 16).

Según los fundamentos de la escuela Advaita Vedānta, en las enseñanzas transmitidas por Vivekananda (2007, p. 16), todas las religiones organizadas del mundo están en la misma búsqueda. Todas ellas están direccionadas hacia el mismo punto, el cual va mucho más allá de la razón, aunque comprendido de formas distintas según los marcos conceptuales de cada tradición. Ahora bien, para el Swami, no bastaba con invocar el respeto y la inclusión: él dio un paso más allá al señalar la urgencia de una deconstrucción profunda de las estructuras rígidas que se han edificado dentro de las religiones. Es necesario abandonar toda identificación sectaria o tribal,

pues esta encierra al ser humano dentro de una arquitectura de ideas fijas, que limita la amplitud de su experiencia espiritual. Solo al disolver tales construcciones, la mente puede abrirse verdaderamente y expandirse más allá de las barreras del ego. En palabras del propio Vivekananda: “A medida que la mente humana se expande, su conducta espiritual lo hace también” (Vivekananda, 2007, p. 23).

En este punto, resulta especialmente significativo destacar la visión de Vivekananda (2007, p. 23), quien plantea que la humanidad no debe permanecer aferrada exclusivamente a antiguas creencias. Según el Swami, las religiones del futuro deberían ser capaces de integrar todo aquello que pueda enriquecerlas, acoger lo valioso de su pasado y, al mismo tiempo, abrirse a nuevas ideas que les permitan expandirse más allá de sus límites tradicionales. Esta afirmación, lejos de implicar una ruptura o imposición, debe ser comprendida como una invitación a la transformación consciente: un llamado al diálogo, a la apertura recíproca y a la superación de fronteras mentales y culturales. Para Vivekananda, la verdadera universalidad religiosa no nace del uniformismo, sino de la capacidad de crecer, adaptarse y trascender sin perder la esencia.

Para que pueda haber un verdadero progreso espiritual y una convivencia basada en la tolerancia, es fundamental — como señala Vivekananda — que las religiones no se consideren entre sí como exclusivas ni excluyentes. El hecho de tener concepciones distintas sobre lo divino no debería dar lugar al rechazo, ni mucho menos a la sensación de superioridad. Esta postura remite directamente a la ética que el Swami sostenía respecto al trabajo espiritual y humanitario: una ética inclusiva, marcada por el ímpetu de abrazar la totalidad sin distinciones, tal como enseña el principio de la no dualidad. Vivekananda se distinguió siempre por su profunda preocupación por el otro, encarnando el principio de la alteridad como un eje esencial de su vida y enseñanza. El servicio al prójimo no era para él una opción secundaria, sino un pilar que consolidaba su mensaje. En uno de los relatos más recordados sobre sus experiencias con los discípulos de Ramakrishna, se refleja con claridad la tenacidad con la que jamás abandonó su labor por el

bien de los demás. Su incansable compromiso encarnaba la enseñanza del Advaita Vedānta, según la cual la realización espiritual interior no puede desligarse del reconocimiento del otro como parte inseparable del mismo todo. Como afirma Chetanananda:

One day he found that Swami Shivananda had missed the morning meditation in the shrine. He said to him: “Brother, I know you do not need meditation. You have already realized the highest goal through the grace of Sri [Śrī] Ramakrishna. But you should meditate daily with the youngsters in order to set an example for them.” Shivananda obeyed that command till his old age (Chetanananda, 1998, p. 73).

En este sentido, Vivekananda plantea una visión sumamente reveladora. Mientras muchos sostienen que las religiones y las ideas espirituales están en declive, él sostiene exactamente lo contrario: afirma que, lejos de desaparecer, las religiones están en un proceso de fortalecimiento y expansión, avanzando hacia una mayor apertura, acogida e inclusión (Vivekananda, 2007, p. 24). Para el Swami, el verdadero problema no radica en la religión como tal, sino en su apropiación por grupos reducidos — sacerdotes, instituciones, libros o dogmas — que tienden a encerrarla y rigidizarla. No obstante, añade que este panorama está comenzando a transformarse de forma gradual, dando lugar a una espiritualidad más abierta y genuina, hasta que finalmente emerja lo que él denomina una “religión real y viviente” (Vivekananda, 2007, p. 23).

Con esta expresión, Vivekananda se refiere a una experiencia espiritual directa, que brota desde el interior de cada ser humano, sin depender exclusivamente de creencias heredadas o estructuras externas. Tal espiritualidad no se limita a la aceptación de dogmas ni se encierra en el racionalismo cartesiano; al contrario, trasciende todo marco rígido y se manifiesta como una vivencia personal profunda. Es precisamente en este punto donde su pensamiento converge con la enseñanza del Advaita Vedānta: solo a través de una búsqueda interior sincera puede el individuo reconocer su verdadera esencia (*ātman*), y así experimentar por sí mismo lo que significa lo sagrado. Por ello, Vivekananda insiste en una religión viva, una espiritualidad encarnada en la vida cotidiana, libre de divisiones por raza,

credo o cultura, en la que el ser humano, al reencontrarse con lo esencial, se convierte en testigo de una unidad que trasciende toda diferencia.

Para que sea posible avanzar hacia una espiritualidad verdaderamente universal, es indispensable que el punto de partida sea el diálogo y la apertura al otro. Solo a través de la concesión mutua y del reconocimiento de la diversidad como riqueza, puede surgir un horizonte común de inclusión, respeto y crecimiento compartido. En esta dirección, Vivekananda subraya la necesidad de construir vínculos de entendimiento entre las distintas religiones, afirmando: “Lo que se necesita es un sentimiento amistoso entre los diferentes tipos de religiones, ya que todas juntas triunfarán o sucumbirán; una amistad que surja del respeto y de la estima mutuos” (Vivekananda, 2007, p. 24). En sus palabras resuena la profunda convicción de que la convivencia interreligiosa no solo es deseable, sino esencial para el desarrollo espiritual de la humanidad.

En las enseñanzas descritas por DeLuca (2008, p. 40), Vivekananda señala otro punto de convergencia esencial entre las religiones del mundo: el reconocimiento compartido del alma como realidad eterna y la importancia de su proceso de purificación. Según las antiguas tradiciones, el ser humano — al orientarse hacia el materialismo y quedar atrapado en los intereses superficiales del mundo — ha ido perdiendo la claridad interior respecto a su propia naturaleza espiritual. En consecuencia, ha comenzado a identificarse con lo externo, olvidando la naturaleza profunda de su ser. Vivekananda subraya que estas enseñanzas han sido transmitidas desde tiempos remotos mediante fábulas, metáforas y símbolos que no buscan imponer doctrinas, sino despertar en el individuo la urgencia de retornar a su pureza interior. Tal estado solo puede ser recuperado a través del conocimiento de lo divino. En palabras del Swami, según DeLuca: “Así descubrimos que todas las religiones enseñan la eternidad del alma, que su brillo ha sido cegado y que tenemos que recuperar su pureza original mediante el conocimiento de Dios” (DeLuca, 2008, p. 40).

A partir de estas enseñanzas, es posible adentrarse con mayor profundidad en la comprensión del camino que ha llevado al ser humano a su actual condición espiritual, así como en la manera en que fueron entendidas estas ideas en el marco de la construcción y evolución de las religiones en relación con la búsqueda del alma. Este recorrido permite, además, acercarse a los aportes de la visión no dualista de la escuela Advaita Vedānta, en cuanto a la naturaleza última del ser y su anhelo de retorno a lo esencial. Así, DeLuca, transmite con claridad las palabras de Vivekananda:

Las primeras ideas sobre Dios eran vagas. Las naciones más antiguas contaban con varias deidades: El sol, la tierra, el fuego, el agua, etc. [...] Con el tiempo descubrimos a un Dios que sobresale de todos los demás; aun así, diferentes tribus afirman que su Dios es el más grande. Estas nociones por supuesto eran muy primitivas, pero las nociones antiguas fueron sustituidas gradualmente por nociones cada vez mejores. Todas esas religiones fueron el resultado de siglos; ninguna cayó del cielo. Cada una se detuvo a crear poco a poco. Después llegaron las ideas monoteístas: la creencia en un solo Dios omnipresente y omnisciente, el único Dios del universo. Este Dios es extracósmico, Él está en los cielos. Entonces los dioses tribales desaparecen para siempre y este Dios del universo los sustituye. Se ha convertido en el Dios de los dioses. No obstante, sólo es un Dios extracósmico; es inalcanzable y nada se puede acercar a Él. Luego con el lento paso del tiempo esta idea también cambia y en la siguiente fase descubrimos la naturaleza inmanente de Dios (DeLuca, 2008, p. 40-41).

En la cita anterior del texto de DeLuca, Vivekananda hace referencia al desarrollo gradual de las religiones a lo largo del tiempo. A través de sus comentarios, el Swami busca mostrar cómo todas ellas comparten fundamentos comunes que las acercan unas a otras. En un primer momento, subraya la necesidad de trascender los sentidos; y en un segundo, destaca la centralidad de la búsqueda del alma como núcleo de la experiencia espiritual. Ambos principios, al ser observados detenidamente, apuntan hacia una misma dirección: la necesidad de una búsqueda interior que conduzca más allá de lo meramente perceptible. En esta línea, DeLuca recuerda que, según Vivekananda, la escuela Advaita Vedānta ha procurado orientar esta búsqueda de manera profunda y auténtica, favoreciendo un proceso de autodescubrimiento que conduzca a la realización del Ser. Con su cuerpo doctrinal y visión filosófica, el Advaita Vedānta no solo propone un camino hacia esa meta, sino que también reconoce, con respeto, que otras tradiciones

poseen sus propios métodos legítimos para alcanzar lo mismo. Así lo expresa el Swami, en el texto de DeLuca:

Dios vive en los cielos, separado de la humanidad. Nosotros vivimos en la tierra y Él vive en el cielo. Después aprendemos la naturaleza inmanente de Dios: Él no es sólo el Dios del cielo, sino también el Dios de la tierra, Él es el Dios en nosotros. Sin embargo, la filosofía hindú no se detiene ahí. Existe una fase no dual en la que nos damos cuenta de que el Dios que hemos estado adorando no es sólo el Padre del cielo y la tierra, sino que “mi Padre y yo somos uno”. Percibimos en nuestra alma que somos Dios, sólo que en una expresión inferior. Todo lo que es real en mí, es Él. Se tiende un puente sobre el abismo existente entre Dios y la humanidad. Al conocer a Dios descubrimos el reino del cielo en nuestro interior (DeLuca, 2008, p. 41).

Afirma Vivekananda que este proceso debe desarrollarse al interior de las religiones mismas, y que la realización del objetivo último dependerá, en última instancia, del grado de madurez espiritual alcanzado por cada individuo. El Swami logra transmitir esta enseñanza de forma clara y profunda, destacando que el respeto, la tolerancia y la validación de cada religión, no son imposiciones externas, sino frutos de una apertura interior genuina. Tal apertura nace cuando se comprende que todas las sendas espirituales, a pesar de sus diferencias, comparten un mismo propósito esencial. El desenvolvimiento espiritual, por lo tanto, no es una meta impuesta, sino un movimiento íntimo, progresivo y singular, que florece conforme al crecimiento interior de cada ser humano. En palabras de Vivekananda, tal como las presenta DeLuca:

Estás fases de crecimiento son absolutamente necesarias para alcanzar la pureza y la perfección. Los diversos sistemas de religión están fundados en estas mismas ideas. [...] Cuando desarrollamos un nivel de espiritualidad alto, entonces y no antes, podemos comprender que el reino de los cielos está en nuestro interior, que *ahí* es donde se encuentra el verdadero reino del Espíritu. Así nos damos cuenta que las aparentes contradicciones y perplejidades de todas las religiones sólo marcan diferentes fases de crecimiento (DeLuca, 2008, p. 41-42).

Cuando ese propósito sea verdaderamente realizado, las enseñanzas de Vivekananda — que invitan a ver a Dios en todo, en cada individuo y en cada religión — dejarán de ser meros conceptos y se manifestarán como una experiencia vivencial y transformadora. No se tratará de una comprensión

intelectual, sino de una realización interior que conducirá al ser humano al reconocimiento profundo de su verdadera naturaleza. Tal despertar permitirá un avance espiritual no solo a nivel individual, sino también colectivo, dando lugar a una integración más amplia, donde el individuo podrá trascender los límites de lo religioso entendido únicamente desde su dimensión dogmática. Al superar la ilusión de la separación, será posible reconocer en la diversidad la manifestación de una misma humanidad compartida. En este contexto, la pluralidad religiosa será naturalmente respetada, conforme al espíritu universalista que siempre defendió Vivekananda. Además, emergerán frutos positivos: una mayor capacidad de comprensión, de empatía y de respeto por el otro. Así, en la conciencia de las religiones se hará evidente que todas ellas participan de un mismo fin trascendente, más allá de los antiguos paradigmas y las barreras que por siglos dificultaron el florecimiento de una espiritualidad auténtica. Así lo comenta DeLuca, en palabras de Vivekananda:

Debemos recordar esto siempre. *El objetivo y la finalidad de todas las religiones es percibir a Dios en el alma.* Ésa es la única religión universal. Si todas las religiones tienen una verdad universal, un objetivo universal, yo lo situó aquí: En percibir a Dios (DeLuca, 2008, p. 42).

2.3 LAS ENSEÑANZAS DE VIVEKANANDA: LA DIMENSIÓN UNIVERSAL DEL MÉTODO DEL ADVAITA VEDĀNTA

La escuela Advaita Vedānta se caracteriza, entre otras cosas, por sustentar como eje fundamental la búsqueda interior del ser humano, entendida no como un acto meramente rutinario o impuesto, sino como un proceso consciente que se despierta cuando el individuo alcanza cierto grado de madurez espiritual. Es en ese momento de claridad interna que comienza a vislumbrarse el verdadero objetivo de tal búsqueda: el reconocimiento de la propia naturaleza, lo cual conduce al reencuentro con la esencia más profunda del ser, el *ātman*. Este reencuentro no es un punto final, sino la revelación de una verdad última: que el alma individual no es distinta del principio

universal de todas las cosas, Brahman. En esta realización se consuma el sentido esencial de la no dualidad: la unidad absoluta entre lo particular y lo universal.

Es preciso destacar, además, que Vivekananda no se limitó a transmitir estas enseñanzas en un plano puramente filosófico o metafísico. Junto a ellas, introdujo una dimensión humanista profunda que enriqueció su mensaje y lo volvió vivencial. Sus contribuciones no fueron añadidos secundarios, sino expresiones vivas del Advaita Vedānta, ya que los valores que propuso — como la compasión, el servicio, la apertura y la ética del respeto mutuo — emergen naturalmente de la práctica espiritual auténtica. No son normas externas ni códigos rígidos, sino frutos orgánicos del proceso interior. Puede suceder que, para quien no esté familiarizado con esta tradición, tales valores parezcan exigencias morales o prescripciones externas. Sin embargo, al profundizar en la enseñanza, se hace evidente que forman parte inseparable del camino, que no son el fin en sí mismos, sino manifestaciones del propio proceso de autoconocimiento.

Estos principios, por su naturaleza universal, trascienden fronteras culturales y religiosas, y pueden ser asumidos por cualquier buscador sincero, independientemente de su contexto. En este sentido, la propuesta del Advaita Vedānta, tal como la formuló Vivekananda, ofrece no solo una vía de liberación interior, sino también un horizonte ético y espiritual capaz de contribuir al crecimiento integral del ser humano y al desarrollo de una consciencia verdaderamente universal.

Además de prevalecer en él, los valores humanos fundamentales del Advaita Vedānta, Vivekananda se destacó por su capacidad altruista y su compromiso activo con el servicio social, orientado siempre hacia la validación del otro y el respeto profundo por cada manifestación religiosa. En consonancia con esta visión, merece especial atención la contribución de Dilip Loundo, quien señala con claridad:

Nesse sentido, a ênfase de Vivekananda na tradição do Vedānta tem por objetivo mostrar que as formulações normativas ético-morais prevalentes no subcontinente indiano, dispersas por um espectro amplo de religiosidades, suas instituições, textualidades e espaços de sociabilidade, encontram-se organicamente vinculadas à plataforma fundacional da não-dualidade (Loundo, 2022, p. 86).

Esta perspectiva pone de relieve que el interés de Vivekananda por la difusión de principios éticos y valores sociales no fue superficial ni circunstancial. Por el contrario, su compromiso se basaba en una ética profunda de la alteridad y el altruismo, pilares que consideraba inseparables del fundamento no dualista del Vedānta. En su comprensión, si la esencia del Advaita es la unidad de todo lo existente, entonces esta unidad ha de manifestarse en una actitud de inclusión, no de exclusión. No hay lugar, por tanto, para la discriminación entre individuos, razas, religiones o etnias. Muy al contrario, la verdadera espiritualidad, para Vivekananda, implica abrirse al otro desde el respeto, la compasión, la tolerancia y la solidaridad, orientando así el crecimiento espiritual hacia una expansión común.

De este modo, el desarrollo espiritual no puede desvincularse del desarrollo colectivo. Solo cuando se trasciende el individualismo — que no es sino una de las formas más densas del ego y del velo de la ilusión (*māyā*) — se puede acceder a una visión más amplia de la realidad. En esta dirección, los valores como la alteridad y el altruismo no son accesorios, sino herramientas esenciales para disolver el egocentrismo y favorecer la comunión con lo esencial.

En primer lugar, cabe resaltar la profunda empatía de Vivekananda hacia los más necesitados, expresada en su célebre concepto de *Daridra-Nārāyaṇa*, según el cual se debe ver a Dios en los pobres, con compasión activa y solidaridad concreta. Esta enseñanza subraya que Brahman habita en todos los seres, sin distinción, y que el servicio a los desfavorecidos es, en sí mismo, una forma de adoración.

En segundo lugar, resulta fundamental destacar la contribución de Vivekananda al propiciar un diálogo entre Oriente y Occidente, rescatando los valores espirituales del primero y reconociendo los avances científicos,

sociales y tecnológicos del segundo. Su visión no era de oposición, sino de complementariedad: proponía una síntesis armónica donde ambas civilizaciones pudieran enriquecerse mutuamente, en beneficio del desarrollo integral del ser humano.

Desde esta perspectiva comparativa, el Swami subraya virtudes distintivas de cada mundo, comenzando por la India, a la que reconoce como una tierra marcada por una vocación profunda hacia la libertad interior y espiritual.

En este contexto, Vivekananda pone especial énfasis en el concepto de *libertad*, particularmente en lo que respecta a la dimensión religiosa. Según sus propias palabras: “hay que recordar que la libertad es la primera condición de crecimiento. Lo que no dejan libre no crecerá jamás” (Vivekananda, 2007, p. 71). Con esta afirmación, el Swami destaca el valor que la India ha conferido históricamente al respeto por la diversidad religiosa, considerándolo un terreno fértil para el florecimiento de múltiples caminos espirituales. Alrededor de esta libertad se despliegan virtudes esenciales como la comprensión, la tolerancia, el respeto mutuo y la validación de las distintas tradiciones de fe.

Al mismo tiempo, Vivekananda reconoce aspectos positivos en la organización social de muchas naciones occidentales, particularmente en lo que respecta a las libertades civiles y los avances en el plano colectivo. Desde su mirada, este tipo de libertad ha contribuido al desarrollo de estructuras sociales más abiertas e inclusivas. No obstante, el Swami también señala que, en su tiempo, al Occidente le faltaba avanzar con la misma fuerza en el ámbito de la libertad religiosa. Muchas veces, las creencias eran impuestas o limitadas por estructuras rígidas, lo que restringía el verdadero crecimiento espiritual de los individuos.

De modo paralelo, Vivekananda advierte sobre la necesidad de superar ciertas limitaciones sociales que aún persistían en la India. Esta doble observación no nace de una postura crítica o de superioridad, sino de un

espíritu profundo de diálogo y reciprocidad. Su interés no era confrontar, sino tender puentes; no imponer, sino generar un espacio de intercambio enriquecedor, donde Oriente y Occidente pudieran reconocerse mutuamente, aprender uno del otro y construir, juntos, un camino más amplio de desarrollo espiritual y humano.

Motivado por esta visión solidaria y transformadora, Vivekananda promovió importantes reformas que se vieron reflejadas en la acción concreta de la Misión Ramakrishna, organización concebida como un vehículo para materializar los ideales de servicio desinteresado. Esta misión no solo difundía las enseñanzas filosóficas del Advaita Vedānta, sino que las traducía en acciones concretas a través del altruismo y la compasión activa. En este sentido, como lo destaca Adiswarananda:

The swami wanted sannyasins [Hindu monks] [*saṃnyāsins*] to devote themselves to improving the condition of the masses, instead of preaching religion to them all the time. He saw that thousands of men clothed in the garb of monks were floating like moss over the stagnant water of India's national life. How wonderful it would be if these world-renouncers went to the villages and taught them side by side with religion-history, geography, hygiene, improved agriculture, and elementary sciences. He knew very well that religion does not take root in empty bellies. He made it a rule that the monks of the Ramakrishna Order, in addition to the traditional monastic vow of the liberation of the self, should take a second vow of dedicating themselves to the service of humanity. America's opulence, achieved through hard work, moral discipline, and cooperative effort, impressed the swami. In a moment of apparent despair, surveying the Indian situation, he wrote to an American devotee that he would like to infuse some of the American spirit into India, "that awful mass of conservative jelly-fish, and then throw over-board all old associations and start a new thing, entirely new-simple, strong, new and fresh as the first-born baby-throw all of the past overboard and begin anew." (Adiswarananda, 2006, p. 26-27).

Una de las contribuciones más influyentes de Vivekananda es su obra *Karma Yoga*, donde profundiza en el sentido filosófico de *karman* y lo interpreta como una vía de liberación interior. Más que una simple exposición teórica, la obra propone concebir el trabajo como disciplina espiritual, en la que cada acción consciente se orienta al bien común. Lejos de promover el aislamiento o el ascetismo estricto, Vivekananda destaca el papel transformador del servicio desinteresado como práctica capaz de renovar

tanto al individuo como a la sociedad. Así, el *karman yoga* se presenta como una de las aplicaciones más vivas de las enseñanzas del *Bhagavad Gītā* en el mundo moderno.

Vivekananda, al referirse a este principio, señala: “Todos los grandes sistemas éticos predicen como objetivo el altruismo absoluto” (DeLuca 2008, p. 187). Es precisamente en esta noción — el altruismo — donde el Swami deposita gran parte de su énfasis, presentándolo no solo como una virtud moral, sino como una senda efectiva hacia la liberación (*mokṣa*). Según explica el Vivekananda, citado por DeLuca, el ejercicio continuo del altruismo permite ir disolviendo progresivamente la identificación con el “yo” individualizado. En la medida en que se cultiva el desapego y se actúa sin expectativa de recompensa, la consciencia se expande, permitiendo el reconocimiento del *ātman* como fundamento del ser. Así lo expresa Vivekananda en el texto de DeLuca:

El karma [*karman*] yoga es el logro de esa libertad venturosa, que es el máximo objetivo de la naturaleza humana, a través del trabajo desinteresado. Todas las acciones egoístas por tanto retrasan nuestro logro del objetivo. Por eso la única definición que podemos dar de moralidad es esta: lo que es egoísta es inmoral, y lo que es desinteresado es moral. El objetivo de toda naturaleza es la libertad, y la libertad solo se puede conseguir con un perfecto altruismo; todos los pensamientos, palabras o actos desinteresados nos acercan al objetivo, y como tales los consideramos morales. Esta definición se adapta bien a todas las religiones y sistemas éticos (DeLuca, 2008, p. 187).

Estas enseñanzas no deben ser entendidas como doctrinas rígidas, sino como métodos convergentes hacia un mismo fin: la liberación (*mokṣa*). Vivekananda, como exponente del Advaita Vedānta y divulgador de las distintas sendas del *yoga*, reconocía en el *karman yoga* un camino eficaz y accesible, profundamente conectado con la dimensión social de la espiritualidad. Así, conceptos como el altruismo, la compasión y la alteridad adquieren un lugar central en su propuesta, articulando una ética del servicio basada en los valores del Vedānta. Vivekananda fue, en efecto, un Swami incansable, comprometido con una praxis espiritual que nunca se desligó del trabajo por la humanidad. Apoyado en los fundamentos filosóficos del *karman*

yoga, comprendió que la transformación individual va necesariamente unida a una responsabilidad colectiva. Tal como se encuentra en DeLuca:

Karma [*karman*] yoga es un sistema de disciplina que pretende alcanzar la libertad mediante el altruismo y las buenas obras. El karma yogui [*karman yogin*] no necesita creer en ninguna doctrina religiosa. [...] persigue su objetivo de lograr el altruismo, y debe conseguirlo por sí mismo. Cada momento de su vida debe ser una realización. Pues debe resolver con su simple trabajo, y sin la ayuda de ninguna doctrina espiritual, el mismo problema al que se enfrenta el jnana yogui [*jñāna yogin*] con la razón y el bhakti yogui [*bhakti yogin*] con el amor (DeLuca, 2008, p. 188).

Así, las enseñanzas de las escuelas del Vedānta se centran directamente en la purificación del alma, lo cual implica la necesidad de abandonar toda construcción mental o identificación ilusoria que aleje al individuo de su verdadera naturaleza. En las enseñanzas de Śaṅkara, por ejemplo, se resalta la importancia de eliminar los errores cognitivos, entendidos como percepciones distorsionadas de la realidad. En este contexto, la noción de “error” no alude a una falta moral, sino a una visión equivocada que considera la multiplicidad fenoménica como sustancial o real en sí misma. Desde la perspectiva del Vedānta, dicha multiplicidad es solo una apariencia — *māyā* — que mantiene al individuo atrapado en identificaciones limitantes, impidiéndole acceder a una consciencia unificada y expandida. El engaño, entonces, es de carácter perceptivo, y su disolución permite el reconocimiento de la única realidad: Brahman. Así lo comenta Loundo:

A ênfase radical de Śaṅkarācārya [Śaṅkara] é numa pedagogia de eliminação dos erros (nivartakatva) com relação à pretensa substancialidade do Múltiplo, empreendimento esse considerado suficiente para a realização da condição sempre-presente do Uno. Ele afirma: “Os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação [dos erros sobre ātman/Brahman] (nivartakatvāt)”. (Śaṅkarācārya, 1983, 2.32, p. 446, apud Loundo, 2022, p. 80). Sua preocupação central não é, portanto, afirmar ou negar a existencialidade do Múltiplo, mas tão somente a de afirmar sua essencialidade em Brahman, a plataforma-princípio que transcende toda a descritibilidade linguística (Loundo, 2022, p. 80).

En consonancia con esta visión, Vivekananda — como transmisor contemporáneo del pensamiento vedántico — enfatizó con claridad que el desarrollo espiritual solo puede acontecer si se trascienden las actitudes

egocéntricas y las conductas individualistas. En sus palabras, recogidas por DeLuca: “Creemos estúpidamente que las acciones egoístas, pueden darnos la felicidad, pero después de años de lucha por fin descubrimos que la felicidad consiste en destruir el egoísmo” (DeLuca, 2008, p. 190). Esa felicidad, comprendida como realización interior, solo puede alcanzarse por medio del *karman yoga*, entendido como acción desinteresada guiada por el altruismo. De este modo, valores como la ética y la moral adquieren una dimensión esencial en el proceso espiritual, constituyéndose como expresiones naturales del crecimiento interior. Dice Vivekananda en el texto de DeLuca:

El ideal más elevado es la abnegación, la renuncia al egoísmo, donde no existe ningún “yo”, sino que todo es “tú”; y seamos conscientes de ello o no, el karma [*karman*] yoga nos conduce a ese objetivo. Si son realmente buenas, nuestras nociones de la ética sólo podrán fundarse en el altruismo. Es la base de la moralidad. Es la única idea básica, el único principio fundamental que atraviesa todo el sistema ético (DeLuca, 2008, p. 190).

Así, continúa el Swami (DeLuca, 2008, p. 191), existen dos conceptos fundamentales dentro de la tradición védica que están directamente relacionados con el trabajo y la acción. El primero es *pravṛtti*, conocido como el “camino externo”, y se refiere a aquella acción motivada por el egoísmo, es decir, por la constante afirmación del “yo” (*ahaṅkāra*) y del “mío” (*mamatā*). Este tipo de acción se sostiene en el deseo de acumular riqueza, poder, prestigio, posición y fama, alimentando así un centro reducido de identidad centrado en la autoafirmación: “yo mismo”. Según Vivekananda, esta orientación hacia el exterior perpetúa el estado de ilusión (*māyā*) y aleja al individuo de su verdadera esencia espiritual.

Frente a esta dirección, se encuentra el concepto de *nivṛtti*, que representa el “camino interno” o el retorno hacia el centro esencial del ser. Este segundo sendero se va revelando progresivamente a través del ejercicio del altruismo y de las acciones desinteresadas, en las que el individuo, llamado aquí *karman yogin*, va disolviendo su identidad separada en favor del servicio a los demás.

Vivekananda subraya que este trabajo desinteresado constituye “la base fundamental de toda moralidad y religión; y su máxima culminación es el altruismo, la disposición desinteresada a sacrificarse por otro ser humano” (DeLuca, 2008, p. 191). Alcanzar este estado implica haber realizado en plenitud el propósito del *karman yoga*. Más aún, el Swami enfatiza que quien actúe desde este nivel profundo de entrega no necesitará de ninguna doctrina o sistema filosófico específico: la genuina entrega al otro será por sí misma suficiente para conducirlo a los estados más elevados del desarrollo espiritual. Tal como lo menciona DeLuca, en palabras del propio Vivekananda.

Es el resultado más elevado de las buenas obras [...] si el mero poder de las buenas acciones le ha llevado a ese estado de altruismo hacia los demás, habrá llegado al mismo sitio que alcanzan las personas religiosas mediante sus oraciones y los filósofos mediante el conocimiento. Comprobarás entonces que el filósofo, el trabajador y el devoto se encuentran todos en un punto, y ese punto es la anegación, la renuncia al egoísmo (DeLuca, 2008, p. 191).

Con sus explicaciones Vivekananda, buscó entonces que este camino de *Nivṛttiḥ* (renuncia) fuera bien comprendido e implementado dentro de su enseñanza, para así dejar un mensaje firme, que tuviera un enfoque basado en la moral y la ética del Vedānta, ya que en el altruismo se puede experimentar de una forma directa la verdadera renuncia. A esto también se le puede sumar otro comentario del Swami que nos ayuda a no caer en el engaño de pensar que la renuncia trae consigo la invalidación del mundo de la experiencia material, sino que realmente hay que experimentarlo sin apego, ni identificaciones. Con eso se hace el mejor uso del conocimiento hacia el crecimiento espiritual “Por tanto, el karma [*karman*] yoga nos dice que disfrutemos de la belleza del mundo, pero que no nos identifiquemos con ninguna de sus partes” (DeLuca, 2008, p. 194). Aquí se entra en otro concepto que comenta Vivekananda, conocido como “desapego” y denominado en sanscrito con la palabra *vairāgya*. El Swami afirma, que este término es la base de los diferentes tipos de *yoga*, y que además este mismo término, en cierto sentido no está apenas haciendo alusión al apego por el cuerpo físico, sino que cuando se habla de desapego, se está directamente coligado a todo lo relacionado a lo mental (Vivekananda *apud* DeLuca 2008, p. 195). Aunque

trabajar esta cuestión no sea algo fácil, es netamente importante lo que el *karman yoga* enseña, un sendero a través del cual se puede lograr la liberación y la eliminación de las identificaciones individualistas.

Entonces para recorrer este sendero de arduo trabajo interior, existen dos vías, las cuales son explicadas por el Swami y comentaremos con más detalle en los siguientes párrafos. Antes de adentrarnos un poco en estas vías, es importante resaltar que estas harán parte del progreso fundamental para el desarrollo espiritual de los seres humanos. Como ya se ha venido mencionando, estas mismas vías constituirán además gran parte del enfoque ético, según las enseñanzas del sistema védico. Es importante resaltar y dejar en claro que las vías que aquí serán comentadas, se fundamentan en la ética, la cual aquí es comprendida como un medio y no como una finalidad. La ética es el método que se evidencia dentro del mismo sistema del Vedānta, para llegar al resultado último de la realización. Sea usada conscientemente o sin conocimientos previos por el sujeto, Así lo comenta Vivekananda:

El centro base, base y esencia de toda enseñanza ética es la verdadera renuncia de sí mismo; sépalo o no el hombre es hacia esto que lentamente evoluciona el mundo entero; esto es lo que el mundo trata más o menos de realizar. Sólo que la mayor parte de la humanidad lo hace en forma inconsciente. ¡Que lo haga inconscientemente! ¡Que haga el sacrificio sabiendo que ese “yo” ese “mío” no es el yo real, es solamente una limitación! Sólo una vislumbre de esa infinita realidad que está detrás, sólo una chispa de ese fuego infinito que es el Todo, representa al hombre presente; lo infinito es su verdadera naturaleza (Vivekananda, 2007, p. 38).

Así según los comentarios de Vivekananda: existen dos caminos principales para alcanzar el desapego (*vairāgya*), entendidos como procesos sucesivos que conducen al ser humano hacia el reconocimiento de su verdadera naturaleza. Estas sendas son clasificadas por el propio Swami y comentadas por DeLuca en su obra. Se trata, por un lado, del camino del discernimiento (*jñāna yoga*), y por otro, del camino de la devoción (*bhakti yoga*).

El primer camino, vinculado al conocimiento y a la lucidez racional, es descrito por DeLuca con las siguientes palabras:

La auténtica persona está detrás de la mente; la mente es el instrumento que tiene en sus manos. La inteligencia de esa persona es lo que se filtra a través de la mente [...]. Cuando un hombre abandona su cuerpo su mente se rompe en pedazos y no es nada. Esto te hará entender que significa la mente. Los *Vritris* [*Vṛttis*] son las olas y las ondas que surgen en la mente cuando se ve afectada por motivos externos. Nosotros vivimos en estas olas de pensamiento; son nuestro universo. Como la superficie está cubierta de olas, no podemos ver el fondo del lago. Sólo podemos echar un vistazo al fondo cuando las olas se eliminan y el agua se queda en calma. Si el agua esta embarrada o agitada todo el tiempo, no podremos ver el fondo. Si está clara y no tiene olas, lo podremos ver. El fondo del lago es nuestro Espíritu, nuestro verdadero Ser; el lago es la mente y las olas son los *Vrittis* [*Vṛttis*] (DeLuca 2008, p. 289-290).

Esta vía propone, entonces, una realización por medio del discernimiento profundo, que conduce al reencuentro con la unicidad esencial del ser. En este contexto, Vivekananda describe al *jñāna yogin* como aquel buscador cuya aspiración no se satisface con los placeres mundanos ni con las múltiples formas del conocimiento externo. Dice el Swami en el texto de DeLuca:

El jnana yogui [*Jñāna yogin*], es el filósofo, el pensador, el que quiere ir más allá de lo visible. No le satisfacen las pequeñeces del mundo. Quiere trascender la rutina diaria del comer, el beber, etc. No le satisfacen las enseñanzas de mil libros. No le satisfacen ni todas las ciencias ni los innumerables sistemas del mundo; para él no son más que una gota en el océano de la existencia. Su alma quiere trascenderlo todo en el corazón del ser, quiere ver la Realidad tal y como es, comprenderla, se esa Realidad, volverse uno con el Ser universal. Ése es el filósofo. Decir que Dios es el Padre o la Madre o el Creador del universo, o su Protector o Guía, le resulta una expresión bastante inadecuada de Él. Para él, Dios es la Vida de su vida, el Alma de su alma. Dios es su propio espíritu. No queda nada que no sea Dios. Todas sus partes mortales han sido desintegradas y eliminadas a golpes pesados de conocimiento. Y lo que queda al final es Dios (DeLuca, 2008, p. 170).

En esta dirección, comprender que el Espíritu se manifiesta en múltiples formas y que tras esas formas habita la auténtica naturaleza del ser humano, se vuelve un acto de revelación. El *jñānin*, mediante su inteligencia y discernimiento, es capaz de desvelar esa realidad última, como continúa explicando Vivekananda, según lo menciona DeLuca:

Todo es sustancia más nombre y forma. El nombre y la forma vienen y van, pero la sustancia es eterna. Toda la aparente diferenciación de la sustancia es el resultado de la ilusión del nombre y la forma. El nombre y la forma no son reales, porque con

el tiempo se desvanecen, se disuelven en sustancia. Lo que denominamos naturaleza no es sustancia, porque la naturaleza cambia permanentemente y puede destruirse. La naturaleza es tiempo, espacio y causa. La naturaleza es maya [*Māyā*]. Maya [*Māyā*] es la ilusión del nombre y la forma, en la que todo se proyecta. Maya [*Māyā*] no es real. Si fuese real no podríamos destruirla ni cambiarla. La sustancia es el Espíritu, la única realidad que subyace en todos los fenómenos temporales. Maya [*Māyā*] constituye simplemente todos los fenómenos temporales. Existe un “yo” real, el Espíritu que no puede ser destruido por nada, y un “yo” fenomenológico, que cambia y desaparece constantemente. Todo lo que existe tiene dos aspectos: el Espíritu variable e indestructible y el fenómeno siempre cambiante y destructible. La verdadera naturaleza de todos los hombres y mujeres es la sustancia, el Espíritu Eterno. El Espíritu no cambia nunca y no se destruye jamás; pero cuando se manifiesta en las cosas y los seres del universo, aparece disfrazado con una forma y se asocia a un nombre. Estas formas y estos nombres cambian continuamente y al cabo del tiempo se destruyen y regresan a la sustancia (DeLuca, 2008, p. 157).

Este camino representa un método racional que busca discernir la verdadera naturaleza de la realidad. Quienes siguen esta vía deben ejercitar con rigor su voluntad, cultivando una actitud constante de desapego interior, repitiéndose con firmeza: “no debo apegarme absolutamente a nada”. Es importante destacar que esta senda del discernimiento no requiere necesariamente una adhesión a creencias religiosas específicas, pues se sustenta en una actitud filosófica de desapego y observación lúcida.

El segundo sendero, el de la devoción, es descrito por Vivekananda y comentado por DeLuca con las siguientes palabras:

Cuando le ofrecemos a Dios el mismo amor que hemos proyectado previamente sobre los objetos sensoriales, este amor recibe el nombre de bhakti. No debemos apegarnos extremadamente a nada excepto a Dios. Míralo todo, hazlo todo, pero no te apegues. En cuanto aparece el apego extremo, el hombre se pierde; deja de ser dueño de sí mismo, es un esclavo [...] Ama y haz el bien a todo el mundo, pero no te conviertas en un esclavo. [...] Cuando los sentidos funcionan en el mundo sin apego, este funcionamiento recibe el nombre de “alimento puro”. Cuando el alimento es puro, la mente puede asimilar objetos y pensar en ellos sin apego, celos o engaño; entonces la mente se vuelve pura, y en ese caso la mente recuerda constantemente a Dios (DeLuca, 2008, p. 227-228).

Esta vía es recorrida por aquellos seres que adoptan una postura de fe y entrega devocional: los *bhaktas*. En ellos, todas las acciones y sus resultados son ofrecidos al Ser Supremo. Este camino devocional, cuando se recorre con

sinceridad y entrega genuina, puede integrarse con mayor naturalidad a la cotidianidad, ya que transforma cada acto en una ofrenda, cada gesto en un acto de consagración. Actuar sin esperar recompensa, abandonando los frutos de las acciones a lo divino, permite al individuo disolver progresivamente el ego y la noción de separación. En este sentido, toda la vida se convierte en una oración viviente, en un servicio constante dirigido al Ser Absoluto.

Desde esta perspectiva, el desapego no se alcanza por represión o rechazo del mundo, sino a través del amor profundo y consciente hacia todo lo que existe, sabiendo que en cada ser habita Brahman, y que *māyā* es su expresión. El servicio devocional, tal como lo enseñaba Vivekananda, no es solo una actitud espiritual, sino una forma concreta de transformar la vida individual en una experiencia de unidad con todos los seres.

En este contexto, Vivekananda añade un concepto clave profundamente vinculado a la ética espiritual: el altruismo. Para el Swami, hacer el bien es una expresión esencial del camino espiritual, y el servicio a los demás es, en sí mismo, una forma de avanzar en el sendero hacia la autorrealización. En este sentido, se revela una profunda convergencia entre el desarrollo espiritual y la comprensión de la otredad. Como insiste en sus enseñanzas, no puede ignorarse la necesidad urgente de ayudar a quienes más lo necesitan. Y aún más, incluso si no se percibe conscientemente, al servir al mundo, uno también se transforma y se ayuda a sí mismo. Así lo expresa DeLuca, sintetizando este principio esencial. “El bendecido no es el destinatario, sino el dador” (DeLuca, 2008, p. 203). El servicio, por tanto, no es un deber impuesto, sino una motivación profunda que nace del corazón despierto. Para Vivekananda, la verdadera espiritualidad debe necesariamente manifestarse en acciones concretas que contribuyan al bienestar común y al desarrollo colectivo.

En consonancia con este principio, cobra especial relevancia el concepto de *Daridra-Nārāyaṇa*, al cual Vivekananda dedicó especial atención. Esta noción expresa la enseñanza de que en los pobres y marginados también habita Dios, y que, por tanto, deben ser tratados con la misma

reverencia que a lo divino mismo. Fue un concepto que el Swami no solo enunció, sino que encarnó en su praxis cotidiana. Sus palabras, citadas y sintetizadas por DeLuca, evidencian la fuerza transformadora de esta enseñanza:

Ningún mendigo al que hayamos ayudado nos ha debido jamás un solo céntimo; nosotros le debemos todo, porque nos ha permitido ejercer la caridad con él. Sé agradecido con todos los que ayudes. Considéralos manifestaciones del Señor. [...] Nuestro deber es ayudar y simpatizar con los débiles, y amar, incluso, a los que actúan mal. Debemos tener siempre en cuenta que el mundo es para nosotros un gran gimnasio moral, donde todos tenemos la dicha de poder ejercitarnos para fortalecernos cada vez más a nivel espiritual. El resultado de este ejercicio es que cuanto más altruistas nos volvamos, más amaremos y nuestro trabajo será mejor (DeLuca, 2008, p. 204).

Todo, absolutamente todo, se encuentra interrelacionado, tal como lo afirma Vivekananda a partir del sistema no dual del Advaita Vedānta, el cual sostiene que el Espíritu — *ātman*, idéntico a Brahman — constituye la fuente primordial de todo lo manifestado. Desde esta perspectiva, no existe separación real entre los fenómenos del universo, sino una unidad esencial que subyace a todas las formas.

En este mismo marco de pensamiento, los discursos de Vivekananda evidencian también la coexistencia armónica de los distintos caminos del *yoga* — *karma*, *bhakti*, *jñāna* y *rāja* — los cuales no deben entenderse como vías excluyentes, sino como métodos complementarios que pueden articularse entre sí, de acuerdo con las inclinaciones y capacidades del practicante, para lograr un aprovechamiento más pleno. La visión del Swami consistió en rescatar estas prácticas y presentarlas de forma accesible a las mentalidades occidentales, adaptándolas sin desvirtuar su profundidad, con el propósito de fomentar el crecimiento espiritual del individuo. De esta forma lo comenta el Swami en la obra de DeLuca:

Los diversos yogas no son incompatibles; todos nos conducen al mismo objetivo y nos hacen perfectos; pero deben practicarse enérgicamente. El único secreto reside en la práctica. Primero debes escuchar, luego tienes que pensar y, después practicar. Esto se aplica a todos los yogas. Primero tienes que oír, hablar de ello y comprender lo que es; y si sigues oyendo y pensando en estas cosas, entenderás poco a poco lo que no comprendías antes. El maestro

externo sólo proporciona la sugerencia, y ésta despierta al maestro interno. Entonces nuestro poder de percepción y de pensamiento aclarará las cosas, las entenderemos en el alma y esta realización se convertirá en un intenso poder de voluntad. Primero viene la sensación, después se convierte en voluntad, y de esa voluntad sale una tremenda fuerza para trabajar, hasta que el cuerpo entero se transforma en un instrumento del yoga para el trabajo desinteresado, y así se logra como es debido el deseado resultado del perfecto altruismo (DeLuca, 2008, p. 205-206).

El objetivo último de este proceso es siempre el mismo: el reencuentro del ser humano consigo mismo, el reconocimiento de su verdadera naturaleza. En este sentido, Vivekananda retoma y amplía las enseñanzas de Śaṅkara, quien propuso la eliminación de los “errores” — particularmente, la falsa percepción de la multiplicidad como realidad definitiva — como el camino hacia la unicidad. Para ambos maestros, la ignorancia (*avidyā*) es el principal obstáculo, y la realización del Ser, el propósito supremo.

Vivekananda buscó transmitir este conocimiento de manera clara y transformadora, de modo que los buscadores espirituales pudiesen no solo alcanzar una comprensión profunda a nivel individual, sino también propiciar un beneficio colectivo, en tanto dicha realización tiene efectos concretos en la forma en que se vive, se sirve y se convive.

Por otro lado, Vivekananda señala que las enseñanzas centradas en el individualismo suelen estar guiadas por la búsqueda de beneficios personales, y se asemejan a un sistema de trueque, donde se da esperando siempre recibir algo a cambio. El Swami advierte que esta lógica genera inevitables fluctuaciones emocionales, provocando reacciones que no siempre serán gratas ni esperadas (Vivekananda *apud* DeLuca, 2008, p. 207). Estas, por el contrario, terminan cultivando la decepción y derivan en el sufrimiento: “Estos deseos, limitados por las leyes del éxito y el fracaso, conllevan sufrimiento inevitablemente” (DeLuca, 2008, p. 207).

Desde esta perspectiva, los dos caminos mencionados por Vivekananda — el *jñāna* y el *bhakti* — se presentan como senderos hacia la liberación del ciclo repetitivo del sufrimiento (*saṃsāra*). En ellos, el conocimiento de la no dualidad (*advaita*), el desapego (*vairāgya*) y el altruismo (*karuṇā*)

constituyen la base para una acción desinteresada, en la que el éxito y la dicha no dependen de recompensas externas, sino que emergen de la plenitud interior.

Puede afirmarse, entonces, que esta enseñanza, al exaltar el altruismo como una vía hacia los estados más elevados de desapego y liberación, propone también una forma de existencia comprometida con la otredad. Si bien esta práctica puede resultar más o menos accesible según el grado de entrega de cada individuo, ofrece una posibilidad concreta para trascender las dinámicas mentales inconscientes y reducir la esclavitud de las expectativas, encaminando la vida hacia una comprensión más profunda, más allá de la dualidad.

Así, queda en evidencia que Vivekananda transmitió métodos diversos que dialogan entre sí, anclados en la filosofía del Vedānta. En este contexto, los valores éticos y espirituales no solo actúan como herramientas para alcanzar la iluminación (*mokṣa*), sino también como pilares de una transformación social que conduzca hacia una expansión colectiva fundada en la hermandad entre religiones y culturas.

Como expresó el propio Swami: “La sociedad más grande es aquella en la cual las verdades más elevadas se vuelven prácticas” (Vivekananda, 2007, p. 41). De acuerdo a esta afirmación, Vivekananda (2007, p. 39–40) subraya la necesidad de que las sociedades estén preparadas para incorporar enseñanzas como las que el Vedānta propone, en especial aquellas vinculadas al conocimiento de la no dualidad, de modo que puedan orientar sus fines hacia la realización espiritual y la transformación interior.

Para Vivekananda, el verdadero progreso surge de la integración entre el desarrollo espiritual y el material. Cuando ambos niveles se complementan, se genera una evolución auténtica; en cambio, si se privilegia únicamente el plano material, el individuo tiende a centrarse en su propio beneficio, desatendiendo el principio de la otredad. De este desequilibrio, advierte el

Swami, se deriva una grave consecuencia: “se abre la puerta a todos los males” (Vivekananda, 2007, p. 39), y adiciona:

Sin el conocimiento del espíritu, todo conocimiento material no hace más que volcar aceite sobre el fuego, no hace más que poner en las manos del hombre egoísta, un instrumento más con el cual apoderarse de los bienes de los otros, para vivir a costa de la vida ajena, en vez de dar su vida por los demás (Vivekananda, 2007, p. 39).

Por lo tanto, a la luz de los principios del Vedānta y de las enseñanzas de Swami Vivekananda, el crecimiento espiritual en el contexto de las sociedades occidentales puede representar un avance significativo. Tal progreso no exige la renuncia a las creencias o identidades religiosas previas, sino que ofrece la posibilidad de enriquecerlas, aportando nuevas perspectivas éticas y filosóficas que trascienden los límites religiosos. Esto es posible porque, según el Vedānta, la esencia de todos los seres humanos es una sola y la misma realidad: Brahman. De allí se desprende la importancia de atender a estas enseñanzas que, lejos de imponer un dogma, promueven un proceso de transformación interior que privilegia el bienestar colectivo. Una sociedad menos centrada en el individualismo y más orientada hacia el altruismo es, según esta visión, no solo posible, sino necesaria para alcanzar un desarrollo integral y consciente.

CAPÍTULO 3

EL ADVAITA VEDĀNTA Y OTRAS TRADICIONES HINDÚES EN AMÉRICA LATINA

El presente capítulo abordará la expansión del Advaita Vedānta y de otras tradiciones hinduistas en América Latina, tomando como punto de partida la Misión Ramakrishna y las enseñanzas de Vivekananda. Además, se incluirá un sondeo general que reconozca la presencia de otras escuelas, manifestaciones religiosas e incluso momentos históricos en los que el hinduismo ha hecho presencia en territorio latinoamericano. Cabe destacar que, si bien Vivekananda fue una figura clave en la propagación de estas enseñanzas más allá de la India, muchas otras corrientes filosóficas y espirituales del hinduismo también llegaron a América Latina por otros medios. El objetivo es evidenciar cómo el contexto latinoamericano ha sabido acoger, adaptar y nutrirse de algunas de las principales corrientes hinduistas, validando así su presencia en la región. Finalmente, se destacarán los aportes éticos de Vivekananda como una contribución significativa a una mirada decolonial, sostenida en los principios filosóficos y en las enseñanzas transmitidas por el Swami.

3.1 EXPANSIÓN DE LA ENSEÑANZA EN AMÉRICA LATINA

Muchos han sido los canales por los cuales el Vedānta y el *yoga* han logrado expandirse en el territorio latinoamericano. Este proceso se ha visto facilitado por buscadores de la verdad que, motivados por un profundo anhelo de conocimiento, han viajado personalmente a la India para formarse en estas

tradiciones filosóficas y espirituales, trayendo luego consigo dicha sabiduría a América Latina. Del mismo modo, han contribuido a esta expansión las visitas de practicantes, maestros, filósofos y estudiosos provenientes del subcontinente indio, quienes han compartido sus enseñanzas en diversos espacios del continente. A ello se suma la disponibilidad creciente de textos académicos, traducciones especializadas, así como la realización de múltiples actividades culturales que han fortalecido los vínculos entre ambos territorios y permitido un intercambio más fluido y significativo.

Sin embargo, como se ha señalado desde el inicio, la figura de Swami Vivekananda y la Misión Ramakrishna representan un hito fundamental en la introducción y consolidación del Vedānta en Occidente, siendo también claves para su posterior irradiación en América Latina. En relación con esto, Monteiro (2020) menciona que ya en el año 1911 se introdujeron en Argentina y Brasil dos obras fundamentales: *Rāja Yoga*, de Vivekananda, y *El Evangelio de Ramakrishna*, escrito por Mahendranath Gupta (Mahendranātha Gupta) y editado por Abhedananda. La primera compila las enseñanzas impartidas por el propio Vivekananda durante sus conferencias en Occidente; la segunda, reúne relatos, anécdotas y discursos del maestro Ramakrishna Paramahansa, constituyendo una fuente viva de su mensaje espiritual.

La llegada de estos textos generó no solo interés, sino también un movimiento de búsqueda entre sectores de la sociedad latinoamericana — particularmente en Argentina y Brasil — deseosos de profundizar en las enseñanzas del Vedānta. Hasta ese momento, la imagen y comprensión que se tenía de la India en América Latina era, en muchos casos, limitada o estereotipada, desconectada de la verdadera riqueza filosófica y espiritual contenida en las tradiciones védicas. La circulación de estas obras permitió abrir nuevas perspectivas y comenzar a valorar los aportes del pensamiento hindú como herramientas valiosas para el desarrollo interior del ser humano.

Hoy en día, es posible reconocer el impacto creciente de estas enseñanzas en diversos espacios académicos, espirituales y culturales del

continente, lo que demuestra su potencial transformador y la pertinencia de su integración en el contexto latinoamericano.

Debe señalarse que, hasta principios del siglo XX, la comprensión que se tenía en América Latina sobre la India era, en líneas generales, superficial y fragmentaria. La imagen del subcontinente asiático se construía desde una óptica distante y occidentalizada, en la que las religiosidades y cosmovisiones propias de aquella región eran interpretadas sin suficiente profundidad, lo que condujo a múltiples errores de apreciación. En este contexto, se tendía a confundir creencias con costumbres o a interpretar elementos culturales específicos — como el respeto hacia ciertos animales, en el marco de sus tradiciones religiosas — como manifestaciones exóticas, en lugar de comprenderlos como expresiones coherentes dentro de una estructura religiosa y filosófica integral. Tal desatino hermenéutico fue alimentado por la falta de conocimiento riguroso y por una lectura reduccionista de las tradiciones de la India.

Monteiro (2020) menciona, por ejemplo, cómo en el imaginario latinoamericano se observaba con asombro la veneración hacia las vacas, sin entender su sentido simbólico y espiritual dentro del hinduismo. Esta visión parcial, marcada por el contraste con los paradigmas modernos y secularizados de América Latina, impedía establecer un vínculo más profundo con la filosofía hindú. Sin embargo, a pesar de estas distorsiones iniciales, comenzó a gestarse un creciente interés por las enseñanzas del Vedānta, especialmente en ciertos sectores de Argentina, donde ya en 1912 se despertaba el deseo de conocer más sobre esta tradición.

Este proceso de acercamiento vivió un punto decisivo en 1932, cuando se concretó la llegada del primer swami enviado oficialmente por *Belur Math* a América Latina: Swami Vijayananda. Su arribo se produjo en respuesta a una invitación realizada por un grupo de estudiantes argentinos, interesados en estudiar el Vedānta de forma más profunda. No obstante, Monteiro (2020) relata que, en un primer momento, Vijayananda expresó algunas dudas respecto a aceptar la misión, motivadas por su fuerte conexión con la

comunidad monástica en la India. Fue entonces que Mahendranath Gupta — autor de *El Evangelio de Ramakrishna* — le exhortó expresándole que esa actitud respondía más al egoísmo que al altruismo, recordándole así el verdadero espíritu del *sannyāsa*.

Este episodio guarda una notable similitud con lo vivido por el propio Swami Vivekananda tras su llegada a Occidente, cuando también dudó respecto a su misión y contempló la posibilidad de regresar a la India. En ambos casos, las dudas iniciales fueron disipadas por la fuerza del *dharma*, y los acontecimientos se desarrollaron conforme a visiones proféticas que anticipaban la expansión del Vedānta más allá de las fronteras indias. Tal como se señaló anteriormente, Monteiro (2020) sostiene que el propio Vivekananda habría tenido una visión en la que percibía la transmisión del Vedānta asentada en la cordillera de los Andes, lo que posteriormente sería interpretado como una alusión a la misión de Vijayananda en América del Sur.

A partir de este momento, y con el apoyo tanto de *Belur Math* como de los estudiantes argentinos, se consolidó el inicio formal de los estudios védicos en Latinoamérica. Así lo atestigua Swami Pareshananda (Pareśānanda), quien también ha sido parte fundamental en el desarrollo de esta tradición en la región:

Finalmente, conmovido por el ferviente anhelo de este grupo, Belur Math destinó a uno de sus monjes competentes. Swami Vijayananda [Vijayānanda] llegó a Buenos Aires por barco, el 10 de diciembre de 1932, muy probablemente el primer monje hindú que llegaba a la Argentina. El 18 de diciembre el Swami dio su primera disertación pública. Días después abrió un curso sobre religión y filosofía, iniciando así una relación personal con los interesados. En 1933 fue celebrado por primera vez en la argentina, el aniversario del nacimiento de Sri [Śrī] Ramakrishna (Pareshananda, 2013).

Los primeros pasos de la Misión en Argentina no solo representaron un avance significativo en la difusión del mensaje de Ramakrishna en América Latina, sino que también constituyeron un aporte importante a la transmisión del conocimiento del Vedānta en otras regiones del mundo. Estos acontecimientos fueron destacados de forma notable, tanto en publicaciones

latinoamericanas como en la India. Pareshananda los presenta de este modo en la revista *Prabuddha Bhārata*:

Swami Vijayananda [Vijayānanda], director del Ramakrishna Ashrama [*Āśrama*] de Buenos Aires, América del Sur, llegó a Belur el 19 de diciembre después de cinco años de esforzado trabajo por la causa del Vedanta [Vedānta]. El Swami fue designado en 1932 para exponer por primera vez en aquel distante país, el Evangelio universal de la filosofía hindú, ante el ferviente pedido de la Academia Internacional 'Schmidt' de Buenos Aires, Argentina". "Nos sentimos muy complacidos en anunciar que el Swami ha tenido el don de cautivar la imaginación de la gente iluminada del país mediante su profunda erudición, vida pura y magnética personalidad. Ha dictado clases y disertaciones sistemáticas religioso-filosóficas y dado una serie de profundas conferencias sobre una variedad de temas. El Swami ha logrado con todo éxito despertar en la mente del público un entusiasmo vital y un permanente amor por los ideales vedánticos y la cultura hindú. Para facilitar su trabajo de prédica el Swami aprendió el idioma español". "La publicación de numerosas obras sobre la filosofía Vedanta [Vedānta] en español bajo los auspicios del Sri [Śrī] Ramakrishna Ashrama [*Āśrama*] que él ha fundado en la Argentina; la creciente demanda por sus conferencias y la sorprendente expansión de su campo de trabajo, son elocuentes testimonios del espléndido éxito que ha acompañado a sus actividades en tierra extranjera, en medio de múltiples dificultades y obstáculos. Expresamos al Swami nuestra cálida bienvenida (Pareshananda, 2013).

Comenta Pareshananda (2013) que el primer *āśrama* Ramakrishna de la Misión fue establecido en América Latina el 18 de marzo de 1933, en la ciudad de Buenos Aires, donde funcionó durante aproximadamente ocho años. Sin embargo, el 3 de julio de 1941, fue necesario trasladarlo a Bellavista, una localidad situada a unos 30 kilómetros de la capital argentina. Este nuevo espacio fue donado por una estudiante, y con ello se dio lugar a una expansión progresiva que permitió un crecimiento sostenido en el número de estudiantes y simpatizantes del Vedānta.

Pareshananda (2013) también cita ediciones de la revista *Prabuddha Bhārata*, en las que se destaca de manera positiva la labor realizada por Swami Vijayananda y los frutos obtenidos en América Latina. Se menciona que el Swami ofrecía conferencias matutinas regulares a un grupo de aproximadamente 60 personas, además de participar en eventos públicos y programas radiales. En una de estas publicaciones, la revista incluye el siguiente comentario:

El Swami ha publicado en español cuatro libros sobre Yoga y 'Pláticas Inspiradas' por Swami Vivekananda. Además, ha escrito seis libros originales en español. En el curso del presente año espera publicar 'El Evangelio de Sri [Śrī] Ramakrishna' (nueva traducción) y 'El Panchadasī' [*Pañcadaśī*], un importante libro sobre la filosofía Vedānta [Vedānta]. En la actualidad dicta tres clases, una sobre Vedānta [Vedānta] y dos sobre filosofía comparada (Pareshananda, 2013).

Se destaca de manera especialmente relevante que el Swami aprendió español, lo que le permitió superar las barreras lingüísticas y extender su mensaje por distintos países de América Latina. Sus conferencias, transmitidas por radio, alcanzaban oyentes desde Argentina hasta México, generando una notable receptividad por parte del público latinoamericano. A pesar de que la mayoría de esta audiencia se identificaba con otras tradiciones espirituales, en general, se mostró receptiva y se sintió a gusto con los comentarios y enseñanzas del Swami. Así lo describe Pareshananda (2013), citando nuevamente los comentarios publicados en la revista *Prabuddha Bhārata*, de la siguiente manera:

En estos pocos años el Swami ha logrado con éxito interesar a mucha gente en el mensaje del Vedānta [Vedānta] y la cultura de la India. Algunos de sus estudiantes están tratando de poner en práctica las enseñanzas del Vedānta en su vida diaria. Todos están muy interesados en el mensaje de Sri [Śrī] Ramakrishna y Swami Vivekananda cuyo principio fundamental es que todas las religiones son verdaderas. En consecuencia, muchos estudiantes pertenecientes a familias católicas se sienten cómodos en sus clases. Su libro sobre Jesucristo escrito en español es muy apreciado, lleva ya tres ediciones. Lo mismo es aplicable a su versión en francés. La República Argentina es la plaza fuerte de los Católicos Romanos quienes se adhieren firmemente a su propia interpretación de Cristo. No obstante, los puntos de vista amplios y liberales del Vedānta [Vedānta] se están esparciendo entre ellos en forma progresiva (Pareshananda, 2013).

Swami Vijayananda [Vijayānanda] es el primer hindú en toda América del Sur que ha aprendido el idioma del pueblo y está uniéndolo íntimamente a la India y Latinoamérica. Sus pláticas radiales tienen mucha demanda y por su intermedio su mensaje se esparce desde Buenos Aires hasta Méjico. Esperamos que pueda continuar este trabajo de amor, comprensión y cultura espiritual y lograr que esos distintos hermanos nuestros realicen que, teniendo la oportunidad, cualquier hombre puede despertar en él, el Espíritu latente de la Conciencia Universal (Pareshananda, 2013).

Por lo tanto, la misión que cumplió Vijayananda en América Latina fue de suma importancia, dándole continuidad a las enseñanzas que habían

comenzado con Vivekananda en el norte del continente y en Europa, para ahora establecer presencia en otro vasto territorio.

Después del establecimiento oficial del primer *āśrama* Ramakrishna de la Misión en América Latina, la expansión de las enseñanzas del Vedānta cobró un nuevo impulso. Según comenta Monteiro (2020), algunos estudiantes de Brasil, interesados en dicha tradición, escribieron a Swami Vijayananda — ya radicado en Argentina — para solicitar acceso a sus enseñanzas. Fue así como, en octubre de 1957, el Swami realizó su primera visita a Brasil, comenzando a sentar las bases de lo que más tarde sería una nueva sede de estudios del Vedānta en este país latinoamericano (Monteiro, 2020).

Como señala Pareshananda (2013), Swami Vijayananda alternaba sus estancias entre Argentina y Brasil, impartiendo enseñanzas de forma periódica. Además, fue también portavoz del Vedānta en otros países de la región, como Colombia, Chile, Guatemala y Perú, contribuyendo activamente a la difusión de la tradición en todo el continente.

Monteiro (2020) añade que la figura de Vijayananda — discípulo directo de Swami Brahmananda — generaba una atmósfera de profunda espiritualidad en cada una de sus intervenciones. Esta presencia fue especialmente bien recibida en territorio brasileño, particularmente en las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro, donde sus conferencias eran dictadas en español. Se dice que el Swami viajaba anualmente a Brasil y permanecía allí cerca de dos meses y medio, consolidando así un contacto constante con la comunidad local.

Para el año 1960, ya se contaba con media docena de estudiantes interesados en seguir la vida de *brahmacārin* dentro del país, y fue entonces que se encontró un espacio para establecer una sede formal en Río de Janeiro. Uno de los avances más importantes en ese periodo fue la traducción de diversos textos fundamentales del Vedānta al portugués, lo que permitió un mayor alcance y acogida por parte de la población local.

Finalmente, Pareshananda (2013) informa que, en el año 1973, Swami Vijayananda dejó su cuerpo físico, habiendo cumplido una misión notable en la difusión de las enseñanzas de la Misión Ramakrishna en América Latina. Así lo describe Pareshananda:

Swami Paratparananda [Parātparānanda] sucedió a Swami Vijayananda [Vijayānanda] en 1973 y condujo las actividades del Centro con idoneidad hasta su regreso a la India en 1988. Tradujo al español el 'Vedantasara' [Vedāntasara] y completó la traducción de 'El Evangelio de Sri [Śrī] Ramakrishna'. El Profesor Otto Schneider, presidente de este Centro durante largo tiempo, colaboró en gran medida en nuestro trabajo literario (Pareshananda, 2013).

Gracias a las enseñanzas y transmisiones compartidas por Swami Vijayananda, se fundó en Brasil otro *āśrama*, localizado en la ciudad de São Paulo. Además, comenzaron a formarse grupos de estudio del Vedānta en distintas ciudades del país, ampliando así el alcance de esta tradición espiritual. Monteiro (2020) señala que pasó un periodo considerable hasta que se designó un Swami encargado oficialmente de la Misión en Brasil, lo cual representó un avance significativo para la consolidación del movimiento. El autor lo describe de la siguiente manera:

In 1999, Swami Nirmalatmananda [Nirmalātmananda] was appointed as the swami-in-charge for Brazil, with headquarters in São Paulo. A dynamic administrator, he visited every nook and corner of Brazil, expanding the Ramakrishna Movement, lecturing, granting interviews, bestowing initiation, etc. He started karma yoga activities, published several books and a magazine – Vedanta [Vedānta]. Two more Centers came into being: Brasilia (the capital of the country) and Fortaleza in the northwest. Swami Jitananda [Jitānanda], a Brazilian, is our Assistant-swami (Monteiro, 2020).

Monteiro (2020) añade que la labor de Swami Nirmalatmananda permitió una notable expansión del Vedānta en Brasil. Su dinamismo generó un creciente interés entre la población, que comenzó a buscar activamente libros, revistas y otras publicaciones relacionadas con la tradición. Asimismo, se percibió que ese momento era especialmente propicio para que las enseñanzas del Vedānta comenzaran a difundirse también con mayor ímpetu en los países vecinos.

En esta misma línea, Pareshananda (2013) destaca que, en la actualidad, las enseñanzas se han extendido aún más allá de Brasil, atravesando diversas fronteras en América Latina. Actualmente existen grupos de estudio del Vedānta organizados en varios países de la región, lo cual demuestra el alcance progresivo de esta tradición filosófica y espiritual.

Como complemento a resaltar, resulta pertinente mencionar algunos registros de exposiciones públicas que tuvieron lugar en los primeros años de establecimiento del Vedānta en América Latina. Según comenta Pareshananda, estas ponencias fueron acogidas de forma receptiva por el público asistente, lo cual evidencia el interés y la apertura hacia estas enseñanzas. En sus palabras:

En 1936 fue celebrado con gran júbilo el Centenario del nacimiento de Sri [Śrī] Ramakrishna. Hubo actos culturales y religiosos. Las palabras de apertura estuvieron a cargo del Dr. Eduardo A. García. En las reuniones públicas Swami Vijayananda [Vijayānanda] habló sobre "Ramakrishna, armonía y realización de los ideales religiosos" y el Prof. Kalidas Nag [Kālīdāsa Nāga], un renombrado erudito de la Universidad de Calcuta, se refirió a "India de ayer y de hoy". La señora Sofia Wadia habló sobre "La India espiritual de hoy" y la señora Adelina del Carril de Güiraldes habló sobre: "El mensaje de Sri [Śrī] Ramakrishna". Todos ellos reflejaron el espíritu de las enseñanzas de Sri [Śrī] Ramakrishna: La abolición de las distancias es un signo de unión entre los pueblos que les permite conocerse y amarse mejor. Nuestra América, libre y hospitalaria, no podía permanecer indiferente ante este mensaje, cuyo propósito es la unión de todos los hombres en el puro Espíritu, que no admite límites, fronteras o divisiones permanentes. Este mensaje entero jamás condena a religión alguna y sólo pide a cada ser humano que practique su propia religión y respete y reverencie a las demás. Nos pide que seamos sinceros y veraces (Pareshananda, 2013).

Para continuar con el relato sobre la divulgación y expansión de las enseñanzas en otros países de Latinoamérica, Swami Pareshananda (2013) comenta que, en el año 1969, el gobierno de la India envió al territorio latinoamericano al Swami Ranganathananda (Raṅganāthānanda), quien, además de ser miembro de la Misión Ramakrishna, fue designado como embajador cultural en Argentina. En el marco de esta función, tuvo la oportunidad de visitar seis países de la región: Argentina, Brasil, Chile, Panamá, Perú y Venezuela. Swami Ranganathananda permaneció durante dos semanas en el *āśrama* de Buenos Aires, donde impartió conferencias tanto en

una universidad de la capital como en otros espacios de la ciudad. También participó en medios masivos de comunicación, lo que fortaleció significativamente la difusión local de las enseñanzas del Vedānta y amplió su alcance a otros países del continente. Pareshananda añade que un periódico local publicó lo siguiente sobre su visita:

Arribó a esta ciudad, bajo los auspicios del Gobierno de La India y la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, el Profesor Swami Ranganathananda, un notable erudito de la filosofía hindú; miembro del movimiento cultural y espiritual iniciado por Sri [Śrī] Ramakrishna en 1886 y organizado por Swami Vivekananda, su primer presidente. El Swami es miembro del Consejo de la Ramakrishna Mission en Belur Math, India, y uno de sus directores (Pareshananda, 2013).

Los aportes de Swami Ranganathananda, a partir de su visión de América Latina, fueron especialmente generosos y significativos. Los registros que documentan su estadía en la región permiten conocer a un hombre de notables capacidades intelectuales, dotado de equilibrio, objetividad y una profunda empatía. Estas cualidades le permitieron acercarse a una cultura ajena con sensibilidad y comprensión, logrando demostrar cómo la filosofía del Vedānta podía establecerse de forma armónica y compatible en el contexto de esta sociedad. Durante su experiencia en América Latina, Ranganathananda no solo reconoció la riqueza de su diversidad cultural, sino que supo establecer un diálogo respetuoso y constante, propiciando el interés mutuo entre ambas tradiciones. Su propósito fue claro: fomentar el enriquecimiento espiritual de los pueblos latinoamericanos a través de las enseñanzas de la conciencia universal. Esta tarea, sin embargo, no estaba exenta de desafíos, pues se trataba de una región con una fuerte impronta católica, una valoración generalizada por el calor humano y una alta estima por el pensamiento científico y racional, especialmente entre los sectores más intelectuales. Aun así, el Swami interpretó estos aspectos no como obstáculos, sino como posibles puntos de encuentro y puentes hacia una mayor apertura a las enseñanzas védicas. Así lo señala Pareshananda, aludiendo a los comentarios realizados por el propio Swami Ranganathananda de la siguiente manera:

En el curso de su disertación el Swami Ranganathananda dijo: 'La filosofía hindú busca aunar la tradición oriental con la ciencia moderna, tema que fascina a los intelectuales de esta parte del mundo, y está tratando de hacerlo sin credos ni dogmas'. Señaló que la filosofía Vedanta [Vedānta] es científica, racional y humanística y que sin lugar a dudas tiene una gran influencia sobre la mente de los hombres en muchas partes del mundo. En este contexto es digno de citarse las observaciones muy significativas de Swami Ranganathananda acerca de la influencia del Vedanta [Vedānta] en los países de América Latina. Una vez logradas las medidas de justicia social de estos países, sea mediante una pacífica democracia o por métodos revolucionarios violentos, es muy probable que llegue a su fin su larga historia de turbulencias políticas y entren en una evolución pacífica y un cooperativismo social para lo cual ellos poseen dos ventajas inapreciables, a saber: completa ausencia de diferencias raciales y tirantez (contrariamente a lo que sucede en Estados Unidos) y un fondo de riqueza emocional en su población humana que los inclina a ser informales, hospitalarios y amistosos (Pareshananda, 2013).

Para complementar lo anteriormente expuesto, el representante de la India, Swami Ranganathananda, destacó la fuerte influencia del catolicismo en la región latinoamericana, percibiéndola fraternalmente, como una excelente oportunidad para el desarrollo del *bhakti* (el camino devocional). A través de esta vía, consideró posible fortalecer aún más las enseñanzas iniciadas por Swami Vivekananda. Observó, además, que en la región no predominaba un fanatismo religioso generalizado, lo cual facilitaba la apertura a nuevas perspectivas espirituales. En ese sentido, valoró la tolerancia como una cualidad destacada de las sociedades latinoamericanas, que podía favorecer el diálogo interreligioso. Asimismo, subrayó la buena recepción de las enseñanzas del Vedānta, ahora accesibles en los dos idiomas predominantes de América Latina, lo que permitió una mayor difusión y comprensión del mensaje. Así lo comenta Pareshananda:

Descartada intolerancia y el fanatismo del catolicismo, que es la principal religión cristiana de estos países Latinoamericanos y íntimo contacto con ellos y con una actitud religiosa profundamente enraizada en sus gentes, podemos predecir una firme evolución hacia una religión racional y progresiva del tipo Bhakti (devocional) en esos países. Este desarrollo recibirá una poderosa influencia y ayuda del Vedanta [Vedānta], en un constante fluir de la India desde medio siglo atrás en un lento goteo y desde la post-guerra y los años posteriores a la independencia de la India, como una poderosa corriente. El aspecto más asombroso de este impacto de la India es que, es recibida con entusiasmo y luego buscada por estas gentes. Libros sobre la cultura hindú, la religión hindú, la filosofía Vedanta [Vedānta], y el pensamiento de Sri [Śrī] Ramakrishna y Vivekananda, salen de las imprentas en sucesivas

ediciones en español y portugués, año tras año (Pareshananda, 2013).

Continúa comentando Pareshananda (2013) que el crecimiento del Vedānta en territorio latinoamericano ha sido constante, y que con el paso de los años el *āśrama* de Bella Vista ha recibido cada vez más visitas de destacados representantes de esta tradición. Entre ellos se encuentran Swami Ritajananda (Ṛtajānananda) de Francia, Bhavyananda (Bhāvyānanda) de Inglaterra y Swahananda (Svāhānanda) de los Estados Unidos, así como numerosos buscadores espirituales e interesados en conocer estas enseñanzas. A pesar de la gran distancia geográfica entre la India y América Latina, los lazos entre ambas regiones se han fortalecido notablemente, creando una cercanía espiritual y humanista. Esto ha sido posible gracias a la profunda influencia del Vedānta, no solo en esta región, sino en muchas otras partes del mundo. Como lo expresa el propio Pareshananda al referirse a la propagación del Vedānta en Argentina, considerado el punto de partida para su expansión en Latinoamérica.

Es motivo de dicha y gran satisfacción dejar constancia de que, durante los últimos ochenta años, son muchas personas las que generosa e incansablemente han trabajado para esparcir el Vedanta [Vedānta] y las enseñanzas de Sri [Śrī] Ramakrishna a lo largo y ancho del país (Pareshananda, 2013).

Para concluir, Swami Pareshananda reconoce que la labor de la Misión Ramakrishna en América Latina fue recibida con apertura, alcanzando un alto grado de aceptación y afinidad con las creencias y formas culturales de sus habitantes. Este proceso permitió que numerosos buscadores espirituales se acercaran a las enseñanzas transmitidas por Ramakrishna y Vivekananda. Además, señala que dichas enseñanzas siguen teniendo un gran potencial transformador en la actualidad, como lo expresa en sus propias palabras.

Es muy satisfactorio el hecho de que las ennoblecedoras y beneficiosas enseñanzas del Vedanta [Vedānta] y Sri [Śrī] Ramakrishna se estén esparciendo silenciosamente aquí en la Argentina y también en muchas otras partes del mundo, ayudando a unir a la humanidad espiritualmente en una gran familia humana. La vida y enseñanzas de Sri [Śrī] Ramakrishna en la Argentina y en otros países de América Latina, están atrayendo a muchas almas espiritualmente hambrientas. Mahatma Gandhi observó muy acertadamente lo que es válido aún hoy: "En esta época de

escepticismo, Ramakrishna presenta el ejemplo de una luminosa y viviente fe que da sosiego a miles de hombres y mujeres quienes de otra manera hubieran permanecido sin luz espiritual" (Pareshananda, 2013).

La expansión de las enseñanzas védicas impulsadas por Vivekananda y otros representantes del Vedānta continúa creciendo en América Latina. Estas enseñanzas no solo han contribuido a compartir conocimientos, sino que también han propiciado el diálogo con otras tradiciones espirituales de manera pacífica, armónica y fraterna. Tal como se mencionó al inicio de este capítulo, existen diversas corrientes, swamis y estudiosos de los Vedas que han aportado significativamente a esta labor, estableciéndose en la región para continuar con su difusión.

En última instancia, como bien enseñó Vivekananda, la verdadera transmisión del conocimiento espiritual no reside únicamente en las palabras, o en el estudio de los textos sagrados, sino en la vivencia auténtica de valores como el respeto y el altruismo. Puesto que desde esa raíz ética puede florecer el despertar interior, aquel que no busca imponer verdades, sino encender la luz del discernimiento en cada ser humano.

3.2 DIÁLOGOS CON OTROS SISTEMAS HINDÚES

Al hablar de convergencias, encuentros y diálogos entre el Vedānta, las religiosidades hindúes y otros sistemas organizados presentes en el territorio latinoamericano, es fundamental señalar que este trabajo busca ofrecer una mirada panorámica de algunos de estos intercambios, comentarios y evidencias relevantes. El objetivo es destacar la presencia y el aporte de la filosofía védica, sus diversas ramificaciones, así como del hinduismo en general en esta región comprendida como América Latina.

De ningún modo se pretende limitar este fenómeno exclusivamente a las enseñanzas de Vivekananda, ya que también han llegado al continente otras corrientes filosóficas y religiosas vinculadas al hinduismo, las cuales han

logrado establecerse y perdurar en distintos contextos. Por ello, se mencionarán algunas de estas manifestaciones con el fin de validar su presencia histórica y espiritual, resaltando también los espacios en los que dichas enseñanzas convergen con otras tradiciones y sistemas espirituales que enriquecen la pluralidad religiosa latinoamericana.

Conviene, entonces, comprender a América Latina como un territorio profundamente marcado por la diversidad cultural, donde coexisten comunidades indígenas, pueblos de herencia africana, herederos de procesos coloniales europeos y una multiplicidad de culturas y expresiones religiosas que han llegado a esta región por diversas razones.

En este sentido, y a modo de reafirmación, América Latina se configura como un espacio plural, moldeado por migraciones, mestizajes y dinámicas de encuentro constante. Como lo señala Richard Guzmán:

The colonial history of the Americas created one of the most cosmopolitan and heterogeneous regions of the world: Latin America, loosely defined by Mesoamerican, Central American, West Indian, Caribbean and South American cultural regions. Hinduism is no exception as an observable “Old World” element, embedded in the fabric of Pan-American history, expressed in varied forms of identity and cultural practices. Hinduism as an expressed cultural trait is most visible among diasporic communities and members of domestic (Guzmán, 2016, p. 1).

Así, se puede comenzar destacando los aportes de los sistemas derivados de los Vedas y del hinduismo en general, en tanto prácticas que se han ido incorporando en la cotidianidad del territorio latinoamericano. En diversos puntos de la región, estas enseñanzas han cobrado mayor fuerza, atrayendo a personas de distintos perfiles hacia su conocimiento y vivencia. Es importante subrayar que, aunque es común encontrar una conexión con lo espiritual, no todas las personas interesadas en estas tradiciones se vinculan directamente desde una perspectiva devocional o filosófica profunda. De hecho, los acercamientos pueden surgir desde distintos ángulos — bien sea por razones culturales, terapéuticas, intelectuales, etc. — y no siempre implican una adhesión plena a los valores y principios espirituales que las fundamentan. Aun así, puede afirmarse que el conocimiento védico ha tenido

una notable expansión en América Latina, y que su presencia ha sido acogida de manera positiva por una parte significativa de la población.

Entre los grupos más relevantes por su presencia y labor en América Latina se encuentra la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON), una organización que se fundamenta en las enseñanzas védicas a través del sendero del *bhakti yoga*. ISKCON promueve una visión espiritual basada en una interpretación filosófica que integra simultáneamente elementos dualistas y no dualistas del Vedānta (*bhedābheda / dvaitādvaita*). Este enfoque ha facilitado su acogida en distintos contextos culturales, convirtiéndolo en uno de los movimientos hindúes más visibles y reconocidos en varias regiones del continente latinoamericano.

Aunque la organización fue fundada en los Estados Unidos durante la década de 1960 por Śrīla Prabhupāda — un maestro espiritual de origen bengalí que emigró desde la India con la intención de difundir el mensaje del *bhakti* — su expansión no tardó en alcanzar otros territorios del continente. La llegada de ISKCON a América Latina comenzó en México a inicios de la década de 1970, con una visita significativa del propio Prabhupāda en el año 1972. Esta visita marcó el inicio de un proceso de difusión más formal y estructurado en la región, así como señala López Olivares:

Cuando Prabhupāda llegó a Estados Unidos, su propósito no era establecer el movimiento únicamente en ese país, sino en todo el continente americano. Para lograr su cometido, el primer paso era llegar a México; sin embargo, se encontró con la gran limitante de la lengua, pues ni él ni sus devotos más cercanos dominaban el español. Así, en 1970, el líder del templo ISKCON de San Francisco California, Chitsukananda Dāsa [Citsukānanda Dāsa] de ascendencia puertorriqueña, y su esposa Candravali Devi Dasi [Candrāvalī Devī Dāsī], de origen mexicano, tomaron la iniciativa de traer las enseñanzas ISKCON a México. En 1971 Chitsukananda Dasa [Citsukānanda Dāsa] llega a la Ciudad de México y distribuye los primeros panfletos traducidos al español. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) se convirtió en el principal punto de inscripción de adeptos, cuya labor dio pie a la construcción del primer *āśram* [āśrama] en Latinoamérica. (López Olivares, 2022, p. 31).

Este movimiento logró expandirse rápidamente hacia otros países del continente, destacándose particularmente su llegada a Brasil a finales de los

años 70 y comienzos de los 80. Según comenta Guzmán (2016, p. 1), el establecimiento de ISKCON en territorio brasileño fue influenciado directamente por su desarrollo en América del Norte, donde las enseñanzas se difundían a través de medios masivos de comunicación, así como por la circulación de textos que facilitaban el acceso a sus principios filosóficos y espirituales. El crecimiento del movimiento en Brasil se consolidó bajo el liderazgo del norteamericano Hridayananda (Hridayānanda), quien en 1977 fue designado como su representante oficial en el país.

La presencia de ISKCON en América Latina ha sido clave para la divulgación e integración de una vertiente particular del Vedānta, expandiendo su influencia más allá de sus países fundacionales. Aunque en sus inicios esta expansión pudo haber generado ciertos conflictos o tensiones de carácter religioso y cultural, con el tiempo ISKCON ha logrado establecerse como una expresión espiritual, reconocida dentro del diverso panorama religioso latinoamericano. Luego de sus primeros pasos en México y Brasil, el movimiento ha alcanzado una amplia presencia territorial, como bien lo señala López Olivares, consolidándose en distintas regiones del continente y estableciendo vínculos con comunidades locales interesadas en el camino del *bhakti yoga* y la filosofía Vedānta:

En 1993, ISKCON quedó registrada en México como asociación religiosa. Entre los representantes legales se encuentran los líderes y miembros de los templos distribuidos en la República Mexicana. Actualmente se cuentan 15 templos en funcionamiento dentro de México, mientras que, para el resto de Latinoamérica, el movimiento religioso se encuentra en los países de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guyana, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela en forma de centros culturales, templos y restaurantes (López Olivares, 2022, p. 32).

A lo anterior puede sumársele la labor de organizaciones como *Art of Living*, de carácter humanitario y educativo, así como muchas otras iniciativas que han sido fundamentales en el desarrollo del hinduismo contemporáneo en América Latina. Estas convivencias con religiosidades afines o de origen hindú han demostrado una notable capacidad de adaptación y fluidez dentro de un entorno cultural tan diverso como el latinoamericano,

el cual favorece la expresión plural de lo espiritual. Así lo señala Fajardo Mejía:

Algunos aspectos culturales lograron compaginarse con mayor facilidad en nichos de las sociedades latinoamericanas. Un ejemplo de ello son el yoga y la meditación practicados mayoritariamente en Argentina, Brasil y México. Organizaciones como Art of Living e ISKCON refuerzan la percepción de India como un referente en bienestar y espiritualidad en LAC. [...] Ofrecen programas de estudio de las escrituras védicas, prácticas de *bhakti* yoga y actividades de servicio comunitario (Fajardo Mejía, 2004).

En relación con *Art of Living*, como comenta Guzmán (2016, p. 2-3), se trata de un sistema fundado por el reconocido *guru* Ravi Shankar, cuya presencia también se hizo notable en Argentina. En el año 2012, el maestro fue invitado a este país para compartir sus enseñanzas durante varios días, dejando como legado un mensaje centrado en la meditación y en el principio del *ahimsā* (no violencia). Esta organización convoca a practicantes y simpatizantes a apoyarse en valores profundamente humanitarios, promoviendo el bienestar integral más allá de credos específicos. Guzmán destaca, además, que gran parte del público que participó de dicho evento provenía de contextos mayoritariamente católicos, lo cual no representó una barrera, sino una oportunidad para integrar estas prácticas espirituales a sus propias creencias, generando una experiencia de apertura y complementariedad.

Por otro lado, en su artículo, Guzmán (2016, p. 6-7) señala que uno de los países caribeños donde la presencia del hinduismo se manifiesta con notable fuerza es Trinidad y Tobago, una nación marcadamente pluricultural. Allí, el hinduismo convive activamente con otras religiones predominantes, en un contexto de interacción constante. En particular, Guzmán destaca el asentamiento significativo del Śaktismo, el cual coexiste con expresiones del hinduismo ortodoxo. Este caso reviste especial interés, no solo por su especificidad dentro del Caribe, sino también por el peso simbólico y social de la influencia hinduista en el país, derivada en gran medida de las migraciones de personas originarias de la India, que fueron llevadas a esta región como trabajadores contratados — muchos en condiciones cercanas a la

esclavitud — durante el periodo colonial. La huella de estas comunidades se ha mantenido viva, y sus prácticas religiosas han contribuido al paisaje espiritual diverso de la nación caribeña.

En este contexto, se producen fenómenos particularmente interesantes de enriquecimiento religioso y cultural dentro del espacio territorial de Trinidad y Tobago, donde distintas tradiciones convergen e interactúan de manera directa, incluyendo el hinduismo y el cristianismo. Esta interacción ha dado lugar a prácticas de sincretismo religioso que reflejan una adaptación mutua y respetuosa entre credos. En este sentido, los seguidores de la vertiente *śakta* del hinduismo, como señala el propio Guzmán, han incorporado a su calendario espiritual fechas significativas del cristianismo, realizando peregrinaciones a templos cristianos. En tales ocasiones, los practicantes hindúes llevan a cabo sus rituales en estos espacios, integrando elementos simbólicos y devocionales de ambas tradiciones. Así lo expresa el autor:

The island of Trinidad has one of the most significant populations of diasporic Hindus in the Americas: at around 18% of the total population. The two-island nation of Trinidad and Tobago has shared a history of colonial indentured servitude among other pan-Caribbean Asian populations, beginning in 1845. A unique aspect of Trinidadian Hinduism is the “peripheral” Shaktism [*Śāktism*] that is highly associated with Kali [*Kālī*]. Shaktism [*Śāktism*] on the island has been associated with the colonial-era Madrassi population from South India. The imposition of Christian ethics on the multicultural island resulted in a pseudo-brahmanical form of Hinduism that has been deemed as “orthodox”. This Trinidadian Hindu orthodoxy has sought to distance itself from the colonial-era Shakti [*Śakti*] practices [...] Hinduism in Trinidad also has been notably influenced by Indo-Guyanese religious practices, starting in the 1960’s when members of the Hindu Trinidadian community began an exchange relationship with Guyanese pujari [*pūjārī*] Jamsie Naidoo. Pujari [*pūjārī*] Naidoo, while involved in a psycho-anthropological collaboration effort, introduced various religious elements that are currently unique to mainstream Trinidadian Hindu worship, including: weekly puja [*pūjā*], inclusion of the tappu drum, and the use of English Creole in place of a sacred language. [...] Colonial-era Kali [*Kālī*] celebrations often included ceremonies performed by transvestite male dancers in front of the murti. This unique interfaith expression of pilgrimage performance by Indo-Trinidadians is an example of the “plurality” often associated with Hinduism: its ability to adapt from the Subcontinent to the cultural geography of the Americas is arguably one of the strongest proponents of diasporic Hindu religio-cultural survival and identity (Guzmán, 2016, p. 6-7).

Como se ha venido señalando, el caso del Śaktismo en esta región es particularmente significativo. Esta vertiente, una de las principales corrientes del hinduismo, logró establecerse en el Caribe latinoamericano como resultado de un proceso migratorio específico: la llegada de comunidades originarias del subcontinente indio. Sin embargo, como ya se ha mencionado, esta corriente convive e incluso interactúa con otras expresiones del hinduismo, como el Vaiṣṇavismo promovido por ISKCON, entre otras. En este contexto, es posible observar dinámicas de interacción y convivencia entre diversas religiosidades que, aunque comparten un origen común en la India, han encontrado un nuevo terreno de diálogo y sincretismo en América Latina.

Desde esta perspectiva, puede hablarse de un fenómeno de interrelación religiosa, donde diferentes tradiciones hindúes — actualmente presentes en múltiples contextos culturales — coexisten no solo entre sí, sino también con otras corrientes religiosas arraigadas en la región. Tal escenario refleja una rica diversidad espiritual, que se manifiesta en formas de coexistencia creativa, adaptación y resignificación. Así lo expresa Mahabir.

In Trinidad, Hindus can be further categorised conveniently into sects such as Sanatanist, Arya Samaj, Kabir Panth, Sikh, Shivrinarine/Sieunarine, Lord Murugan, Mother Kali, Hare Krishna, Sai Baba, Ganapathi Sachchidananda, Radha Madav, Chinmaya Mission and the Divine Life Society. It is not a simple task to categorise Hindus since they are often open and versatile in their beliefs, practices and affiliations (Mahabir, 2010, p. [2]).

Para entrar un poco más en detalle según Mahabir (2010, p. 42) el Śaktismo en esta región ha cumplido un importante papel para la preservación de la identidad indo-caribeña en Trinidad y Tobago. Las prácticas rituales, los festivales y la transmisión oral de historias sobre la Diosa, se conservan en la región y han servido entonces, para afianzar los lazos culturales con el subcontinente indio, mientras se adaptan al contexto del Caribe.

Dos de los festivales más representativos para esta corriente hinduista son *Divali* y *Navaratri*. El primero, conocido como el *Festival de las Luces*, es una celebración tradicional de la India que simboliza la victoria de la luz y del conocimiento sobre la ignorancia. El segundo consiste en un periodo de

nueve noches de veneración a diferentes formas de la Diosa, en el cual se honra la dimensión femenina del absoluto. En Trinidad y Tobago, estas celebraciones no solo congregan a la comunidad hindú, sino que también atraen a personas de otras tradiciones religiosas y culturales, interesadas en acercarse a estas expresiones espirituales.

De esta manera, la presencia del Śaktismo, como señala Mahabir (2010, p. 2), ha contribuido a fomentar un diálogo intercultural e interreligioso significativo. La participación de personas no hindúes en festividades como *Divali* y *Navaratri* demuestra cómo estas prácticas han logrado trascender las fronteras religiosas, convirtiéndose en elementos integradores del patrimonio cultural de la nación.

Asimismo, es relevante destacar la presencia de otra organización con raíces en la India que ha cobrado importancia en Trinidad y Tobago: el Arya Samāj. Fundado como un movimiento reformista dentro del hinduismo, el Arya Samāj propone un retorno a los Vedas como fuente de autoridad espiritual, rechazando aspectos del hinduismo más ritualista o idolátrico. Esta organización ha echado raíces en la isla caribeña, donde también participa activamente en el panorama religioso y cultural. Así lo documenta Mahabir.

The Arya Samaj [Noble society] was founded in India in 1875 by swami Dayananda Saraswati. One of his main messages was for Hindus to return to the roots of their religion by studying the Vedas as the scriptural authority. The Vedas are believed to be the first literary documents in the history of mankind dated to roughly 1500-1000 BCE. They are divided into four parts: the Rig-veda, Yayur-veda, Sama-veda, and the Atharva-Veda. Each contains mantras, hymns and incantations. In 2007, the Rig Veda manuscripts were selected for inscription in UNESCO's Memory of the world Register. The first Arya Samaj missionary in Trinidad was Bhai Parmand who came from India during indentureship and founded small groups in Gasparillo, Marabella and Avocat. In the 1940s and 50s, they helped in the reconversion of many Hindus [Shuddhi] who had converted to Christianity and Islam (Mahabir, 2010, p. 18).

El caso de Surinam también resulta particularmente significativo. Según señala Guzmán (2016, p. 4), en este país caribeño los hindúes constituyen un porcentaje notable de la población total, reflejo de un proceso migratorio similar al ocurrido en Trinidad y Tobago. Los practicantes del hinduismo en

esta nación son conocidos coloquialmente como *indo-surinameses*, *indostanos* o *bhāratī Suriname*. Tras la abolición de la esclavitud en lo que anteriormente se conocía como la Guayana Neerlandesa, esta comunidad ha logrado crecer, adaptarse y consolidarse. En este contexto, se han dado procesos de transformación religiosa, que incluyen ciertas modificaciones en las prácticas rituales tradicionales: se han reducido la duración y la complejidad de los ritos, y se ha optado por adaptar las ceremonias a la ausencia de espacios sagrados específicos, generando así una forma particular de hinduismo surinamés.

En cuanto a otros puntos del territorio latinoamericano, vale la pena destacar el caso de Colombia. Tal como lo menciona el medio *Las dos orillas* (2019), en este país se encuentra el *Āśrama Vānadurgā*, el cual orienta sus enseñanzas siguiendo la tradición de *Sivananda Yoga*, una línea filosófica y espiritual originada en la India a través de Swami Sivananda de Rishikesh (Śivānanda de Ṛṣikeśa). Este *āśrama* está localizado en la región de San Rafael, en un entorno rural a las afueras de Medellín, y representa otro ejemplo del modo en que diversas corrientes del hinduismo han echado raíces en América Latina, en este caso promoviendo prácticas de meditación, *yoga* y vida espiritual armonizadas con el paisaje y la cultura local.

De manera positiva, puede resaltarse la significativa labor que desempeña el *Āśrama Vānadurgā* en la difusión del *yoga* en Colombia, siendo uno de los espacios más representativos de esta práctica, junto a otros grupos vinculados a diversas tradiciones hindúes presentes en el país. Además, en el año 2019, este *āśrama* fue elegido como sede para un encuentro centrado en el pacifismo, el cual reunió a diversos grupos sociales y contó con la participación de líderes ancestrales, artistas y referentes espirituales. Este evento de gran relevancia fue liderado por la maestra Preethaji (Prītājī), una destacada figura espiritual proveniente de la India, quien fue invitada especialmente para hablar sobre el principio de la no violencia (*ahimsā*).

En sus intervenciones, la maestra Preethaji abordó el tema desde una perspectiva espiritual integradora, haciendo énfasis en la transformación

interior como fundamento para la paz exterior. Tal como lo menciona Buchalla (2023), en referencia a una visita que la líder espiritual realizó en Brasil, su visión puede ayudarnos a comprender el tipo de aportes que ofreció durante su participación en el encuentro celebrado en Colombia. A partir de la siguiente afirmación, se puede entrever el espíritu de su mensaje:

Definitivamente, há uma vibração quando toda as pessoas estão juntas, na mesma sintonia, trabalhando por um bem comum. Essa vibração vem do universo e flui pelas pessoas. É como um bambu, quando o vento passa por ele sem nenhuma obstrução, faz um som lindo de se ouvir. Digo que com as pessoas acontece o mesmo. A presença de uma pessoa em um estado de consciência poderoso faz esse fluxo divino e torna o campo ainda mais poderoso, com um impacto enorme em todos. (Preethaji, *apud* Buchalla, 2023)

Además, cuando le fue preguntado a la líder nativa de la India como podría definir el campo del despertar espiritual, y cuál sería la meta que ella tiene entregando su mensaje de enseñanzas y de crecimiento espiritual a diferentes lugares del mundo, entre los cuales también está América Latina, la líder hizo mención expresándolo de la siguiente manera:

Campo do Despertar é uma jornada da consciência para a liberdade e traz mudanças duradouras nos níveis físico, psicológico, neurológico e místico, tornando-se parte de um campo de energia divina e experimentando uma transformação profunda para um crescimento exponencial. Você entra em contato com a Inteligência Universal e experimenta um poder que o nutre, cura, protege e enriquece. Você encontra acesso a todo o seu potencial para viver o seu propósito, aqui e agora. Porque a iluminação é a cessação total do sofrimento. É libertação. É estar presente na vida sem julgamentos e justificativas da mente humana. Fundamentalmente todo ser humano vive apenas em qualquer um dos dois estados – um estado de “sofrimento” ou um estado de “sem sofrimento”; e não existe um terceiro estado. Com o fim do sofrimento, há uma paz imensurável, e uma paz tão grande atrai grande abundância do universo. Todo ser humano é então uma fonte de bem-estar, é uma bênção para si mesmo, para o outro e para o mundo. [...] Minha meta é transformar 0,001% da humanidade em pessoas iluminadas, com compaixão, quando haverá uma transição de fase na própria consciência da humanidade. Queremos impactar essas pessoas, cerca de 81 mil. Quando elas começarem a experimentar o mundo através de um estado Iluminado de unidade, a humanidade passará da violência para a paz. (Preethaji, *apud* Buchalla, 2023)

Su presencia entonces sería un claro ejemplo de cómo las enseñanzas ligadas a las filosofías de la India, se van fortaleciendo mucho más para llevar los conocimientos teóricos y prácticos a diferentes lugares fuera de su

país de origen, además de buscar con estas enseñanzas que exista una armonía con los demás grupos sociales y religiosos que conviven dentro de los diferentes territorios, en este caso la región que comprende las fronteras latinoamericanas.

A modo de continuidad en este recorrido por el territorio latinoamericano, se hará mención ahora al extremo suroeste, donde se sitúa Chile. Tal como lo menciona Ulloa Rübke (2008, p. 372), al referirse a la pluralidad religiosa presente en la región, el crecimiento del Vedānta ha sido particularmente significativo en este país. El autor describe este sistema como una corriente filosófica de carácter ortodoxo que convive dentro del territorio chileno junto con otras religiones provenientes de Asia. Pero no es únicamente su presencia lo que resulta destacable, sino también el interés creciente que ha despertado en sectores externos a las tradiciones védicas. Ulloa Rübke incluso agrupa al Vedānta junto con instituciones dedicadas al *yoga*, calificándolos como sistemas de origen indostánico de gran interés. Esto evidencia no solo el posicionamiento del Vedānta en la región, sino también su creciente aceptación y reconocimiento. En sus palabras:

Por ejemplo, a lo largo del país, aunque principalmente en la zona central, podemos constatar la existencia de grupos representativos de diferentes aspectos de las religiones y filosofías de la India, especialmente del yoga, aunque no exclusivamente, pues existen en Chile instituciones de origen indostánico cuyas enseñanzas incluyen aspectos relacionados con el Vedanta [Vedānta], uno de los más interesantes sistemas ortodoxos de filosofía de India; también numerosas agrupaciones budistas tanto de origen tibetano como taiwanés y japonés, [...]. Hay también grupos taoístas promovidos y organizados por inmigrantes taiwaneses; estos grupos taoístas son de carácter reservado y no proselitista, sin embargo, han ido paulatinamente interesando a algunos chilenos de origen y cultura occidental (Ulloa Rübke, 2008, p. 372).

Otra manifestación significativa del diálogo interreligioso en el contexto latinoamericano se presenta cuando algunas personas optan por simpatizar, o bien mantener afinidades, con dos o más tradiciones espirituales en su vida interior, hallando en ellas una profunda resonancia. Esta elección no suele nacer desde una postura institucional o dogmática, sino más bien desde una vivencia personal que trasciende las fronteras doctrinales y puede favorecer una comprensión más amplia de lo sagrado.

Tal apertura puede interpretarse como una forma de enriquecimiento espiritual, fundada en el reconocimiento de que diversas vías religiosas — aunque distintas en sus expresiones y símbolos — comparten un mismo horizonte de sentido y pueden contribuir, desde múltiples perspectivas, al desarrollo interior y a la realización plena del ser humano. Tal como era comprendido por Ramakrishna.

A partir de las enseñanzas de Vivekananda y la perspectiva del Advaita Vedānta, esta apertura resulta coherente, pues su principio central — el no dualismo — propone precisamente una comprensión unificadora de la realidad, donde todas las sendas, en última instancia, conducen al mismo fin: la realización del Ser y la unidad esencial de todo lo existente. En este sentido, aceptar y respetar múltiples tradiciones espirituales no es contradictorio, sino complementario. La rica diversidad cultural de América Latina, así como su propensión hacia la empatía y la tolerancia, ofrece un terreno fértil para que este tipo de encuentros se desarrollen de manera orgánica y significativa.

En relación con esta idea, Roa Quintero (2022, p. 5) presenta una reflexión del teólogo cristiano indio Michael Amaladoss, quien aborda la posibilidad de una vivencia religiosa doble — en su caso, cristiana e hindú — sin caer en el sincretismo superficial ni en una mezcla desarticulada. Así lo expresa:

La creencia en dos religiones en el marco de cristianismo implica considerar los puntos de encuentro o de compatibilidad entre las dos experiencias. Amaladoss realiza ciertas aclaraciones sobre creer doblemente. No es un injerto, ni un híbrido, él se considera un cristiano hindú: «En esa expresión, el término “hindú” no es un sustantivo, sino un adjetivo. La meta no es llegar a lo híbrido, sino a la integración; no al pluralismo, sino a la no- dualidad». La doble experiencia religiosa es cuestión de un sistema integral entre las dos creencias. [...]. Según el autor, es una condición que realza una unidad a partir de las enseñanzas, valores y experiencias continuas entre dos creencias, sin determinar cuál prima sobre la otra (Roa Quintero, 2022, p. 5).

Así, si se entiende de manera más amplia podría decirse que el principio en el cual se fundamentan las religiones, se encuentra en cada una

de ellas comprendida de diferentes formas dependiendo del entendimiento cultural, social e intelectual de cada individuo. Aquí el autor Lucio López hace un comentario donde pueden encontrarse las religiosidades que están dentro del hinduismo y otras de las principales religiones del mundo:

La experiencia del ser humano, amado por Dios está presente en todas las religiones, como el cristianismo, el hinduismo, el zoroastrismo, el taoísmo, el judaísmo y el islam: asumen una realidad trascendente; inmanente al corazón humano; suprema belleza, bondad, verdad y rectitud; amor misericordia y compasión; el camino es el arrepentimiento, la oración y la auto-negación, el amor al prójimo aún a los enemigos; el amor a Dios. La bienaventuranza, es el conocimiento de Dios, la unión con Él o la disolución en Él (Lucio López, 2011, p. 126).

Partiendo de lo anteriormente expuesto, se hace necesaria una apertura que trascienda los límites de la racionalidad estricta, permitiendo así la aceptación y validación de otras religiosidades, con las cuales sea posible entablar un diálogo e incluso establecer vínculos desde diferentes ángulos y niveles de proximidad, siempre dentro del marco del respeto mutuo. En este sentido, resulta oportuno recordar el énfasis que Swami Vivekananda hizo en el valor del altruismo como pilar fundamental para el entendimiento espiritual y humano. Así, puede comprenderse que el territorio latinoamericano, por la complejidad de su historia y su diversidad cultural, ofrece condiciones propicias para este tipo de aproximaciones e integraciones. De hecho, esta apertura puede representar una vía fértil para el crecimiento no solo espiritual, sino también humanista y social, a través de diálogos interreligiosos que permitan compartir saberes, enriquecer perspectivas y contribuir al desarrollo integral de la región.

Así, conviene destacar que las religiosidades y manifestaciones hindúes abordadas en este capítulo representan solo algunas de las múltiples corrientes y senderos espirituales que conforman el amplio universo del hinduismo, y que se han logrado establecer y destacar en el territorio latinoamericano. El enfoque adoptado ha sido necesariamente general, con el propósito de ofrecer un panorama introductorio. Latinoamérica es una región caracterizada por su diversidad, en la que coexisten numerosas expresiones religiosas provenientes de distintos sistemas culturales y geográficos,

incluyendo, por supuesto, las cosmovisiones ancestrales de los pueblos originarios. Todas estas manifestaciones, sin excepción, han sido y continúan siendo fundamentales para la construcción de la identidad espiritual del continente.

Aunque Swami Vivekananda no visitó físicamente América Latina, sí vislumbró la expansión de las enseñanzas del Vedānta en esta parte del mundo, visión que más tarde se vería realizada a través de los representantes de la Misión Ramakrishna y de otros exponentes pertenecientes a diversas corrientes del hinduismo que han establecido un diálogo fecundo con la región. En la actualidad, el crecimiento de las espiritualidades inspiradas en los Vedas y otras formas del pensamiento hindú continúa ampliándose, desempeñando un papel significativo en la promoción de valores humanistas y en la búsqueda del desarrollo espiritual integral en la región.

Para finalizar este recorrido, resulta imprescindible destacar un ejemplo particularmente significativo en el marco de los intercambios interculturales entre India y América Latina: la presencia de Rabindranath Tagore (Rabīndranātha Ṭhākura). Reconocido poeta bengalí, premio Nobel de Literatura y figura representativa del pensamiento espiritual hindú, Tagore visitó América Latina con motivaciones principalmente literarias, aunque su paso por la región generó profundas interacciones culturales entre ambos territorios. Su presencia, especialmente en Argentina — donde residió por un tiempo — ofreció nuevas miradas sobre la India, permitiendo resignificar muchas de las ideas previas que existían en torno a su país y su cultura.

Como señala Bergel (2014, p. 163), “la recepción de Tagore en la Argentina osciló entre el exotismo y el idealismo universal, entre la diferencia cultural y la exaltación de una comunidad superior de valores compartidos”. Su llegada a Buenos Aires, el 6 de noviembre de 1924, marcó un momento clave en el diálogo intercultural, no solo por el impacto que tuvo en el ámbito literario y filosófico, sino también por la apertura que generó hacia una comprensión más amplia del Oriente. En palabras del mismo autor:

En rigor, el del intelectual bengalí fue apenas un caso especialmente destacado dentro de un proceso mucho más amplio de revalorización del Oriente (de los diversos fenómenos asociados a ese nombre) que se inició en el continente a fines de siglo XIX (Bergel, 2014, p. 162).

La presencia de Tagore en América Latina puede interpretarse, entonces, no solo como un gesto de llegada desde Oriente, sino también como un encuentro simbólico y recíproco. Su visita sembró semillas que, con el tiempo, propiciarían intercambios más profundos entre ambas regiones. Tal como señala Novak (2024), el legado de Tagore despertó un interés duradero en la región, sensibilizando a lectores y escritores, entre ellos figuras destacadas como Gabriel García Márquez y Jorge Luis Borges. El primero también ganador del premio Nobel. A su vez, estos escritores latinoamericanos serían posteriormente reconocidos y estudiados en la India, dando continuidad al vínculo cultural iniciado por Tagore.

3.3 CONTRIBUCIONES ÉTICAS DE VIVEKANANDA Y UNA MIRADA DECOLONIAL

El presente subcapítulo considera pertinente recordar el contexto histórico en el que se encontraba la India en el año 1893, momento en que Swami Vivekananda llegó a los Estados Unidos. Esta coyuntura coincidía con un escenario político especialmente complejo para el país asiático, sometido al dominio británico, el cual fue el resultado de un prolongado período de disputas y conflictos con otras potencias europeas que buscaban imponer su supremacía en esta región del continente asiático.

A partir de lo expuesto a lo largo de este trabajo, puede afirmarse que las contribuciones de Vivekananda se consolidan como una enseñanza fundamental, destacada por haber iniciado la difusión del conocimiento del Vedānta fuera de la India. Dicha enseñanza, que sigue vigente hasta nuestros días, se constituyó como un sistema que, apoyado en los aportes del propio Swami, ha sido de suma relevancia para generar una mirada más amplia, tanto

en países occidentales como latinoamericanos, hacia el hinduismo y su legado espiritual.

En consecuencia, puede decirse que estas contribuciones también han operado como una forma de deconstrucción de los paradigmas sociales y religiosos que los poderes coloniales europeos intentaron imponer sobre el territorio indio. Estos discursos justificaban sus intereses de dominación presentando sus intervenciones como una “reforma benéfica” destinada a transformar las tradiciones hindúes, las cuales eran consideradas por los colonizadores como prácticas distintas, primitivas y carentes de civilización. Así lo expresa Chatterjee:

Además de presentar la situación política de la India previa a la conquista británica como un estado de anarquía, ilegalidad y despotismo arbitrario, uno de los elementos centrales de la justificación ideológica del gobierno colonial británico fue la crítica a las costumbres sociales “degeneradas y bárbaras” del pueblo indio, sancionadas, o así se creía, por la tradición religiosa. En consecuencia, junto con el proyecto de instituir procedimientos de gobierno ordenados, legales y racionales, el colonialismo también consideró que tenía que cumplir una “misión civilizadora” (Chatterjee, 1996, p. 178).

Según el propio autor, los europeos construyeron un discurso que deslegitimaba profundamente las prácticas y creencias del pueblo indio, presentándolo como un grupo atrasado que requería guía y transformación. Esta visión justificó una serie de acciones invasivas hacia el territorio y la cultura hindú, entre las cuales se destacó el proselitismo religioso, que buscaba generar adeptos al cristianismo y desplazar las religiones autóctonas. Chatterjee lo explica en los siguientes términos:

Las opciones iban desde el proselitismo de los misioneros cristianos a la acción legislativa y administrativa a cargo del Estado colonial, para una difusión gradual del conocimiento occidental ilustrado. Por debajo de cada una de ellas se hallaba la creencia colonial de que en última instancia los indios llegarían un día a creer por sí mismos en la carencia total de valor de sus costumbres tradicionales y a abrazar las nuevas formas de orden social civilizado y racional (Chatterjee, 1996, p. 179).

Además de lo sucedido en el territorio asiático, y como se ha comentado anteriormente, esta característica profundamente marcada por la

colonización permite establecer una importante aproximación con la realidad de América Latina. Al igual que en la India, los países latinoamericanos han sufrido las consecuencias de una colonización imponente, que desarraigó costumbres, creencias y valores culturales ancestrales. Como ocurre en cualquier territorio colonizado, estos pueblos fueron profundamente afectados por el imperialismo europeo, que no solo impuso sistemas de dominación política y económica, sino también creencias religiosas y formas de pensamiento ajenas a las tradiciones locales.

Dicha imposición no se limitó a las prácticas externas, sino que también condicionó la forma en que los pueblos originarios debían — según los colonizadores — modificar su cosmovisión para poder integrarse a una supuesta noción de civilización. De este modo, los habitantes de estas tierras fueron forzados a abandonar muchos de sus valores y saberes tradicionales, olvidando, en no pocas ocasiones, sus propias raíces. Es en este sentido que Britto García lo expresa con claridad en el siguiente pasaje:

Paralelismos y diferencias fascinantes se advierten entre la Conquista y Colonización de América y la de Asia, en la cual nos centraremos en el caso de la inmensa unión de pueblos, religiones y culturas que actualmente denominamos India. Más todavía que la de América, la Conquista de India es una empresa privada. A partir del Descubrimiento en 1492, el Atlántico y el Caribe, así como son las vías navales del saqueo europeo, devienen uno de los centros de una economía mundial. Las potencias manejan este dilatado dominio mediante una peculiar figura, las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales. Estas empresas privadas, que se constituyen en Inglaterra, Holanda y Francia, no sólo tienen flotas y ejércitos propios y desarrollan empresas de conquista, sino que, en algunos casos, como sucedió en Holanda, acuñan moneda y deciden la guerra o la paz (Britto García, 2011, p. 2).

Sin embargo, es importante destacar la siguiente observación formulada por Chatterjee (1996, p. 181), quien manifiesta de forma objetiva que la dominación ejercida por los europeos sobre los pueblos colonizados fue mucho más profunda en el plano material que en el espiritual. Según el autor, la colonización operaba en ambas esferas — material y espiritual — aunque el verdadero desafío para los pueblos sometidos consistía en adaptarse al poderío material del colonizador. En el caso de la India, los nacionalistas comprendieron que el desarrollo espiritual del país se encontraba en un nivel

distinto, en donde este campo ocupaba un lugar de mayor relevancia en la vida colectiva, en comparación con la visión materialista de sus opresores, lo que permitió preservar la centralidad de lo espiritual como recordatorio del propósito último de la existencia, conforme a las enseñanzas tradicionales del hinduismo.

Así, aunque en la India se estableció una mínima presencia de la religión profesada por los colonizadores, el hinduismo no solo perduró, sino que permitió la coexistencia de otras religiones dentro del territorio, sin negar su validez. Así lo menciona Chatterjee, refiriéndose al dominio por parte de los colonizadores, desde la perspectiva del avance y desarrollo material:

El dominio material, sostenían los escritores nacionalistas, está fuera de nosotros, es la mera exterioridad, que nos influye, nos condiciona y a la que estamos obligados a adaptarnos. Pero en última instancia carece de importancia. Nuestro verdadero ser es el espiritual, que es interno; eso es lo verdaderamente esencial. De ello derivó que, en la medida en que la India se preocupó por mantener la distinción espiritual de su cultura, pudo realizar todos los compromisos y ajustes necesarios para adaptarse a las exigencias de un mundo material moderno sin perder su verdadera identidad. Esta fue la clave de que el nacionalismo proveyera lo necesario para resolver los delicados problemas que planteaba la reforma social en el siglo XIX. La aplicación de la distinción entre lo interior y lo exterior a la cuestión de la vida cotidiana concreta separa el espacio social en *ghar* y *bahir*, la casa y el mundo. El mundo es lo exterior, el dominio de lo material; la casa representa el propio yo espiritual interno, la verdadera identidad. El mundo es el terreno traicionero de la persecución de los intereses materiales, en donde las consideraciones prácticas campean sobre cualquier otra (Chatterjee, 1996, p. 182).

A partir de lo anterior, puede comprenderse la intención de Vivekananda de desmontar las creencias impuestas por el colonialismo, exaltando el valor de la espiritualidad y compartiendo esa visión más allá de su país natal. Su propósito fue superar las barreras del colonialismo mediante la transmisión de sus ideas a los países occidentales, ideas que con el tiempo se expandirían también a otros territorios, como América Latina.

Con una propuesta basada en el crecimiento mutuo, la enseñanza de Vivekananda no se presentó como una imposición, sino como una invitación al diálogo entre saberes: por un lado, la espiritualidad profunda de la India, y

por otro, el avance material del mundo occidental. Así, planteó un modelo de cooperación bilateral entre Oriente y Occidente, que buscaba el desarrollo integral de ambas sociedades y, por extensión, del mundo.

La obra de Vivekananda se fundamentó en el respeto a la pluralidad religiosa, defendiendo una espiritualidad incluyente, que otorga valor a las distintas vías hacia lo sagrado, y que no permite que la imposición colonial anule las filosofías e identidades de los pueblos. Con ello, el Swami adoptó una postura claramente decolonial, como lo expresa Loundo:

A obra do monge indiano Swami Vivekananda(1863-1902), discípulo do grande mestre espiritual Ramakrishna Paramahansa [Paramahansa] (1836-1886), constitui, para um amplo espectro de lideranças políticas, tanto adeptas da não-violência quanto adeptas da ação revolucionária, de Mahatma Gandhi a Sri [Śrī] Aurobindo e Netaji Chandra Bose, uma das grandes inspirações do movimento de libertação colonial da Índia. O ponto nevrálgico da obra de Vivekananda que mais diretamente os inspirou, fundado que está em sua inegável autoridade espiritual, foi a defesa intransigente, ao longo de seus péréplos no exterior, e num contexto de manifesta assimetria geopolítica e cultural, da propositividade, da singularidade e da sofisticação intelectual-espiritual e ético-moral do caldeirão cultural do subcontinente indiano, onde uma enorme diversidade religiosa converge, organicamente, para um princípio metalinguístico de unicidade ontológica, representado pela tradição Vedānta do hinduísmo e pelo Budismo. Nesse sentido, a obra de Vivekananda contribuiu, por certo, para a consolidação de uma plataforma cultural-nacionalista, tão inevitável quanto estratégica, no contexto da libertação colonial. Sua ênfase numa espiritualidade que envolve, intrinsecamente, uma pluralidade de caminhos, longe, portanto, das homogeneizações redutoras, enquadra-se, perfeitamente, naquilo que o cientista político Partha Chatterjee, em sua defesa da originalidade dos nacionalismos do subcontinente indiano, designou de domínio do espiritual, relativamente livre das determinações eurocêntricas e da jurisdição originária do conceito de estado-nação (Chatterjee, 1994 *apud* Loundo, 2022, p. 75).

Además de este comentario, en palabras de Bandyopadhyay y Mohapatra¹³ (2021, p. 43) Swami Vivekananda fue un visionario que, al igual que otros renombrados filósofos y pensadores del país asiático — como Śrī Aurobindo, el ya mencionado Rabindranath Tagore, entre otros — adoptó una postura poscolonial fundamentada en las escrituras tradicionales, como los Upaniṣads, los Vedas y los Purāṇas. Según los mismos autores, Vivekananda

¹³ El nombre del autor Mohapatra se emplea en la citas y cuerpo del texto, tal como figura en el contenido del perfil y nota de pie de página inicial del texto citado; no obstante, en el encabezado del mismo documento, el nombre aparece escrito como Mahapatra.

no ha sido profundamente estudiado ni plenamente comprendido; sin embargo, quien realice una inmersión seria en sus posturas y enseñanzas podrá descubrir en sus mensajes una sólida transmisión de argumentos de carácter poscolonial.

A pesar de haber sido criticado por algunos, quienes lo han encasillado como un monje hinduista apegado exclusivamente a las escrituras védicas, es importante subrayar — como bien lo afirman Bandyopadhyay y Mohapatra — que Vivekananda no defendía una secta particular. Por el contrario, incluyó en sus exposiciones y argumentos a las principales religiones del mundo, partiendo siempre de su visión no dualista. Desde esta perspectiva, enfatizó la necesidad de trascender los límites impuestos por ideologías cerradas y toda forma de imposición que pretendiera anular o reducir la validez de otras religiosidades.

Por esta razón, Bandyopadhyay y Mohapatra lo definen como uno de los principales pioneros del pensamiento poscolonial en la India. Asimismo, a partir de los planteamientos de estos autores, es posible interpretar a Vivekananda como una figura clave del pensamiento decolonial. Cabe señalar que, si bien los términos “*poscolonialismo*” y “*decolonialidad*” presentan diferencias conceptuales y contextuales, también comparten zonas de convergencia. En este sentido, el autor Walter Mignolo comenta lo siguiente:

En otras palabras, el vuelco des-colonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia. Por ello resaltamos lo que Quijano concluye afirmando que el desprendimiento (una manera de entender el vuelco des-colonial) comienza en la descolonización del conocimiento. (Mignolo, 2010 p. 15)

Esta reflexión permite comprender que las propuestas de Vivekananda, al cuestionar las estructuras impuestas por el colonialismo y al reivindicar una espiritualidad propia del subcontinente indio, pueden considerarse una forma temprana de resistencia epistemológica en consonancia con el

pensamiento des-colonial, tal como lo plantea Mignolo. En este sentido, para entender mejor por qué Vivekananda es definido como uno de los principales representantes hindúes del poscolonialismo, según Bandyopadhyay y Mohapatra, los autores identifican cinco características fundamentales que suelen marcar el pensamiento poscolonial — y que también pueden vincularse con una perspectiva decolonial, especialmente cuando se manifiestan desde la praxis. Esto último se evidencia claramente en el caso de Vivekananda, cuya postura fue más que crítica y analítica: fue una actitud orientada a la acción y a la transformación. Así, según Bandyopadhyay y Mohapatra, estas características son las siguientes.

Post colonialism generally has the following components: 1. Looking back to the pre-colonial pasts. 2. Trying to locate the culture and tradition to the define the country *per se* and finding out how colonialists destructed the self identity and culture of the natives through oppression. 3. Locating the problems faced by the natives under the colonial rule. 4. Visualizing the future of that the particular country, its destiny, and progress of common people within the space of that nation. 5. focusing on education through colloquial languages (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 43).

Por lo tanto, Bandyopadhyay y Mohapatra describen y clasifican a Vivekananda en cada uno de estas definiciones aquí citadas:

I – El primer componente señalado por Bandyopadhyay y Mohapatra está relacionado con el gesto de volver la mirada hacia el pasado. En este sentido, los autores destacan que Vivekananda se caracterizó por su profundo interés en la necesidad de retornar a las raíces, proponiendo el estudio de los textos sagrados tradicionales como vía para promover la importancia de reconectar con el centro del ser. Esta postura espiritual, como ya se ha mencionado, no es excluyente, sino que busca acoger a todos los individuos. Asimismo, Vivekananda subrayó la relevancia de que la sociedad se enraíce en su identidad tradicional, entendiendo que es allí donde se genera cohesión social y sentido de pertenencia. Bandyopadhyay y Mohapatra añaden que los pensamientos de Vivekananda se adelantaron a su tiempo y que muchas de sus ideas fueron retomadas posteriormente por autores poscoloniales, especialmente en lo concerniente al impulso de la educación y al empoderamiento de las mujeres.

II – El segundo componente identificado por Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 44) se relaciona con la revitalización del espíritu cultural de una nación como vía para recuperar su vitalidad. En este sentido, los autores afirman que Vivekananda se destacó por sostener que, más allá de las diferencias religiosas, lo esencial era la unicidad espiritual. Así lo expresó con frases como: “todo indio es mi hermano”, enfatizando la fraternidad más allá del camino espiritual o la creencia particular. Esta visión de unidad no se limitó a su país natal: Vivekananda extendió su mensaje al mundo entero, destacándose por su firme compromiso con el respeto, la tolerancia y la inclusión universal. Un ejemplo emblemático de esta postura fue su discurso en el Parlamento Mundial de las Religiones de 1893, donde abrió su intervención con la célebre expresión: “hermanos y hermanas de América”, frase que evidenció su visión fraternal e inclusiva ante un público occidental. Para reforzar esta perspectiva, Bandyopadhyay y Mohapatra subrayan que uno de los elementos que consolidan a Vivekananda como un pionero del pensamiento poscolonial hindú se reflejó en cómo fue percibido internacionalmente. En un renombrado periódico estadounidense se destacaba la postura del Swami frente a su nación y el valor que atribuía a los aportes culturales de la India para la humanidad. Así lo afirman Badyopadhyay y Mohapatra:

In his book– “My India- the India Eternal” he said “Political greatness or Military power is never the mission of our race; is never wash and it shall never be.” To liberate his fellow countrymen from the shackles of Colonialism he said – “The debt which the world owes to our Motherland is immense. There is no country in the world that has done quite so much for the improvement of Mankind. Therefore, I have no words of condemnation for my nation. (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 44)

Por lo tanto, lo que Vivekananda argumentó fue la importancia de la India como un ejemplo de valores y servicio hacia el resto del mundo, reflejando con ello el principio de la alteridad. Estos valores pueden ser trabajados y tomados como referentes para fomentar una mejor convivencia entre las naciones, siendo bien recibidos y comprendidos en otros territorios. En particular, en un contexto como el latinoamericano — caracterizado por su diversidad y convivencia intercultural e interreligiosa — estos fundamentos

podrían ser especialmente relevantes e impulsados con mayor fuerza. Además, es posible sacar el mejor provecho de estas enseñanzas en distintos ámbitos y núcleos sociales, de modo que contribuyan a un desarrollo espiritual basado en el respeto, la no violencia y la aceptación de los diversos caminos religiosos y filosóficos.

III – El tercer componente, como comentan Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 44-45), es la capacidad de identificar los problemas que deben ser resueltos por los pueblos nativos dominados por la colonización. En este sentido, Vivekananda se posicionó como un pensador poscolonial al comprender cómo el sistema educativo de la India había sido profundamente intervenido por los colonizadores. Más allá de brindar formación, ese sistema ocultaba una intención más profunda: el dominio intelectual del pueblo indio. Este proceso incluyó la imposición sutil de una lengua extranjera, así como la introducción de una literatura foránea destinada a transmitir las creencias de los colonizadores y a suprimir las lenguas y saberes nativos. Según los comentarios de Bandyopadhyay y Mohapatra, todo ello fue utilizado estratégicamente para formar un grupo de personas aliadas a los intereses coloniales, que con el tiempo facilitarían el control del resto del pueblo. Vivekananda comprendió que no había benevolencia alguna en estos actos; por el contrario, identificó que la aparente misión reformista escondía un objetivo meramente oportunista: explotar al pueblo bajo el pretexto del progreso.

IV – El cuarto componente, como lo comentan Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 45), es la capacidad que posee un pensador poscolonial para ir más allá del momento presente y comprender cómo las condiciones actuales pueden influir en el futuro. Esta facultad de anticipación o visión prospectiva también estuvo presente en Vivekananda. Un ejemplo concreto de ello fue cuando el Swami vislumbró la expansión de la Misión Ramakrishna en América Latina. Asimismo, anticipó el levantamiento de la clase obrera que más adelante tendría lugar en países como Rusia y China, señalando además que la India jugaría un papel fundamental en el escenario mundial, según apuntan los autores. También puede destacarse que importantes

organizaciones, tanto en Oriente como en Occidente, han implementado ideas educativas inspiradas en las propuestas de Vivekananda. En este sentido, el Swami defendía firmemente la dignidad del trabajo y apoyaba a la clase obrera, sosteniendo que toda labor, sin importar su naturaleza, posee un valor intrínseco. Tal como afirman Bandyopadhyay y Mohapatra, Vivekananda siempre se interesó en que cada individuo alcanzara su máximo desarrollo — corporal, intelectual y espiritual — promoviendo así el crecimiento integral del ser humano, sin distinciones, y reconociendo el valor inherente de cada persona con respeto y dignidad.

V – En este último punto comentado por Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 46), los autores se refieren a la educación como una clave fundamental para alcanzar los más altos niveles de perfección en el ser humano. Al citar a Swami Vivekananda, señalan: “Swami Vivekananda said: ‘Education is the manifestation of perfection already in man.’ He knew well that India is colonized due to her illiteracy, and education is the panacea to all its problems” (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 46). Swami Vivekananda comprendía claramente que uno de los factores que facilitaron la colonización de la India fue la falta de una educación auténtica entre su pueblo. Según su visión, los colonizadores impusieron un sistema educativo que funcionaba como un disfraz, con la intención oculta de dominar cultural e intelectualmente a los colonizados. Sin embargo, no era este tipo de educación — de carácter utilitario, impuesta y despersonalizante — la que el Swami admiraba. Por el contrario, anhelaba una educación verdadera, que contribuyera al crecimiento interior del individuo y le permitiera manifestar plenamente su potencial, tal como se ha mencionado anteriormente:

Swami Vivekananda was the first person to rise against Colonialism – not only in the religious but also social and educational field – to implement “counter colonialism.” He supported the old institution of living with guru and similar systems of imparting education. (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 46).

Así, Vivekananda procuró preservar las costumbres de las enseñanzas tradicionales con el fin de mantener viva la herencia de los Vedas, como parte fundamental de su cultura. Su oposición intelectual a la educación colonial se

basaba en la crítica a los valores que este modelo imponía, los cuales eran contrarios a los principios que él deseaba transmitir, destacándose entre ellos el respeto por las creencias del otro. Como señalan Bandyopadhyay y Mohapatra, Vivekananda aspiraba a una educación que no solo favoreciera el desarrollo espiritual del ser humano, sino también su progreso material. En su perspectiva, los avances científicos traídos por los colonizadores podían integrarse con las enseñanzas védicas ancestrales, de modo que ambos saberes — el moderno y el tradicional — se complementaran, permitiendo así un desarrollo equilibrado tanto en el plano intelectual como en el espiritual. Además, los autores comentan que Swami Vivekananda se posicionó en sus ideales y resaltó en la importancia de no intervenir las lenguas habladas en la India, argumentando que era importante mantenerlas vivas, pues según Vivekananda el aprendizaje del individuo en su propia lengua será mucho más beneficioso para su educación. Así lo describen entonces Bandyopadhyay y Mohapatra, mencionando la postura de Vivekananda:

Swamiji [*Svāmījī*] said “the greatness of a teacher consists in the simplicity of his language. My ideal language is my master’s language, colloquial and yet most expressive.” Education through native language is essential because: It brings Sraddha(faith) and courage in one’s own self; it can be easily understood by most people; it helps a person to respect his own language and culture [...]. (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 46).

Aunque Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 46) reconocen que estos ideales no se han alcanzado completamente — pues buena parte de la educación superior en la India aún no se imparte en lenguas nativas — la postura de Vivekananda fue firme. Su visión poscolonial ha trascendido las fronteras de su país natal y ha sido escuchada y aplicada en diversas organizaciones e instituciones fuera de la India, que han buscado acercarse a los valores propuestos por él.

A lo anterior, cabe añadir que la postura de Vivekananda no fue solamente poscolonial: también puede considerarse parte del pensamiento decolonial, en tanto promueve el desapego a toda forma de imposición cultural o epistémica. Sus palabras trascienden la mera argumentación teórica y se orientan hacia la acción y la transformación social.

Otro aspecto señalado por Bandyopadhyay y Mohapatra (2021, p. 46) que refuerza esta lectura de Vivekananda como un pensador decolonial, es el carácter innovador de sus propuestas dentro del propio contexto cultural de su época. Aunque defendía los principios del tradicionalismo, también identificaba aspectos dentro de las prácticas tradicionales que podían ser reformados para permitir un avance significativo más allá de las limitaciones históricas. Entre estos elementos, Vivekananda reconoció la importancia de revalorizar el papel de la mujer en la sociedad.

Dado que su pensamiento estaba profundamente centrado en la educación, el Swami defendía que esta debía ser una prioridad tanto para el progreso individual como para el desarrollo colectivo. Según relatan los autores, Vivekananda explicaba que educar a un hombre era beneficiar a un solo individuo, pero educar a una mujer significaba multiplicar el impacto, ya que ellas serían capaces de romper con los paradigmas impuestos a los hombres por la lógica colonial. Por ello, subrayó la importancia de la igualdad de género en el acceso a la educación, entendiendo que este sería también un camino efectivo para fomentar la decolonialidad.

Para concluir este argumento sobre la postura decolonial y los valores promovidos por Vivekananda, Bandyopadhyay y Mohapatra afirman que el destacado Swami fue un pionero del pensamiento poscolonial, oponiéndose activamente a la opresión cultural y religiosa ejercida en la India. En su lugar, fomentó la integración nacional y exaltó el respeto por la cultura propia, aspectos que también pueden ser entendidos dentro de una perspectiva decolonial.

Incluso, como señalan los autores, sus discursos lograron desmitificar en Occidente muchas de las concepciones erróneas sobre la India, rectificando prejuicios e influyendo en el cambio de mentalidad de un amplio público occidental con respecto al vasto país asiático. En palabras de Bandyopadhyay y Mohapatra:

Swami Vivekananda was a secular; to him every religion was equal. His only aim was to achieve national integration irrespective of caste, creed or religion. Swami Vivekananda gave importance to women education for the betterment of the society. He wanted that education should bring moral values and faith in one oneself. Religion and spiritualism had an important place to bring back faith and resist colonialism. (Bandyopadhyay; Mohapatra, 2021, p. 47).

A partir de lo expuesto, es posible afirmar que Swami Vivekananda fue mucho más que un representante de la India en el Parlamento Mundial de las Religiones. Discípulo de Ramakrishna Paramahansa, también fue un pensador influyente que, mediante sus ideas, buscó trascender las fronteras religiosas y culturales. Movilizó conciencias y enseñó que todos los caminos espirituales conducen al mismo fin, sosteniendo así que todas las religiones deben ser respetadas.

El pensamiento de Vivekananda se fundamentó en la filosofía del Advaita Vedānta, doctrina que promueve la idea de la unicidad del ser. Valores como la dignidad, el respeto, la inclusión, el servicio, la alteridad y el altruismo sobresalen en su legado, constituyéndose como principios que procuró inculcar en la sociedad para promover un desarrollo más humanista y espiritual.

Además de haber sido un gran difusor del Yoga y del Advaita Vedānta en Occidente, Vivekananda puede ser comprendido plenamente como un pensador poscolonial cuya postura encaja dentro del marco del pensamiento decolonial. Su militancia pacífica, su defensa activa de la identidad india y su firme compromiso con la transformación social lo convierten en una figura paradigmática. A través de su ejemplo, otros pensadores han seguido sus pasos y continúan aprendiendo de su legado intelectual y espiritual.

CONCLUSIÓN

Según lo desarrollado en esta disertación, pudiera llegarse al entendimiento de la importancia que tiene la filosofía Advaita Vedānta, no apenas en su parte espiritual para la búsqueda interior del ser, sino también lo importante que es en el sentido de los valores humanos. Los aportes de Swami Vivekananda y la filosofía de la no dualidad pueden ser una gran ayuda para el desarrollo social y el mejoramiento colectivo en varios sentidos. En forma de diálogo esta filosofía busca que las personas encuentren la realización en ellos mismos, entendiendo que todo está basado en el principio de la unicidad y que nada es independiente del otro, siendo esta una afirmación y una base para justificar con explicaciones bastante sólidas y de manera argumental, la importancia de la validación de valores humanos como lo son el altruismo, la alteridad, la inclusión y el respeto entre otros.

El Advaita Vedānta es una de las principales escuelas filosóficas del hinduismo y se fundamenta en el principio de la no dualidad, cuyo propósito es conducir al ser humano a la autorrealización. Sus enseñanzas giran en torno a conceptos como *ātman* (el alma individual), Brahman (la Realidad Absoluta) y *māyā* (la ilusión de la experiencia fenoménica), y han sido desarrolladas y transmitidas por figuras clave como Śaṅkara, Rāmāna Maharṣi, Ramakrishna Paramahansa y Vivekananda. Esta investigación analiza la difusión de dicha tradición en Occidente y, de manera particular, en América Latina, poniendo especial énfasis en el legado de Swami Vivekananda y la labor de la Misión Ramakrishna. Se examinan nociones fundamentales como *karman*, *dharma* y *mokṣa*, junto con prácticas como la meditación y la autoindagación. Asimismo, se explora la articulación del Vedānta con otras tradiciones religiosas, la relevancia del servicio desinteresado y el papel del conocimiento en el proceso de liberación espiritual. Finalmente, el estudio aborda la influencia de esta filosofía en la cultura, la espiritualidad y la identidad de diversas comunidades

latinoamericanas, considerando también el impacto de la diáspora india en el Caribe y Sudamérica, y sus aportes éticos a una perspectiva decolonial.

La filosofía Advaita Vedānta busca el autoconocimiento y la liberación humana y tiene como principio fundamental la unidad entre *ātman* (alma individual) y Brahman (El Absoluto). Esta filosofía tiene como objetivo proporcionar al buscador el conocimiento y las herramientas para lograr la autorrealización a través de la no dualidad.

Además, la finalidad última de la filosofía del Advaita Vedānta es la realización de *mokṣa*, la liberación de todas las ilusiones y del ciclo de renacimientos. Esto es necesario porque en la vida cotidiana la esencia que se conoce como el *ātman*, está oculta por velos de ilusión y falsas identificaciones. Por lo tanto, la liberación, en el contexto del Advaita Vedānta, no es la salvación en el sentido cristiano, sino la liberación de la ilusión del yo y sus falsas identificaciones.

Śaṅkara (siglo VIII), el precursor de estas enseñanzas, utiliza la analogía de la ignorancia que vela la esencia no dual del alma, comparándolo con el sol cubierto por las nubes. El sistema Advaita Vedānta busca alcanzar el estado de liberación acercándose al principio soteriológico e integrándose con la totalidad de las escuelas filosóficas fundamentales del sistema védico.

América Latina es un lugar en donde puede decirse que, por su historia, pluriculturalidad y la diversidad de grupos religiosos, podrían aprovecharse de la mejor manera estas enseñanzas transmitidas por la escuela Advaita Vedānta. Comprendemos entonces que, a pesar de que Vivekananda nunca visitó físicamente América Latina, sí tuvo la certeza y claridad de que en un futuro esto sucedería con su legado, y ciertamente, tal como lo pronosticó el propio Swami, su presencia y enseñanzas se hicieron sentir en este lugar en el momento propicio. Así y de esta manera fue un hecho que comenzó en Argentina y Brasil para luego irse expandiendo por otros países del territorio latinoamericano, llevando la enseñanza del Swami y la transmisión de su maestro Ramakrishna. También es importante dejar en claro que, aunque

Swami Vivekananda fue pionero, llevando el mensaje del Advaita Vedānta y además refiriéndose a diferentes corrientes del *yoga* por fuera de la India, también ha habido otros representantes que por diversos motivos han llegado al territorio latinoamericano, llevando muchas otras enseñanzas del Advaita Vedānta al igual que otros caminos del hinduismo.

Vivekananda además fue un autor decolonial, que para su época ya visionaba muchos sucesos que llegarían con el pasar del tiempo y que continuarían aconteciendo en función del crecimiento espiritual y el respeto por la diversidad de religiones. Al mismo tiempo abogó por los más necesitados, comprendiendo que el Ser Absoluto se presenta de diferentes maneras y que es esencial darle atención, y establecer conexión para encontrar respuestas en todo lo que nos rodea. Vivekananda fue totalmente incluyente y validó al otro, sin distinción alguna, haciendo críticas positivas a la sociedad para que hubiese un desarrollo mucho más elevado entre espiritualidad y ciencia teniendo en cuenta que, aunque son ámbitos diferentes, ambas buscan explicar y dar respuesta a la existencia.

Como representante de la India, Vivekananda también mudó las maneras de pensar de muchas personas occidentales, que hasta antes de su llegada desconfiaban de este territorio, por ausencia de conocimiento; por lo mismo Vivekananda logró quebrar paradigmas para mostrarle al mundo otra cara y realidad de su país natal. Le dio suma importancia a la necesidad de la educación verdadera, creyendo firmemente en sus objetivos e ideales, en donde las personas tuvieran un crecimiento mental, espiritual y también material. Su misión ha llegado a varios lugares del mundo y mantiene sus propósitos, siendo apoyada por los demás maestros espirituales (Swamis) de la organización fundada por él, la Misión Ramakrishna.

Es posible evidenciar entonces la importancia de las enseñanzas entregadas por Swami Vivekananda, y se hace necesario darles una mayor atención, ya que podrán fundamentales para el desenvolvimiento espiritual y social colectivo, buscando un dialogo fraternal y una educación edificante, la

que trascienda segundos intereses para que así haya un verdadero desarrollo y propósito del ser.

En conclusión, la filosofía Advaita Vedānta, difundida por Swami Vivekananda, ofrece una perspectiva profunda sobre la unidad del ser humano y la búsqueda de la liberación. Sus contribuciones éticas pueden ser entendidas desde una perspectiva decolonial y también promueven la apreciación de la identidad y la espiritualidad. La expansión del Advaita Vedānta en América Latina demuestra el creciente interés por esta filosofía y su capacidad de diálogo con otras culturas y religiones.

“Este solo y único Dios es lo “más conocido” de lo conocido. Es la única cosa que vemos en todas partes. Todos conocen a su propio ser, todos le conocen “yo soy”. Todo cuanto conocemos es la proyección del Ser.” (Vivekananda, 2004, p. 226).

Referencias

- ABHEDANANDA, Swami. **Vida Después de la muerte según el Vedanta**: la razón de la vida y de la muerte. Madrid: ELA, 2023. 94 p.
- ADISWARANANDA, Swami. **Vivekananda world teacher: his teachings on the spiritual unity of humankind**. Woodstock, VT: SkyLight Paths Pub.: Ramakrishna-Vivekananda Center of New York, 2006. xvii, 248 p
- BALSEKAR, Ramesh S. **Advaita Buda y la totalidad**. Madrid: Trompa de Elefante, 2010. 172 p.
- BANDYOPADHYAY, Ritwik; MAHAPATRA, Rajib Lochan. Redefining Swami Vivekananda as a post-colonial thinker: impacts on education system. [S.l.: s.n., 2021?]. p. 41-48. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/350617691_REDIFINING_SWAMI_VIVEKANANDA_AS_A_POST-COLONIAL_THINKER
- BERGEL, Martín. Rabindranath Tagore: avatares de un cosmopolita periférico en el Río de la Plata. In: Bruno, Paula (Coord.). **Visitas culturales en la Argentina**: 1898-1936. Buenos Aires: Biblos, p. 143-165.
- BRITTO GARCÍA, Luis. India y América Latina, colonización, descolonización y no alineación. **FAIA**, v. 1, n. 3, p. 1-4. 2012. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4041902>
- BUCHALLA, Anna Paula. Preethaji Krishnaji: “Minha meta é transformar 0,001% da humanidade em pessoas iluminadas”. **Harper’s Bazaar Brasil**, 13 dez. 2023. Disponible en: <https://harpersbazaar.uol.com.br/estilo-de-vida/preethaji-krishnaji-minha-meta-e-transformar-0001-da-humanidade-em-pessoas-iluminadas/>
- CARDONA, Jorge. El creador del Hare Krishna. **El Espectador**, 22 abr. 2018. Disponible en: <https://www.elespectador.com/actualidad/el-creador-del-hare-krishna-article-751277/>
- CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India. **ARENAL**: Revista de Historia de las Mujeres, v. 3, n. 2, p. 177-198, jul./dic. 1996. Disponible en: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/22716>
- CHETANANANDA, Swami. **God lived with them**. Calcutta: Advaita Āśrama, 1998. 655 p.
- DELUCA, Dave. **Las cuatro vías del yoga para llegar a Dios, el maestro Vivekananda habla de los senderos para alcanzar la dicha**. [S.l.]: Gaia, 2008. 346 p.

FAJARDO MEJÍA, Gabriela; THANKACHAN, Shahana. El poder blando de India en América Latina, de bollywood al yoga. **Diálogo Político**, 9 dic. 2024. Disponible en: <https://dialogopolitico.org/agenda/poder-blando-india-america-latina/>

FISHER, Elaine M. **Hindu Pluralism**: religion and the public sphere in early modern South India. Oakland: University of California Press, 2017.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao hinduísmo**. Prefácio e edição de texto de Dilip Loundo; Tradução Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora (MG): Ed. UFJF, 2014. 428 p.

FRYDMAN, Maurice. Glosario. *In*: NISARGADATTA MAHARAJ, Sri. **Yo soy eso**: conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj. Traducción original del maratí por Maurice Frydman. Málaga: Sirio, 2003. p. [707]-714.

FRYDMAN, Maurice. Quién es Sri Nisargadatta Maharaj. *In*: NISARGADATTA MAHARAJ, Sri. **Yo soy eso**: conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj. Traducción original del maratí por Maurice Frydman. Málaga: Sirio, 2003, p. [9]-11.

GUERRERO, Diego Alejandro. García Márquez y el mundo bengalí. **Agencia de Noticias Univalle**, 25 mayo 2018. Disponible en: <https://www.univalle.edu.co/arte-y-cultura/garcia-marquez-y-el-mundo-bengali>

GUZMÁN, Richard. **Hindu identity and cultural expression in the Americas**: domestic and diasporic “Hindu” expressions of culture and identity in the “New World”. [S.l: s.n.], 2016.16 p. Disponible en: https://www.academia.edu/37004980/Hindu_identity_and_cultural_expression_in_the_Americas_Domestic_and_diasporic_Hindu_expressions_of_culture_and_identity_in_the_New_World

INDO-CARIBBEAN CULTURAL COUNCIL (ICC). **Divali Festival Souvenir Magazine**. San Juan, Trinidad and Tobago: Indo-Caribbean Cultural Council, v. 11, n. 2, 2010. ISSN 1683-5026. Disponible en: <https://indocaribbeanpublications.com/2010/11/21/divali-festival-souvenir-magazine-2010/>. Acceso en: 12 set. 2025

JUNG, Carl Gustav. Sri Ramana y su mensaje al hombre moderno. *In*: RAMANA MAHARSHI, Sri. **Enseñanzas espirituales**. Prólogo C. G. Jung. 5. ed. Barcelona: Kairós, 2005. p. 11-15

LA PAZ en tus ojos: un encuentro entre orillas opuestas. **Las dos Orillas**, 29 sep. 2019. Disponible en: <https://www.las2orillas.co/la-paz-en-tus-ojos-un-encuentro-entre-orillas-opuestas/>

LÓPEZ OLIVARES, Lucero Jazmín. **Sanātana Dharma**: la recreación del hinduismo en la región Tijuana-San Diego, un análisis desde la religiosidad vivida. Tesis (Doctorado en Estudios Culturales) – El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B. C., México, 2022. ix, 295 f.

LOUNDO, Dilip. Muito além do infinito e do instante: o tempo como reunião em Śaṅkarācārya e Abhinavagupta. **Modernos & Contemporâneos**: Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, v. 7, n. 16, p. 241-250, jan. /jun. 2023.

LOUNDO, Dilip. O conceito de ṛṇa (dívida) no hinduísmo: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita). **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 74-88, jan./jul. 2022. Disponible en: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/26333/19685>

LOUNDO, Dilip. **Razão com sabor de mel**. Campinas (SP): Phi, 2022. 389 p.

LUARTE, Felipe. Una aproximación histórica al neo-hinduismo en Chile. *In*: Rios, Maria Elvira (Coord.). **Nuevos diálogos**: Asia y África desde la mirada latinoamericana. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019. No paginado. E-book.

LUCIO LÓPEZ, Juan Fernando. **Fundamentos de una teología del diálogo interreligioso**: el aporte del polimorfismo de la conciencia de Bernard Lonergan a la comprensión de la unidad dentro de la diversidad religiosa. [S.l.]: Pontificia Universidad Javeriana, 2011, 201 p.

MAHADEVAN, T. M. P. **Bhagavan Ramana**. Tituvannamalai: Sri Ramanasramam, 2002. 25 p.

MAHABIR, Kumar. (Ed.). [Hindu sects in Trinidad and Tobago]. **Divali Festival Souvenir Magazine**, San Juan, Trinidad and Tobago: Indo-Caribbean Cultural Council, v. 11, n. 2, 2010. ISSN 1683-5026. Disponible en: <https://indocaribbeanpublications.com/2010/11/21/divali-festival-souvenir-magazine-2010/>. Acceso en: 12 set. 2025.

MOHAPATRA, Rajib Lochan ver MAHAPATRA, Rajib Lochan

MOHAPATRA, Rajib Lochan ver también BANDYOPADHYAY, Ritwik; MAHAPATRA, Rajib Lochan.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, c2010. 126 p.

MONTEIRO, Luiz Antonio Souto. A brief history of vedanta in Brazil. **American Vedantist**, n. 76, 9 apr. 2020. Disponible en: <https://americanvedantist.org/2020/articles/a-brief-history-of-vedanta-in-brazil/>

New World Library. Dave DeLuca. Disponible en: <https://newworldlibrary.com/shop/authors/dave-deluca>. Acceso en: 20 jun. 2025.

NIKHILANANDA, Swami. **Vivekananda**: a biography. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, c1953. 216 p.

NISARGADATTA MAHARAJ, Sri. **Yo soy eso**: conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj. Traducción original del maratí por Maurice Frydman. Malaga: Sirio, 2003. 717 p.

NITYASEVAKA, Sri. **El Bhagavad Gita**: manual de vida para un Yogui: versión en castellano y explicación de los versos, junto con otras enseñanzas proveniente de los vedas. Madrid: Bubok, 2011. 303 p.

NOVAK, Juan Ignacio. A 100 años de la visita de Tagore a la Argentina: un puente entre culturas. **El Litoral**. Disponible en: https://www.ellitoral.com/escenarios-sociedad/tagore-buenos-aires-literatura-nobel-ocampo-cultura_0_AtfoQlyl2m.html

PARESHANANDA, Swami. **Ramakrishna y el movimiento vedanta en la Argentina**: (primera entrega). 3 de marzo de 2013. (Este artículo fue publicado en la revista 'Prabuddha Bharata' en enero de 1991 y fue traducido del idioma inglés por la Señora Emma Martierena). Disponible en: <http://www.ramakrishna.org.ar/2013/03/ramakrishna-y-el-movimiento-vedanta-en.html>.

PARESHANANDA, Swami. **Ramakrishna y el movimiento vedanta en la Argentina**: (segunda entrega). 27 de marzo de 2013. (Este artículo fue publicado en la revista 'Prabuddha Bharata' en enero de 1991 y fue traducido del idioma inglés por la Señora Emma Martierena). Disponible en: http://www.ramakrishna.org.ar/2013/03/ramakrishna-y-el-movimiento-vedanta-en_27.html

PATAÑJALI. **Yoga Sûtras**: el sendero del Yoga. Versión en castellano y notas de Claudio Dossetti. 1. ed. 4. reimp. Buenos Aires: Hastinapura, 2020. 246 p.

PAZ, Octavio. **Vislumbres de la India**. Ciudad de México: Booket, c2018. 219 p.

PRABHUPADA, Swami. **Bhagavad-gītā como ele é**. 5. ed. rev. e ampl. com o texto original em sânscrito, a transliteração latina, os equivalentes em português, a tradução e significado elaborado por sua Divina Graça A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Los Angeles; Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, c2008. xvii, 911 p.

RAMANA MAHARSHI, Sri. **Enseñanzas espirituales**. Prólogo C. G. Jung. 5. ed. Barcelona: Kairós, 2005. 155 p.

ROA QUINTERO, Luisa Fernanda. Comprensiones de la doble pertenencia religiosa e interacciones con la teología del pluralismo religioso Latinoamericana. **Franciscanum**, v. 64, n. 177, p. 1-28, 2022.

RODRÍGUEZ REYES, Abdiel. Las diferencias entre lo decolonial y poscolonial. **La Estrella de Panamá**, 22 maio 2016. Disponible en: <https://www.laestrella.com.pa/panama/politica/decolonial-diferencias-poscolonial-JILE105804>

ROLLAND, Romain. **The life Ramakrishna**. Translated from the original French by E. F. Malcolm-Smith. 5. imp. Mayavati, Almora, Himalayas: Advaita Ashrama, 1954. 325 p.

ŚAÑKARA (SANKARACHARYA, Sri). **A thousand teachings**: in two parts: prose and poetry. Translated into English with explanatory notes by Swami Jagadananda. 2. ed. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949. viii, 315 p.

ŚAÑKARA (SANKARACHARYA, Sri). **Atmabodha**: conocimiento del sí mismo. [Por] Sesha en colaboración con Félix Arkarazo. Bilbao: Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha, 2013. 253 p.

SANKARACHARYA, Sri ver ŚAÑKARA

SRIMAD Bhagavad-Guita: (Canto del Señor). Traducido por Swami Vijayananda. Buenos Aires: Ramakrishna *Āśrama*, 1974. 74 p.

ULLOA RÜBKE, Gonzalo. El diálogo interreligioso: pasado, presente y futuro. **Veritas**: Revista de Filosofía y Teología, Valparaíso, Chile, v. 3, n. 19, p. 371-382, sep. 2008. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122940008>

VIJAYANANDA, Swami. Prefacio. In: VIVEKANANDA, Swami. **Gñana yoga**: el sendero del supremo conocimiento Kier, 2008. p. [7]-12.

VIVEKANANDA, Swami. **Bhakti yoga**: o el camino de la devoción. [S.l.]: Discovery, 2018. 124 p.

VIVEKANANDA, Swami. **Gñana yoga**: el sendero del supremo conocimiento. Versión directa del inglés e prefacio por Swami Vijayananda. Buenos Aires: Kier, 2008. 316 p.

VIVEKANANDA, Swami. **Inspired talks**. Recorded by a disciple during the seven weeks at Thousand Island Park. 2. ed. Mylapore, Madras: The Ramakrishna Mission, [1910]. viii, 272 p.

VIVEKANANDA, Swami. **Karma yoga**: el camino de la acción desinteresada. [S.l.]: Discovery, 2018. 116 p.

VIVEKANANDA, Swami. **Pláticas inspiradas (registradas por un discípulo durante siete semanas en Thousand Island Park) cartas selectas y otros escritos**. 6. ed. Buenos Aires: Kier, 2004. 286 p.

VIVEKANANDA, Swami. **Raya yoga**: conquista de la naturaleza interior. [S.l.]: Kier, 2006. 270 p.

WORDSWORTH, William. **The Excursion, being a portion of The recluse, a poem**. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster Row, 1814. 447 p. Disponible en: <https://archive.org/details/beingpoexcursion00wordrich/page/n1/mode/2up>

YOGANANDA, Paramahansa. **Autobiografía de un yogi contemporáneo.** Con un prefacio de W. Y. Evans-Wentz. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1952. 492 p.