

LA GEOMETRÍA DE LO SAGRADO

Un Análisis Materialista de las Religiones Indias

Modelo C/R/A: Cierre Institucional, Recursos, Aparato Simbólico

Julio David Rojas

Enero 2026

(Rigveda 10.129.6-7)

को अद्वा वेद क इह प्र वोचक्षुत आज्ञाता कुत इयं विसृष्टिः।

¿Quién sabe con certeza? ¿Quién puede declararlo aquí?

Resumen

Este ensayo articula un análisis sistemático de las religiones indias —vedismo, hinduismo clásico y budismo (Theravāda y Mahāyāna)— desde el marco del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. El objetivo principal consiste en demostrar que estas religiones no pueden reducirse a sistemas simbólicos o místicos, sino que deben comprenderse como *proyectos operatorios materiales* destinados a reorganizar relaciones sociales, controlar recursos y monopolizar la producción de sentido.

El modelo analítico propuesto —denominado C/R/A— operacionaliza tres ejes: el **Cierre institucional (C)**, que comprende jerarquías, normas y reproducción social; los **Recursos (R)**, que abarcan patronazgo, infraestructura y economía religiosa; y el **Aparato simbólico (A)**, que incluye doctrina, ritual y soteriología. La supervivencia o extinción de cada tradición responde directamente a su capacidad de operar eficiente y productivamente en estos tres ejes, adaptándose a las condiciones históricas cambiantes.

Se incluyen contraejemplos, objeciones internas y una crítica de los mitos contemporáneos (wellness, espiritualidad light) como formas de religiosidad terciaria vaciada.

Palabras clave: Materialismo Filosófico, religiones indias, espacio antropológico, vedismo, hinduismo, budismo, operaciones, instituciones, fases religiosas.

Abstract

This essay articulates a systematic analysis of Indian religions—Vedism, classical Hinduism, and Buddhism (Theravāda and Mahāyāna)—within the framework of Gustavo Bueno's Philosophical Materialism. The main objective is to demonstrate that these religions cannot be reduced to symbolic or mystical systems but must be understood as *material operative projects* aimed at reorganizing social relations, controlling resources, and monopolizing the production of meaning.

The proposed analytical model—called C/R/A—operationalizes three axes: Institutional Closure (C), Resources (R), and Symbolic Apparatus (A). The survival or extinction of each tradition directly responds to its capacity to operate efficiently and productively across these three axes.

Keywords: Philosophical Materialism, Indian religions, anthropological space, Vedism, Hinduism, Buddhism, operations, institutions, religious phases.

Índice

Resumen.....	2
Abstract.....	2
Índice.....	4
Glosario de Términos.....	6
1. Introducción	7
1.1 Contexto y justificación del tema	7
1.2 Problema de investigación	7
1.3 Preguntas detonantes.....	7
1.4 Hipótesis de trabajo.....	8
1.5 Alcance, límites y advertencias.....	8
2. Marco Teórico: Materialismo Filosófico	9
2.1 Por qué MF y por qué no otros enfoques	9
2.2 Ideas vs Conceptos.....	9
2.3 Symplekés: ni todo conectado ni todo desconectado	9
2.4 Religión como sistema operatorio	10
2.5 El Espacio Antropológico y sus tres ejes	10
2.6 Fases de la religión: primaria, secundaria, terciaria.....	11
3. Metodología: El Modelo C/R/A.....	12
3.1 Enfoque gnoseológico.....	12
3.2 Operacionalización del modelo C/R/A	12
3.3 Estrategia de falsación	12
4. Análisis Materialista por Tradiciones	13
4.1 Vedismo: La maquinaria sacrificial (1500-500 a.C.).....	13
Descripción histórica	13
Eje C: Emergencia de la jerarquía sacerdotal	13
Eje R: El ganado como capital sagrado	13
Eje A: Números naturales y orden cósmico	14
Vector geométrico.....	14
Objeción interna.....	14
4.2 Hinduismo clásico: Síntesis hegemónica (300 a.C. - 1200 d.C.).....	15
Descripción histórica	15
Eje C: El sistema de castas como dispositivo de cierre	15
Eje R: Los templos como corporaciones	15
Eje A: Politeísmo absorbente y bhakti.....	16
Vector geométrico.....	16

Objeción interna.....	16
4.3 Budismo temprano: Revolución angular con déficit radial	17
Descripción histórica	17
Eje C: La Sangha como comunidad alternativa	17
Eje R: Dependencia del patronazgo externo	17
Eje A: Sofisticación filosófica y limitación popular.....	18
Vector geométrico.....	18
4.4 Mahāyāna: Reconfiguración y ambigüedad.....	19
Descripción histórica	19
Eje C: Jerarquización y expansión	19
Eje R: Vinculación con rutas comerciales	19
Vector geométrico.....	19
5. Discusión: Comparación y Contraejemplos.....	21
5.1 Tabla comparativa C/R/A	21
5.2 Contraejemplo 1: El éxito del budismo fuera de la India	21
5.3 Contraejemplo 2: El colapso parcial del hinduismo bajo el islam.....	21
5.4 Crítica de mitos contemporáneos	22
6. Conclusiones	23
6.1 Respuestas a las preguntas detonantes	23
6.2 Aportación del Materialismo Filosófico	23
6.3 Implicaciones y líneas futuras.....	23
6.4 Síntesis final.....	24
Referencias.....	25

Glosario de Términos

Materialismo Filosófico (MF): Marco desarrollado por Gustavo Bueno; análisis crítico de realidades culturales como construcciones operatorias e institucionales, en contraposición al idealismo y al reduccionismo vulgar.

Ideas vs Conceptos: Las Ideas organizan campos filosóficos transcategoriales; los Conceptos operan dentro de cierres categoriales específicos (ciencias).

Symploké: Principio gnoseológico: conexiones parciales entre realidades; ni holismo ingenuo (todo conectado) ni atomismo estéril (todo desconectado).

M1/M2/M3: Tres géneros de materialidad: M1 (corpórea-física), M2 (subjetivo-psicológica), M3 (objetiva institucional-formal).

Espacio Antropológico (Σ): Modelo tridimensional: Eje Circular (relaciones humanas), Eje Radial (relación con naturaleza), Eje Angular (entidades no humanas/simbólicas).

Eje C (Cierre Institucional): Normas, jerarquías, derecho, reproducción social, estructuras de autoridad.

Eje R (Recursos): Economía, patronazgo, infraestructura, tierras, redes comerciales.

Eje A (Aparato Simbólico): Doctrina, mito, ritual, soteriología, técnicas del yo.

Fases Religiosas: FP (Primaria: númenes animales), FS (Secundaria: dioses antropomorfos), FT (Terciaria: abstracción filosófica).

Yajña: Ritual sacrificial védico, operación central del sistema religioso-económico indoario.

Dharma: Orden moral-cósmico; en hinduismo, deberes según casta y etapa vital.

Sangha: Comunidad monástica budista; estructura operatoria del budismo institucional.

1. Introducción

1.1 Contexto y justificación del tema

Una inscripción en piedra del siglo III a.C. registra la donación de tierras a un monasterio budista por parte del emperador Ashoka. El documento especifica la extensión exacta del terreno, los derechos de riego y la exención de impuestos. No hay en él ninguna mención a la iluminación, al sufrimiento cósmico o a la vacuidad. Lo que hay es contabilidad, derecho de propiedad y administración territorial. Este registro epigráfico condensa el problema que este ensayo pretende abordar: ¿qué significa estudiar materialmente una religión?

La pregunta no es trivial. Durante décadas, el estudio académico de las religiones indias ha oscilado entre dos extremos igualmente improductivos. El primero reduce estas tradiciones a experiencias místicas inefables, a viajes interiores que escapan por definición al análisis racional. El segundo las disuelve en mera ideología, en opio de masas que encubre intereses de clase. Ambos enfoques comparten un defecto común: ignoran las operaciones concretas mediante las cuales las religiones se constituyen, se reproducen y eventualmente colapsan.

El Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno ofrece una alternativa. Lejos de negar la dimensión simbólica de la religión, exige pensarla en conexión con sus condiciones materiales de posibilidad. Un ritual no es solo un símbolo: es una operación que requiere sacerdotes entrenados, espacios consagrados, recursos económicos y un público que reconozca su eficacia. Una doctrina no flota en el vacío: necesita instituciones que la transmitan, textos que la codifiquen y mecanismos de sanción que castiguen las desviaciones. El "sentido" religioso no precede a estas operaciones; *emerge de ellas*.

1.2 Problema de investigación

El problema central puede formularse así: **¿Qué condiciones operatorias — institucionales, económicas, simbólicas— explican la persistencia, transformación o colapso de las religiones indias?** La pregunta desplaza el foco desde las "esencias" hacia los mecanismos. No preguntamos qué "es" el hinduismo en su verdad última, sino cómo logró constituirse como sistema dominante durante dos milenios; no qué "significa" el budismo, sino por qué fracasó en la India mientras triunfaba en Sri Lanka, Tailandia o Japón.

1.3 Preguntas detonantes

Las siguientes preguntas guían el análisis:

- ¿Qué significa "sagrado" tratado materialmente, no como vivencia privada?
- ¿Qué condiciones institucionales (C) sostienen una religión?
- ¿Qué condiciones económico-políticas (R) permiten expansión o reabsorción?
- ¿Qué papel juega el aparato simbólico (A) frente a C y R?
- ¿Por qué algunas tradiciones sobreviven como religiones completas y otras se "diluyen" en ética, filosofía o wellness?
- ¿Cómo se prueba y cómo se refuta el modelo con contraejemplos?

1.4 Hipótesis de trabajo

Hipótesis principal: La supervivencia de una religión depende de su capacidad para operar simultáneamente en los tres ejes (C/R/A) con alta densidad y eficiencia. El desequilibrio o la disfunción en cualquiera de los ejes debilita estructuralmente el sistema.

Hipótesis derivada 1: El hinduismo clásico logró hegemonía en la India porque desarrolló mecanismos de cierre institucional (sistema de castas), control de recursos (templos como corporaciones económicas) y aparato simbólico flexible (politeísmo absorbente) que operaban sinérgicamente.

Hipótesis derivada 2: El budismo declinó en la India porque su fortaleza angular (doctrina sofisticada) no se tradujo en una base radial autónoma, y su modelo igualitario circular era incompatible con las estructuras sociales dominantes.

1.5 Alcance, límites y advertencias

Este ensayo *no* pretende agotar la complejidad de las religiones indias. Se concentra en los mecanismos operatorios, dejando de lado aspectos estéticos, experienciales o teológicos que merecerían tratamientos específicos. Tampoco ofrece una historia exhaustiva: selecciona momentos y procesos que iluminan el modelo propuesto.

Dos advertencias metodológicas son imprescindibles. Contra el idealismo: este análisis rechaza la tentación de explicar las religiones por sus "ideas" sin atender a las condiciones materiales que las hacen posibles. No hay dharma sin brāhmaṇas que lo interpreten, sin textos que lo codifiquen, sin reyes que lo impongan. Contra el reduccionismo vulgar: rechazar el idealismo no significa disolver la religión en "intereses económicos" o "manipulación política". Las operaciones simbólicas tienen eficacia propia; el ritual no es mera pantalla de la explotación, sino mecanismo específico de producción de sentido y cohesión social.

2. Marco Teórico: Materialismo Filosófico

2.1 Por qué MF y por qué no otros enfoques

El Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno no es una "teoría más" sobre la religión. Es un marco que permite evitar trampas recurrentes en los estudios religiosos. La fenomenología de la religión (Otto, Eliade) trata lo sagrado como experiencia *sui generis*, irreductible a otras dimensiones; pero esta irreductibilidad funciona como coartada para evitar el análisis de las condiciones materiales. La sociología de la religión (Durkheim, Weber) atiende a esas condiciones, pero tiende a reducir la religión a "función social" o "tipo ideal", perdiendo su especificidad operatoria. La teología, obviamente, presupone lo que debería explicar. El psicologismo (Freud, Jung) disuelve la religión en dinámicas intrapsíquicas, ignorando las instituciones que *producen* esos mismos sujetos psíquicos.

El MF evita estos callejones porque parte de una ontología pluralista (los tres géneros de materialidad) y una gnoseología operatoria (la teoría del cierre categorial). No reduce la religión a M1 (materia física), M2 (subjetividad) ni M3 (estructuras formales), sino que la analiza en la intersección de los tres géneros. No la disuelve en "funciones" abstractas, sino que la examina como conjunto de operaciones concretas que transforman cuerpos, instituciones y símbolos.

2.2 Ideas vs Conceptos

Una distinción crucial del MF separa **Ideas** de **Conceptos**. Los Conceptos operan dentro de categorías científicas cerradas: "masa" en física, "célula" en biología, "plusvalía" en economía. Las Ideas atraviesan categorías: "causa", "materia", "religión" no pertenecen a ninguna ciencia particular, sino que se configuran en la intersección de múltiples campos. La filosofía es la disciplina que trabaja con Ideas.

"Religión" es una Idea, no un Concepto. No existe una "ciencia de la religión" con cierre categorial propio, aunque existan aproximaciones histórico-filológicas, sociológicas o psicológicas. El análisis filosófico de la religión debe proceder confrontando estas aproximaciones parciales, no ignorándolas ni subordinándose a ninguna.

2.3 Sympleké: ni todo conectado ni todo desconectado

El principio de *sympleké* (Platón, *Sofista* 259e) establece que "no todo está conectado con todo ni todo está desconectado de todo". Las conexiones son *parciales* y *críticas*. Este

principio inmuniza contra dos errores simétricos: el holismo que ve "correspondencias" universales (todo es símbolo de todo) y el atomismo que fragmenta la realidad en mónadas inconexas.

Aplicado a la religión: no todo aspecto del vedismo "corresponde" a cada aspecto del hinduismo, pero tampoco son realidades completamente inconexas. Las conexiones deben establecerse empíricamente, caso por caso, sin postular armonías preestablecidas ni discontinuidades absolutas.

2.4 Religión como sistema operatorio

El MF define la religión no como "sistema de creencias" ni como "experiencia de lo sagrado", sino como **sistema operatorio** que transforma las relaciones del ser humano en el espacio antropológico. Las creencias existen, pero como componentes de operaciones más amplias; la experiencia existe, pero como efecto de dispositivos institucionales y rituales que la producen.

Esta definición tiene consecuencias metodológicas precisas. Estudiar una religión no es describir su "cosmovisión" como si fuera un sistema cerrado de proposiciones, sino analizar las operaciones mediante las cuales se constituye, se reproduce y eventualmente se transforma o colapsa.

2.5 El Espacio Antropológico y sus tres ejes

El espacio antropológico es el ámbito en el que se despliegan las relaciones constitutivas del ser humano. Bueno distingue tres ejes irreducibles:

Eje Circular (C): Relaciones entre seres humanos. Incluye parentesco, estratificación social, instituciones políticas, sistemas jurídicos, estructuras de autoridad.

Eje Radial (R): Relaciones con la naturaleza no humana. Incluye técnicas de producción, gestión de recursos, infraestructura, territorios, rutas comerciales.

Eje Angular (A): Relaciones con entidades que, sin ser humanas, poseen características "personales" o "intencionales". Incluye númenes, dioses, espíritus, pero también conceptos abstractos dotados de agencia (karma, dharma).

La religión opera principalmente en el eje angular, pero siempre en conexión con los otros dos. Un ritual (A) requiere especialistas socialmente reconocidos (C) y recursos

materiales (R). Una doctrina (A) legitima jerarquías (C) y justifica la distribución de bienes (R). La "geometría de lo sagrado" consiste precisamente en el análisis de estas articulaciones.

2.6 Fases de la religión: primaria, secundaria, terciaria

Bueno distingue tres fases en el desarrollo del fenómeno religioso, que no deben entenderse como etapas evolutivas lineales sino como *vectores* que pueden coexistir y reconfigurarse:

Fase Primaria (FP): Religiones centradas en númenes animales o fuerzas naturales. El trato con lo sagrado es directo, etológico, sacrificial. El arte rupestre paleolítico testimonia esta fase. "El hombre hizo a los dioses a imagen y semejanza de los animales."

Fase Secundaria (FS): Religiones con panteones de dioses antropomorfos. Emergen mitologías complejas, teologías sistemáticas, sacerdocios profesionales. Zeus, Vishnu, Shiva pertenecen a esta fase.

Fase Terciaria (FT): Religiones con componente filosófico dominante. Critican el antropomorfismo, abstraen lo divino, universalizan los preceptos. Budismo, judaísmo rabínico, cristianismo, islam son religiones terciarias.

Elementos de fases anteriores permanecen en las posteriores, resemantizados. El budismo (FT) conserva residuos de FP (veneración de reliquias, animales sagrados) y FS (bodhisattvas como cuasi-dioses). El hinduismo (FS) absorbe elementos terciarios (filosofía vedānta) sin abandonar el politeísmo.

3. Metodología: El Modelo C/R/A

3.1 Enfoque gnoseológico

¿Qué cuenta como "evidencia" en un análisis materialista de la religión? No basta con citar textos sagrados como si fueran descripciones transparentes de "creencias"; los textos son productos de instituciones específicas, codificaciones de prácticas previas, instrumentos de legitimación. Tampoco basta con reconstruir "experiencias" que por definición no son accesibles; lo accesible son los dispositivos que las producen y los testimonios que las relatan.

La evidencia relevante incluye: registros epigráficos y arqueológicos (donaciones, construcciones, rutas); textos normativos (códigos legales, reglas monásticas, manuales rituales); textos doctrinales (analizados como productos institucionales, no como revelaciones); testimonios historiográficos (crónicas, relatos de viajeros); datos económicos (propiedad de tierras, flujos de patronazgo, redes comerciales).

3.2 Operacionalización del modelo C/R/A

El modelo traduce los tres ejes del espacio antropológico en dimensiones analizables:

Eje	Indicadores	Evidencias típicas
C (Cierre)	Jerarquías, monacato, códigos, autoridad ritual, tribunales	Manusmṛti, Vinaya, edictos, epigrafía
R (Recursos)	Tierras, donaciones, patronazgo, templos, rutas	Inscripciones, arqueología, registros económicos
A (Aparato)	Doctrina, cosmología, panteón, rituales, soteriología	Vedas, Upanishads, sutras, comentarios

3.3 Estrategia de falsación

El modelo no pretende ser una "ley" universal, sino una *heurística* que debe probarse contra contraejemplos. Se considera refutado si: (a) una religión sobrevive largo tiempo con déficit severo en los tres ejes; (b) una religión colapsa pese a alta densidad en los tres ejes sin factores externos identificables; (c) los ejes resultan ser interdependientes de modo que no puedan analizarse por separado.

Se incluirán al menos dos contraejemplos fuertes en la discusión, examinando si invalidan el modelo o si requieren especificaciones adicionales.

4. Análisis Materialista por Tradiciones

4.1 Vedismo: La maquinaria sacrificial (1500-500 a.C.)

Descripción histórica

Los indoarios que migraron al subcontinente hacia el segundo milenio a.C. trajeron consigo una economía pastoril, una organización tribal y un sistema ritual centrado en el fuego. No eran agricultores sedentarios; su riqueza se medía en cabezas de ganado, y sus conflictos giraban en torno a pastos y agua. El Rigveda, compuesto entre 1500 y 1200 a.C. aproximadamente, no describe templos ni ciudades, sino campamentos móviles, batallas por ganado y sacrificios a cielo abierto.

El *yajña* (sacrificio) era el eje de este sistema. No se trataba de un rito "espiritual" en el sentido moderno, sino de una operación técnica compleja que movilizaba recursos, especialistas y conocimientos precisos. El fuego sagrado (Agni) debía encenderse según procedimientos exactos; los himnos (mantras) debían recitarse en el orden correcto; las ofrendas debían distribuirse según reglas estrictas. Un error en cualquier punto invalidaba todo el procedimiento.

Eje C: Emergencia de la jerarquía sacerdotal

La complejidad del *yajña* producía especialización. Solo quienes dominaban los himnos, los procedimientos y el sánscrito arcaico podían officiar válidamente. Los *brāhmaṇas* emergieron como casta sacerdotal precisamente por monopolizar este saber operatorio. Su autoridad no derivaba de una "revelación" abstracta, sino de su competencia técnica ritual.

El Rigveda mismo registra la consolidación de esta jerarquía. Los himnos tardíos (maṇḍalas I y X) atribuyen a los *brāhmaṇas* un origen cósmico: nacieron de la boca del Purusha primordial, mientras que los guerreros surgieron de sus brazos y los siervos de sus pies. Esta cosmogonía no describe una realidad preexistente; la crea performativamente, legitimando la estratificación social como orden cósmico.

Eje R: El ganado como capital sagrado

El sacrificio era también una operación económica. Los grandes *yajñas* exigían centenares de cabezas de ganado, cantidades enormes de mantequilla clarificada (ghee), madera, granos. Solo los jefes tribales (*rājanya*) podían financiarlos. A cambio, los sacerdotes les conferían legitimidad ritual y prometían victoria, descendencia, prosperidad.

La *dakṣiṇā* (donación al sacerdote) era obligatoria. El Rigveda especifica que debe incluir vacas, caballos, oro, esclavas. No se trata de "generosidad" voluntaria, sino de retribución contractual por servicios rituales. Un sacrificio sin *dakṣiṇā* adecuada era ineficaz —el orden cósmico exigía reciprocidad material.

Eje A: Númenes naturales y orden cósmico

Los dioses védicos —Indra, Agni, Varuna, Soma— no eran "personas" en el sentido posterior, sino personificaciones de fuerzas naturales y rituales. Indra encarnaba la tormenta y la guerra; Agni, el fuego mediador; Soma, la planta embriagante del ritual. Ninguno poseía biografía detallada ni aventuras amorosas; eran funciones más que caracteres.

El concepto central era *ṛta*: el orden cósmico que regula los ciclos naturales, los rituales correctos y la conducta moral. El *yajña* no "apaciguaba" a los dioses, sino que *mantenía* el *ṛta*. Los sacerdotes eran técnicos del orden cósmico, no intermediarios ante voluntades divinas caprichosas.

Vector geométrico

El vedismo presenta alta densidad en A (aparato ritual sofisticado), densidad creciente en C (emergencia de castas sacerdotales), y R subordinado a las operaciones sacrificiales. Es un sistema de fase primaria-incipiente secundaria, donde los númenes aún no son plenamente antropomorfos pero ya operan instituciones especializadas. Su *límite* fue la dependencia del patronazgo tribal: cuando las formaciones políticas cambiaron, el sistema tuvo que reconfigurarse.

Objeción interna

¿No es anacrónico aplicar el modelo C/R/A a sociedades tribales sin Estado? Respuesta: el modelo no presupone Estado, sino operaciones de cierre institucional, control de recursos y producción simbólica. Estas operaciones existen en escalas diversas; lo que cambia es su complejidad y alcance, no su estructura.

4.2 Hinduismo clásico: Síntesis hegemónica (300 a.C. - 1200 d.C.)

Descripción histórica

Entre el vedismo y lo que llamamos "hinduismo" median transformaciones profundas. Surgen ciudades, Estados territoriales, rutas comerciales que conectan el subcontinente con el Mediterráneo y China. El sacrificio animal a cielo abierto cede paso al culto en templos permanentes; los dioses funcionales védicos se transforman en deidades personalizadas con mitologías elaboradas; la especulación filosófica de las Upanishads redefine los objetivos soteriológicos.

El hinduismo clásico no es una "evolución natural" del vedismo, sino una reconfiguración estructural que responde a nuevas condiciones. Los imperios Maurya y Gupta requieren ideologías legitimadoras más complejas que los rituales tribales; las castas mercantiles necesitan participar en el sistema religioso sin pasar por el filtro sacerdotal exclusivo; las tradiciones locales absorbidas demandan integración en marcos simbólicos más amplios.

Eje C: El sistema de castas como dispositivo de cierre

El *Manusmṛti* (siglos II a.C. - II d.C.) codifica lo que los himnos védicos apenas esbozaban: un sistema de estratificación total que regula nacimiento, matrimonio, ocupación, alimentación, ritual, sanción legal. Las cuatro *varṇas* (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra) se subdividen en miles de *jātis* hereditarias y endogámicas.

Este sistema no es mera "discriminación": es un dispositivo de reproducción social de altísima eficiencia. Cada jāti cumple funciones específicas, transmite saberes ocupacionales, mantiene redes de reciprocidad interna. El individuo nace con identidad social predefinida, deberes claros, expectativas estables. El "orden" que el hinduismo ofrece no es solo cosmológico; es organización concreta de la vida cotidiana.

Eje R: Los templos como corporaciones

Los templos hindúes no eran solo lugares de culto, sino centros económicos de primer orden. Recibían donaciones de tierras que administraban con mano de obra dependiente; acumulaban metales preciosos que funcionaban como reservas; financiaban obras públicas (pozos, sistemas de riego) que ampliaban su influencia; participaban en redes comerciales regionales e interregionales.

La epigrafía del sur de la India documenta esta economía templaria con detalle: extensiones de tierras donadas, número de siervos adscritos, cantidades de arroz y aceite requeridas para rituales diarios, salarios de sacerdotes y músicos, gastos de festivales. El templo de Tirupati, por ejemplo, llegó a ser uno de los mayores terratenientes del subcontinente.

Eje A: Politeísmo absorbente y bhakti

El aparato simbólico hindú destaca por su capacidad de absorción. Deidades locales son identificadas como "formas" de Vishnu o Shiva; tradiciones dispares se integran en el marco del *dharma*; doctrinas filosóficas diversas coexisten bajo el paraguas de la ortodoxia. Esta flexibilidad no es "tolerancia" en sentido liberal, sino estrategia de captura: lo que se absorbe queda subordinado.

El movimiento *bhakti* (devoción) amplió el acceso al sistema religioso. Mientras el ritual védico exigía intermediación sacerdotal exclusiva, la devoción a Krishna o Shiva permitía conexión directa con la deidad. Esto no abolió las castas —el devoto seguía siendo brāhmaṇa o śūdra—, pero ofreció una vía soteriológica accesible a todos, fortaleciendo la cohesión del sistema.

Vector geométrico

El hinduismo clásico alcanza alta densidad en los tres ejes: C robusto (sistema de castas codificado), R extenso (templos como corporaciones), A flexible y absorbente (politeísmo, bhakti, filosofía). Esta configuración explica su hegemonía durante más de un milenio y su capacidad para neutralizar competidores como el budismo.

Objeción interna

¿No es el hinduismo demasiado diverso para analizarlo como "sistema"? Respuesta: la diversidad es real, pero opera dentro de marcos compartidos (*dharma*, *karma*, castas). El modelo C/R/A no exige homogeneidad doctrinal, sino articulación operatoria de los tres ejes.

4.3 Budismo temprano: Revolución angular con déficit radial

Descripción histórica

Siddhārtha Gautama predicó en el noreste de la India hacia el siglo V a.C., en un contexto de urbanización creciente, formación de Estados territoriales y cuestionamiento de la autoridad brahmánica. El budismo emergió junto con el jainismo y otras tradiciones śramaṇa (ascéticas) que rechazaban el ritual védico y proponían vías de liberación basadas en la práctica individual.

El mensaje original era radical: el sufrimiento (dukkha) tiene causas identificables; esas causas pueden eliminarse; existe un camino práctico para hacerlo. No hay necesidad de sacrificios, de intermediarios sacerdotales, de castas. La liberación está abierta a todos los que practiquen el óctuple sendero.

Eje C: La Sangha como comunidad alternativa

La *sangha* (comunidad monástica) fue la innovación institucional del budismo. A diferencia de las castas hereditarias, la sangha era voluntaria y, en principio, abierta a todos independientemente del nacimiento. El *Vinaya* (código monástico) establecía reglas detalladas de conducta, procedimientos de admisión, mecanismos de resolución de conflictos.

Esta estructura igualitaria era a la vez fortaleza y debilidad. Fortaleza porque ofrecía una alternativa atractiva al sistema de castas, especialmente para comerciantes y artesanos excluidos del ritual brahmánico. Debilidad porque, al rechazar la estratificación social, el budismo no podía ofrecer un modelo de organización para la sociedad en su conjunto, solo para la comunidad monástica.

Eje R: Dependencia del patronazgo externo

Los monjes budistas dependían de las limosnas de los laicos. No podían trabajar la tierra, acumular riqueza, ni participar en actividades comerciales. Esta dependencia funcionaba mientras hubiera patronos poderosos —como Ashoka o los reyes Kushan— que financiaran monasterios, bibliotecas, universidades.

Pero cuando el patronazgo real se retiraba, el budismo quedaba sin base material autónoma. Los templos hindúes, con sus tierras y siervos, podían sobrevivir cambios dinásticos; los monasterios budistas no. La destrucción de Nalanda y Vikramashila por los

ejércitos turcos en el siglo XII fue catastrófica precisamente porque la infraestructura budista estaba concentrada en pocos centros vulnerables.

Eje A: Sofisticación filosófica y limitación popular

La doctrina budista alcanzó niveles de sofisticación filosófica excepcionales. Los conceptos de *anattā* (no-yo), *anicca* (impermanencia) y *śūnyatā* (vacuidad) constituyen aportes filosóficos de primer orden. Pero esta misma sofisticación limitaba el atractivo popular.

El hinduismo ofrecía dioses personales a quienes rogar, rituales domésticos que estructuraban la vida cotidiana, festivales comunitarios que reforzaban la cohesión social. El budismo Theravāda ofrecía meditación, estudio de textos difíciles, renuncia al mundo. La distancia entre el ideal monástico y la vida laica era demasiado grande para sostener una religión de masas sin instituciones intermedias.

Vector geométrico

El budismo temprano presenta alta densidad en A (doctrina sofisticada, ética universalista), densidad moderada en C (sangha igualitaria pero limitada al monacato), y baja densidad en R (dependencia del patronazgo externo). Este desequilibrio explica su fragilidad en la India: cuando el eje R colapsó, el sistema no pudo sostenerse.

4.4 Mahāyāna: Reconfiguración y ambigüedad

Descripción histórica

El Mahāyāna ("Gran Vehículo") emergió hacia el siglo I a.C. como respuesta a las limitaciones del budismo temprano. Introdujo la figura del *bodhisattva* —ser que pospone su propia liberación para ayudar a todos los seres—, multiplicó los objetos de devoción (Budas celestes, Tierras Puras), y desarrolló filosofías cada vez más abstractas (Madhyamaka, Yogācāra).

Estas innovaciones buscaban ampliar el atractivo del budismo: los bodhisattvas ofrecían intercesión salvífica comparable a los dioses hindúes; las Tierras Puras prometían renacimiento favorable sin necesidad de práctica monástica rigurosa; la elaboración ritual proporcionaba ceremonias comparables a las hindúes.

Eje C: Jerarquización y expansión

El Mahāyāna desarrolló estructuras más complejas que el Theravāda. Surgieron jerarquías monásticas, linajes de transmisión, escuelas rivales con autoridades reconocidas. Los laicos ganaron importancia: podían acumular mérito, participar en rituales, aspirar a la iluminación sin ordenarse.

Pero esta ampliación tuvo costos. La multiplicación de escuelas fragmentaba la autoridad; la inclusión de prácticas locales diluía la identidad distintiva; la competencia con el hinduismo forzaba adaptaciones que desdibujaban las fronteras entre sistemas.

Eje R: Vinculación con rutas comerciales

El Mahāyāna se expandió a lo largo de las rutas de la seda, financiado por comerciantes que encontraban en él una religión portable, sin ataduras de casta. Los monasterios funcionaban como estaciones de descanso, centros de cambio de moneda, repositorios de información sobre rutas y mercados.

Esta vinculación comercial explica el éxito del Mahāyāna fuera de la India: en China, Asia Central, Corea, Japón encontró nichos que no existían en el subcontinente, donde el hinduismo dominaba las estructuras locales. Paradójicamente, la misma movilidad que facilitó la expansión exterior dificultó el arraigo interno.

Vector geométrico

El Mahāyāna intentó compensar los déficits del budismo temprano: amplió C (incluyendo laicos, jerarquizando el clero), fortaleció R (vinculándose a redes comerciales), y expandió A (multiplicando objetos de devoción). Pero la expansión de A generó *ambigüedad operativa*: la proliferación de Budas, bodhisattvas y doctrinas dificultaba distinguir el budismo del hinduismo o de las religiones locales.

5. Discusión: Comparación y Contraejemplos

5.1 Tabla comparativa C/R/A

Tradición	C	R	A
Vedismo	Media-Alta (castas emergentes)	Subordinado al sacrificio	Alta (ritual sofisticado)
Hinduismo clásico	Muy Alta (castas codificadas)	Muy Alta (templos-corporaciones)	Alta-flexible (politeísmo, bhakti)
Budismo Theravāda	Media (sangha igualitaria)	Baja (dependencia externa)	Muy Alta (doctrina sofisticada)
Mahāyāna	Media-Alta (jerarquías, laicos)	Media (redes comerciales)	Alta pero ambigua

5.2 Contraejemplo 1: El éxito del budismo fuera de la India

Si el modelo C/R/A explica el fracaso del budismo en la India por su déficit radial, ¿cómo explica su éxito en Sri Lanka, el sudeste asiático, China, Japón? ¿No invalida esto el modelo?

Respuesta: el modelo no predice que el budismo deba fracasar *en todas partes*, sino que su configuración específica (alta A, baja R) lo hacía vulnerable en contextos donde competía con sistemas de alta densidad en los tres ejes (hinduismo). En Sri Lanka y el sudeste asiático, el budismo llegó sin competidor comparable; pudo ocupar el nicho de "religión de Estado" y desarrollar bases radiales propias (templos con tierras, patronazgo real estable). En China y Japón, se insertó en sistemas religiosos preexistentes (confucianismo, taoísmo, shinto) sin pretender reemplazarlos totalmente.

El contraejemplo no invalida el modelo, pero lo especifica: la configuración C/R/A no determina el destino de una religión en abstracto, sino su competitividad relativa en contextos específicos.

5.3 Contraejemplo 2: El colapso parcial del hinduismo bajo el islam

Si el hinduismo tenía alta densidad en los tres ejes, ¿por qué perdió territorios ante el islam a partir del siglo VIII? ¿No demuestra esto que el modelo es insuficiente?

Respuesta: el modelo no ignora factores externos. La conquista militar y la presión política son condiciones que ninguna configuración C/R/A puede neutralizar indefinidamente. Lo que el modelo explica es por qué el hinduismo *sobrevivió* como sistema religioso dominante

pese a siglos de gobierno islámico, mientras que el budismo había desaparecido antes de las invasiones.

La flexibilidad del eje A hindú permitió adaptaciones; la dispersión del eje R (miles de templos locales en lugar de grandes centros vulnerables) evitó el colapso total; la integración del eje C con la vida cotidiana (castas, rituales domésticos) hizo imposible erradicar el hinduismo sin destruir la sociedad india misma.

5.4 Crítica de mitos contemporáneos

El reciclaje occidental de prácticas indias (yoga, mindfulness, advaita pop) ejemplifica lo que el modelo identifica como "fase terciaria vaciada". Estas formas operan casi exclusivamente en el eje A, ofreciendo técnicas de gestión del yo sin instituciones que regulen la conducta social (C) ni bases económicas propias (R).

El yoga de estudio californiano no tiene *guru parampara* (linaje de transmisión), no impone restricciones dietéticas ni conductuales, no articula comunidad más allá de la clase semanal. El mindfulness corporativo extrae la meditación de su contexto monástico, la desvincula de preceptos éticos, la vende como "técnica de productividad". El advaita de YouTube promete "despertar" sin sadhana, sin renuncia, sin transformación de la vida cotidiana.

Estas formas no son "falsas" versiones de religiones "auténticas"; son reconfiguraciones que responden a condiciones específicas del capitalismo tardío. Su baja densidad C/R las hace vulnerables a modas y fluctuaciones de mercado; su dependencia del eje A las convierte en productos de consumo más que en sistemas de vida.

6. Conclusiones

6.1 Respuestas a las preguntas detonantes

¿Qué significa "sagrado" tratado materialmente? Lo sagrado no es una cualidad ontológica de ciertos objetos ni una experiencia inefable; es el efecto de operaciones institucionales, económicas y simbólicas que constituyen ámbitos separados, regulan el acceso a ellos y sancionan las transgresiones.

¿Qué condiciones sostienen una religión? La articulación eficiente de cierre institucional (C), control de recursos (R) y aparato simbólico (A). El déficit en cualquier eje debilita el sistema; la fortaleza en los tres lo hace hegemónico.

¿Por qué algunas tradiciones se "diluyen"? Porque pierden densidad en C y R, quedando reducidas al eje A. Sin instituciones que regulen la conducta y sin bases económicas propias, las doctrinas se convierten en "filosofías" o "técnicas" desvinculadas de la vida comunitaria.

6.2 Aportación del Materialismo Filosófico

El MF permite analizar las religiones sin caer en el idealismo (que las reduce a "ideas") ni en el reduccionismo (que las disuelve en "intereses"). El modelo C/R/A operacionaliza esta perspectiva, ofreciendo indicadores observables y criterios de falsación.

La distinción de fases (primaria, secundaria, terciaria) evita el evolucionismo simplista: las fases coexisten, se reconfiguran, dejan residuos. El budismo contemporáneo incluye elementos de las tres fases; el hinduismo nunca abandonó completamente la fase primaria (animales sagrados, cultos locales).

6.3 Implicaciones y líneas futuras

El modelo C/R/A es aplicable más allá de las religiones indias. El cristianismo medieval europeo presenta configuración comparable al hinduismo clásico (alta densidad en los tres ejes); el protestantismo representa una reconfiguración que debilita C (sin clero mediador) y redistribuye R (contra la acumulación eclesiástica). El islam temprano muestra alta densidad inicial en C (umma, sharia) y R (conquista, comercio), con A relativamente simple (monoteísmo estricto).

Líneas futuras de investigación incluyen: análisis comparativo sistemático de religiones mediante el modelo; estudio de reconfiguraciones contemporáneas (nuevos movimientos religiosos, fundamentalismos, secularización); aplicación del modelo a fenómenos cuasi-religiosos (nacionalismos, ideologías políticas, tecno-utopías).

6.4 Síntesis final

La geometría de lo sagrado no es metáfora poética sino descripción operatoria. Las religiones ocupan regiones del espacio antropológico, articulan sus ejes en configuraciones específicas, compiten por recursos materiales y simbólicos. Estudiarlas materialmente no es "desmitificarlas" en sentido vulgar —reducirlas a engaño o ilusión—, sino comprender los mecanismos mediante los cuales producen efectos reales en cuerpos, instituciones y sentidos. El *yajña* védico no era "solo" ritual; el templo hindú no era "solo" lugar de culto; la *sangha* budista no era "solo" comunidad espiritual. Eran —son— operaciones materiales que transforman el mundo.

Referencias

- Arnau, J. (2008). *La palabra frente al vacío: Filosofía de Nāgārjuna*. Kairós.
- Arnau, J. (2017). *Cosmologías de India*. Kairós.
- Arnau, J. (2018). *Antropología del Budismo*. Kairós.
- Basham, A. L. (1954). *The Wonder That Was India*. Grove Press.
- Bodhi, B. (2019). *En palabras del Buddha*. Kairós.
- Bronkhorst, J. (2011). *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Brill.
- Bueno, G. (1985). *El animal divino*. Pentalfa.
- Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida*. Pentalfa.
- Bueno, G. (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*. Cultural Rioja.
- Collins, S. (1993). "The Social Dimensions of Early Buddhism". *Munshiram Manoharlal*.
- Dirks, N. B. (2001). *Castes of Mind*. Princeton University Press.
- Doniger, W. (2010). *The Hindus: An Alternative History*. Penguin.
- Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Fuller, C. J. (1992). *The Camphor Flame*. Princeton University Press.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Gombrich, R. F. (1988). *Theravada Buddhism*. Routledge.
- Jamison, S. W., & Brereton, J. (2014). *The Rigveda*. Oxford University Press.
- Klostermaier, K. K. (2007). *A Survey of Hinduism*. SUNY Press.
- Lopez, D. S. (2001). *The Story of Buddhism*. HarperSanFrancisco.
- Parpola, A. (2015). *The Roots of Hinduism*. Oxford University Press.

Pujol, Ò. (2016). *Yogasutra: Los aforismos del Yoga*. Kairós.

Pujol, Ò. (2023). *La Bhagavadgita*. Kairós.

Thapar, R. (2002). *Early India*. University of California Press.

Williams, P. (2009). *Mahayana Buddhism* (2nd ed.). Routledge.

Witzel, M. (1997). "The Development of the Vedic Canon". *Austrian Academy of Sciences Press*.