

# BREVE HISTORIA DE LA RELIGIOSIDAD HINDÚ EN CHILE

## *A Concise History of Hindu Religiousness in Chile*

Felipe LUARTE CORREA\*

Fecha de recepción: septiembre del 2017

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2017

**RESUMEN:** Como consecuencia de la globalización, la sociedad chilena ha experimentado una serie de cambios y transformaciones socioculturales y religiosas. Así, en las últimas décadas, hemos adoptado y adaptado nuevas prácticas e ideas de inspiración hinduista, que se han sumado a las costumbres tradicionales y oficiales, principalmente cristiano-católicas y cristiano-evangélicas, creando nuevas formas religiosas (y seculares), que son eclécticas en sus orígenes y expresiones. En Chile, durante la segunda mitad del siglo XX, nacen (y coexisten) diversos movimientos y comunidades que se autodefinen como hindúes y/o que realizan, directa o indirectamente, manifestaciones propias o inspiradas en el hinduismo, tales como yoga(s), meditaciones, entre muchas otras. A partir de lo anterior, este artículo tiene por objeto historiar este proceso de recepción y adaptación de las “creencias y prácticas” de origen hindú en Chile durante la segunda mitad del siglo XX, al tiempo que se pretende explicar conceptualmente este fenómeno.

**PALABRAS CLAVE:** Chile, movimientos religiosos, neo-hinduismo, neo-*vedānta*, historia, siglo XX.

**ABSTRACT:** As a consequence of Globalization, Chilean society has experienced several changes and has acquired and adapted new practices and ideas of Hindu inspiration, which have been incorporated to the traditional and official customs, mainly Christian – Catholic and Evangelical. This has created new religious forms (and secular ones), that are eclectic in its origins and expressions. In Chile, during the second half of the 20<sup>th</sup> century, several movements and communities that define themselves as Hindus or that practice, directly or indirectly, their own manifestations inspired in Hinduism, such as yoga(s) or meditations (among many others), are born and coexist. Considering this, the aim of this paper is “to historize” this process of receptions and adaptations of the “practices and beliefs” of

---

\* Felipe LUARTE CORREA, Doctor en Historia de la India por la Universidad de Delhi, India. Profesor e investigador de los centros de Estudios Asiáticos (CEA-UC) y de Estudios de la Religión (CER-UC) de la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: fluarte@uc.cl.



Hindu origin in Chile during the second half of the 20<sup>th</sup> century, and at the same time, it intends to conceptually explain these phenomena.

KEYWORDS: Chile, religious movements, neo-Hinduism, Neo-Vedānta, history, 20<sup>th</sup> century.

## INTRODUCCIÓN

Tal como su título adelanta, este texto trata sobre la historia de las creencias y prácticas del hinduismo en Chile, particularmente durante la segunda mitad del siglo XX. Un tema que, debido a su aparente marginalidad y relativa masividad, ha sido obviado completamente por los investigadores nacionales, siendo tratado sólo y superficialmente por unos pocos reportajes en los medios de comunicación y también a través de algunas menciones generales como parte de los grupos “New Age” (Santa Cruz, 1990). Sin embargo, si uno observa con un poco más de atención la sociedad actual, fácilmente podrá reconocer que, desde hace treinta o cuarenta años, en Chile – como también en el resto de occidente – han surgido una cantidad considerable de movimientos que creen y practican ideas y manifestaciones propias del hinduismo, incluso algunos autodefiniéndose como tales, que hacen que inmediatamente el tema adquiera otro significado y alcance. Hoy en día, expresiones como karma, reencarnación, yoga y meditación, por nombrar sólo algunas, resultan comunes para gran parte de los chilenos, y con ellas movimientos e instituciones que las enseñan y promueven, y que definitivamente son parte de nuestro horizonte sociocultural actual.

Por muy lógico que parezca, cabe aclarar que, en un sentido estricto, estos movimientos no son hinduistas, porque “técnicamente nadie puede convertirse al hinduismo, ya que ser hinduista implica haber nacido dentro de una de las castas reconocidas. Sólo el miembro de una casta es hinduista, sin importar si quiere serlo o no” (Luarte, 2012b: 48). De este modo, más bien son grupos derivados o inspirados en el hinduismo, y que, en mayor o menor grado, se han adaptado y combinado con la sensibilidad y costumbres occidentales, conjugando así elementos propios del hinduismo con valores, formas institucionales, modos de enseñanza y actitudes religiosas de nuestra tradición cultural (Williamson, 2010: IX), produciendo nuevas e híbridas formas religiosas, algo característico de nuestros tiempos eclécticos y globalizados (Luarte, 2012a: 66).

Si bien es cierto que aún son un número relativamente pequeño, también lo es que durante las últimas décadas han sostenido un permanente crecimiento, dándose transversalmente en toda la sociedad, especialmente en los sectores

más acomodados económica y socialmente hablando. De esta manera, se han transformado en una realidad difícil de obviar y que debe ser estudiada en detalle para poder comprender de un modo más cabal los cambios culturales del Chile contemporáneo, especialmente en relación a la actual pluralidad religiosa y las implicancias que esto conlleva para la identidad social y religiosa de la población. Este trabajo pretende hacer una pequeña contribución al estudio de la actual diversidad religiosa del país, por medio del conocimiento del (neo)-hinduismo chileno, mediante el estudio de la historia de estos movimientos en la segunda mitad del siglo pasado, al tiempo que intenta definir brevemente algunos conceptos necesarios para describir y entender este proceso, como son los (nuevos) movimientos religiosos, especialmente los de tipo neo-hinduista y neo-*vedānta*.

#### LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EN CRISIS

A partir de mediados del siglo pasado, a raíz de la (Post) Modernidad y sus valores asociados –la racionalización, la secularización, el impacto de la ciencia y la tecnología, la libertad y el individualismo–, las religiones tradicionales e históricas (el catolicismo para el contexto chileno) han perdido protagonismo, disminuyendo su absoluta influencia social y religiosa (Partridge, 2009: 2). Por lo general, actualmente las “religiones tradicionales” en occidente son estigmatizadas de manera negativa, asociándolas automáticamente al pasado, a dogmatismos y fanatismos, a sectores intolerantes y retrógrados, contrarios a los supuestos principios del mundo moderno (Luarte, 2012a: 68-69). De este modo, según el decir de Max Weber, hay un “desencantamiento del mundo”, donde lo sagrado, lo mágico y el misterio espiritual, aunque no han desaparecido por completo, sí han perdido visibilidad en el mejor de los casos, siendo relegados desde lo público y lo social al ámbito de lo privado.

Si bien lo anterior es cierto y en ningún caso se puede rechazar, también lo es que paralelamente con la desacralización del mundo de sus formas religiosas oficiales y aceptadas socialmente, se está dando un “reencantamiento del mundo” (occidental) con la emergencia de nuevas y variadas formas de religión, que son:

Una recuperación, revitalización y reconfiguración de las viejas formas de conocimiento trascendente vinculado a las antiguas filosofías y religiones, para ser transformadas (...). Estas pretenden, como rasgo distintivo, superar los déficits de sentidos modernos y post-modernos para construir una novedosa visión de lo sagrado, no nostálgica y conservadora, sino ligada a innovadoras formas transnacionales (...) que certifican el avance de una conectividad global multidimensional, lo cual es sinónimo de una “reencantamiento del mun-

do”, inscrito en un contexto de progresiva desinstitucionalización de la religión que potencia la búsqueda personal en la esfera individual y que genera el fenómeno de “creer sin pertenecer” (...) dándose un nuevo florecimiento de la religión “sin denominación” (...) que vive la religión desvinculada de toda práctica formal (Albert, Hernández, 2014: 275-276).

Estas nuevas religiosidades, heterogéneas en sus formas y orígenes, son así el resultado de “un proceso dialéctico de sacralización de lo secular y secularización de lo sagrado” (Partridge, 2009: 2) y pretenden ofrecer una vivencia individual y libre de todo dogma, siendo bastante flexibles y cambiantes, además de eclécticas y universales, donde ahora es el adepto (o simpatizante) quien toma de las distintas tradiciones las normas y prácticas que le sirven, sin imposiciones de ningún tipo, en lo que se ha denominado como “religión a la carta” (Possamai, 2001) o “supermercado espiritual” (Lyon, 2000). Así vemos una “privatización de la religión” (Introvigne, 2001: 403), no sólo por vivirla de manera individual o personal, sino también en el sentido de que las opciones religiosas se adoptan dando menos importancia al contexto histórico-social y a la tradición, confiriéndose ahora un valor mayor a las preferencias propias. Nacen así manifestaciones de encuentro entre culturas (religiosas o espirituales), por lo que, en la actualidad, ya no nos sorprenden las “conversiones” *de facto* de occidentales al hinduismo.

De este modo, hay una supremacía de la experiencia personal por encima de las imposiciones de la religión institucional, donde la creencia del *yo* como divino es fundamental, al transformarse éste – el *yo* – en la única y última autoridad. En síntesis, en el mundo moderno occidental no ha muerto lo religioso ni lo espiritual, sino que las instituciones religiosas oficiales al estar seriamente dañadas, desprestigiadas y relegadas cada vez más, han dado paso a nuevas formas de relacionarse con lo sagrado, consideradas en cierto modo como marginales o alternativas hace algunas décadas, las cuales colocan al ser humano como centro de estas nuevas religiones, resultando así en “religiones no teístas” (Díaz-Salazar, 1994), muy atractivas para nuestra actual cosmovisión de mundo y, por tanto, muy demandas socialmente.

Es bajo este panorama que, durante los últimos treinta años en el seno de las Ciencias de la Religión, principalmente desde la Sociología de la Religión, ha surgido el interés y la necesidad de estudiar tanto estas nuevas formas religiosas como los grupos que han nacido bajo esta visión paralela (o contraria) a la religión oficial. Etiquetadas por la academia como “Nuevos Cultos”, “Nuevas Sectas”, “Nuevas Religiones”, “Religiones Emergentes”, “Religiones Alternativas”, “Religiosidad Paralela”, “Religiones Minoritarias” o, el término usado en estas páginas, “Nuevos Movimientos Religiosos” (en adelante NMRs), que han

venido a aludir a cualquier y a todos los grupos religiosos emergentes y alternativos, de los más diversos orígenes, sentidos y tipos<sup>1</sup>. De más está decir que el uso del concepto NMRs tiene múltiples problemáticas y dificultades, presentando inmediatamente una serie de interrogantes si analizamos con detalle la expresión: ¿Todos estos grupos son nuevos? ¿Todos estos grupos son religiosos? ¿Todos estos grupos son movimientos organizados o institucionalizados? (Siegler, 2008: 17-19). Las respuestas, por supuesto, son amplias, no definitivas e incluso, en muchos casos, contrarias.

NMRs, entonces, son nuevos (o antiguos) grupos religiosos que pueden o no reclamar ser religiosos y que usualmente son movimientos con alguna organización. Aunque una etiqueta imperfecta, NMR continúa siendo la más útil de las disponibles, y ha logrado un nivel de aceptación en el discurso sobre religiones que otras no tienen (...). La categoría de los NMRs es útil porque incluye los grupos nuevos e innovadores, y los grupos alternativos antiguos, los cuales, tomados en conjunto, forman un desafío para las principales tradiciones religiosas y para la sociedad secular (Daschke, 2005: 4).

Así pues, los estudios de los NMRs “buscan interpretar las transformaciones del hecho religioso en los tiempos actuales y dar cuenta del pluralismo desde una óptica inclusiva y tolerante” (Bahamondes, 2013: 36), implicando un desafío a la sociedad occidental contemporánea, a lo que se está diciendo y a lo que se está pensando en el mundo, puesto que estos grupos afectan al contenido de las creencias, las prácticas, las conductas y las actitudes de los individuos, así como a sus formas de relacionarse y sus significaciones del mundo. La importancia de esto radica en los procesos de aculturación, que en algunos casos puede generar hibridaciones o choques culturales. Los NMRs tienen la capacidad de adaptación a otros contextos, cruzando límites geográficos y culturales, trasladando y adaptando un fenómeno foráneo a una realidad local.

Ahora bien, para efectos de este trabajo, el término NMRs, reconociendo su evidente amplitud y sus múltiples debilidades, nos resulta funcional, ya que nos provee de un concepto que, al contar con el consenso general de los estudiosos de la religión, nos permite establecer los fundamentos teóricos de estos

---

<sup>1</sup> Las categorías y características de los NMRs son tantas como los autores que los estudian. Una de éstas los clasifica en seis categorías: a) “Neoprottestantismo”; b) “Sectas de procedencia cristiana”; c) “Nuevos cultos de origen oriental”; d) “Movimientos del potencial humano”; “Nuevos movimientos mágicos” y f) “Catolicismo de frontera” (Introvigne, 2001: 404). Para conocer en detalle qué son los nuevos movimientos religiosos, sus diversas tipologías, categorías y características, y su origen y significado como objeto de estudio de las Ciencias Sociales, ver por ejemplo: B. Wilson, *Sociología de las Religiones*; J.A. Saliba, *Understanding New Religious Movements*; J. Melton Gordon, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*; E. Siegler, *Nuevos movimientos religiosos*; D. Daschke, *New Religious Movements: A Documentary Reader*. Chrissydes, G. y M. Wilkins, *A Reader in New Religious Movements*.

grupos en general, y utilizarlos particularmente para el nacimiento y masificación de los “nuevos movimientos religiosos de inspiración hindú” en Chile durante las últimas décadas. Considérese, rápidamente y sólo a modo de ejemplo, la aplicación de la definición de los NMRs a los grupos Hare Krishna (ISKCON) y a la Meditación Trascendental (MT) en el último cuarto del siglo XX. Ambos fundados en EE.UU., son “nuevos movimientos religiosos” formados en contextos culturales-históricos distintos y nuevos (de Estados Unidos a Chile, pero inspirados en la India), creados en la década de 1970, pero que reclaman ser herederos de la milenaria tradición y filosofía hindú. Esto es, nuevos, pero antiguos. A su vez nacieron como respuesta y reacción a la Modernidad occidental y a sus valores (aunque utilizan sus medios), a la crisis de credibilidad y autoridad del cristianismo en Occidente, y también como consecuencia de la globalización y de la pluralidad de costumbres y creencias del mundo contemporáneo (consideradas todas como razones del porqué de los NMRs). Además, ambos cuentan con diversos niveles de organización y estructuración en su interior. Así, la MT posee una estructura de carácter horizontal en Chile, a diferencia del movimiento Hare Krishna, el cual es más vertical y estructurada, dentro de sus propias y distintas corrientes. Por último, la MT se declara secular, a diferencia de ISKCON que se define como devocional, religioso y teísta.

#### LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS “HINDÚES” EN CHILE

En Chile, siguiendo una tendencia mundial (y especialmente occidental), se han dado también ciertas ideas y costumbres de origen indio-hindú durante la centuria pasada, teniendo un crecimiento sostenido en las últimas décadas de ésta. Ahora bien, durante la primera mitad del siglo XX, como en toda moda o corriente que está brotando, el hinduismo y sus creencias en Chile atrajo en sus inicios a grupos reducidos de la elite sociocultural del país, principalmente a grupos esotéricos y a movimientos de vanguardia artística, los cuales eran relativamente cercanos a Europa y sentían cierta atracción y admiración por las tendencias foráneas de la época, siendo por lo mismo bastante receptivos a ellas, ya que por su naturaleza individual y por las ansias de querer diferenciarse del resto, resultaron ser proclives y/o buscadores de lo “nuevo”, de lo “excéntrico” y de lo “exótico” en general.

Con el correr de las décadas, el proceso de “hinduización” de la sociedad chilena comienza a abandonar los ambientes culturales más marginales. Se da paso a una nueva fase caracterizada por una paulatina y sostenida masificación

de las ideas y prácticas hindúes en el país. Dicha fase va desde la adopción de algunas de ellas por parte de los movimientos contraculturales y del *hippismo* en una primera etapa, hasta alcanzar la condición actual de masividad que, sin duda, podríamos catalogar como todo un fenómeno sociocultural. Así cabe considerarlo al apreciar la gran cantidad de centros de yoga y meditación que hay en el país, a lo *in* que hoy en día es viajar a la India, tener un maestro espiritual, ser vegetariano, vestir ropas y adornos con reminiscencias del hinduismo, decorar las casas a la “manera hindú”, saludar juntando las palmas de las manos a la altura del pecho, al tiempo que se dice *namasté*, y usar coloquialmente (y muchas veces fuera de contexto) conceptos tales como *om*, *nirvāṇa*, *āsana*, *kāma-sūtra*, *kuṇḍalinī*, *āyurveda*, *guru*, *karma*, *Çakra*, *saṃsāra*, etc. (Luarte, 2012a: 68-69).

En síntesis, durante la segunda mitad del siglo pasado, las ideas y prácticas del hinduismo en Chile (y en Occidente) encuentran un contexto histórico-cultural favorable para su recepción, adopción y masificación en toda la sociedad. Así es dado que una parte importante de ésta cuestiona la autoridad moral de la Iglesia católica, así como también rechaza el racionalismo y el materialismo occidental, buscando alternativas en las religiones y espiritualidades asiáticas<sup>2</sup>. De esta forma, podemos decir que tanto la sociedad chilena como la occidental, experimentan cierta afinidad y, más aún, simpatía por la cultura de la India y, particularmente, por la espiritualidad y filosofía hindú, en una suerte de “hindufilia” (Prothero, 2004) que aún continúa, aunque hoy en día sea por otras razones, más cercanas ahora a la búsqueda del bienestar sicofísico (yoga y meditación), antes que al aspecto devocional y religioso-litúrgico del hinduismo.

Los primeros antecedentes de prácticas y creencias hinduistas en Chile se encuentran en las primeras décadas del siglo pasado, pero – como ya se insinuó – éstas se presentaron de manera marginal y bastante reducida. Sólo a partir de la década de 1950 en adelante, podemos hablar de una presencia cada vez mayor en cuanto a número de personas que siguen las corrientes hinduistas y también de ciertos niveles de una organización mayor.

---

<sup>2</sup> A modo de graficar este punto, considérese las críticas y cuestionamientos varios al (aparente) materialismo y racionalidad Occidental, representado en el *American Way of Life*; al rechazo a la Guerra de Vietnam y al auge de las ideas del amor, del pacifismo, de la no-violencia y de la liberación (en el más amplio sentido de la palabra) en aquellos años; a la preponderancia y empoderamiento de la juventud a través del *hippismo* y de todos los movimientos contraculturales que nacen en esa época y que buscan otros modelos de vida y culturales; al uso de drogas sicotrópicas para alterar (y expandir) la conciencia ordinaria hacia otras realidades (ver Roszak, 1981: 139-170; Oldmeadow, 2005: 245-269; Goldberg, 2010; Oliver, 2014).

Esta nueva etapa nace con la fundación, en 1954, del Centro de Meditación de Santiago de *Self-Realization Fellowship* (sede chilena de la organización creada en 1920 en California, por el maestro hindú Swami Yogananda Paramahansa [1893-1952]), de la mano de cinco chilenos, liderados por Marta Gómá de Ramón. En los primeros años, el centro estuvo bajo la supervisión del responsable de la SRF en Latinoamérica, el mexicano José María Cuarón, quien estaba a cargo de impartir las enseñanzas y prácticas de Yogananda (como las iniciaciones en *kriya yoga*, una técnica espiritual antiquísima del hinduismo soteriológico) y de organizar y guiar las actividades semanales del grupo, las cuales consistían, principalmente, en ejercicios de meditación, en el estudio de las conferencias y libros del propio Yogananda, en la celebración de fechas importantes –hindúes o católicas– para el grupo, donde se cantaban (y todavía lo hacen) *kirtans* y *bhajans*, los cantos devocionales del hinduismo.

Entre mediados de la década del sesenta y fines del ochenta, Chile experimenta un *boom* de movimientos y agrupaciones de inspiración hinduista, vinculadas especialmente a ciertas técnicas de éste, como son la meditación y el yoga, dejando de lado –casi por completo– los aspectos devocionales, mitológicos y litúrgicos característicos del hinduismo clásico o tradicional.

Así tenemos que, en 1964, el mexicano José Rafael Estrada Valero, miembro de la Gran Fraternidad Universal (GFU), fundó el Instituto de Yoga de Chile, la primera escuela de yoga físico o *hathayoga* del país, que estaba “fundamentada en bases culturales indias y adaptadas a la mentalidad occidental” (*La Segunda*, 10 de noviembre de 1964, citado en Moción Cámara de Diputados – Chile, *Boletín No. 9695-29. Proyecto de Ley, Establece el Día Nacional del Yoga*) el cual funcionó hasta 1973, “cuando fue cerrada tras el golpe de Estado. Luego, en el contexto de la dictadura militar, funcionó de manera muy solapada, y volvió a abrirse como escuela en 1980”, con el nombre ahora de Instituto de Desarrollo Humano (Lizama, 2015: 55).

Al año siguiente, se crea el Centro Sivananda de Yoga Vedanta de Chile, una escuela de yoga y meditación de origen indio que es parte de la Divine Life Society, una organización transnacional de carácter espiritual creada por Swami Sivananda (1887-1963) en Rishikesh, al norte de la India, en 1936. Además, tiene vínculos informales con los Centros Internacionales de Yoga Vedanta Sivananda (International Sivananda Yoga Vedanta Centres), establecidos por Swami Vishnudevananda en gran parte del mundo a partir de la década del cincuenta. El centro de Santiago fue fundado por un discípulo directo de Sivananda, Swami Shivapremananda, que empezó a enseñar el Yoga de Síntesis creado

por su maestro en 1932, y además de otros cursos de meditación y de yoga<sup>3</sup>. Actualmente, la institución continúa funcionando y, más allá de su prestigio y reconocimiento, no es muy popular ni concurrido. Quizás esto se deba a la escasa exposición mediática que tiene, así como también al apego a las enseñanzas y directrices de Sivananda y Shivapremananda.

En la segunda mitad de 1960, Maharishi Mahesh Yogi (1917-2008), “el gurú de los Beatles”, visitó Chile en dos oportunidades, impartiendo los primeros cursos de entrenamiento de la meditación trascendental (MT), una técnica basada en las meditaciones del yoga tradicional. Para consolidar la MT en el país, Maharishi envió con el tiempo a un grupo de profesores desde Alemania y Argentina que formaron a los primeros instructores chilenos certificados en MT, dando origen en Chile a este movimiento que se declara como no religioso, pero que claramente está inspirado en el hinduismo, no sólo por las técnicas de meditación que utiliza, sino también por el vínculo – de carácter devocional (*bhakti*) – que se establecía entre el maestro y el discípulo. Cabe apuntar que esto ya no es así, variando totalmente, y hoy hallamos sólo la parte instrumental o técnica, por decirlo de algún modo, de la MT<sup>4</sup>.

En los años setenta, aparece uno de los principales movimientos de inspiración hindú que encontramos en Chile y que tendrá gran alcance, presencia y visibilidad en la sociedad local durante todas estas décadas: los Hare Krishna. La Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON)<sup>5</sup> nace en Chile alrededor de 1977, con el arribo al país de un grupo de jóvenes argentinos que dieron a conocer por primera vez las ideas y prácticas devocionales enseñadas por el fundador de ISKCON, Srila A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977). En los años ochenta, como consecuencia de la muerte del fundador, el grupo se dividió, por lo que actualmente en Chile existen dos agrupaciones formalmente constituidas que declaran ser las herederas y portadoras del

---

<sup>3</sup> El Yoga de Síntesis, creado y enseñado por Swami Sivananda, es la unión de los distintos tipos (o caminos) del yoga (*karma*, *bhakti*, *jñāna* y *raja yoga*). Sivananda propició que cada ser humano, producto de sus tendencias y personalidad, practicase algunas técnicas de cada yoga de acuerdo a sus gustos y temperamentos. La Divine Life Society es una sociedad y fundación espiritual fundada por Swami Sivananda en Rishikesh, India, en 1936.

<sup>4</sup> La MT consiste en sentarse dos veces al día durante 20 minutos y repetir una frase u oración (*mantra*), supuestamente personal, dada por el profesor que imparte el curso. Ellos la definen como: “La Meditación Trascendental es la única técnica que permite a la mente aquietarse sin esfuerzo (...). La MT es la forma de meditación más pura, sencilla y eficaz que existe. Restaurada por los grandes sabios de la tradición Védica, es la técnica pura de trascender -asentarse en el estado más simple y poderoso de la conciencia – por encima de cualquier control mental o proceso de pensamiento. La MT es además la más sencilla de todas las técnicas” (<http://www.meditacion.cl/>).

<sup>5</sup> La Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna fue fundada por Srila A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, en Nueva York en 1966.

mensaje de Prabhupada. Por una parte, tenemos la comunidad ISKCON Chile que se administra, según las instrucciones de Srila Prabhupada, por la Comisión del Cuerpo Gubernamental (GBC) y, por otra, está el Instituto de Vrindavan para la Cultura y Estudios Vaishnavas (VRINDA), dirigido por un discípulo de Prabhupada, el alemán B.A. Paramadvaiti Swami, y el chileno Srila Atulananda Acarya (<http://iskcon.cl/>; <http://www.vrinda.cl/>). Dejando de lado las diferencias administrativas y organizacionales de cada una, ambas agrupaciones son bastante similares en la forma en que expresan su versión del hinduismo y su culto al dios *Viṣṇu*, en particular a su octava encarnación (*avatāra*), *Kṛṣṇa*.

Hacia esos mismos años, en 1982, el chileno Swami Ekananda Saraswati (1936) funda en Santiago el Centro de Yoga Satyananda Niketan. Desde fines de la década del sesenta, Ekananda había comenzado a estudiar yoga e hinduismo, siendo alumno de Swamini Prashantananda, la primera chilena (o chileno) en tomar votos oficiales en la Orden Monástica de los *svāmī* instaurada por Adī Shankara (o Adī Śaṅkarācāra) y, siendo iniciada como renunciante (*saṁnyāsa*) por su maestro, Swami Chidananda, a la sazón presidente de la Divine Life Society. En 1980, Ekananda viajó a Colombia a la “Convención de Yoga y Salud”, donde conoció a Swami Satyananda, discípulo directo de Sivananda, quien lo inició formalmente como *svāmī*. Desde ese momento hasta hoy en día, Swami Ekananda se ha dedicado a difundir las enseñanzas de su maestro espiritual, a través de talleres y cursos que imparte regularmente en su centro, que están basados en las corrientes *tántricas* y del *vedānta* del hinduismo (<http://satyanandayoga.cl/>).

Junto con los grupos ya señalados, también encontramos en Chile la presencia de los movimientos Brahma Kumaris, quienes enseñan *Raja Yoga* o yoga real; la organización El Arte de Vivir liderada por Sri Ravi Shankar; el Movimiento Osho, a través del Centro Experiencial para el Desarrollo Humano y el Centro Activo, ambos practicantes de las meditaciones activas o dinámicas desarrolladas por Osho/Rasjneesh; a los seguidores de Amma, por medio de la Fundación para el Intercambio Cultural-Amma Chile, quienes participan los primeros sábados de cada mes en reuniones (*satsang*) de estudio de las enseñanzas de su fundadora, de meditación y canto devocional, por mencionar sólo los más importantes y oficialmente constituidos<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> En Chile existen alrededor de 30 comunidades o grupos con diversos vínculos establecidos y medianamente permanentes con maestros hindúes o de inspiración hinduista, lo que inmediatamente nos demuestra la amplia (y también diversa) presencia que tienen algunas ideas y prácticas del hinduismo en la sociedad chilena contemporánea a través de estos nuevos movimientos religiosos.

Paralelamente a estos movimientos de inspiración hinduista, que podríamos catalogar como parte de los nuevos movimientos religiosos (de origen asiático) que encontramos en Occidente actualmente, vemos también la influencia indirecta de ciertas prácticas e ideas del Hinduismo que, al menos desde la perspectiva de sus practicantes y simpatizantes, no tendrían vínculo alguno con lo propiamente religioso (hindú), sino que más bien responderían a una búsqueda espiritual personal más allá de lo institucional, a un eclecticismo religioso-cultural propio de nuestros tiempos, así como también a un “estilo (o filosofía) de vida” más que una aceptación de una religión en su conjunto como tal y, por lo mismo, no tendrían mayores compromisos con los dogmas de ésta. De este modo, en estos casos, el adepto toma los elementos o normas que considera útiles y/o atractivos, desechando otros, en lo que ha sido catalogado como “religión a la carta” (Possamai, 2001) o “supermercado espiritual” (Lyon, 2000).

Así, como ejemplos de lo anterior, en Chile tenemos además de las “Semanas de la India” en las grandes tiendas comerciales, donde se comercializan deidades e íconos hinduistas (*Gañésa, Śiva, Om, Japa-Malas*) como objetos decorativos; las celebraciones de las festividades hindúes *Holi* y *Ratha Yatra*<sup>7</sup>; la realización del sacrificio védico *Agnihotra* (ceremonia del fuego) con su característico y esencial ritual de *Soma*; matrimonios con ceremonias hinduistas para no hindúes (<http://wpch.cl/ceremonias-alternativas-la-nueva-moda>) y distintos festivales o ferias basados en el hinduismo, en el yoga y la meditación, como el “Osho Festival”, el “Encuentro de Yoga y Artes Curativas”, el “EcoYoga Festival”, la “ExpoYoga Chile”, el “Festival Kundalini Yoga”, el “Wanderlust Festival”, el “Encuentro de Yoga, Meditación y Sanación”, etc., que a pesar de sus evidentes vínculos con el hinduismo, ni se promueven ni se promocionan como religiosos, sino como “espirituales” en algunos casos y, en otros, para el bienestar y desarrollo del cuerpo y la mente, y desapegados de toda institucionalidad o dogmatismo formal. Además, todos éstos han sido creados en las últimas dos décadas, graficando así, de manera concreta e inequívoca, la masificación de las prácticas e ideas de origen (e inspiración) hindú en la sociedad chilena contemporánea.

---

<sup>7</sup> *Ratha Yatra* es el “Festival del Carro”, en el cual las deidades Jagannath, Balabhadra y Subhadra, del templo de la ciudad de Puri (Orissa, India), salen del templo y viajan en carro algunos kilómetros por la calle principal de la ciudad, para que los devotos puedan verlos y adorarlos. Por su parte, *Holi*, conocido también como el “Festival de los Colores” o el “Festival del Amor”, es un antiguo festival hindú que se celebra al inicio de la primavera india, donde se conmemora –con polvos de colores– la muerte de un demonio por parte del dios Visnú, así como también el amor de Radha por Krishna, pero que hoy ha derivado, principalmente, en un evento comercial y de entretenimiento dentro y fuera de la India.

## ENTRE ADAPTACIÓN Y ACULTURACIÓN

Ahora bien, teniendo presente los principales movimientos del proceso de “hinduización” de Chile durante la segunda mitad del siglo XX, surgen inmediatamente importantes preguntas que ayudan a conceptualizar y a comprender de mejor manera este fenómeno local (y global) que –reiteramos– ha tenido un sostenido y exponencial crecimiento en las últimas décadas. Así, debemos preguntarnos: ¿qué entendemos por hinduismo?; ¿a qué tipo de hinduismo nos referimos?; ¿es posible hablar de hinduismo en otros contextos geográfico-culturales, en este caso en Chile?; y ¿cómo el hinduismo pasó de ser una religión regional-étnica a una transnacional? Cuestiones todas, sin duda, necesarias y que abordaremos brevemente a continuación.

Cabe señalar que no es nuestra intención desarrollar, en tan sólo en unas pocas páginas, una única definición de un concepto tan amplio, ambiguo y complejo como es el de hinduismo y su evolución en el tiempo. Dicho término, además no genera consenso absoluto entre los especialistas, por lo que sólo desarrollaremos ciertas ideas conceptuales que es bueno tener en mente al momento de tratar estos temas.

*Grosso modo*, hay dos posturas en cuanto a qué es el hinduismo, su origen y significado. Por una parte, encontramos la visión Orientalista, la cual plantea que el hinduismo en sí mismo no existe, sino que es un constructo decimonónico que simplificó las múltiples y diversas prácticas y creencias que existían (y existen) en la península índica, dándole una homogeneidad conceptual basada en los parámetros de la tradición judeocristiana. Así pues, los Orientalistas europeos “crearon” un hinduismo brahmánico ortodoxo, presentándolo como universal, verdadero, puro y único, en contraposición al hinduismo popular, que sería inferior y secundario y que estaría compuesto por variadas sectas y tradiciones (Flood, 1998; King, 1999). Por otro lado, tenemos a quienes postulan al hinduismo como una realidad autónoma, que, como toda religión, ha evolucionado naturalmente y que en ningún caso debería su unidad filosófica a los orientalistas, sino que su armonía cultural sería, sin ninguna duda, previa al colonialismo inglés (Lorenzen, 1999; Nicholson, 2011; Malhotra, 2014).

Más allá de nuestra personal postura en relación al hinduismo como una “invención” europea o no, y a todo el debate académico que esto ha acarreado en las últimas décadas, en lo que sí hay total acuerdo y consenso es en el fuerte componente ritual y en las bases sociales en las que está fundamentada la religión hinduista (Flood, 1998; Lorenzen, 2005; Luarte, 2012b). Estos elementos –

el sistema de castas, la secta y el ritual, que constituirían los componentes prototípicos del hinduismo— lógicamente no están presentes en el caso chileno, por lo que resulta erróneo utilizar tal terminología para las prácticas e ideas de origen e inspiración hindú que encontramos en Chile a partir del siglo pasado. Así, para describir el “hinduismo chileno”, sería más acertado y útil usar los conceptos de neohinduismo y/o neo-*vedānta*, con características especiales.

Desde mediados del siglo XIX, en el hinduismo moderno coexistieron dos corrientes: el hinduismo tradicionalista y el neo-hinduismo, que se diferenciaron según su receptividad a la modernidad occidental. Como su nombre indica, el primero se mantuvo fiel a la “tradicición”, mientras que el segundo aceptó ciertas ideas occidentales, incorporándolas a las costumbres y creencias locales, para encontrar ahí las respuestas a los desafíos que presentaban la occidentalización y la evangelización, dándose una parcial discontinuidad con el hinduismo clásico (Halbfass, 1988: 219. Cfr. Malhotra, 2014. Ver también Ambroise, 1982; Flood, 1998; King, 1999; Sharma, 1986).

De esta manera, tenemos que el neo-hinduismo, al incorporar prácticas e ideas occidentales, tales como la igualdad, la tolerancia, el unitarismo y el universalismo, reinterpretó y revitalizó el hinduismo clásico, dándose un renacimiento de éste a fines del siglo XIX, el cual fue proyectado (y promovido) a partir de ese momento como universal y eterno hacia Occidente. Simultáneamente, los neo-hinduistas, guiados primero por el filósofo Rammohan Roy (1772-1833) y después por Swami Vivekananda (1863-1902), rechazaron la excesiva ritualidad hindú, la idolatría, el politeísmo, el sistema de castas, el matrimonio infantil o la práctica del sati, entre otras costumbres. Así, la reinterpretación del hinduismo clásico, al despojarse de ciertas prácticas rituales, resulta ser mucho más cercana a la cultura occidental y, por lo mismo, ha sido este tipo de hinduismo – el neo-hinduismo – el que se adoptó (y adaptó) en Occidente.

Además, al eliminar la tradicional y diversa ritualidad de las distintas corrientes y filosofías hindúes, los neo-hinduistas crearon un hinduismo único y verdadero para todos, con una unidad y homogeneidad no existente hasta ese momento (Flood, 1998: 302-303; King, 1999: 128), en cuyo centro establecieron el *advaita vedānta*, la filosofía no dual desarrollada por Adi Shankara (que está compuesta por los *Vedas*, los *Brahma Sūtras* y, especialmente, por la *Bhagavad Gītā*). Ésta establece, básicamente, la unión eterna entre un ser universal y trascendente (*Brahman*, la realidad última) con el alma individual (*ātman*), “separados” sólo por la ilusión (*māyā*) y el desconocimiento de nuestra verdadera, eterna y sagrada naturaleza. Así, el neo-hinduismo desarrolló un nuevo

*vedānta*, que es “un restablecimiento y reafirmación, una reconstrucción y re-evaluación, una reorientación y reinterpretación, del *Vedānta Advaita* de Shankara con argumentos modernos, en lenguaje moderno, cómodo para el hombre moderno, acorde para todos los desafíos modernos” (Reddy, 1984: 18-19, citado por Sooklal, 1993: 33).

En síntesis, el neo-hinduismo neo-vedántico es la fusión de parte de la religiosidad y filosofía hindú tradicional con nuevas prácticas e ideas occidentales, proveyéndole un sentido funcional y una aplicación en el mundo a la mística hindú, al incorporar la acción social a la meditación y al yoga. De este modo, se afirma la divinidad de la vida *per se*, al no haber separación entre lo sagrado y lo secular (Slokal, 1993: 36, 43-44). El hinduismo contemporáneo, planteado así, resulta válido y apto para hindúes y no hindúes, por lo que fue fácilmente exportado por Vivekananda y muchos otros gurúes a Occidente, como solución al materialismo y racionalidad occidental, imprimiéndole un sello global a una religión que por su naturaleza era local.

## CONCLUSIONES

Para terminar, podemos señalar que, durante todo el siglo XX, pero con mayor fuerza desde la década del sesenta en adelante, la sociedad chilena (como también Occidente en general) ha sido fuertemente influenciada por creencias, costumbres y movimientos hindúes, dándose una suerte de “hinduización” de la cultura religiosa y social local. Así, tenemos que el uso de términos en sánscrito, la práctica del yoga y de la meditación, el uso de iconografía religiosa india, con diversas razones y fines, resultan comunes para gran parte del Chile contemporáneo, en algo característico de estos tiempos que vivimos tan cambiantes y dinámicos, tan transculturales y globales.

Sin embargo, al observar en detalle este fenómeno sociocultural, vemos que el “hinduismo chileno” es menos “hindú” e “indio” de lo que parece ser a simple vista. Así es dado que las costumbres y creencias que actualmente se dan en el país, son más bien parte del neo-hinduismo neo-vedántico, antes que del hinduismo clásico, al minimizar o eliminar la ritualidad y la férrea estructura social. Igualmente, maximiza elementos que se consideran propios de la (post)modernidad occidental, tales como la racionalidad, la experiencia individual, la unidad y el monismo, privilegiando, de esta manera, la meditación y los yogas devocionales y posturales, considerados a partir del siglo XX como ciencias, al plantearse hacia Occidente como empíricamente demostrables.

Por último, hay que agregar que más allá de la incuestionable “hinduización” de Chile y Occidente en ciertas prácticas y creencias, podemos determinar, a su vez, que este (neo)-hinduismo (neo)-vedántico ha experimentado una “occidentalización”, al adaptarse a nuevos contextos sociales, así como también al recibir la influencia directa de las creencias y gustos personales de sus simpatizantes. Así pues, tenemos que estos grupos fácilmente combinan “aspectos del hinduismo con valores occidentales, formas institucionales, modos de enseñanza y sensibilidades religiosas. Situados en la conjunción de dos cosmovisiones de mundo, este fenómeno puede ser catalogado como «Movimientos de Inspiración Hindú» (Williamson, 2010: X), antes que grupos propiamente hinduistas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albert, M., Hernández, M. (2014). Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una Mirada desde la Ciudad de Valencia. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (3), 273-295.
- Ambrose, Y. (1982). “Hindu Religious Movements: A Sociological Perspective”. *Journal of Dharma*, (4), 358-373.
- Bahamondes, L. (2013). Nuevos movimientos religiosos: socialización alternativa y búsqueda de sentido. *Mensaje*, (618), 36.
- Campbell, C. (2008). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. London: Paradigm.
- Daschke, D. (2005). *New Religious Movements: A Documentary Reader*. New York: New York University Press.
- Díaz-Salazar, R. (1994). La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente. In: R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Flood, G. (1998). *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- Goldberg, P. (2010). *American Veda. From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation – How Indian Spirituality Changed the West* [versión Kindle]. New York: Harmony Books.
- Halbfass, W. (1988). *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Introvigne, M. (2001). Nuevos movimientos religiosos. In: G. Filoramo (ed.). *Diccionario Akal de las Religiones*. Madrid: Akal.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*. London: Routledge.
- Lizama, A. (2015). *Las paradojas del yoga. El caso de Chile*. Tesis Doctoral no publicada. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lorenzen, D. (1999). Who Invented Hinduism?. *Comparative Studies in Society and History*, 41 (4), 630-659.

- Lorenzen, D. (2005). Las bases sociales de la religión hindú: las relaciones entre sectas y castas. *Estudios de Asia y África*, XL (3), 607-633.
- Luarde, F. (2012a). Budismo e hinduismo en el Chile actual. Problemáticas en el estudio de las religiones. In: A. Góngora (ed.). *Historiografías desde el fin del mundo. Nuevas miradas a la historia de Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Luarde, F. (2012b). El hinduismo: consideraciones históricas y conceptuales. *Intus-Legere Historia*, 6 (1), 45-62.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Malhotra, R. (2014). *Indra's Net. Defending Hinduism's Philosophical Unity*. Nueva Delhi: Harper Collins.
- Moción Cámara de Diputados – Chile, *Boletín No. 9695-29. Proyecto de Ley, Establece el Día Nacional del Yoga*.
- Nicholson, A. (2011). *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New Delhi: Permanent Black.
- Oldmeadow, H. (2005). *Journeys East. 20<sup>th</sup> Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. New Delhi: Third Eye.
- Oliver, P. (2014). *Hinduism and the 1960s. The Rise of a Counter-Culture*. London: Bloomsbury Academic.
- Partridge, C. (2008). Alternatives Spiritualities, New Religions and the Reenchantment. In: J. Lewis (ed.). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*.
- Possamai, A. (2001). A Revisionist Perspective on Secularization: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture and Public Spheres. In: C. Cusak y P. Oldmeadow (eds.). *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization*. Sydney: University of Sydney.
- Prothero, S. (2004). Hinduphobia and Hinduphilia in U.S. Culture. In: A. Lannestrom (ed.). *The Stranger's Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Roszak, T. (1981 [1968]). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós.
- Santa Cruz, A. (1990). La atracción de los cultos orientales y esotéricos. *Revista de Psicología*, 1 (1), 51-64.
- Sharma, A. (1986). New Hindu Religious Movements in India. In: J.A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*. New Delhi: Sage Publications.
- Siegler, E. (2008). *Nuevos Movimientos Religiosos*. Madrid: Akal.
- Sooklal, A. (1993). The Neo-Vedanta Philosophy of Swami Vivekananda. *NIDAN*, (5), 33-50.
- Williamson, L. (2010). *Transcendent in America. Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion*. New York: New York University Press.